

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

МЕТОДИКА РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Учебное пособие для студентов
специальности и направления «Религиоведение»

Под редакцией доктора философских наук, профессора Е.И. Аринина



Владимир 2012

УДК 2(082.1)
ББК 86Я43
М54

Авторы:

Е.И. Аринин, Г.А. Геранина, В.А. Ерышева,
К.В. Крупейников, А.Ю. Лаврентьева, А.А. Полуэктов

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор кафедры
философии Института переподготовки и повышения квалификации
преподавателей гуманитарных и социальных наук
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор кафедры
культурологии и религиоведения Северного (Арктического)
федерального университета им. М.В. Ломоносова
Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

При поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение
№ 14.В37.21.2120 Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические
кадры инновационной России» на 2012 – 2013 гг.

М54 **Методика** религиоведческого образования. Теоретические осно-
вы религиоведческого образования : учеб. пособие для студентов спе-
циальности и направления «Религиоведение» / Е. И. Аринин [и др.] ;
под ред. д-ра филос. наук, проф. Е. И. Аринина ; Владим. гос. ун-т
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столето-
вых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2012. – 180 с.
ISBN 978-5-9984-0292-0

Подготовлено в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудниче-
ства ВлГУ с ПГУ и МГУ. Предназначено для студентов IV-го курса специальности и
направления 033300 – религиоведение высших учебных заведений и всех, кто изучает про-
блемы постижения религии и занимается самообразованием в этой сфере исследований.

Материал раскрывает основные проблемы дисциплины «Методика преподавания ре-
лигиоведческих дисциплин» в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве
вузов программами и планами семинарских занятий при преподавании дисциплин специ-
альности и направления «Религиоведение». Может быть использовано в качестве дополни-
тельного пособия при изучении университетских курсов: «Религиоведение» и «Введение в
специальность „Религиоведение”».

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с
ФГОС 3-го поколения.

Библиогр.: 30 назв.

УДК 2(082.1)
ББК 86Я43

ISBN 978-5-9984-0292-0

© ВлГУ, 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современная Российская Федерация является, согласно действующей Конституции, демократическим государством, где, в отличие от советского времени, гарантируется свобода совести и мировоззренческих поисков граждан, в том числе молодежи, исследователей-религиоведов и преподавателей «религиоведческих дисциплин». Вместе с тем в этих условиях уже более 20 лет идут споры и научные дискуссии по вопросам выработки приемлемых для современного общества форм преподавания знаний о религии, которые исторически складывались в двух дистанцирующихся направлениях, получивших названия «религиозное» и «религиоведческое» образование. Основанием этих споров служит происходящая в стране глобальная переоценка ценностей и собственной идентичности, где православие и непосредственно Русская Православная Церковь Московского Патриархата олицетворяют сегодня для многих граждан РФ не просто абстрактную и отвлеченную «религию как таковую», но то, что в европейской культуре со времен Платона символизировало причастность отдельных индивидов и целых сообществ к высшему порядку бытия, чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникальную форму бытия в вечности, величественную, сильную и яркую форму действительного благочестия, древний и возвышенный идеал единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственный и ускользающий от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать.

Главной проблемой и противоречием такой массовой убежденности является то, что в современной культуре государственная система образования и наука как таковые (в том числе религиоведение) существуют автономно и, при всем уважении к религиозным традициям, не могут быть «православными», «католическими», «лютеранскими», «иудейскими», «индуистскими» и т.п., как невозможны и «православная квантовая механика», «православная арифметика», «православная микробиология» или «православная филология». Сам термин «scientia»

(наука, знания) требует прояснения. Исторически в России, как и в мире в целом, до середины XIX века знания о религии в школах и университетах преподавались в разных формах миссионерско-религиозного (катехизаторского, законоучительного, конфессионально-юрисдикционного, т.е. выражавшего представления конкретного религиозного сообщества, его элиты об истинной религиозности) образования и давались с целью как приобщения молодого поколения к жизни в соответствии с нормами данной определенной конфессиональной традиции (государственной религии), так и общего миропонимания. Мироззренческое содержание было строго «законоучительным». «Ведать» преподаванием знаний о религии мог только «катехизатор», священнослужитель, доверенный человек Церкви. Единство образования опиралось на принцип императора Юстиниана «одно государство, одна религия, один закон», превращавший духовное многообразие в унифицированную нормативность «легитимного правоверия», отступление от которого приравнивается к преступлению против государства¹. Главной проблемой такого образования оказалась сама история Церкви, Европы и России, где расколы на небольшие или даже многомиллионные сообщества, каждое из которых считало других «еретиками» и «неверными» (в том числе «новообрядцы и старообрядцы»), сменилась с XVI века (в России – с 1905 года) формированием плюралистических национальных государств, где религия становилась частным делом граждан, а «раскольники» и «еретики» – членами сообществ, которые государства юридически признали легальными и легитимными «церквями».

В середине XIX века в Европе возникает «научное религиоведение» и соответствующее религиоведческое образование, которое начинают преподавать в университетах как дисциплину, обобщающую факты и исследования всего многообразия религиозных традиций мира с позиций философии, истории, филологии, социологии, психологии и ряда других наук. Мироззренческое содержание стало строго научным. «Ведать» преподаванием знаний о религии мог только профессионал в области философии, истории, филологии и т.п., признанный научным сообществом и принадлежащий к любой кон-

¹ Гревс И. Юстиниан // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М.: Большая Рос. энцикл., 1995. Т. 3. С. 288.

фессии. Аналогичные дисциплины возникают и в России – складываются знаменитые научные школы в области востоковедения, медиовистики и др.; до 1917 года издается литература мирового уровня, священнослужители и светские ученые работают вместе.

В советское время любое «преподавание знаний о религии» (религиозное и религиозоведческое образование) было запрещено, поддерживался только «воинствующий атеизм». В конце 50-х годов XX века в вузах был введен обязательный для всех «научный атеизм», утверждавший, как хорошо известно, что религия несовместима с наукой и, более того, что вообще «религия отмирает». Мировоззренческое содержание в идеале становилось строго «научно-атеистическим». «Ведать» преподаванием знаний о религии мог только профессионал в области «научного атеизма», доверенный человек от идеологического отдела ЦК КПСС. Вместе с тем и в тот период были исследователи и преподаватели, которые в рамках филологических и исторических дисциплин могли говорить о религии в позитивном смысле (М.М. Бахтин, Д.С. Лихачев, С.С. Аверинцев и др.).

В Европе в 60-е годы XX века возникло еще одно направление, получившее наименование «обучение у религии», согласно которому в государственной школе не только возможно, но и необходимо знакомство с теми возвышенными ценностями, которые присущи религиозным традициям.

Современное российское религиозоведение, сформировавшееся после перестройки, не ставит себе задачу быть «школой воцерковления», но оно уже не является и «школой разоблачения чудес», выступая как «школа знакомства с религиозными фактами, смыслами и ценностями». Мировоззренческое содержание – научно-гуманитарное. «Ведать» преподаванием знаний о религии может профессионал в области социальных, гуманитарных или даже естественных (к примеру, медицинских) наук, признанный научно-педагогическим сообществом и принадлежащий к любой конфессии. Вместе с тем и сегодня в современных энциклопедиях и словарях нет статьи «Религиозное образование».

Сегодня простое включение словосочетаний «религиозное образование» или «Основы православной культуры», к примеру, в поисковой системе Google показывает удивительную динамику «взрывного» роста интереса к проблематике:

- 1) 1.09.2010 года можно было найти:
 - 231 000 000 документов по теме «Религиоведение»,
 - 40 000 000 – по теме «Религиозное образование»;
- 2) 1.12.2011 года можно было найти:
 - 512 000 000 документов по теме «Религиоведение»,
 - 177 000 000 – по теме «Религиозное образование»,
 - 1 000 000 – «Основы православной культуры».

Сегодня, как показывают опросы, у нас все больше людей признает, что религия является одним из самых удивительных явлений в культурной истории человечества, в ней находят свое воплощение фундаментальнейшие «вечные» вопросы, волнующие самые глубины человеческого сердца, всегда ищущего Правды и Истины. Обратной стороной религии выступает ее же способность производить грандиозные социальные потрясения (столетние религиозные войны в Европе, «Варфоломеевская ночь» во Франции или 22 июля 2011 года, когда Андерс Брейвик, 32-летний этнический норвежец, расстрелял и ранил около 200 человек, аргументируя свой поступок призывами к «христианской освободительной войне» против мигрантов и «мультикультурного общества»). Идеал христианства и Православия – монашеский аскетический подвиг, но невозможно себе представить программу политической партии, которая посчитает своим идеалом построение в РФ государства, подобного «республике на Афоне».

Согласно нормативным документам, образование в РФ является светским и носит гуманистический характер. Сегодня каждое религиозное объединение свободно организует собственную систему религиозного (конфессионального) образования, а в учебные программы государственных университетов и школ входят новые дисциплины, связанные с передачей знаний о религии, причем вопросы мировоззренческого содержания религиоведческого образования, в отличие от советского времени, не сводятся к печально известной проблеме противостояния «прогрессивной науки» и «опиума для народа», но должны быть разрешены именно в духе соответствия светскому, научно-этическому характеру содержания образования в любой предметной области, т.е. призвано познакомить молодежь с выдающейся культурной значимостью религии.

Владимирская епархия дает нам прекрасные примеры гармоничного сочетания в одном человеке обладателя научной степени, живой

православной веры и художественной одаренности. Философы знают о всемирно известной концепции «всеединства» В.С. Соловьева, предполагающей соединение в истине науки, философии и религии. Классик современной антропологии Б. Малиновский утверждал, что мировоззрение каждого человека всегда образовано научно-рациональными, религиозно-нравственными и поэтико-интуитивными («магическими») элементами. Иначе говоря, сегодня ясно, что религия соотносится с личностью каждого человека (в том числе и «учащегося») и как неотъемлемая часть его идентичности и социальной среды, и как внешний объект изучения, и как ресурс развития личности, обретающий свое объективное измерение и значимость по мере его субъективного принятия, подобно эстетическому чувству прекрасного или этической категории правды. Однако сегодня на уровне массового обыденного сознания это часто оборачивается мировоззренческой мозаикой, смешивающей богословские положения с суевериями, оккультизмом и псевдонаукой, нередко внушаемыми СМИ, особенно ТВ, что показывают многочисленные социологические опросы.

Единственной и естественной альтернативой такой ситуации призвана быть система государственного образования, социальные, гуманитарные, естественные и технические науки. Сегодня россияне все более активно включаются в процессы глобализации, неизбежно ведущие к «мультикультурности» современных городов, особенно мегаполисов, где нужно учиться не только развивать и обогащать собственную религиозную идентичность, но и уважительно относиться к своеобразию «других».

В августе 2011 года впервые проведены социологические исследования этноконфессиональной ситуации, показавшие что в целом, как и ранее, подавляющая часть населения Владимирской области относит себя к православной вере (82,6 %). Стабильным остается количество жителей, не связывающих свой мировоззренческий выбор ни с одной религией (15,3 %). На вопрос: «К какому вероисповеданию (религии) Вы себя относите?» 0,9 % опрошенных назвали себя мусульманами, 0,4 % – протестантами, 0,2 % – католиками, 0,1 % – последователями иного религиозного учения. Таким образом, общее состояние религиозности в регионе можно определить как устойчивую поликонфессиональность при значительном приоритете православия и «светской» самоидентификации.

ВлГУ является крупнейшим научно-образовательным центром нашего региона, где накоплен большой опыт взаимодействия с религиозными объединениями региона и, прежде всего, РПЦ (МП). Здесь около 10 лет ведется преподавание более 40 дисциплин по специальности и направлению «Религиоведение» (по программам философского факультета МГУ), которое в качестве новой образовательной области возникло только в 90-е годы XX века. Кафедра философии и религиоведения (Фир) за эти годы организовала обучение аспирантов и стажеров, в том числе из Германии, Конго, США, Узбекистана и Японии, подготовлены и защищены 12 кандидатских диссертаций (готовятся 2 докторские), проведено более 30 международных конференций по религиоведческой тематике (три из них стали ежегодными и специально посвящены православной проблематике), подготовлено более 30 учебных пособий (семь из них – лауреаты Фонда развития отечественного образования за 2005 - 2011 года), специальность «Религиоведение» по согласованию с Владимирской епархией РПЦ получают некоторые семинаристы Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии (с 2004 года), и ведутся исследования мировоззренческих изменений в молодежной среде.

В таком контексте мировоззренческое содержание религиоведческого образования учащейся молодежи и детей составляют три основных компонента:

1) **любовь к личности учащегося, т.е. толерантность**, уважение к мировоззренческому и конфессиональному выбору учащихся, к достоинству и личности ребенка и его семьи; запрет на оскорбление чувств верующих; вопросы профессиональной этики;

2) **любовь к предмету преподавания, т.е. профессионализм научный**, умение корректно и достоверно познакомить с лучшим и наиболее ценным в религиозной традиции; сотрудничество с кафедрами России и мира; дополнительное образование; повышение квалификации и т.п.;

3) **любовь к процессу преподавания, т.е. профессионализм педагогический**, поиск новых и эффективных форм ведения образовательной деятельности, соответствующих изменениям возрастных, социальных и психологических особенностей учащихся.

Глава 1

ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» И «РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»

Вопрос о том, кого называют «религиоведом», что называется «религиоведением» и, соответственно, «религиоведческим образованием», является одним из крайне сложных. Так, к примеру, «религиоведом» могут называть и выпускника существующих с 1996 года специальности и направления «Религиоведение» (№ 022200, 522400, 031801, 033300), и человека, имеющего существующую с 2008 года научную степень (кандидатскую или докторскую) по специальности «Философия религии, религиоведение» (№ 09.00.14), и профессиональных исследователей, имеющих научную степень в области философии, истории, филологии, психологии, антропологии, политологии и т.п., предметом изучения которых являются те или иные «аспекты религии», и не имеющих российских научных званий и степеней «сектоведа» и «сектоборца» А.Л. Дворкина или Егора Холмогорова², и представителей правозащитных движений (сплотившихся против Дворкина, к примеру, в резонансной акции 2009 года «Инквизиторам - нет!»³), и юристов («криминотеологов», «криминорелигиоведов», «судебных религиоведов»)⁴, и создателей «конфессионального рели-

² Пришелец с Сириуса судится с журналисткой и религиоведом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.anticekta.ru/blog/?p=3257> (дата обращения: 15.07.2012); Егор Холмогоров против Александра Невзорова о PussyRiot [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rus-obr.ru/media/17223> (дата обращения: 15.07.2012).

³ Обращение организаторов Всероссийской бессрочной акции за свободу совести "Инквизиторам - нет!". URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=73978&type=view> (дата обращения: 16.06.2012).

⁴ Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение. Фундаментальный курс. Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998; Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова [Электронный ресурс]. URL: <http://edu.khsu.ru/Eumk/Discipline/17177> (дата обращения: 01.07.2012); Давыдов И. Как возможно «судебное религиоведение»? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3428-kak-vozmozhno-sudebnoe-religiovedenie.html> (дата обращения: 13.05.2012); Носков Ю.Г. Религиозный фактор и духовная безопасность. М.: Воен. ун-т, 2000. С. 138 – 139 и др.

гиоведения»⁵, и посвященных в тайны «эзотерического религиоведения»⁶, и самих «Высоких Учителей»⁷. Все они относят себя (и относятся) так или иначе к «ведающим» тем, что считается «религией», и передающим те или иные «знания о ней», т.е. «обучающими и образующими». Не меньше проблем и у тех, кто хотел бы понять, чем религиоведческое образование отличается от собственно «религиозного», поскольку, как писал один из классиков современного религиоведения Мирча Элиаде, «всякий, кто старается дать определение термину религиозное образование, столкнется с экстраординарными трудностями»⁸.

В нашей культуре возникло, к примеру, разделение на «физиков» и «природоведов» (нет термина «физиковед»), которые считаются «ведающими знаниями о природе», при этом различие носит как институциональный («физика» – самостоятельная и развитая классическая научная дисциплина, тогда как «природоведение» – только школьная дисциплина, содержащая элементарные знания о природе, происходящие из нескольких наук, в том числе и физики), так и возрастной характер («физика» изучается начиная со средней школы, тогда как «природоведение» – только в начальной). Есть признанное деление на «литераторов» и «литературоведов», или «деятелей искусства» и «искусствоведов», но деление на «философов» и «философоведов» не получило общего признания, хотя иногда его проводят, чтобы выделить тех, кто только «зарабатывали на философии...», но были совершенно не способны ни к какому творчеству», ограничива-

⁵ Религии мира: пособие для учителя / Я.Н. Шапов [и др.]; под ред. Я.Н. Шапова. М., 1994. С. 6; Зубов А.Б. История религий. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М., 1997; Чернышев В.М. Религиоведение. Киев: О-во любителей православ. лит.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2003; Галахов И.И. Религиоведение. Богословско-философское исследование. М.: ФондИВ, 2008; Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение: курс лекций. Изд. 2-е. М.: РОХОС, 2010.

⁶ Панкин С. Основы религиоведения [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gold-s-book.ru/html/cat1.html> (дата обращения: 03.06.2012).

⁷ Минаева В. Секс-сектой руководил не Руднев? Следствие считает, что "гуру" "Ашрама Шамбалы" был всего лишь "менеджером" [Электронный ресурс]. URL: <http://eduhmao.ru/info/5/5684/82478/> (дата обращения: 21.06.2012).

⁸ Religious Education // The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade editor in chief. V.12. New York – London, 1987. P. 318.

ясь «пересказом и комментированием чужих мыслей»⁹. Некоторые полагают, что религиоведение аналогично соотносится с теологией, выступая либо как «преемлемое для теологии религиоведение», либо только как «собирательное обозначение социологии, психологии, культурологии, истории, а часто также феноменологии и философии религии»¹⁰. В действительности дело обстоит еще сложнее, как и вообще, когда речь идет о философии, гуманитарных и социальных науках, к категории которых обычно относят и религиоведение.

Сегодня в России именно слово «религиоведение» выступает как термин, который, появившись только в начале XX века, стал одним из наиболее востребованных в Интернете, когда, к примеру, в поисковой системе Google на 1 сентября 2010 года можно было найти 231 000 000 документов по теме «религиоведение» (+ еще 55 000 по запросу «религиоведение»), тогда как по «теологии» – 24 000 000. На 1 сентября 2011 года можно было найти уже около 445 000 000 документов по теме «религиоведение» (+ еще 88 000 «религиоведение»), тогда как по «теологии» – 61 000 000. На 1 января 2012 года по религиоведению было доступно уже 527 000 000 документов. Термин «религиоведение» стал сегодня маркировать все, что связано с изучением религии и преподаванием знаний о ней.

Такое распространение данного термина сталкивается как с распространившимся в массовом сознании «окультурным возрождением»¹¹, так и с формирующимся «проправославным консенсусом», когда люди начинают считать православие и непосредственно Русскую Православную Церковь (Московский Патриархат) единственной «нормативной» духовной общностью, «нашей настоящей религией», связанной с «национальной идентичностью», отличием «своих» от «чужих»¹². В таком контексте сегодня даже явно теологические рабо-

⁹Семенов Ю.И. «История марксистской философии в СССР весьма печальна...» [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.ru/library/id_1990.html (дата обращения: 16.06.2012).

¹⁰Шохин В.К. Теология. [Электронный ресурс]. URL: http://svitk.ru/004_book_book/7b/1656_hohin-teologiya.php (дата обращения: 01.05.2012).

¹¹Диакон Андрей Кураев. Оккультизм в православии [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kuraev/okkultizm/6.html> (дата обращения: 28.03.2012).

¹²Каарийнен К., Фурман Д. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарийнена и Дмитрия Фурмана. М.-СПб.: Летний сад, 2007. С. 20.

ты предпочитают называть «религиоведением» (православное и т.п.¹³), а в Интернете нередко можно встретить мнение, что «единственно истинным религиоведением» как таковым может быть только «православное учение», сопровождаемое неподдельным и наивным удивлением тем фактом, что во многих академических монографиях и учебных пособиях по религиоведению ничего или очень мало говорится о православии¹⁴. Ниже мы постараемся прояснить эти вопросы и недоразумения.

Фактически такое многообразие трактовок отражает как современную борьбу различных социальных групп за право «ведать религией» и «передавать знания» о ней новым поколениям (часто только в одной, «своей», «единственно истинной» интерпретации), так и особенности общей современной культурной ситуации «постмодернизма», предполагающего «признание многомерного образа реальности и множества типов равносущностных отношений, а также неустранимой множественности описаний и "точек зрения", отношения дополнительности и взаимодействия между ними»¹⁵. Сегодня, в условиях действующей Конституции РФ 1993 года и норм международного права, защищающих право личности на свободу совести и вероисповедания, в принципе каждый может создать как свое «собственное религиоведение», так и «собственную теологию» и опубликовать свои взгляды в соответствующем издании. Важным в таком контексте становится авторитет и легитимность, т.е. нормативность такого конкретного издания, его жанр и авторский статус, поясняющий, что это, к примеру, или описание индивидуального «озарения и прозрения», или причастность к академической философской, научной или богословской традиции (легальной конфессии, экстремистской группе или

¹³ Религии мира: пособие для учителя / Я.Н. Шапов [и др.]; под ред. Я.Н. Шапова. М., 1994. С. 6; Зубов А.Б. Указ. соч.; Чернышев В.М. Указ. соч.; Галахов И.И. Указ. соч.; Абачиев С.К. Указ. соч.

¹⁴ Религиоведение: М.М. Шахнович и прочие. URL: <http://www.fryazino.net/forum/www.realwarez.3dn.ru?action=post&fid=23&tid=168053> (дата обращения: 06.07.2012).

¹⁵ Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия: словарь. М., 2000. С. 326; Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997. С. 236; Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 171, 179.

эзотерическому направлению и т.п.), встречающая общественное приятие или неприятие.

Только одним из примеров современной полемики вокруг такого рода проблематики является вопрос о возможности включения теологии в перечень собственно «научных дисциплин», по которым присуждаются научные степени и к числу которых относится «религиоведение». Многие религиоведы считают такое включение невозможным в силу «конфессионально-юрисдикционной» или «традиционалистской» природы теологических знаний, в отличие от «собственно научных», характеризующихся универсальностью, проверяемостью и т.п.¹⁶ Действительно, если православная теология (богословие) может считаться «научной дисциплиной», то почему нельзя сюда включать и теологию всех других, противоборствующих на доктринальном уровне с православием, юрисдикций, включая такие, часто относимые к «экзотичным», вероучения, как, к примеру, «толкиенизм», «потте-ризм» и сотни тысяч других.

При этом важно понимать, что если отношения между гражданами, придерживающимися разных вероучительных систем, регламентируются государством в рамках концепции «свободы вероисповедания» при требовании уважения религиозных чувств друг друга и толерантности, то требовать толерантность от доктрин (юрисдикционных теологических систем) невозможно, поскольку именно через доктрины устанавливаются границы религии, конфессионального сообщества, «доктрина является самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами»¹⁷. При этом, как отмечает Н. Луман, в истории населению «письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени

¹⁶Сергей Хоружий: "В сегодняшней научной ситуации попросту невозможно дать твердый и однозначный ответ о том, принадлежит ли богословие к сфере научного знания". URL:<http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1364> (дата обращения: 17.05.2012); Самоосознание религиоведа. Отечественные ученые рассуждают о роли и сути этой научной дисциплины в наши дни. URL: http://religion.ng.ru/society/2010-02-03/7_religioved.html (дата обращения 05.05.2012).

¹⁷Маграт А. Богословская мысль Реформации [Электронный ресурс]. URL: http://www.psujournal.narod.ru/lib/mag_teol1.htm (дата обращения 10.07.2012).

неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходит в головах простых людей», поскольку «официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия ... берет на себя ее религиозное или этическое самописание»¹⁸.

Только в Новое время «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»¹⁹. Именно в такой культуре формируется собственно «научное знание», которое «делает человека негодным для жизни при дворе, так как оно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»²⁰. Наступает разделение функциональных субсистем общества, когда «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов) не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных»²¹.

Предлагаемое читателю издание стремится следовать нормам международной и отечественной традиции университетского светского академического религиоведения, отличающего себя, прежде всего, от изданий миссионерского характера, агитирующих за ту или иную «конфессиональную» или «эзотерическую» традицию (юрисдикцию). Ниже мы еще вернемся к этому вопросу, в рамках которого можно выделить как «созерцательное», теоретическое, философское (социально-философское), так и «деятельное», практическое, прежде всего «научно-эмпирическое» (историческое, филологическое, этнографическое, социологическое, психологическое и т.п.), а также «охранительно-силовое» и «правозащитное» направления. Авторы читаемого Вами текста рассматривают религиоведение как феномен современной отечественной и мировой культуры, однако это не означает, что

¹⁸ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 88, 91.

¹⁹ Там же. С. 157.

²⁰ Там же. С. 168.

²¹ Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. С. 307 - 317.

они стремятся, как иногда можно услышать, свести религиоведение к разделу культурологии, т.е. подчинить одну новую, самостоятельную и независимую академическую отрасль знаний другой. Религиоведение выступает как наука, изучающая «закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры»²².

Важно обратиться к краткому обзору общей истории проблематики отношений науки и религии, поскольку известно, что научные («позитивные» в трактовке О. Конта) исследования религии в России, как и в Европе, начинаются в XVIII – XIX веках, в рамках этнографии, филологии, истории и т.п.²³ Такие работы сразу начали противопоставляться традиционным для юрисдикций «миссионерским» теологическим текстам, характеризующимся негативно-критическим изучением любого «иноверия» для его однозначного порицания и отрицания как «ложного», вместе с тем сама критика всегда велась на основании определенных конфессиональных представлений о «научности». В XIX – XX веках появляются собственно «востоковедческие» исследования буддизма, синтоизма, средневековские работы по католицизму, к примеру Л.П. Карсавина, смелые публикации Н.Ф. Каптерева о старообрядчестве, архивные изыскания таких историков Церкви и Вселенских соборов, как В.В. Болотова, Е.Е. Голубинского и Н.Н. Глубоковского, прекрасные статьи в знаменитой энциклопедии Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона и т.п., особенно содержательные после Указа «Об Укреплении Начал Веротерпимости» от 17 апреля 1905 года. Важно при этом отметить, что в тот период нормальным считалось единство научной методологии российских и европейских ученых, позволяющей в одной терминологии описывать и обобщать материалы, получать сходные и взаимно интересные результаты. Широко были представлены переводы исследований ведущих европейских ученых, верующие авторы и православные священнослужители активно

²² Основы религиоведения. М., 1994. С. 5.

²³ Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006; Костылев П.Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее. URL: http://www.sobor.by/rosrelig_kostilev.htm (дата обращения: 13.06.2012).

участвовали в этом процессе²⁴. В изданиях такого рода первоначально использовались для наименования данной новой и особой сферы научного интереса общеевропейские термины «история религии» и «наука о религии», при этом европейское и западное воспринималось не как «чуждое», но как «другое своего», поскольку, как писал В.В. Зеньковский, «мы носим Запад в самих себе»²⁵. С.Н. Булгаков полагал, что научное исследование, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание» и «когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов»²⁶. Само то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния», сам «...факт развития науки о религии» видится ему как «особое проявление религиозной жизни»²⁷.

Сам термин «религиоведение» в России, возможно, впервые был употреблен Л.Н. Толстым (устное сообщение П.Н. Костылева на «круглом столе»), который в 1908 году говорил: «Религиоведение – это целая наука, для которой даже названия нет», но которая необходима, поскольку «основные истины во всех религиях одни и те же»²⁸. Действительно, для Л.Н. Толстого «религиозное учение, общее

²⁴ См. переиздания: Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. Т.1 - 2. М., 1992; История религии / А. Ельчанинов, [и др.]. М., 1991 и др.

²⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академ. Проект: Раритет, 2001. С. 868.

²⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 83.

²⁷ Там же. С. 85 - 86.

²⁸ За круглым столом обсудили вопросы развития отечественного религиоведения. URL: <http://pstgu.ru/scientific/events/2011/06/30/30727/> (дата обращения: 27.07.2012); Маковицкий Д. П. [Дневник] 1908 // Маковицкий Д.П. У Толстого, 1904 – 1910: «Яснополянские записки»: В 5 кн. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1979 – 1981. (Лит. наследство; Т. 90). Кн. 3: 1908 – 1909 (январь – июнь). 1979. С. 250, 251.

всем людям, и вытекающее из него учение нравственности, тоже одинаковое для всех народов», должны «составлять главный предмет всякого образования, воспитания и обучения...»²⁹. Истина одна и она «лежит в основе всех вер...»³⁰, тогда как враждующие и конкурирующие между собой религиозные объединения («церкви») ведут к социальному и культурному разобщению: «Не будь этого понятия «церкви», не могло бы быть разделения между христианами»³¹. Личность и драма завершающих лет жизни Л.Н. Толстого, его отношение к религии и церкви активно обсуждаются и сегодня, особенно в связи с недавним 100-летием со дня его смерти 20 ноября 1910 года, подтверждая актуальность этих проблем и в наше время³². Таким образом, здесь речь идет не о нейтральном или собственно научном описании особенностей разнообразных религиозных традиций и верованиях людей, но о попытке создания «понимающего религиоведения», стремящегося в духе эпохи Просвещения истолковать эти традиции как проявления «универсальной религиозности» (светские культы Французской революции, «религия сердца» Л. Фейербаха, «религия гуманизма» О. Конта и т.п.).

Ответы на такие вопросы остаются востребованными в современном мире, где, с одной стороны, наблюдается «великое возвращение религий» в общественную жизнь, а с другой – крайне остро встала проблема религиозной нетерпимости, религиозного экстремизма и скинхедов, оскверняющих могилы, оскорбляющих, унижающих и даже убивающих людей только за то, что они принадлежат к «другим», «чужим» и «иным» этносам и вероисповеданиям. В этой связи важно обратиться к развитию представлений о преподавании знаний о религии, которые стали привлекать к себе внимание в мировой педагогической практике совсем недавно – со второй половины XX века, когда, к примеру, в Великобритании М. Гриммит предложил различать

²⁹ Толстой Л.Н. Педагогические сочинения / сост. Н.В. Вейкшан (Кудрявая). М.: Педагогика, 1989. С. 454.

³⁰ Там же. С. 8.

³¹ Толстой Лев. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех евангелий. М.: ЭКСМО – пресс, 2006. С. 8.

³² Век без Толстого. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=topic&id=728> (дата обращения: 23.09.2011); Страсти по Толстому. Канал Viasat History, эфир 21.01.2012. URL: <http://tv.mail.ru/info.html?date=2012-01-21&programm=5033107> (Видеоархив религиоведческой библиотеки кафедры).

три пути передачи знаний о религии («в религии», «о религии» и «у религии»), которые кратко и просто разъяснил Д. Халл: подчинение авторитету вероисповедной традиции, авторитету науки, авторитету педагогики³³. Сегодня, как справедливо отмечает Ж. Боберо, «уважение взглядов и многообразия возможностей каждого индивида подталкивает к созданию светского типа гуманизма, способного защитить человеческое достоинство в тройном социальном контексте: контексте современных обществ, достойных развивать инструментальную рациональность за счет поисков смыслов, в контексте медийного общества, поставившего нравственные ценности на поток и способного превратить их в простые и сентиментальные стереотипы, в контексте общества рынка, побуждающего не потреблять, чтобы жить, но жить, чтобы потреблять»³⁴.

В отечественную научную литературу термин «религиоведение» входит в 30-е годы XX века, когда в России (и СССР) стало принято называть различные исследовательские направления «-ведением», по образцу обозначения направлений в самой передовой в начале XX века науке Германии: обществоведение, природоведение, краеведение, языковедение, востоковедение, литературоведение, искусствоведение, пушкиноведение, ахматоведение и т.п.³⁵. Особенностью именно нашей страны стало то, что это время совпало с периодом становления советско-державной идеологии, когда партийно-государственная номенклатура совершенно серьезно предполагала «ведать», т.е. управлять и руководить всеми науками, которым подчинялись соответствующие сферы жизни общества, подобно тому как «природоведение» учило управлять природой, которая, как тогда писали, «не храм, а мастерская...», что привело к пятидесятилетию изоляционистского противопоставления «нашей» («марксистской») и «чужой» («буржуазной») науки.

³³ Grimmit, M. *Pedagogies of religious education* - Great Wakering, Essex, England, 2000. P. 4; Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. СПб.: Апостол. город, 2005. С. 56; Hull John M. Editorial // *British Journal of Religious Education*. 1994. V. 17 (1). P. 5.

³⁴ Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность? URL: <http://krotov.info/history/20/1950/bobero.html> (дата обращения: 03.07.2012).

³⁵ Мешков В. Евпатория и "ахматоведы". URL: <http://ahmatova.niv.ru/ahmatova/about/evpatoriya.htm> (дата обращения: 08.08.2012).

«Марксистское религиоведение» оказалось неразрывно связано с официальной атеистической идеологией и известной концепцией «отмирания религии»³⁶. В те годы даже музейные экспозиции призваны были показать, что «православие является идеологией, наиболее полно отвечающей интересам феодального общества», а многочисленные тематические выставки должны «показать нашим посетителям религию, в частности православие, как средство духовного закабаления народа, показать церковь как крупнейшего феодала, на которого работали тысячи крестьян»³⁷. При этом власть опасалась даже столь специфически препарированной информации о религии, обращая внимание музейных сотрудников на то, что «увлечение церковной стариной порой ведет к идеализации религии, некритическому взгляду на роль церкви в отечественной истории»³⁸.

В академической среде термин «религиоведение», как полагает Е.В. Меньшикова, был впервые использован в 1932 году в предисловии книги под редакцией А.Т. Лукачевского «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». В переводе, как и распространенный ранее термин «наука о религии», с немецкого «Religionswissenschaft» (этот немецкий термин обозначал возникшее в Европе XIX века эмпирическое и позитивное направление «наук о религии», «The Science of Religion», «La Science de Religion», «Religious Studies», «Comparative Religion» и т.п.), при этом авторы противопоставляли свою «теорию религии Маркса-Энгельса-Ленина» чуждому им «буржуазному религиоведению»³⁹. Позднее, в 1937 году, термин «религиоведение» в том же конфронтационном значении использовал В.К. Николь-

³⁶ Аринин Е.И. Вопрос о происхождении и современном развитии русского религиоведения // Ученые записки Орловского государственного университета: науч. журн. 2011. № 1. С. 93 – 97.

³⁷ Ершов В.П. Зримое слово: Музеи и идейно-воспитательная работа. М., 1987. С. 11-12.

³⁸ Ершов В.П. Родники познания: Из опыта использования краеведения в системе атеистического воспитания. М., 1981. С. 55 - 56.

³⁹ Меньшикова Е.В. Отечественные учёные 20 - 30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10 - 11 апреля 2009 года. М.: МГУ, 2009. С.132.

ский⁴⁰. Он со студенческих лет был искренним сторонником марксизма и еще в 1922 году считал его наиболее плодотворным методом для применения «к религиозным явлениям», он верил, что «только здесь историки-материалисты могли стоять на собственных ногах и не искать фундамент для своих работ в трудах лингвистов и этнологов», поскольку только в этом контексте можно было понять, что «религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху»⁴¹.

Таким образом, отечественный термин «религиоведение» уже с первых попыток его научного использования в духе эпохи имел двойственное содержание – как собственно «научное», так и «идеологическое». Другой его особенностью было то, что он обозначал как нечто единое «буржуазное религиоведение», которому противостояло не менее единое «наше религиоведение», тогда как на самом деле в мире (как и в нашей стране) сосуществовали, полемизировали и противоборствовали авторы и целые направления, связанные с философией, теологией и конкретными науками, для описания и понимания отношений которых, как представляется, более подходит концепция Н. Лумана, трактующая общество как совокупность дифференцирующихся «аутопойетических» (самопроизводящих) систем⁴².

Вместе с тем в России в эти же годы возникла семиотика, оказавшаяся практически единственной гуманитарной областью исследований в бывшем СССР, которая получила мировую известность (исследования «формального литературоведения», работы В.Я. Проппа, М.М. Бахтина, Б.А. Успенского, В.Н. Топорова, С.С. Аверинцева, Е.М. Мелетинского, московско-тартуской школы во главе с Ю.М. Ло-

⁴⁰Меньшикова Е.В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестн. Рос. Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / отв. за вып.: И.Н. Яблоков; сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. М.: Соц.-полит. МЫСЛЬ, 2008. С. 70 – 77; Ее же. Отечественные учёные 20 – 30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10 – 11 апреля 2009 года. М.: МГУ, 2009. С. 132.

⁴¹Никольский В.К. Религия как предмет науки // Вопросы религии и религиоведения. Вып.1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. М.: МедиаПром, 2009. С. 48.

⁴²Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 10.

тманом и др.). Умозрительное «перемещение» исследователя, историка или филолога, к примеру, в Средние века открывало не только символический характер жизни в прошлом, но и символизм современной ему жизни, которая начинала выступать не как осуществление «единственно верного курса партии» или «происков врагов коммунизма», но только как один из вариантов возможных миров, где всегда есть «вариантность», что, собственно, и свидетельствует о символичности, лежащей в основе реализации любой формы этой вариантности⁴³. Любой идеологический или конфессиональный «эксклюзивизм» при этом неизбежно сменяется на феноменологический «семиотизм», особенно ярко проявляющийся в исследованиях произведений искусства, где, по словам Ю.М. Лотмана, дано «наиболее развитое пространство условной реальности»⁴⁴. Такого рода исследования, однако, всегда вызывали подозрение у представителей «партийно-номенклатурного эксклюзивизма», который, как и любой «эксклюзивизм» вообще, очень болезненно реагирует на то, что его образ мира (и особенно созданные им «образы врагов») кто-либо пытается рассматривать именно (и только) как «пространство условной реальности», что, однако, и делает собственно религиоведение в отношении любой конкретной «религиозной картины мира».

Затем термин «религиоведение» у нас оказался практически забыт до 60-х годов XX века. Причиной этого, по-видимому, можно считать то, что в 40-е и 50-е годы XX века И.В. Сталин изменил, в контексте событий Второй мировой войны, общую политику в отношении к религии и РПЦ (МП) особенно. В те годы в рамках одной и той же конституционной системы в СССР власти, с одной стороны, смогли сократить численность приходов РПЦ (МП) с 78 000 (до революции⁴⁵) до 1700 (в 1941 году)⁴⁶, но, с другой стороны, стремились

⁴³ Почепцов Г. История русской семиотики до и после 1917г. URL: http://www.russiantext.com/russian_library/5/pochepsov/semiotika.htm (дата обращения: 17.06.2012).

⁴⁴ Лотман Ю.М. О семиосфере // Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Таллин: Александра, 1992. С. 13.

⁴⁵ Шкаровский М.В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 - 1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья. О-во любителей церков. истории, 2005. С. 67.

⁴⁶ Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М.: ЦИНО, 2002. С. 149.

инструментализировать религию, «ведая» и «овладевая ею», организовав избрание нового патриарха в 1943 году, попытавшись позднее создать «Православный Ватикан» в Москве⁴⁷ и т.п.

После смерти Сталина, в 1954 году вышло постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», где критиковались «оскорбительные выпады против духовенства и верующих», вмешательство администрации в деятельность религиозных объединений вопреки Конституции СССР и впредь рекомендовалась «глубокая, терпеливая, умело поставленная научно-атеистическая пропаганда» на основе научных и материалистических знаний, что означало изменения вероисповедной политики – от агрессивной антирелигиозной деятельности к относительно академично-нейтральному научному атеизму, однако в это же время Н.С. Хрущев начал новую волну репрессий против верующих⁴⁸. Все исследования, так или иначе связанные с «ведением религией», стали с 50-х годов считаться сферой ответственности «научного атеизма», тогда как понятие о независимом «религиоведении» коннотировало с враждебным «буржуазным» содержанием. С 1964/65 учебного года в университетах и вузах было введено преподавание обязательного (со сдачей экзамена) курса «Основы научного атеизма»⁴⁹.

В те годы в журнале «Вопросы философии» в ряде статей «марксистский атеизм» продолжал противопоставляться «порочной методологии буржуазных религиоведов»⁵⁰. Ю.В. Крянев даже считал необходимым пояснить, что «обвинение в заимствовании термина «религиоведение» из лексикона буржуазной науки несостоятельно: существует же термин «философия» со времен рабовладельческого общества. Буржуазное религиоведение изучает религию с объективистских или апологетических позиций. В противоположность им марксистское, научное религиоведение изучает религию с целью ее преодоле-

⁴⁷ Шкаровский, М.В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 - 1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья. О-во любителей церков. истории, 2005. С. 304.

⁴⁸ О религии и церкви: сб. док. М., 1965. С. 78 - 81.

⁴⁹ Там же. С. 87.

⁵⁰ Сухов А.Д. О специфике религии // Вопр. философии. 1963. № 4. С.152; Левада Ю.А. Социологические проблемы критики религии // Вопр. философии. 1963. № 7. с. 39.

ния, оно утверждает последовательный воинствующий атеизм»⁵¹. В такой литературе, т.е. как «религиоведение», данный термин употреблялся авторами обобщающей статьи «Научный атеизм за 50 лет», где тоже противопоставлялось марксистское и буржуазное религиоведение⁵².

Д.М. Угринович, автор первой монографии на русском языке, включающей в себя термин «религиоведение» («Введение в теоретическое религиоведение», 1973), тоже противопоставлял религиоведение буржуазное и марксистское, уточняя в ответ на отмеченное выше замечание Ю.В. Крянева, что последнее не противостоит, но «является важным и неотъемлемым разделом научного атеизма»⁵³. В этом исследовании был дан очень подробный и содержательный анализ достижений «религиоведения буржуазного», хотя и в контексте его противопоставления религиоведению марксистскому. Тем не менее термин «религиоведение» не вошел в популярный тогда «Карманный словарь атеиста» (1973) и Большую советскую энциклопедию (1975, т. 21), а появился только в «Атеистическом словаре» (1983)⁵⁴. Общим культурным контекстом таких социальных трансформаций можно признать изменение отношения к религии в среде творческой интеллигенции 60-х годов XX века, появление публикаций писателей «деревенщиков», открытие туристических маршрутов не только «по местам революционной и боевой славы», но и по старинным городам (Золотое кольцо России и т.п.), выход фильмов Андрея Тарковского (особенно «Андрей Рублев»), издание исследований М.М. Бахтина, С.С. Аверинцева, Д.С. Лихачева и др. Целый ряд известных фильмов, к примеру, таких как «33» (режиссер Георгий Данелия, 1965) или «Любовь и голуби» (режиссер Владимир Меньшов, 1984), отразили мировоззренческо-религиозные поиски эпохи (с юмором демонстрируя как древнюю веру в приметы, так и новую модную веру в НЛО, экстрасенсов и т.п.).

⁵¹ Крянев Ю.В. Атеистические исследования // Вопр. философии. 1967. № 5. С.155.

⁵² Научный атеизм за 50 лет / Г.Л. Андреев [и др.] // Вопр. философии. 1967. № 12. С. 40, 44.

⁵³ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973. С. 5; Его же. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. С. 6.

⁵⁴ Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1983. С. 419.

«Перестройка» конца 80-х годов XX века привела к совершенно новой ситуации, когда со страниц СМИ и экранов ТВ хлынул поток информации о «таинственном», религии, православии, появились сесансы «теле-целителей» А. Кашпировского и А. Чумака, стали организовываться курсы по религиоведению в университетах, кафедры на факультетах, была открыта самостоятельная учебная специальность (направление) «религиоведение», стали публиковаться новые религиоведческие исследования, причем, по словам А.Н. Красникова, новой исследовательской парадигмой стал путь «постоянного размежевания с теологией и атеизмом», стремление стать именно «беспристрастным и объективным изучением религий мира»⁵⁵. Одновременно произошло возвращение религии в публичное пространство, наглядно подтвердив концепцию П. Бергера и Т. Лукмана, согласно которой именно религия способна связать «социальные конструкции» с высшим порядком «священного бытия», в то время как утрата религией монополии на высшее определение реальности «влечет за собой угрозу общественной жизни»⁵⁶.

Действительно, православие и непосредственно Русская Православная Церковь (Московский Патриархат) олицетворяют сегодня собой для многих граждан РФ (75 % в 2010 году⁵⁷ и до 82 % в 2011⁵⁸) не просто абстрактную и отвлеченную «религию как таковую», но то, что в европейской культуре со времен Платона символизировало причастность отдельных индивидов и целых сообществ к высшему порядку бытия, чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникальную форму бытия в вечности, величественную, сильную и яркую форму действи-

⁵⁵ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академ. проект, 2007. С. 7.

⁵⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. М. : Медиум, 1995. С. 79.

⁵⁷ Согласно данным ВЦИОМ, православными себя считают три четверти россиян. URL: <http://www.pravmir.ru/soglasno-dannym-vciom-pravoslavnymi-sebya-schitayut-tri-chetverti-rossiyan> (дата обращения: 01.09.2010).

⁵⁸ Вагина М. Россия – страна формальной религиозности? [Электронный ресурс]. URL: <http://mnenia.ru/rubric/society/rossiyastrana-forma-lnoy-religioznosti> (дата обращения: 20.12.2011).

тельного благочестия, древний и возвышенный идеал единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственный и ускользающий от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. В таком контексте не удивительно, что на уровне массового сознания слово «религиоведение» означает именно «православие-ведение», «православное богословие», «православную теологию», «ведение православием».

Вместе с тем серьезность «православности новых православных» широко обсуждается в современной прессе. Так, согласно социологам центра «Ромир», доля россиян, в той или иной мере соблюдающих Великий пост, в 2012 году по сравнению с прошлым годом выросла с 11 до 17 %, при этом большинство граждан сохраняют обычный режим питания (75 %), хотя в недавнем прошлом таких респондентов было больше (83 %). При этом менее распространенными становятся посещение или прием гостей в этот день (снижение с 42 до 38 % за три года), посещение кладбищ (с 30 до 20 % за два года), в меньшинстве оказались россияне, планирующие на Пасху пойти ко всенощной (8 %) ⁵⁹. Эти цифры свидетельствуют о том, что при почти полной идентификации населением себя с православием на практике ведут «православный образ жизни» лишь единицы. Самоидентификация с православием в редких случаях связывается с полным «отречением от мира», вполне сочетаясь с научным и эзотерическим интересом к реальности.

Очевидно, однако, что наука как таковая (в том числе религиоведение), при всем уважении к религиозным традициям, не может быть «православной», «католической», «лютеранской», «иудейской», «индуистской» и т.п., как невозможна «православная квантовая механика», «православная арифметика», «православная микробиология» или «православная филология». В этой связи необходимо в самых общих чертах обратиться к культурному феномену, который в мире получил название «scientia» (наука, знания). Многие знают знаменитое выражение Фрэнсиса Бэкона (1561 – 1626) «Scientia potentia est», т.е. «Знание – сила», хотя сам термин «experimental science», т.е. «эксперимен-

⁵⁹ Доля постящихся россиян выросла в этом году на 6 %. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=45028> (дата обращения: 19.06.2012).

тальная наука», был введен еще Роджером Бэконом (1214 – 1292) как обозначение «единственного пути к достоверности».

Средневековый латинский термин «scientia», т.е. «знание, научное знание, наука», понимался как «любое конкретное знание, происходящее из конкретных... принципов; или любое конкретное и очевидное знание вещей через свойственные им причины; в более широком смысле - все искусства («семь свободных искусств») можно было бы назвать науками»⁶⁰. Отношения философии, искусства, науки и теологии были достаточно сложны в тот период, и, как отмечал Н.К. Гаврюшин, «крылатая фраза *philosophia ancilla theologiae* («философия – служанка богословия») отнюдь не полностью выражала утвердившиеся в средневековье представления», поскольку «согласно наиболее распространенной средневековой схеме классификации наук, усвоенной и преподобным Иоанном Дамаскиным, само богословие было частью теоретической философии («зрительного любомудрия», наряду с математикой и естествознанием)», т.е. «понятие "философия" оказывалось по сути тождественным современному понятию "наука", а богословие, как и метафизика, выступали в качестве ее составных частей», и, к примеру, «в "Сентенциях" Петра Ломбардского (XII в.) слово *theologia* вообще встречается всего один раз, тогда как *scientia* - 122, и таким образом вопрос о том, является ли богословие наукой, им поставлен быть не мог»⁶¹.

Собственно дифференциация и специализация subsystemов современного общества – политики, искусства, науки и религии (теологии) как «аутопойетичных», как отмечает Н. Луман, возникает с эпохи позднего средневековья, когда в Европе «политика территориальных государств ... приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», появилось книгопечатание («кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики»), и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы», при этом религия и политика «пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы

⁶⁰ Неретина С.С. Латинский словарь средневековых философских терминов. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/latphil/333> (дата обращения: 18.05.2012)

⁶¹ Гаврюшин Н.К. Эгидий Римский о научном статусе богословия. URL: http://minds.by/academy/trudy/3/tr3_6.html (дата обращения: 04.04.2011)

штрафов», но им «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания»⁶²) и, кроме того, «с середины XVI в., наука тоже дистанцируется от религии», в связи с чем «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например, ... в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти»⁶³. Возникает «стратифицированное общество», где наука (*scientia* как математика, естественные науки), религия, политика и право образуют самовоспроизводящиеся («аутопойетические») подсистемы, характеризующиеся своим специфическим языком и преемственной традицией.

При этом, отмечает Луман, «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн»⁶⁴. В этой связи, «поскольку религия способствует агрессивности, последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой»⁶⁵. Постепенно, как уже отмечалось, именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»⁶⁶.

На этой основе развивается современное «дифференцированное общество», где «условием общения – является разобщенность», так как «чем меньше общения, тем меньше конфликтов», поскольку «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда, к примеру, «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не

⁶² Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 149.

⁶³ Там же. С. 135 - 136.

⁶⁴ Там же. С. 143.

⁶⁵ Там же. С. 142 - 143.

⁶⁶ Там же. С. 157.

получается»⁶⁷. Такое «дискурс-дифференцированное общество» защитило себя от конфликтов «именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) ... уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ»⁶⁸.

В условиях дифференцированного общества «такие различия как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к согласию – что стало очевидным вместе с крахом логического позитивизма, а затем и аналитической философии в их попытках интеграции группы таких понятий как референция, смысл и истина»⁶⁹, ввиду чего выявление ложности научного знания служит росту истинного знания, рождению собственно научной преемственности, поскольку именно «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»⁷⁰.

Исторически, как уже отмечалось выше, слово «наука» («experimental science», «экспериментальная наука» Роджера Бэкона) с XIII века существует как обозначение «единственного пути к достоверности», и соотносится, начиная с эпохи Нового времени, преимущественно с естествознанием, к которому только в XIX веке, как к «наукам о природе», начинают прибавлять и «науки о духе». Однако и сегодня, в XXI веке, «у людей естественнонаучного склада и у тех, кто получил естественнонаучное образование, часто есть предубеждение (иногда даже вполне обоснованное), что гуманитарные лекции – это какая-то ерунда, болтология и так далее, и вообще, мол, науки делятся на естественные и противоестественные»⁷¹. Гораздо серьезнее и глубже определял особый статус гуманитарных наук М. Фуко, назвавший их «речевым ансамблем», возникающий в XIX веке, когда встала задача «устроить человеку надежное убежище на той земле,

⁶⁷ Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. С. 307.

⁶⁸ Там же. С. 314.

⁶⁹ Луман Н. Эволюция. М.: Логос, С. 162.

⁷⁰ Луман Н. Социальные системы / пер. И.Д. Газиева; под ред. Н.А. Головина. СПб.: Наука, 2007. С. 95 – 96.

⁷¹ Сонькин В. Почему в России трудно популяризировать гуманитарные знания. URL:<http://nauka21vek.ru/archives/16103> (дата обращения: 08.06.2012).

где больше нет богов», когда «обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек вещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретя в своем существовании свободную решимость на это убийство», причем «поскольку именно в этой смерти бога он говорит, мыслит и существует, то, значит, и само его убийство обречено на смерть; новые и старые боги уже вздувают Океан будущего – человек скоро исчезнет»⁷².

Одновременно с таким глубинным осмыслением природы гуманитарных наук существует и совершенно иной образ науки, неразрывно связанный с бюрократической формой ее устройства, как в упоминавшийся уже советский период, когда власть «ведала» всеми отраслями знаний (в том числе и о религии) и контролировала сам процесс присуждения научных званий и степеней, так и сегодня, когда не столько ученые, но «чиновники от науки» решают, что именно финансировать и развивать. Необходимо иметь в виду «эффект Красной королевы» («Алиса в Зазеркалье» Льюиса Кэрролла), когда «даже для того, чтобы просто оставаться на месте, надо очень быстро бежать», т.е. надо «банально уметь читать научные журналы и понимать, что в них написано», т.е. быть в контексте не номенклатурных, но собственно научных проблем, тогда как чиновники, как кажется, не всегда понимают, что «никакие ... решения не отменяют законов природы, как бы этого ни хотелось, скажем, оборонным ведомствам», где, как «поговаривают, ... заметные средства тратятся на разработку оружия, основанного на торсионных, психотронных и подобных излучениях»⁷³. Эти «теории» в академической науке получили наименование «лженаука» («псевдонаука», «паранаука» и т.п.) и в 1998 году в Российской Академии наук была создана специальная «Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований», которая, в частности, выступала против присутствия религии в науке и

⁷² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. URL: <http://www.archipelag.ru/authors/foucault/?library=2491> (дата обращения: 14.07.2012).

⁷³ Гельфанд М. Scientia potentia est. URL: <http://www.polit.ru/article/2009/04/10/science/> (дата обращения: 05.07.2012).

образовании, уроков «Основы православной культуры», дисциплины «Геология» в вузах и т.п.⁷⁴

Последнее замечание воскрешает в памяти бессмертный образ профессора Амвросия Амбруазовича Выбегалло из знаменитого романа братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», где были представлены такие исследовательские проекты, как «Имба на курногах», «брюки-невидимки Редькина», разнообразная «нежить», отдел «Смысла Жизни» и многие другие, способные стать объектами собственно религиоведческого анализа. Симптомом последних двух десятилетий является изобилие «паранаучных» программ на ТВ, где люди с учеными должностями, степенями и званиями участвуют в популяризации шарлатанства, мистики, «религиозного», «тайного» и «паранормального», т.е. воистину «новые и старые боги уже вздувают Океан будущего» (М. Фуко). Отсутствие ясных норм и критериев ведет к массово некритичному приятию постмодернистской идеи, что «если все мнения равноправны, то я могу сесть и немедленно отправить и мое мнение в Интернет, не затрудняя себя многолетним учением и трудоемким знакомством с тем, что уже знают по данному поводу те, кто посвятил этому долгие годы исследования», что «от признания того, что не существует истины в некоем глубоком философском вопросе, совершается переход к тому, что не существует истины ни в чём, скажем, в том, что в 1914 году началась Первая мировая война»⁷⁵. Широко известна так называемая «Новая хронология» А.Т. Фоменко, единственным серьезно научным содержанием которой, как полагает А.А. Зализняк, является то, что это «забавный, хотя и изрядно затянутый, фарс, мефистофелевская насмешка математика над простофилями гуманитариями, наука которых так беспомощна, что они не в состоянии отличить пародию от научной теории»⁷⁶.

⁷⁴ Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований. URL: http://www.ras.ru/win/db/show_org.asp?P=.oi-2357.ln-ru (дата обращения: 15.06.2012); Кругляков Э.П. Доклад комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований на президиуме РАН 16 марта 1999 г. URL: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/5_99/10_KRUG.htm (дата обращения: 15.06.2012) и др.

⁷⁵ Зализняк А.А. «Истина существует, и целью науки является ее поиск». URL: <http://elementy.ru/lib/430463/430464> (дата обращения: 16.06.2012).

⁷⁶ Зализняк А.А. Лингвистика по А.Т. Фоменко. URL: <http://www.pereplet.ru/gorm/fomenko/zalznk.htm> (дата обращения: 16.06.2012).

М.М. Бахтин отмечал необходимость выделять общегуманитарный, или философский, анализ, «прежде всего по соображениям негативного характера: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий или какой-либо иной специальный анализ (исследование)», но движение «в пограничных сферах, то есть на границах всех указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях». Оно показывает, что «гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях, волеизъявлениях, манифестациях, выражениях, знаках, за которыми стоят проявляющие себя боги (откровение) или люди (законы властителей, заповеди предков, безыменные изречения и загадки и т.п.)», причем если начинается она как «*вера*, требующая только понимания – *истолкования*», то позднее возникает «паспортизация текстов и критика текстов», составляя уже «целый переворот в гуманитарном мышлении, рождение *недоверия*»⁷⁷. Религиоведение в таком контексте может быть разделено на «науку веры (истолкования)» и «науку недоверия», т.е. паспортизацию и критику текстов, что, как хорошо известно, возникает еще в рамках античной философии (Ксенофан и др.) и христианской теологии (Юстин, Тертуллиан, Августин и др.).

М.М. Бахтин пишет, что «точные науки – это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней», когда познающему и высказывающему субъекту «противостоит только безгласная вещь», при этом «любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь», однако «субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»⁷⁸. Поэтому, как отмечает В.С. Библер, «мышление гуманитария должно осуществляться ... на выходе из текста, на границе текстов, в авантюре диалога с внетекстовым автором текста, с бесконечным контекстом культуры, контекстом, нацело втягиваемым в данный текст, – нацело

⁷⁷ Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/probltext.html> (дата обращения: 23.04.2012).

⁷⁸ Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук. URL: http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_4.pdf (дата обращения: 25.04.2012).

выходящим за его (этого текста) пределы»⁷⁹. В таком контексте религиоведение как «наука диалога» будет противостоять монологизму «науки юрисдикционного эксклюзивизма», целью которой является не научно-корректный поиск бесконечно ускользающей истины, но более или менее ригористическое деление на «верных» и «неверных».

В таком контексте очевидно, что в России, как и в мире в целом, до настоящего времени не сложилось «нормативной» и унифицированной трактовки самой структуры собственно научно-академического религиоведения, когда, к примеру, в основательном энциклопедическом словаре «Религиоведение» (как и в серии учебных изданий МГУ по религиоведению) в числе религиоведческих дисциплин названы «философия религии, история религии, социология религии, психология религии»⁸⁰, тогда как в учебном пособии «Религиоведение» под редакцией М.М. Шахнович философия религии не относится к числу религиоведческих дисциплин⁸¹. Такая ситуация во многом объяснима отечественным контекстом становления самого университетского образования и рецепции мировой философии, которая исторически пришла вместе с христианской теологией, став в XVIII веке общеуниверситетской дисциплиной, но тогда же попавшей под подозрение у власти (вплоть до известного запрещения в середине XIX века и «философского корабля» 1922 года).

В советский период философия была причислена к категории «наука» (к примеру, и сегодня в рубрикации РГНФ есть позиция «03-100 Философские науки»), выступая иногда даже как «наука наук»⁸², тогда как в мировом контексте это отношение было гораздо менее определено (где известны и утверждения, что «философия – вовсе не наука», как полагали Э. Гуссерль и М. Хайдеггер⁸³), но и при этом

⁷⁹ Библер В.С. Очерк второй. Чтобы понять. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/bibler_mihail/01.aspx (дата обращения: 17.07.2012).

⁸⁰ Красников А.Н. Религиоведение // Религиоведение: энцикл. слов. М.: Академ. проект, 2006. С. 857; Основы религиоведения. М.: Высш. шк., 2006. С. 7.

⁸¹ Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Питер, 2011. С. 13.

⁸² Философия // Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. 4-е изд. Л.: Гос. изд-во полит. лит., 1954. С. 630.

⁸³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. URL: <http://www.philosophy.ibunin.net/view/49265> (дата обращения: 14.05.2012); Хайдеггер М. Вечное возвращение равного. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Vech_Vozvr.php (дата обращения: 07.05.2012).

признаваясь самостоятельной и уважаемой областью творчества. Данная ситуация во многом связана с исторически сложившейся структурой нашего высшего образования, где государственные университеты контролируются министерством, являясь почти что филиалами одной структуры, тогда как в мире система высшего образования представлена традицией самостоятельных университетов и профессиональных экспертных сообществ, в диалоге и полемике определяющих нормы как исследования, так и обучения.

Возможно и то, что в этом проявляется глубокая историческая нормативная тенденция, когда, как отмечал С.С. Аверинцев, если Византия была «деспотической империей», где «прения о вере ... должны кончиться тем, что одна сторона будет правая, а другая будет не только неправой, но виновной ... в ереси», то для Запада со слабой централизованной властью была характерна «множественность мелких юрисдикций», когда «человек, примыкающий к шартрской школе, обязан учить так, как принято в шартрской школе», что означало «его послушание авторитету», при этом «людям, связанным с другими школами, нет особенно никакого дела, чему учат в шартрской школе» и были «возможны споры, где обе стороны остаются внутри церкви, внутри правоверия, продолжая спорить»⁸⁴. В таком контексте понятно, что в мире нормальной является ситуация, когда не только в разных странах, но в разных университетах одной страны понимание структуры религиоведения значительно варьируется.

К примеру, в «The Routledge Companion to the Study of Religion» (2010) представлены «теория религии», «теология», «философия религии», «исследование религии» (Religious Studies), «социология религии», «антропология религии», «психология религии», «феноменология религии» и «сравнительное изучение религии» (Comparative Religion)⁸⁵. Иной подход встречается во всемирно известной серии исследований религии Ж. Ваарденбурга, где проблематика представлена

⁸⁴ Аверинцев С.С. Лекция "Средневековье" 16 апреля 1987. URL: http://krotov.info/library/01_a/ve/rinzev_002.htm (дата обращения: 17.07.2012).

⁸⁵ The Routledge Companion to the Study of Religion. 2-d ed. // Ed. by John R.Hinnels. NY: Routledge, 2010. P. III-IV.

исторически и мультидисциплинарно⁸⁶, тогда как в обобщающем издании «Guide to the Study of Religion» (2007) материал систематизирован по рубрикам: описание, объяснение и локализация (география) религий⁸⁷. В этом глобальном контексте можно считать весьма перспективным и эвристичным для нашей образовательно-исследовательской ситуации сложившееся разнообразие форм дисциплинарных моделей «религиоведческого проекта» в МГУ, СПбГУ или, к примеру, РГГУ.

Можно, конечно, с достаточной степенью условности говорить, что складывается разделение на «холистические» (религия как целостность) и «мультидисциплинарные» (религия как предмет исследования ряда самостоятельных наук) направления. Холистическое направление, с одной стороны, подобно «научному атеизму» или «теологии (богословию)», стремится к разработке унифицированной и нормативной «фундаментальной теории религии», которая, с другой, в отличие от них, способна на самокритичное «ведение религий», отказ от амбициозного ригоризма и выступает как «теоретический синтез», «метатеология, метафилософия и метанаука»⁸⁸. В таком контексте складывается задача разработки общезначимых рациональных критериев, способных адекватно заместить интуитивную убежденность специалиста в том, что предмет его исследования есть именно «религия», на дедуктивную «общую теорию религии», в отсутствие которой «история религии будет парализованной»⁸⁹.

⁸⁶ Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ванн дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / пер. с англ. под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010.

⁸⁷ Guide to the Study of Religion. 2-d ed. // Ed. by Willi Braun and Russell T. McCutcheon. L., NY: T&T Clark, 2007. P. III - IV.

⁸⁸ Cumpsty J.S. Religion As Belonging. A General Theory of Religion. Lanham; N.Y.; L., 1991; Pals D.L. Seven Theories of Religion. N.Y., 1996; Starc R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. New Brunswick, 1996; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.190; Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра: курс лекций по истории религии. Архангельск: Изд-во Помор. пед. ун-та, 1993. Вып.1. С. 5, 11, 14 - 18; Его же. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 32 – 33 и др.

⁸⁹ Bleeker C.J. Epilegomena // Historia religionum. Leiden, 1971. V. 2. P. 648.

Универсальная теоретическая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, но и неизбежно создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф. Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»⁹⁰. Тем самым религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к общетеоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального. Следует заметить, что и сами богословские концепции религии свой профессионально-юрисдикционный концептуальный аппарат тоже утверждают в качестве универсального «метаязыка» второго порядка собственных элитарных доктрин (к примеру, сложнейшей и тончайшей «тринитарной теологии»), отстраненных от «профанного» самоописания «простых верующих», которые обычно либо вообще не представляют себе эти рафинированные идеи, или довольствуются их «популярными изложениями»⁹¹.

Множественность и плюрализм современной конфессионально-юрисдикционной религиозности и конституционные гарантии свободы совести ставят под вопрос претензии юрисдикций на исключительный универсализм. Сегодня нет «теологии вообще», «христианства вообще» или «православия вообще», но есть доктринально отличающие себя друг от друга юрисдикции. В таких условиях становится востребованным подход основателя интерпретативной антропологии К. Гирца (Clifford Geertz), подчеркивающего евроцентричный, т.е. культуро-парадигмальный, характер любых представлений о религии, в том числе и тех, которые полагают, что она «скрепляет общество, сохраняет ценности...» (Э. Дюркгейм, П. Бергер). Он считает более корректным сосредоточиться на средствах «передачи смысла и надделения значением», которые «формируют представления человека о себе и актуализируют их, делают их публичными, обсуждаемыми и, что наиболее существенно, позволяют подвергать их критике и отста-

⁹⁰ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S. 230.

⁹¹ Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. М.: Логос, 2006. С. 88, 91.

ивать, когда возникает такая необходимость»⁹². Он рассматривает «эту деятельность скорее как герменевтическое предприятие, как попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать», с подозрением «относясь к мистическим и каббалистическим оттенкам слова “символ”» и предпочитая «говорить об “интерпретативной антропологии”»⁹³.

Представляется важным вспомнить и то, что один из классиков современной антропологии К. Леви-Стросс ее важнейшей задачей считал разработку «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой»⁹⁴.

Таким образом, в современной России под термином «религиоведение» могут подразумеваться по меньшей мере три разные исторически сформировавшиеся типологические модели, достаточно явно представленные в современной литературе, в том числе и учебной:

- критико-философское, научно-критическое и самокритичное «ведение о религии и религиях», т.е. «сравнительное» (академическое, неапологетическое, нейтральное, аналитическое, беспристрастное и т.п.) и «центробежное» научно-философское описание и обобщение эмпирических аспектов религии как личностного и социального феномена, предполагающие разработку соответствующих нормативных языков, терминологического аппарата, понятного коллегам из любой страны мира и любого университета;

- нормативное эксклюзивно-фундаментальное «ведение религией», «единственно истинное религиоведение», неразрывно связанное с конфликтом понимания в современном мире, в том числе и в России, того, что, собственно говоря, может быть отнесено к категории «связи с высшим порядком, спасающим человека от хаоса» (П. Бергер), поскольку оно дифференцировано сегодня на «истинное богословие» («конфессиональное религиоведение», «сектоведение» А.Л. Дворкина и т.п.), «эзотерическое религиоведение», охранительное «религиоведение силовых структур», правозащитное «юридическое

⁹² Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html> (дата обращения: 03.07.2012).

⁹³ Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html> (дата обращения: 03.07.2012).

⁹⁴ Идеализм и религия. М., 1972. С. 187.

религиоведение», «антиконфессиональное» научно-секуляристское, «научно-атеистическое» или гуманитарно-лаицистское описание и обобщение эмпирических аспектов религии как личностного и социального («отмирающего» или «приватного», «внепубличного») феномена («марксистское религиоведение», «истинный атеизм», выступления в СМИ А. Невзорова в 2010 - 2012 годах и т.п.);

- академическое «холистическое», или «центростремительное», направление, которое иногда именуют «понимающим», «диалоговым» прояснением личностных и социальных аспектов веры как моментов тайны бытия индивида в мире, где относительно «рубрики» на верных и неверных, верующих и неверующих, священнослужителей и ученых, но значимы именно компетентность, открытость к диалогу и профессионализм («компетентное религиоведение», «диалоговое религиоведение», «правозащитное», «понимающее религиоведение», «метатеология» и т.п.).

Рассмотрим подробнее эти позиции. Сотни тысяч лет традиционно фундаментальное «ведение религией» считалось, подобно тому как «природоведение» учит правильному обращению с природой, эксклюзивной формой научения индивида истинному «поведению» («спасению») в его отношении с бытием, т.е. отношению с Непознаваемым, Сакральным, Богом, Абсолютом, Трансцендентным, Реальностью и т.п., т.е. с «высшим порядком, спасающим человека от хаоса» (П. Бергер), и первой попыткой «отвести место ненадежному в надежном» формой, «которая позволяет обходиться с неизвестным», надзором «за границей с неизвестным» (Н. Луман)⁹⁵.

Такое «религиоведение» было неотделимо от «эзотерического» и «религиозного» образования, приобщения к древним мифолого-магическим знаниям, в которые посвящали только прошедших обряд «инициации». Сегодня «эзотерического» государственного образования в РФ нет, хотя оно предлагается на бесчисленных коммерческих «курсах»⁹⁶. Некоторые полагают, что оно вполне возможно и в рам-

⁹⁵ Гангнус А.А. Демократия духа. Заметки о мистике, религии и атеизме в эпоху перестройки // Горизонт. 1988. № 5. С. 42 – 50; Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 79; Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 61 - 62, 64.

⁹⁶ Курсы эзотерического образования. URL: <http://www.bcm.ru/parts/5341> (дата обращения: 09.11.2011); Высшее эзотерическое образование? URL: <http://arion.ru/forum/p1225481.html> (дата обращения: 09.11.2011); Градовский П. Карта рынка магических услуг: как это устроено? URL: <http://www.2pgr.ru/karta.php> (дата обращения: 09.11.2011).

ках университетского обучения по психиатрии, психологии, философии, религиоведению, культурологии или востоковедению, хотя П. Градовский считает, что «в 90 % этот диплом будет по специальности "Психиатрия"», при этом, правда, уточняется, что от увлечения целительством «медицинская карьера пострадает»⁹⁷. На Украине в конце 2008 года в «Классификатор профессий Украины» были введены следующие профессии: гадалка (КП 5152), хиромант (КП 5152) и астролог (КП 5151). Это вызвало неоднозначную оценку и протесты, о чем, в частности, заявили участники круглого стола в Запорожье: «Мы, граждане Украины, ... считаем, что внесение в Классификатор профессий Украины профессий, которые являются оккультными, а именно: гадалка (КП 5152), хиромант (КП 5152) и астролог (КП 5151) безответственно и противоречит Основному Закону Государства, разрушает христианские ценности и поэтому является опасным для будущих поколений. Мы требуем исключить из Классификатора профессий Украины профессии, которые являются оккультными: гадалка (КП 5152), хиромант (КП 5152) и астролог (КП 5151)»⁹⁸. Следующим шагом, полагают некоторые с иронией, должно быть создание вузов и средних учебных заведений для обучения по «специальности с государственной кодификацией ворожейка, гадалка или хиромант» и «через пять-шесть лет, вместо астрономов, физиков и математиков будут выдавать дипломы государственного образца "гадалка высшей категории" или "магистр-хиромант"»⁹⁹.

Исторически термин «религиозное образование» является относительно новым, поскольку он занял свое место в европейской педагогической культуре вытеснив понятия «христианское образование» и «христианское воспитание». Широко он начинает употребляться в школьной практике только со второй половины XX века в связи с необходимостью более широкого освещения религиозных аспектов

⁹⁷ Трифонов А., Масальцев М. Колдуны-растлители. Мосгордума собирается ввести лицензирование оккультных услуг. URL: <http://religare.ru/article/61299.htm> (дата обращения: 09.11.2011).

⁹⁸ В Запорожье прошел круглый стол на тему легализации колдунов. URL: <http://news.invictory.org/issue25887.html> (дата обращения: 09.11.2011).

⁹⁹ Украина - рай для экстрасенсов, знахарей, гадалок, хиромантов и астрологов? URL: <http://pravchado.ru/viewtopic.php?t=843> (дата обращения: 09.11.2011); В Украине могут исчезнуть профессии гадалки, хироманта и астролога. URL: <http://www.bagnet.org/news/ukraine/161002> (дата обращения: 09.11.2011).

жизни. В числе факторов, двигавших этот процесс, один из основоположников английской религиозной педагогики Ниниан Сمارт (Ninian Smart) называл секуляризацию общества, экуменические движения, взаимодействие мировых религий в духе постколониализма и растущее на этом фоне осознание необходимости взаимного уважения представителей разных культур¹⁰⁰.

При этом сразу определились разночтения в применении термина в Англии и США, связанные с различной образовательной стратегией в области изучения религии в этих странах. В Англии (а также Австралии и большинстве европейских стран) под религиозным образованием стали понимать такое изучение религии в школе, которое носит более или менее критически отстраненный характер, не сопряжено с религиозной самоидентификацией учащихся и противостоит в этом отношении тому, что традиционно определялось как христианское воспитание и катехизация. В США, напротив, религиозное образование сохранило значение конфессионального катехизического обучения и продолжает использоваться в христианском контексте как синоним именно христианского образования.

Опыт Великобритании и большинства европейских стран может быть также охарактеризован как попытка разделения сфер компетенции церкви, школы и государства без резкой и насильственной ломки мировоззрения своих граждан, что позволило избежать социальных потрясений. На примере США можно отметить, что социально-политические изменения, которые происходят в настоящий момент в обществе, отражают сохранение конфессионально-катехизического понимания религиозного образования как такового. Провозглашение в законодательно-правовых актах свободы совести и возможности свободно проводить религиозное обучение само по себе еще отнюдь не гарантирует возможность легкого и быстрого синтеза светскости и религиозности в государственной образовательной системе. Опыт современной России по знакомству с разнообразными моделями отношения религии и образования в западных странах необходим, но он требует серьезной социально-философской, педагогической и религиозно-научной проработки.

¹⁰⁰ Smart N. The Phenomen of Religion. Macmillian Press, 1973. P. 55.

Так, миссионерская и фактически «инструменталистская» позиция предполагает абсолютную ценность и значимость только одной – юрисдикционно-конкретной – системы миропонимания, ибо Истина – одна, т.е., соответственно, «религиоведение» здесь понимается спасительно-мистически, отождествляясь с «истинным богословием», аполлетикой своего учения и яростной критикой всего «иногo». «Религиовед» видится здесь как «пророк», «мессия», миссионер или священник, умеющий донести до каждого единственно истинное учение о жизни, отсеченное от всего ложного. Назовем это понимание «юрисдикционно-конфессиональным», поскольку только одна организация (юрисдикция) или конфессия считается носителем универсальной спасительной истины, к которой должны быть причастны все, т.е. каждый должен идентифицировать себя как ее адепт. Сегодня такого рода понимание присутствует в ряде конфессионально-юрисдикционных учебных пособий. Совершенно аналогичную структуру имеют и, казалось бы, прямо противоположные трактовки «нормативности» - эзотерическая, правоохранительная, правозащитная, научно-атеистическая, лаицистская и т.п., утверждающие только себя «единственно истинным религиоведением». Фактически все они претендуют на роль уникально-подлинной «религиоведческой идеологии».

Особым вариантом нормативно-экслюзивистского подхода можно считать «советское религиоведение», которое, как и «истинный атеизм»¹⁰¹, было не только связано с марксистским концептуальным аппаратом, служившим как для попыток объективного системно-целостного понимания религиозных феноменов (классические работы В.К. Никольского и многих других исследователей¹⁰²), так и выступавшим теоретическим основанием для практики «воинствующего атеизма», который применял «системные знания» и силовые структуры для ускорения ожидаемого «отмирания религии» как «опиума для народа». В свою очередь этот подход встречает критику со стороны конфессионального направления, рассматривающего такие исследования как «идеологию», «светскую религию» и (или) «квизитеологию»¹⁰³.

¹⁰¹ Гангнус А.А. Указ. соч. С. 4 – 50.

¹⁰² Шахнович М.М. Указ. соч. С. 19 – 25.

¹⁰³ В совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ // Религия и право. 1998. № 1 – 2 (4 – 5). С. 36.

Такого рода подходы могут показаться единственно «религиозным», «христианским» или «церковным» отношением к «подлинному» пониманию и обучению, однако это не так. Важно отметить то, что в самом христианстве такое эксклюзивистское самопонимание прошло целый ряд этапов, в рамках которых формировалось и совершенно иное воззрение – его можно назвать «этико-неконфессиональным» («христиане до Христа», «безрелигиозное христианство» и т.п.). Так, к примеру, Б.М. Мелиоранский писал, что «...апологеты выводят, что ... Сократ и Гераклит были христианами до Христа»¹⁰⁴, а Л.П. Карсавин полагал, что «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии – Церковь», «Платон и Сократ...тоже в Церкви Христовой»¹⁰⁵. М. Поснов тоже отмечал, что в язычестве «многие церковные писатели ... (Св. Иустин, Феофил, Ориген, Климент Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст) находили ... глубокое предчувствие божества, божественного Логоса, рассеявавшего семя, лучи истины»¹⁰⁶. Таким образом, здесь, как и у Тертуллиана («всякая душа христианка»), мы видим стремление не замыкаться в «сообществе своих», но понять «себя» и «своих» в контексте «других», которые здесь видятся не как субстанционально «чужие», но как «потенциально-свои» («ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею»¹⁰⁷). Сегодня эти идеи развивают А.И. Осипов, А. Кураев, С.А. Мазаев и другие авторы, приводящие исторические примеры многих «христиан до Христа»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Мелиоранский Б.М. Христианство // Христианство: энцикл. слов. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 435.

¹⁰⁵ Карсавин Л.П. Путь православия / сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 539.

¹⁰⁶ Поснов М. История христианской церкви. URL: http://krotov.info/history/00/posnov/02_posn.html (дата обращения: 19.03.2012).

¹⁰⁷ Тертуллиан. О свидетельстве души. URL: http://www.alkor-s.net/biblio/2/riligion/tertul_svid.html. (дата обращения 07.09.2011).

¹⁰⁸ Диакон Андрей Кураев: Пасха – путь из ада. URL: <http://www.pravkniga.ru/news/3038> (дата обращения: 22.09.2010); Осипов А.И. Посмертная жизнь. URL: <http://www.voskres.3dn.ru/Biblioteka/posmert.pdf>(дата обращения: 08.05. 2010); Мазаев С.А. Христианин до Христа URL: <http://www.bogoslov.ru/text/455620.html> (дата обращения: 08.05.2010); Ермолин А. Христиане до Христа. URL: <http://morgulis.tv/2010/11/xristiane-do-xrista-aleksandr-ermolin/> (дата обращения: 08.05.2010).

О «христианстве до христианства» писал Э. Жильсон¹⁰⁹, а о необходимости «христианства без религии» после Бухенвальда - Д. Бонхеффер¹¹⁰. Таким образом, сами «верующие» авторы утверждают возможность «быть христианином» (т.е. иметь христианскую идентичность) без «вовлеченности в юрисдикцию», так как, к примеру, Сократ, конечно, не был членом РПЦ (МП) или любой другой собственно «религиозной» юрисдикции.

Именно такой «этико-неконфессиональный» подход, по существу, лег в основу «сравнительного» направления, где «ведение» понимается уже не как способ постижения «Единой Истины», но как значительно более скромное, непритязательное и самокритичное научно-философское, рациональное описание конкретного многообразия социальных феноменов, относимых к сфере «религиозного», где важнейшим этическим и собственно научным требованием к исследователю становится его профессионализм, начинающийся с беспристрастности, «академической объективности». Религиовед здесь понимается как светский интеллигент любой конфессиональной принадлежности или светского мировоззрения (агностик, релятивист, деист, атеист и т.п.) – такой подход характерен для академического университетского образования в Европе, США, Японии и ряда исследовательских центров постсоветской России¹¹¹.

Особым направлением можно считать работы Ю.А. Кимелева, который рассматривал религиоведение как своего рода «метатеологию» в силу его неразрывной связи с анализом теологических утверждений, с вопросами предельно общего постижения бытия человека в мире¹¹². На таком концептуальном уровне, по мнению Н. Лобковица, можно было задать вопрос: «Не является ли истинным сердцем рели-

¹⁰⁹ Жильсон Э. Дух средневековой философии // Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. Вып.1. С. 146–153.

¹¹⁰ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера // Сопrotивление и покорность / Д. Бонхеффер. М., 1994. С. 14.

¹¹¹ Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М.: Космополис, 1994; Гараджа В.И. Религиоведение. М.: Аспект-пресс, 1994; Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. М.: Гардарики, 1998 и др.

¹¹² Кимелев Ю.А. Указ. соч. С. 190.

гиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»¹¹³. А.В. Михайлов утверждал, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие»¹¹⁴. Теология, философия («метафилософия» и «метатеология») здесь понимаются в статусе предельно фундаментальных «мета-форм» миропостижения. Один из авторов данного издания тоже отмечал взаимообусловленность «метатеологии» и «метафилософии» как особого уровня диалога теологии и религиоведения¹¹⁵.

Данный концептуальный стиль, предложенный Ю.А. Кимелевым, характерен для направления, стремящегося к «понимающей», феноменологической, интерпретативной, герменевтической методологии¹¹⁶. Здесь религия принципиально принимается как «вещь в себе», как то, что слишком богато и многообразно по своему характеру, чтобы возможно было надеяться на некий исчерпывающий и окончательный анализ, где сами по себе та или иная степень конфессиональной или научной причастности, т.е. рубрикация исследователей на «верующих и неверующих» («православных и инославных»), в равной мере оценивается как «вовлеченность». Последняя, однако, еще ничего не говорит об их таланте, профессионализме и искусстве понимать и принимать таинственность, глубину и вечность проблемы бытия человека в мироздании и смысла его жизни, отнюдь не гарантируя автоматического «спасения» и не оправдывая того или иного рода «фанатизм». Религиоведом может быть любой исследователь, способный сочувствовать исследуемому феномену, «вжиться» в «иную» духовную вселенную, увидеть в «ином» себя, включив и себя в «макротеорию» бытия личности в мире, но при этом и не «скатить-

¹¹³ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения: антология. Т. 1 / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1996. С. 14.

¹¹⁴ Михайлов А.В. Вместо предисловия // Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. С. XLVII.

¹¹⁵ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 32 – 33.

¹¹⁶ Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра: курс лекций по истории религии. Архангельск: Изд-во Помор. пед.ун-та, 1993. Вып.1. С. 5, 11, 14 - 18; Ерьсько М.Н. Введение в диалоговое религиоведение: учеб. пособие. Тюмень: Печатник, 2006.

ся» в конфессиональное, атеистическое, лаицистское или эзотерическое апологетическое миссионерство.

В целом можно сказать, что уже в самом названии «религиоведение» содержится возможность альтернативного его истолкования, заключающаяся в поляризованности самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сектоведом» считается именно православный богослов, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и в светской культуре «кантоведение» не тождественно «кантианству».

Однако светское «кантоведение», в отличие от конфессионального «сектоведения», призвано не обличать, но исследовать и понять. Собственно само светское «религиоведение» возникает в XIX веке в противовес конфессиональной апологетике как «science», т.е. академическое, научно-описательное исследование. Академическое «ведение» в этих случаях противопоставляется как внешняя и объективная позиция беспристрастного наблюдателя заинтересованности, вовлеченности, субъективности и, в силу сказанного, односторонности позиции «сектоведа». Важнейшая причина невозможности «сектоведения» как академической дисциплины – отсутствие единства между самими «сектоведами», поскольку в разных юрисдикциях к «сектам» относят разные социальные сообщества («юрисдикции»), причем сами юрисдикции считают друг друга сектами, как и то, что не существует универсального понятия о самой «Церкви», т.е. общепринятой еkkлезиологической доктрины.

Все эти проблемы связаны с решением вопроса о природе и границах Церкви, поскольку и сегодня, в XXI веке, как это ни парадоксально, утверждается, что «ни Вселенские соборы, ни учителя Церкви “классического” периода сложения святоотеческого богословия специально не формулировали учения о церкви – такая необходимость возникла именно в нынешнюю, постхристианскую эпоху»¹¹⁷.

¹¹⁷ Протоиерей Афанасьев Николай. Вступление в Церковь. URL: http://krotov.info/library/01_a/fa/nasyev_07.htm#11 (дата обращения: 13.06.2012).

Г.В. Флоровский отмечал, что на практике самим «образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается ”внешний мир”»¹¹⁸. Это предполагало разработку конкретных стандартных норм и «критериев разделительности», т.е. некоторой неразличимости как собственно «христианской аутентичности», что всегда давало как надежду на спасение, так и вызывало многочисленные и незавершенные до сего дня дискуссии о «конфессионализме», «экуменизме», «акривии» и «икономии»¹¹⁹.

С другой стороны, помимо внешнего отношения, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение», или управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство»¹²⁰. Именно внутренняя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «ведения», которому нужно быть «верным», служила мощным импульсом «поведения», приводившего к конфликтам, преступлениям, войнам и трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов.

Дополнительную сложность проблеме придает то, что поляризованность характерна и для основных значений слова «религия». Словари фиксируют две основные группы прямых языковых значений данного слова – субъективно-личностные (религия как индивидуальная «вера», «верность», «религиозность») и объективно-общие (религия как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле «религией» называют вообще все, чему поклоняются¹²¹.

¹¹⁸ Протоиерей Афанасьев Николай. Вступление в Церковь. URL: http://krotov.info/library/01_a/fa/nasyev_07.htm#11 (дата обращения: 13.06.2012).

¹¹⁹ Протоиерей Георгий Флоровский. О границах церкви. URL: <http://www.koinonia.orthodoxy.ru/florovski.html> (дата обращения: 11.06.2012).

¹²⁰ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 65.

¹²¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1980. Т. IV. С. 90 – 91; Словарь современного русского литературного языка. М., 1961. Т. 12. С. 1199; Ожегов С.И. Указ. соч. С. 674.

Можно сказать, что религиоведение должно изучать все многообразие форм как эмпирической «религиозности» индивидов, так и их «сообществ» (конгрегаций, объединений, конфессий), причем последние, как показывает европейская история, нередко могут отрицать сам факт принадлежности к категории «религия» представителей других сообществ (причисляя их к «язычникам», «сектантам», «раскольникам», «иноверцам» и т.п.). История показывает, что в европейской культуре термин «религия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, исповеданиям, эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и к переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Трансцендентному, Абсолютному, Сакральному; как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям¹²². Такое многообразие конкретных значений рассматриваемого термина может порой выступать поводом для отказа от использования самого термина «религия» в силу его неопределенности и замещения его более инструментальными, корректными и однозначными аналитическими понятиями – «исторически сложившаяся традиция» и «личная вера мужчин и женщин»¹²³.

Соответственно, религиоведение выступает как постижение единства всего этого многообразия, что ставит проблему его собственного статуса: является ли оно только единой «областью исследований», сводимой к совокупности вполне самостоятельных филологических, исторических, философских, антропологических, социологических, психологических и тому подобных исследований, связанных только предметом, или же оно выступает как отдельная самостоятельная дисциплина со своим категориальным и методологическим аппаратом. Тема сведения или подчинения дисциплин имеет характерный отечественный контекст.

В академической сфере термин «религиоведение», прежде всего, как и во всем мире, может относиться к широкому спектру эмпириче-

¹²² Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 225 - 243.

¹²³ Smith W.C. The Meaning and End of Religion., L., 1978. P. 47; Bleeker C.J. Epilegomena // Historia religionum. Leiden, 1971. V. 2. P. 648; Кимелев Ю.А. Указ. соч. С.152–154.

ских исследований различных культурно-исторических феноменов, определяемых к области «религии», которые в течение нескольких столетий ведут такие академически уважаемые научные направления, как история, филология, востоковедение, фольклористика, литературоведение, антропология, социология или психология¹²⁴. Проблемой для таких истолкований выступает то, что сами представители этих наук, т.е. востоковеды (к примеру, индологи, китаеведы или японисты), социологи, антропологи и т.п. могут не считать себя «религиоведами», поскольку это явно или неявно предполагает некую подчиненность их исследования «иной» институциональной надстройке – «собственно религиоведению», отличной от их собственной уважаемой науки. Такая ситуация порой ведет к сложностям как при попытках создания проекта комплексного междисциплинарного исследования, так и при представлении исследований разных специалистов в качестве «элементов» собственно религиоведения, что иногда трактуется как попытка «присвоить себе чужие результаты» и создать «эkleктический текст».

Особую сложность проблеме придает то, что институционально «религиоведение» и соответствующие кафедры в российских университетах возникают на философских факультетах только в 90-е годы XX века, когда были введены эта образовательная специальность, бакалавриат и магистратура. Очевидным, однако, было то, что философы не могут академически корректно излагать материал почти 50 дисциплин, включая историю религии, социологию религии, психологию религии и т.п., т.к. это требует участия специалистов этих дифференцированных и самостоятельных специальностей. Это с начала перестройки создавало определенные трудности для участия в международных проектах, в том числе и в старейшем мировом религиоведческом движении IANHR (International Association for the History of Religions), где сотрудничают не столько философы, сколько именно историки, социологи, филологи и другие «эмпирические» исследователи религии.

Структурно УМО (учебно-методическое объединение) по религиоведению функционирует при философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, в отличие, к примеру, от УМО по теологии. Вместе с тем сама «рубрикация» религиоведения как раздела «философии»

¹²⁴ Шахнович М.М. Указ. соч.; Костылев П.Н. Указ.соч.

иногда рассматривается как продолжение известной традиции советского периода, когда кафедры научного атеизма философских факультетов (или укомплектованные носителями философских степеней) контролировали исследования религии, к примеру социологами. Можно вспомнить, что социология религии в советское время, с одной стороны, понималась как «одна из отраслей религиоведения», причем подчеркивалось, что «марксистская социология религии является разделом научного атеизма», который «изучает социальную детерминированность религии, закономерности ее возникновения, развития, функционирования и отмирания, ее элементы и структуру, место и роль религии в обществе»¹²⁵. С другой стороны, сами советские социологи полагали, что социология религии – это «область социологии, изучающая религию и религиозность»¹²⁶.

Дополнительно запутывало ситуацию и то, что в те же 90-е годы XX века одновременно с религиоведением были введены почти неотличимые от него государственные образовательные стандарты по направлению «теология», в чем многие усмотрели попытку замены прежнего научно-атеистического идеологического контроля на новый, но уже «теологический»; появились публикации, где светские курсы по религиоведению начинали квалифицировать как «квазитеологию», позднее сформировалось «конфессиональное религиоведение»¹²⁷, и вся ситуация с перспективами данных образовательных направлений в целом не сильно прояснилась и сегодня. Сложилась конфликтная ситуация, которую иногда объясняют идеологически, поскольку «религиоведы», по мнению В.Д. Пузанова, «в большинстве своем ранее преподававшие научный атеизм», выступили против «введения теологии в вузы» и их основными аргументами было то, «что новая специальность противоречит светскому характеру государства, усилит рознь между религиозными общинами страны»¹²⁸. Действительных аргументов было за годы обсуждений высказано го-

¹²⁵ Социология религии // Атеистический словарь. М., 1983. С. 460.

¹²⁶ Социология религии // Краткий социологический словарь. М., 1988. С. 368.

¹²⁷ В совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ // Религия и право. 1998. № 1 – 2 (4 – 5). С. 36; Религии мира: пособие для учителя / Я.Н. Щапов [и др.]; под ред. Я.Н. Щапова. М., 1994. С. 6; Зубов А.Б. Указ. соч.; Чернышев В.М. Указ. соч.; Галахов И.И. Указ. соч.; Абачиев С.К. Указ. соч.

¹²⁸ Пузанов В.Д. О новой специальности – теология // Сибир. православ. газ. 2003. № 8. URL: <http://www.ihtus.ru/82003/obr2.shtml> (дата обращения: 22.09.2010).

раздо больше, в том числе и юридического характера, однако ясности нет и сегодня, определенное противостояние сохраняется, хотя оба направления остаются близкими и, к примеру, в государственном стандарте по религиоведению второго поколения присутствовала дисциплина «Христианская теология (богословие)», а будущие теологи и студенты Московской духовной академии изучают «религиоведение»¹²⁹.

Сегодня появилось религиоведческое правозащитное движение (к примеру, упоминавшаяся ранее акция 2009 года «Инквизиторам - нет!»¹³⁰), которое возникло в ответ на негласное появление «охранительно-силового религиоведения», представляющего собой интуитивную убежденность некоторых представителей силовых структур и госслужащих в своем долге «сектоборчества» и следования известному принципу императора Юстиниана «одно государство, одна религия, один закон», превращавшего духовное многообразие в унифицированную нормативность «легитимного правоверия», отступление от которого приравнивалось к преступлению против государства¹³¹. На практике это выражалось в ряде законодательных инициатив, направленных на усиление присутствия православия в общественной жизни, отказе ряду религиозных объединений в перерегистрации, целой серии публикаций СМИ и даже издании учебных пособий, содержащих дискриминационные формулировки, вызвавшие скандалы, и т.п.¹³²

¹²⁹ Сафонов Д.В. «Религиоведение» как учебная дисциплина в Московской духовной академии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/740746.html> (дата обращения: 25.08.2010).

¹³⁰ Обращение организаторов Всероссийской бессрочной акции за свободу совести "Инквизиторам - нет!". URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=73978&type=view> (дата обращения: 16.06.2012).

¹³¹ Гревс И. Юстиниан. Указ. соч.

¹³² Фадеев П.Г. О реализации федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в Приморском крае // Российское законодательство о свободе совести в 80 – 90 г.г. XX в. М., 1999. С. 143; Язык вражды в СМИ. URL: <http://xeno.sova-center.ru/213716E/> (дата обращения: 15.08.2010); Медведко С. Религиозная ситуация и законодательство в сфере государственно-конфессиональных отношений в России // Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести / сост. А. Верховский. М.: Центр «Сова», 2005. С. 344 – 345; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: справочник / Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. URL: <http://www.kulichki.com/moshkow/HRISTIAN/spiski.txt>. (дата обращения: 24.12.2009).

Университетское академическое религиоведение оказалось вовлечено в столкновение острейших вопросов выбора путей развития современной России, связи нового и традиционного, подлинного и ложного, «нормативности», «светскости» и «религиозности», «возрождения духовности» и «спасения молодежи», «укрепления нравственности» и преподавания «Основ православной культуры», защиты конституционных прав гражданина и множества других проблем.

Важно в этом контексте вспомнить и то, что методологическую проблематичность центробежно-эмпирического религиоведения отмечал С.С. Аверинцев, который полагал, что оно, только разбирая на части конкретную «плоть веры как таковой», способно сделать исследуемые феномены закрытыми для нас, если «у нас нет достаточно глубокого понимания вдохновившей их веры»¹³³, которое, как предполагается, возможно только в рамках теологии или феноменологии религии, причем последняя у нас до сих пор является одной из наименее разработанных дисциплин (классический текст Р. Отто «Священное» 1917 года был опубликован только в 2007 году, хотя в 2003 году некоторые материалы и были изданы в журнале «Религиоведение»¹³⁴). Сам С.С. Аверинцев полагал, что труды А. Меня являются примером «интеллигентной позиции», способной преодолеть односторонности «школьно-богословского», «религиоведческого» и «историко-культурного» подходов, исключая как «уговаривание-вербовку в прозелиты», так и «грубое разоблачительство», делающих беспредметным «главный смысл», который, собственно, и нуждается в понимании, поскольку именно ради него «люди не глупее нас тратили свои жизни»¹³⁵. Сегодня к этим смыслам и ценностям обращаются, с одной стороны, «конфессиональное религиоведение»¹³⁶ с це-

¹³³ Аверинцев С.С. Предисловие // История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т.1. Истоки религии / А.В. Мень. М.: Слово, 1991. С. 5.

¹³⁴ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: СПбГУ, 2007; Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1. С.113-128.

¹³⁵ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: СПбГУ, 2007; Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1. С. 5 – 6.

¹³⁶ Максимов Ю., Смоляр К. Православное Религиоведение. Ислам, Буддизм, Иудаизм. М.: Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008. 304 с.

лью описания многообразия религий с точки зрения одной конкретной конфессии, нередко апологетически-миссионерской, и, с другой – «диалоговое религиоведение», семиотически изучающее бытие религиозных смыслов в культуре¹³⁷. Важным изданием, подводющим своего рода итог двух десятилетий развития этих направлений, стал «Справочник религиоведа», содержащий описание (самоописание) религиоведческих центров и кафедр страны¹³⁸. Фактическое положение дел в ситуации современной реформы образования и демографического спада ведет к тому, что число последних стремительно сокращается в последние годы.

Религиоведение, как представляется, в широком культурном контексте можно рассматривать как своего рода «Розеттский камень», который, как известно, благодаря выбитым на нем трем идентичным по смыслу текстам, стал отправной точкой для расшифровки египетских иероглифов. Исторически «религиоведение» выступает не только как «наука», но и как «медиум» (от латинского "media"- средство), т.е. своего рода «послание» (в терминах М. Маклюэна), «средство массовой коммуникации»¹³⁹ для «верующих» и «неверующих», «воцерковленных» и «невоцерковленных», т.е. некоторый «посредник», создававшийся как «верующими», так и «неверующими» исследователями для описания той одной и единственной реальности, которая охватывается термином «религия». Без такого «Розеттского камня» эти сообщества часто не могли бы найти общего языка, превращаясь в изолированные замкнутые «гетто» и враждующие «субкультуры».

Б. Гройс отмечал, что формула М. Маклюэна «медиум есть послание» позволила очертить «горизонт, в рамках которого по сей день движется медиа-теоретический дискурс»¹⁴⁰. Необходимо понимать, что «высказывая нечто, то есть комбинируя определенные знаки в

¹³⁷ Ересько М.Н. Указ. соч. С. 4.

¹³⁸ Справочник религиоведа. Вып. 1: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институции современной России и Украины / Отв. ред. Т.А. Фолиева [и др.]. Волгоград, 2009.

¹³⁹ Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2011. С. 9; Федоров А. Терминология медиаобразования. URL: <http://www.mediaeducation.ru/publ/fedorov/terminy.htm> (дата обращения: 28.11.2011).

¹⁴⁰ Гройс Б. Медиум становится посланием. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/gr13.html> (дата обращения: 13.03.2012).

контексте знаковой игры так, что эта комбинация передает вкладываемый нами смысл, мы *de facto* делаем не одно высказывание, а два разных», причем если первое «высказывание содержит то, что мы сознательно хотели высказать», то «второе высказывание, неподвластное нашему сознательному контролю», образует «своего рода послание позади послания – и вне контроля говорящего субъекта»¹⁴¹. В соответствии с этим задача теории медиа заключается в том, чтобы выяснить, что же, собственно, говорит это второе, незапланированное нами высказывание – высказывание медиума, напоминая «проект психоанализа», который «также утверждает, что наша речь как бы расколота надвое, так что каждое наше высказывание оказывается двойным: оно транспортирует сознательный, заданный нами смысл – но в то же время и бессознательный смысл как манифестацию нашего эротического желания»¹⁴². Религиоведческие суждения должны анализировать свое «криптоапологетическое» бессознательное содержание, стремление утвердиться в качестве «Новой Вечной Истины». В такой концептуальной перспективе некоторые культурные аспекты отечественного религиоведения в современной России могут интерпретироваться совершенно противоположным и дистанцирующимся друг от друга образом.

Наше время, называемое «постмодерном» или «постпостмодерном», тем не менее, так или иначе, принадлежит к грандиозной эпохе последних пяти столетий мирового развития, где именно науки (*science*) как неотъемлемый компонент мировой культуры выступили в качестве эффективного «средства» и «посредника», помогающего принимать правильные решения и определять наиболее эффективные пути решения тех острых проблем, которые в последние десятилетия приобрели очевидно конфессиональный или этноконфессиональный характер. В таком контексте сам термин «религиоведение» и данная рубрикация становятся новым соответствующим маркером присутствия (или отсутствия) власти государственного (в т.ч. министерского) контроля, академического экспертного сообщества и личной дифференцированной ответственности каждого как «ученого», «верующего» и «гражданина».

¹⁴¹ Гройс Б. Медиум становится посланием. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/gr13.html> (дата обращения: 13.03.2012).

¹⁴² Там же.

Вопросы для самопроверки

1. Как понимается термин «религиоведение» в Интернете и академических изданиях ?
2. Как трактуется понятие «религиоведческое образование» ?
3. Чем отличаются «религиоведческое», «атеистическое» и «религиозное» образование ?
4. Каковы особенности понимания «религиоведения» в России начала XX века ?
5. Каковы особенности понимания «религиоведения» в России середины XX века ?
6. Каковы особенности понимания «религиоведения» в России конца XX века ?
7. Каковы различия «центробежного» и «центростремительного» направлений в религиоведении ?
8. Каковы различия толкования «религиоведения» в теологических и академических изданиях ?
9. Каковы особенности «диалогового религиоведения» ?
10. Каковы особенности религиоведения как «медиума» и «мета-языка» ?

*Список рекомендуемой литературы**

1. *Аверинцев, С.С.* Лекция "Средневековье" от 16 апреля 1987 года. – Режим доступа: http://krotov.info/library/01_a/ve/rinzev_002.htm.
2. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995.
3. *Гири, К.* Путь и случай: Жизнь в науке. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>.
4. *Ересько, М.Н.* Введение в диалоговое религиоведение: учеб. пособие / М.Н. Ересько. – Тюмень : Печатник, 2006.

* Здесь и далее приводится в авторской редакции.

5. *Козырев, Ф.Н.* Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография / Ф.Н. Козырев. – СПб. : Апостол. город, 2005.
6. *Красников, А.Н.* Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М. : Академ. проект, 2007.
7. *Луман, Н.* Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. – М. : Логос, 2006.
8. Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. – СПб. : Питер, 2011.
9. *Шахнович, М.М.* Очерки по истории религиоведения / М.М. Шахнович СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.
10. *Яблоков, И.Н.* Основы теоретического религиоведения / И.Н. Яблоков. – М. : Космополис, 1994.

Глава 2

ПРОБЛЕМА «СВЕТСКОСТИ» В КОНСТИТУЦИОННОМ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ

Согласно действующей Конституции (1993 г.), «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» (ст. 14.1)¹⁴³. Понятие «светское», как показали последние два десятилетия российской истории, оказалось трудным для понимания не только в лингвистическом или философском, но и в строго юридическом смысле. Причину этих сложностей хорошо описал Ж. Боберо, отмечавший, что «светскость – это ценностная этическая категория, идеал, не разложимый без остатка на формальные и статичные признаки, точно так же, как понятия веры и свободолюбия»¹⁴⁴.

Обратимся к лингвистическим аспектам слова «светский», к известным словарям русского языка. В советском издании словаря С.И. Ожегова, мы читаем, что это «устарелое слово», обозначающее «1. Отвечающий понятиям и требованиям света (мира, человечества), принадлежащий, относящийся к свету. 2. Не церковный, мирской, гражданский, противоположное духовный (светское образование)»¹⁴⁵. В другом издании оно детальнее связывается со значением «отвечающий понятиям и требованиям света (избранного круга, высшего общества)», или «общегражданский»¹⁴⁶. Толковый словарь русского языка Ушакова сходно определяет термин «светскость» как «дореволюционный и устарелый» термин, имеющий значение «свойственный, принадлежащий высшему обществу», где светский человек - хорошо воспитанный, утонченный человек, отвечающий требованиям изысканного этикета, требованиям света. Сходно этот словарь дает еще одно определение этого термина – «не церковный, гражданский; противоп. церковный и духовный»¹⁴⁷.

¹⁴³ Конституция Российской Федерации. М., 1993. С. 8.

¹⁴⁴ Боберо Ж. Указ. соч.

¹⁴⁵ Ожегов, Указ. соч. С.573.

¹⁴⁶ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка / Рос. АН; Рос. фонд культуры. М.: АЗЪ, 1995. С. 691.

¹⁴⁷ Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка: В 4 т. М.: Гос. изд-во иностран. и нац. слов., 1935-1940.

Таким образом, если в советских словарях слово «светский» считалось «устарелым», а сам термин не включался в религиозоведческие (в то время – «атеистические»¹⁴⁸) словари, то сегодня ситуация изменилась, более того, термин «светский» вошел в текст новой Конституции РФ 1993 г. в совершенно новом для нашей культуры значении. В комментариях А.Е. Себенцова светскость государства трактуется как то, что государство должно быть конфессионально и мировоззренчески нейтральным, принципиально не приемлющим никакой из мировоззренческих систем или религий в качестве своей официальной идеологии. Оно предоставляет своим гражданам возможность самостоятельно делать свой мировоззренческий выбор и воспитывать своих детей в согласии со своими убеждениями, а в своей законотворческой деятельности и практической политике не исходит из предписаний какой-либо религии¹⁴⁹. Светским является «такое государство, в котором не существует официальной, государственной религии и ни одно из вероучений не признается обязательным или предпочтительным»¹⁵⁰. Такие трактовки близки к формулировкам из нового энциклопедического словаря «Религиоведение» (2006), согласно которому «светское государство – государство, в котором не существует официальной, государственной религии и ни одно из вероучений не признается обязательным или предпочтительным», хотя при этом уточняется, что «исторически понятие ”светские власти” появилось раньше и оно шире по содержанию», поскольку «католического или православного монарха... было принято именовать ”светской властью” в отличие от церковных властей, церковной иерархии»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под. общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983.

¹⁴⁹ Себенцов А. Е. Комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации. М.: Комитет по телекоммуникациям и средствам массовой информации Правительства Москвы, 1998. С. 59.

¹⁵⁰ Козлова Е.И., Кутафин О.Е. Конституционное право России. М., 2006. С. 169.

¹⁵¹ Шахов М.О. Светское государство // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 956.

Слово «светский» в дореволюционном словаре В. Даля определялось значительно богаче значениями и смыслами как «ко свету (миру) в разных значениях относящийся, земной, мирской или гражданский», в противопоставление церковному (духовному)¹⁵². Понятие «светский» здесь не только противопоставляется понятию «духовный» (церковный), но и отражает противопоставление «света» как «элиты» (аристократов, избранных, образованного и культурного меньшинства, публики) «народу» (большинству, простонародью, массе, толпе). С этой точки зрения оно относилось, прежде всего, не к трудовой жизни, а к сфере досуга, праздного бытия (светские утехы, шумные, чувственные; светский человек, посетитель обществ, сборищ, увеселений, сведущий в гостиных обычаях; светскость – обходительность, привычка и умение общаться в свете)¹⁵³. Это, конечно, отнюдь не значит, что все светское – «бездуховно», так же как и то, что все церковно-духовное – «негражданственное», хотя такие коннотации и возникали в истории, отражая борьбу различных социальных элит.

Можно сказать, что слово «светскость» в русской культуре исторически связано с осмыслением отношений церкви и гражданского общества, которые в одном случае выступают как напряженно-антагонистические (светское = «нецерковное» в противопоставлении «церковному»), тогда как в другом – как гармонично-органические (светское = «мирское», «мирянское», поскольку долгое время граждане и были прихожанами церкви, т.е. «мирянами»). Синонимом слова «светский» выступает слово «секулярный», когда, к примеру, под «секуляризацией» понималось «обращение церковной и монастырской собственности в собственность светскую ... гражданскую; освобождение от церковного влияния (в общественной и умственной деятельности, в художественном творчестве)»¹⁵⁴. В изданиях советского периода термин «секуляризация» получил совершенно специфичное значение: его трактовали как «процесс освобождения различных сфер общества ... от влияния религии», при этом полагалось, что именно «в социалистическом обществе социальные корни религии подорва-

¹⁵² Даль, В. Указ. соч. С.156 - 158.

¹⁵³ Там же. С.158.

¹⁵⁴ Словарь иностранных слов. М.: Рус. яз., 1990. С. 457.

ны, и потому процесс секуляризации отличается глубиной, широтой и полнотой»¹⁵⁵.

Исторически слово «секулярный» – прямое заимствование из европейских языков, к примеру из английского («secular»), восходящего, в свою очередь, к латинскому термину «secular» (от saeculum – возраст человека), имеющему дохристианское происхождение и выражающему представление о столетнем цикле, который самой природой бытия дан «людскому посеву»¹⁵⁶. В Древнем Риме в 249 и 149 г. до н. э. проводились специальные празднества – «секулярные игры» (ludi saeculares), сопровождаемые искупительными жертвоприношениями силам подземного мира в ознаменование конца старого, отягощенного несчастьями и проклятиями века. Император Октавиан Август (Imperator Caesar Divi filius Augustus, Pontifex Maximus, Consul XIII, Imperator XXI, Tribuniciae potestatis XXXVII, Pater Patriae, Император, сын Божественного Цезаря, Август, Великий Понтифик, Консул 13 раз, Император 21 раз, наделён властью народного трибуна 37 раз, Отец Отечества) организовал в 17 г. до н. э. трехдневные торжества, изменив характер праздника, дополнив традицию искупления идеей очищения перед началом новой счастливой жизни, сопроводив его играми, знаменующими надежду на наступление счастливого века. Последующие императоры устанавливали праздник наступления «счастливого века» произвольно¹⁵⁷. Таким образом, древнейшим содержанием этого слова были «новогоднее» переживание желания проститься со старой, неудачной жизнью и надежды на счастливый новый век.

Негативная оценка таких надежд и, соответственно, отрицательный характер понимания термина «saecularis» восходят к делению повседневной жизни и всей европейской культуры на «мирское» как утилитарно-внецерковное (бытовое, обыденное, во многом нехристианское, «языческое») и собственно «религиозное», возвышенно-церковное, христианское, идущему от эпохи Августина (Aurelius Augustinus Hippoensis, 354 - 430), считавшего, что «счастливый век»

¹⁵⁵ Секуляризация // Атеистический словарь. М, 1983. С. 440 - 441.

¹⁵⁶ Столетие // Словарь античности. М.: Эллис Лак: Прогресс, 1994. С. 551.

¹⁵⁷ Секулярные игры // Словарь античности. М.: Эллис Лак: Прогресс, 1994. С. 515 - 516.

как спасение силами самого этого мира, вне церкви, невозможен¹⁵⁸. Августин жил в переходную эпоху, когда христианство еще только утверждалось как государственный культ Римской империи. Оно, как церковное единство, противопоставлялось «секулярному» сообществу как духовной раздробленности и языческому многообразию форм политеистических культов, мирской жизни и государственной власти.

Позднее, после утверждения христианства как государственной религии империи, «светское» стало обозначать собственно мирскую (во многих элементах оставшуюся языческой, традиционной) сторону гармоничного моноконфессионального (в идеале) сообщества, «пасомое церковью стадо», общегражданскую сферу собственно церковной (которая ассоциировалась прежде всего с духовенством и монашеством, людьми «не от мира сего», противопоставлявшими себя «простецам», «детям», «невеждам», т.е. народу, мирянам) жизни¹⁵⁹.

Противоречивость исторических отношений церковного и общегражданского понимания природы и характера власти, когда идеал «симфонии» отношений духовенства и императоров периодически нарушался «папоцезаризмом» или «цезарепапизмом», зафиксировалась на уровне языка. Так, «монарха ... было принято именовать «светской властью» в отличие от церковных властей, церковной иерархии»¹⁶⁰, при этом понятно, что эти монархи были «воцерковленными» христианами, однако с церковных позиций их могли воспринимать как «внешних», порой отлучая даже императоров, или, согласно основоположнику европейской Реформации Мартину Лютеру, «христиан по названию»: «мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами»¹⁶¹. Ф.Г. Овсиенко пишет, что первоначальным значением термина «секуляризация» было «отчуждение церковной собственно-

¹⁵⁸ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 123 – 124, 333, 403.

¹⁵⁹ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28; The Oxford English Dictionary. 2-nd ed., Oxford, 1989. V. 8. P. 568 – 569; Jackson R. Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P. 51.

¹⁶⁰ Шахов М.О. Светское государство // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 956.

¹⁶¹ Лютер М. Избранные произведения. СПб.: Фонд Лютеран. наследия, 1997. С.128.

сти ... в пользу государства»¹⁶². Таким образом, термин «светскость» (секуляризм) в христианском контексте обозначал не отсутствие личной религиозности или «воцерковленности» как таковых, но именно непосредственную принадлежность к сфере собственно государственной власти и мирских интересов, противопоставляемой сфере «спасения души», неразрывно связанной с католическим или протестантским нормативным благочестием, профессионально, т.е. «по истине», осуществлявшимися священнослужителями и монашеством.

В Новое время и эпоху Просвещения, особенно в XIX веке, термин получает более широкое значение как «освобождение от церковной опеки в умственной и общественной деятельности, обращение в художественном творчестве к светским сюжетам, подчинение жизни требованиям инстинктов человеческой природы, признание законными радостей земного существования и т.п. ... Главным врагом секуляризации был клерикализм»¹⁶³. Церковь, прежде всего католики, нередко стали восприниматься в новых национальных государствах как «негражданственность» и «непатриотичность» (достаточно только напомнить литературный образ кардинала Ришелье, созданный Александром Дюма). Возникновение данного значения связано с переживаниями трагедии межхристианских религиозных расколов и войн (православные - католики - протестанты), усилением индивидуального самосознания, политическим крушением Священной Римской империи и появлением в Европе независимых национальных поликонфессиональных государств, законодательство которых базировалось на «светских» гуманистических идеалах цивилизации «гражданского общества». Вопросы «церковной принадлежности» постепенно переходят из категории принудительно-государственных в частную и самоорганизующуюся сферу свободы выбора личного вероисповедания и локальных самоопределяющихся объединений.

Термин «светскость» иногда переводят и как редко употребляемое у нас слово «лаицизм». Это понятие не упоминают ни отечественный «Словарь иностранных слов», ни философские словари, ни

¹⁶² Овсиенко Ф.Г. Секуляризация // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006 С. 975.

¹⁶³ Кареев Н.И. Секуляризация // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 539 - 540.

«Католическая энциклопедия», хотя он впервые появляется еще во французском «Педагогическом словаре» Ф. Бюиссона (1887 г.). Здесь термин «светскость» был определен как существительное, в то время как до этого момента использовалась форма прилагательного («светская школа», «светская мораль», «светское государство») ¹⁶⁴. С.С. Аверинцев отмечает, что «во французском языке «лаицизм» – это даже еще резче, чем секуляризм, это теперешний синоним того, что в XIX веке называлось бы антиклерикализм, если не прямо-таки «dechristianisation», как говорили во времена французской революции» ¹⁶⁵. Быть «светским» человеком означало во Франции и ряде других европейских стран XVII и XVIII веков неразрывную связь с «антиклерикализмом», т.е. противостоянием церкви и духовенству (достаточно напомнить известное произведение А.С. Пушкина «Сказку о попе и работнике его Балде» 1830 г.) ¹⁶⁶.

Сегодня, как справедливо отмечает Ж. Боберо, «уважение взглядов и многообразия возможностей каждого индивида подталкивает к созданию светского типа гуманизма, способного защитить человеческое достоинство в тройном социальном контексте: контексте современных обществ, достойных развивать инструментальную рациональность за счет поисков смыслов, в контексте медийного общества, поставившего нравственные ценности на поток и способного превратить их в простые и сентиментальные стереотипы, в контексте общества рынка, побуждающего не потреблять, чтобы жить, но жить, чтобы потреблять» ¹⁶⁷.

Светское образование, идеи личной свободы, уважения к человеку на основе признания самоценности человеческого существования имеют своим источником как само содержание христианской веры, так и развитие социально-философской мысли эпохи Просвещения и

¹⁶⁴ Кондрашин И. Памятка гражданина России. URL: <http://ikondrashin.narod.ru/rus/latest/og100.htm> (дата обращения: 15.02.2012).

¹⁶⁵ Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php (дата обращения: 19.05.2011).

¹⁶⁶ Антиклерикализм - общественное движение за освобождение политической и духовной жизни от власти религии и церкви // Национальная историческая энциклопедия. URL: <http://interpretive.ru/dictionary/386/word> (дата обращения: 01.12.2011); Боберо Ж. Указ. соч.

¹⁶⁷ Боберо Ж. Указ. соч.

Французской революции. Примером последнего выступает принятие исторических законов Жюль Ферри в 1881-1882 годах, которые определили принципы построения светской школы Франции и преподавания в ней нравственности на светских принципах. Как провозгласил сам Ж. Ферри, отныне нравственность держится за счет собственного авторитета. Концепция светской морали акцентировала внимание на двух моментах – понятии человеческого достоинства, постулирующем фундаментальное равенство человеческих существ, и понятии солидарности, главным для которого являются связи между людьми во времени и пространстве. Связь между людьми, ранее гарантируемая религией, превратилась в неотъемлемую и автономную черту самой человеческой природы.

Некоторые исследователи, к примеру М.В. Захарченко, считают, что источник разграничения «светского» и «религиозного» находится вообще не в сфере правового регулирования, а в глубине самосознания личности и самосознания народа¹⁶⁸. Последнее, однако, никоим образом не противоречит тому, чтобы эти глубинные основания и их проявления в человеческих поступках были законодательно отрегулированы, что требует строгого категориально-терминологического анализа самого существа проблемы, которое достаточно сложно, противоречиво и во многом опирается на конкретно-исторические особенности формирования самих сообществ, чем и объясняется многообразие форм религиозного нормотворчества в разных государствах. Многие государства Европы законодательно определяют приоритет своих традиционных исторических религий, признавая, в отличие от СССР, их ценность. Двумя крайними позициями является понимание «светского (секулярного)» или как «конфессионально-мирского» (православного, исламского и т.п.), или как «лаицистского» (атеистического, материалистического, агностического или нерелигиозного). В постсоветской России религия осознается большинством населения как важная составная часть жизни общества, а российское законодательство об образовании устанавливает принцип, согласно которому обра-

¹⁶⁸ Захарченко М.В. Понятия светскости и веротерпимости. Принципы регулирования отношений Государства и Церкви в сфере образования [Электронный ресурс]. URL: www.portal-solvo.ru/rus/pedagogigs/205/6877 (дата обращения: 15.05.2012).

зование должно базироваться на национальных и культурных традициях российского народа.

Светскость государства всегда в той или иной форме находит свое отражение в его Конституции. Например, в ст. 1 Конституции Французской Республики 1958 г. устанавливается, что «Франция является неделимой, светской, социальной, демократической республикой»¹⁶⁹. История создания Конституции Российской Федерации показывает, что вопросы светскости стояли весьма остро и обсуждались на всех этапах подготовки проекта. С самого начала в проекте Конституции, принятом Конституционной комиссией за рабочую основу (12 ноября 1990 г.) и опубликованном для всеобщего обсуждения, и в ст. 1, и в гл. I не было характеристики Российского государства как светского. Но в ходе обсуждения проекта Конституции было предложено дополнить ст. 1 ч. 6, дающей такую характеристику. О.Г. Румянцев подчеркивал, что включение этого положения в ст. 65 проекта Конституции, имеющего отношение только к общественным объединениям, нецелесообразно, так как она характеризует в целом государство: «Независимость государства от церкви является составной частью государственного суверенитета. Фактически это запрет на создание теократического государства, запрет на создание теократии»¹⁷⁰. Было предложено поддержать перенесение этого принципа в основы конституционного строя: государство является светским, не отдает предпочтения какой-либо религии или атеизму.

В текстах проектов Конституции также имелись нормы, закрепляющие характер государственно-церковных отношений. В первых из них термин «светское государство» прямо не применялся, но из содержания соответствующих статей можно было сделать вывод именно о таком характере отношений между государством и различными конфессиями. Так, ст. 3.5.1 проекта Конституции, разработанного Конституционной комиссией и принятого 12 ноября 1990 г., закрепляла, что «религия и религиозные объединения отделены от государ-

¹⁶⁹ Конституция Французской Республики // Конституции государств Европейского союза / под общ. ред. Л.А. Окунькова. М., 1997. С. 665.

¹⁷⁰ Из истории создания Конституции российской. Конституционная комиссия: стенограммы, материалы, документы (1990 - 1993): в 6 т. М., 2007. Т. 3/2. С. 320.

ства», а ст. 3.5.2 – что «государство не может отдавать предпочтения какой-либо религии или атеизму»¹⁷¹. Такие же нормы содержались и в проекте Конституции Конституционной комиссии от 21 февраля 1991 г. в ст. 76 и 77 соответственно. Впоследствии в текст проектов начали вводить непосредственно понятие «светское государство». Так, данный термин содержался в ч. 1 ст. 69 проекта Конституции, разработанного Конституционной комиссией от 2 марта 1992 г., в ч. 2 ст. 67 – 68-го проекта от 4 апреля 1992 г. и др.

Важно также подчеркнуть, что нормы о светском характере государства содержались в разделе «Гражданское общество» первых проектов Конституционной комиссии, где свое правовое регулирование получили отношения, связанные с общественными и политическими институтами. Таким образом, очевидно, что Конституционная комиссия изначально не рассматривала светский характер государства и характер взаимоотношений его с церковью и религией в качестве одной из основ конституционного строя Российской Федерации, а закрепляла их в гл. X «Религия и религиозные объединения» раздела 3. В ходе обсуждения проекта Конституции высказывались различные мнения по этому вопросу. В сущности, разработчики не могли определиться, в каком из разделов Конституции должна содержаться норма о светском характере государства: то ли в основах конституционного строя, то ли в главе, посвященной основным правам, свободам и обязанностям человека и гражданина, то ли в разделе о гражданском обществе. Так, В.С. Полосин, Председатель Комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности того времени, предлагал включить в статью о предоставляемой гражданам свободе совести норму о том, что государство является светским и нейтральным в вопросах определения гражданами своего отношения к религии. Ему возражал С.А. Ковалев, в то время Председатель Комитета Верховного Совета РФ по правам человека, считавший, что указание на это в рамках статей, регулирующих правовой статус религиозных объединений в Российской Федерации, является достаточным.

¹⁷¹Из истории создания Конституции российской. Конституционная комиссия: стенограммы, материалы, документы (1990 - 1993): в 6 т. М., 2007. Т. 1. С. 615.

Предлагаемые проекты Конституции вызывали неоднозначную оценку не только у самих разработчиков, но и у ряда деятелей и общественности. Обоснованные возражения вызвал проект Конституции, разработанный Конституционной комиссией, от 7 ноября 1991 г., у Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Они были связаны с предписываемым проектом (ст. 61) правилом: «Для религиозных объединений строить "внутреннюю организацию и деятельность в соответствии с демократическими принципами", поскольку безусловно, что это является сугубо компетенцией самой религиозной организации, ее правилами и традициями»¹⁷². Также у Патриарха вызвало возражение введение такого термина, как «законная деятельность религиозных объединений» (ст. 67). По его мнению, «при этом составители проекта в этой части проявили непонимание существа духовного и пасторского служения церкви, которое не может регламентироваться государственными законоположениями»¹⁷³. Его обращение было рассмотрено, и в ответ направлено письмо ответственного секретаря Конституционной комиссии Российской Федерации от 19 января 1992 г., где подчеркивалось, что «никаких оснований тех обвинений, которые высказаны в письме, Конституционная комиссия не давала и не дает. Мы делаем все от нас зависящее, чтобы в отношении кого бы то ни было, верующего или неверующего, трагическое прошлое не могло повториться»¹⁷⁴.

Впоследствии Комитет по свободе совести предложил изъять главу «Религия и религиозные объединения» из текста Конституции. Давая комментарии к этой поправке, В.С. Полосин отмечал, что выделять такую главу в качестве самостоятельной нет смысла, поскольку «Есть глава "Общественные объединения", религиозные организации входят в этот перечень, так же как и политические партии и так далее. Иначе получается какая-то дискриминация»¹⁷⁵. Свое мнение по поводу исключения главы о религии и религиозных организациях и включения соответствующих норм в главу, регулиующую вопросы

¹⁷² Из истории создания Конституции российской. Конституционная комиссия: стенограммы, материалы, документы (1990 - 1993): в 6 т. М., 2007. Т. 1. С. 786.

¹⁷³ Там же. С. 787.

¹⁷⁴ Там же. Т. 3/1. С. 981.

¹⁷⁵ Там же. С. 534.

создания и деятельности общественных объединений, изложил Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в письме Президенту Российской Федерации и Председателю Конституционной комиссии Б.Н. Ельцину. Он не одобрял отнесения религиозных организаций к числу общественных объединений, что ставит их «в один ряд с политическими партиями, профессиональными союзами и другими общественными организациями и массовыми движениями»¹⁷⁶. Безусловно, обозначенное выше письмо было рассмотрено Комиссией и принято к сведению. Однако глава о религии и религиозных организациях в качестве самостоятельной не была восстановлена, дабы избежать неравноправия и особого положения той или иной конфессии, действующей в России. А норма, устанавливающая светский характер государства, была закреплена Конституционной комиссией в рамках ст. 1 проекта Конституции (например, в проекте от 2 марта 1993 г.).

Термин «светское» часто понимался как «неатеистическое»: к примеру, Н.В. Быков, заместитель председателя Ассоциации районных Советов городов Сибири и Дальнего Востока, отмечал, что «в данном тексте Конституции и сообразно с нашим временем приемлемо оставить слово «светское» как противное тому, чем мы жили 70 лет»¹⁷⁷. В целом можно сказать, что стремление закрепить светский характер государства в первой же статье Конституции было вызвано желанием, с одной стороны, не допустить повторения опыта Советского государства с господством одной обязательной для всех идеологии, а с другой стороны, предоставить для всех конфессий равные возможности для их деятельности на территории России.

Позже термин «светское» все же был выведен из формулировки ст. 1 проекта Конституции, и она стала в основном характеризовать форму государства, т.е. организацию государственной власти на территории Российской Федерации, неразрывно связанную с его сущностью и социальным назначением. В таком виде статья и была одобрена и принята впоследствии. Ведь в ином случае в ст. 1 Конституции необходимо было включить и иные характеристики Российского гос-

¹⁷⁶ Из истории создания Конституции российской. Конституционная комиссия: стенограммы, материалы, документы (1990 - 1993): в 6 т. М., 2007. Т. 3/2. С. 1025.

¹⁷⁷ Там же. С. 226.

ударства, например «социальное». По этому поводу очень четко высказался член рабочей комиссии по доработке проекта Конституции на заседании 18 июня 1993 г. А.Я. Слива: «Мы руководствовались тем, что если сюда добавить «светское», то возникает вопрос о социальном, и количество характеристик государства, переходящее в качество, сделает вообще неудобочитаемой эту часть. Поэтому мы ограничились только «суверенным демократическим федеративным правовым» - четырьмя элементами»¹⁷⁸. Таким образом, в ныне действующей Конституции Российской Федерации характеристика государства как светского не содержится непосредственно в формулировке государства в ст. 1, однако данное положение отражено в гл. 1 «Основы конституционного строя».

Итак, действующая Конституция провозглашает Россию светским государством. Никакая религия в РФ не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, а религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Основами конституционного строя также являются идеологическое многообразие и равенство общественных объединений перед законом¹⁷⁹. Нормы Конституции распространяются на все сферы общественной жизни, в которых государство осуществляет свои функции, в том числе определяя светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

В соответствии с Основным законом принцип светскости определяется и в других нормативных правовых актах. Исторически утверждение этих принципов шло медленно, и еще в начале XX века французские католики утверждали, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества»¹⁸⁰. Оппозицией такому религиозному самоутверждению стала позитивистская политика утверждения тотальной «конфессиональной нейтральности» общества во Франции. В

¹⁷⁸ Конституционное совещание. Стенограммы. Материалы. Документы: в 21 т. М., 1995. Т. 12. С. 13.

¹⁷⁹ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993). Ст. 13, 14.

¹⁸⁰ Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907. С. 8.

своих крайних формах, как иронично отметил католический философ и теолог Э. Жильсон, она вела к тому, что «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начинали видеть «скрытую пропаганду» уже в самом факте преподавания истории средневековой философии¹⁸¹. Жильсон признает, что теология бывала и продолжает быть «настоящим бедствием» (приводя к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жаждой «торжествующих опровержений», когда иная позиция объявляется просто «безумием»), обращая при этом внимание на то, что сходным же образом себя ведет и критикующая теологию светская «инквизиция позитивистов»¹⁸². Подлинная «светскость» начинает здесь пониматься как личностно-ориентированное отношение к субъекту, включающее в себя как неотъемлемый базис защиту его прав, в том числе и права на свободу совести права не только на «неверие», но и на конфессиональную идентичность.

Протестантский теолог Карл Барт увидел в основе позитивистских идеалов безличного и беспристрастного знания, науки и объективизма глубокие личностные бессознательные мотивы – «страсть» («страсть к ампутации творца», к обезличиванию, к «упразднению персонифицированного начала», к «абсолютному обезволиванию исторического процесса») и «страх» («суеверный страх перед миром духа», неподчиняемого механическому и силовому принуждению», всегда характерному для дехристианизации)¹⁸³. Подлинный облик собственно «светско-лаицистского» начинает здесь пониматься как желание избежать ответственности за свой образ жизни, безлично-схематичное отношение к другим людям, к сложной противоречивости внутреннего мира субъектов. В этой связи важно отметить и позицию известного русского религиозного (православного) философа В.В. Зеньковского, полагавшего, что «секуляризм», светская установка, принимает две формы, первая из которых состоит в утверждении «свободы исследования, свободы философской научной мысли», тогда как только вторая выступает за «принципиальное отвержение религиозной установки духа»¹⁸⁴.

¹⁸¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 30.

¹⁸² Там же. С. 40, 41, 42, 32.

¹⁸³ Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Закат Европы / О. Шпенглер. М., 1995. С. 21, 78, 93, 97, 98.

¹⁸⁴ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 866.

Утверждение имманентности человеческой свободы характерно и для митрополита Антония (Сурожского), подчеркивавшего таинственность и многообразие способов прихода личности к Христу, когда нет смысла противопоставлять не только истинные конфессии и ложные, но и атеизм – православию, а «светскость» – «воцерковленности». Он подчеркивает «разницу между реальностью и ее выражением», ибо именно такое методологическое требование только и может способствовать преодолению безнадежной вражды и ненависти не только между верующими и неверующими, но и среди самих верующих, которые ведут к расколам и кровопролитиям. Верующих, как это ни парадоксально, разъединяет именно то, «что должно было бы нас соединять в духе изумления о том, сколько мы можем знать о Боге, и глубочайшего смирения перед тем, как Он остается непостижим»¹⁸⁵.

Антоний Сурожский отмечает: «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ... Христос ... не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: «Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...». Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека с нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот – слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: «Я голоден», ответить «Иди с миром, я о тебе помолюсь», чем разделить с ним то малое, что у тебя есть. ... мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское

¹⁸⁵ Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия // Церковь и время. 1991. № 2. С.14.

совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь»¹⁸⁶.

С этих позиций деление на «светское» и «религиозное» не определяется принадлежностью к конфессионально идентифицированному и кодифицированному доктринальному «исповеданию», которое предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни¹⁸⁷. Здесь уже можно говорить не о религиозном мировоззрении как о чем-то доктринально устойчивом, консервативном, способном превратить человека в «фанатика», делающего его слепым инструментом утверждения и поддержания религиозных норм, ответом на которое и является «лаицизм», но о непрерывном и открытом религиозно-философском поиске истинного бытия человека и путей обретения таинственной и ускользающей от однозначных определений Подлинности как единства Правды, Красоты и Истины.

Признание неприкосновенности внутреннего мира личности в XX веке происходило в условиях драматических коллизий понимания «общегражданского». Оказалось, что светские общества способны путем свободного и демократического массового самоопределения породить собственные тоталитарные альтернативы (Россия после 1917 года и Германия после 1933). Германский нацизм, позиционировавший себя как возвращение к этнической «почве», оккультно-мифологическим корням «немецкого духа», равно как и советское «воинствующее безбожие», создавались как государственно-принудительные механизмы утверждения конкретных идеологий, которые неизбежно предполагали подавление всякого инакомыслия, свободы духовно-нравственного самоопределения, церковного и секулярного.

В изданиях советского периода, как мы уже отмечали, термин «секуляризация» получил совершенно специфичное значение: его трактовали как «процесс освобождения различных сфер общества ...

¹⁸⁶ Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 69, 70, 72.

¹⁸⁷ Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 22.

от влияния религии. В социалистическом обществе социальные корни религии подорваны, и потому процесс секуляризации отличается глубиной, широтой и полнотой»¹⁸⁸. Общегражданское (подлинно светское) понималось здесь как «социалистическое» (марксистско-ленинское, научно-этическое, воинственно-атеистическое). Врагами такого понимания секуляризации становились все «чужие» философские, религиозные и идеологические системы, в которых «освобождение от религии» во всемирном масштабе не ставилось в качестве общественно значимой цели, где не поддерживался известный тезис об «отмирании религии» и «оставались лазейки для протаскивания идеи Боженьки»¹⁸⁹.

Таким образом, в данном специфическом контексте термин стал обозначать сферу гражданской власти, политико-правовых институтов в идеале моноидеологического (марксистско-ленинского, воинственно-атеистического) государства, стоящую над конфессиями (природа которых трактовалась как временные и исторически преходящие «пережитки» прошлых варварских, эксплуататорских и отсталых эпох). Здесь законодательно регламентировались нормы поведения граждан как свободно самоопределяющихся (как через преодоление «пережитков» всех конфессий, так и вообще «религии как таковой») субъектов только временно многоконфессионального сообщества, территориальной общности, расширяющейся вплоть до всемирной, «мировой системы социализма».

В странах западной демократии термин стал обозначать сферу влияния национально-политической власти, политико-правовых институтов поликонфессионального государства, стоящую над конфессиями, законодательно регламентирующую нормы поведения их адептов (так же как и дистанцирующихся от всех конфессий «атеистов») именно как свободно самоопределяющихся граждан фундаментально плюралистического сообщества, территориальной и этнонациональной общности. В этом значении «светский» уже обозначал как воцерковленных, так и невоцерковленных (иновоцерковленных) сограждан, фокусируясь на сфере именно общегражданских интересов населения. Здесь гарантируют гражданам свободу совести, а

¹⁸⁸ Секуляризация // Атеистический словарь. М., 1983. С. 440 - 441.

¹⁸⁹ Царицын А. Ленин в борьбе с богостроительством. URL: <http://www.biografia.ru/arhiv/material36a.html> (дата обращения: 17.07.2012).

Церкви (религиозные объединения) считаются добровольными общественными общностями, признающими конституционные нормы гражданского общества, этические требования и научные знания о мире, способными в перспективе, возможно, самопроизвольно и на добровольной основе воссоединиться в «подлинную церковь». Знаменитая с 1974 года композиция «It's only Rock'n'Roll (but I like it)» группы The Rolling Stones экспрессивно выразила собой дух признания независимости внутреннего мира личности и уважения к этому самобытию, что, как полагает А. Градский, способствовало и разрушению изнутри СССР¹⁹⁰.

Сегодня, в XXI веке, вновь наблюдается усиление как религиозного, так и собственно светско-лаицистского фундаментализма, готовых силой навязать всем собственное понимание «подлинной жизни». Такие организации представлены во всех современных государствах, поскольку те гарантируют свободу убеждений, позволяя протестным субкультурам объединяться и периодически привлекать к себе внимание СМИ в связи с разного рода скандалами, правонарушениями или преступлениями. Наряду с этим в современной богословской литературе термин «секуляризация» может обозначать преодоление горделивой замкнутости конфессиоцентричного эксклюзивизма, открытый диалог с «миром», «социально-политическое служение верующего», его участие «в формировании более человеческого общества»¹⁹¹.

В этом контексте обратила на себя внимание недавняя дискуссия о природе секуляризма между известным «секулярным гуманистом» Юргеном Хабермасом и кардиналом Йозефом Ратцингером, нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI. Хабермас считает, что необходим переход к «постсекулярному» обществу, основой которого станет новый тип коммуникации, «двусторонний процесс обучения», в котором секулярное общество сможет «обогатиться» религиозными понятиями для укрепления мотивации. Ратцингер отмечает, что в современных условиях невозможно создать некую универсальную модель взглядов, которая обусловила бы развитие всего мирового сообщества, утверждая необходимость «культурной полифонии»¹⁹².

¹⁹⁰ Градский А. Советский Союз разрушил рок-н-ролл! URL: <http://fox.ivlim.ru/showarticle.asp?id=3552> (дата обращения: 14.06.2012).

¹⁹¹ Овсиенко Ф.Г. Указ. соч. С. 975.

¹⁹² Селиверстов М. Полифония веры и разума. URL: http://religion.ng.ru/printing/2006-12-06/7_poliphony.html (дата обращения: 18.05.2012).

Уже около двух десятилетий в России осознается, что религиозное образование требует тщательной подготовки не только отдельных педагогов, соответствующей системы методического и правового обеспечения, но и достижения социального консенсуса по вопросу о том, какой мы хотим видеть Россию будущего – Русью Православной (моноэтнической и моноконфессиональной), Российской Федерацией (полиэтнической, поликонфессиональной и, соответственно, неизбежно «светской») или Россией Мистико-Колдовской (эзотерическо-окультной, в связи с чем можно напомнить, что печально известный Григорий Грабовой¹⁹³, собравший тысячи сторонников в партии «ДРУГГ», обещал, в случае своей победы на президентских выборах 2008 года, «отменить смерть» в России). К сожалению, государство и общество еще не определились в этом важнейшем вопросе, что выражается в нарастании напряжения между «светским» и церковным сообществами, в частности, как в широко освещенном в СМИ скандальном «захлопывании» выступления министра образования и науки РФ А.А. Фурсенко на Рождественских чтениях 2006 года, так и в не менее скандальных выступлениях 2010 - 2012 годов А. Невзорова, А. Волочковой и других представителей «шоу-бизнеса» и «масс-медиа» против «экспансии РПЦ».

Практическая сложность реализации утверждения различных форм светского религиозоведения в системе государственного образования проявилась на уровне первых «постперестроечных» официальных документов, когда, к примеру, в письме Министерства образования Российской Федерации № 47/20-11п от 19.03.93 «О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации», с одной стороны, были отменены «как противоречащие законам "Об образовании" и "О свободе вероисповедания" письма Министерства просвещения РСФСР – от 24.08.71 № 389 "Об усилении атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений"; от 09.08.74 № 357-М "Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся средней общеобразовательной школы"; от 15.04.84 № 4-14/130/33-24/14-446/16 "О рекомендациях по дальнейшему улучше-

¹⁹³ Грабовой Григорий Петрович. URL: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 04.05.2012).

нию атеистической пропаганды среди учащихся в свете решений Июньского (1982 года) Пленума ЦК КПСС"; от 14.01.85 № 15-М "Об атеистическом воспитании детей в дошкольных учреждениях"»¹⁹⁴.

В том же тексте утверждалось, что «принцип раздельности светского и религиозного образования» должен пониматься как недопустимость «религиозного или атеистического воспитания в любых формах». Однако при этом тут же допускалось «преподавание религиозно-познавательных, религиозных и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер», для чего в школы вводились факультативные курсы "История религий", "Мировые религии", "Религиоведение", "Великие книги человечества" ..., говорилось и об «изучении религиоведческих проблем», «истории религии и других религиоведческих дисциплин». Таким образом, предполагалось, как это ни парадоксально, что недопустимость «религиозного или атеистического воспитания в любых формах» может вполне сочетаться с преподаванием «религиозно-познавательных, религиозных и религиозно-философских дисциплин», хотя очевидно, что такие дисциплины всегда так или иначе связаны с альтернативой их «религиозного или атеистического» истолкования и, соответственно, «воспитания».

Попыткой серьезного изменения ситуации стало письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Президента Российской академии наук Ю.С. Осипова, Президента Российской академии образования Н.Д. Никандрова и ректора МГУ В.А. Садовниченко Министру общего и среднего образования Российской Федерации В.М. Филиппову в преддверии празднования 2000-летия христианства (от 21 января 1999 года)¹⁹⁵. В тексте фактически ставилась задача институционализации нового направления государственной образовательной дея-

¹⁹⁴ Письмо Министерства образования Российской Федерации № 47/20-11п от 19.03.93 «О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации». URL: <http://www.sclj.ru/law/rus/detail.php?ID=1091> (дата обращения: 22.09.2010).

¹⁹⁵ Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Президент Российской академии наук, академик Ю.С. Осипов. Президент Российской академии образования, академик Н.Д. Никандров. Ректор МГУ, председатель Российского союза ректоров, академик РАН В.А. Садовничий Министру общего и среднего образования Российской Федерации В.М. Филиппову. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/OUTSIDE/AVE/LETTER.HTM> (дата обращения: 25.08.2010).

тельности, где приоритетное значение должно было быть уделено системе «религиозно-ориентированных дисциплин» («основы православной культуры», «теология», «религиоведение», «христианские науки»).

Сами авторы отметили как «очевидное» то, что «мы не можем вводить в государственной школе обязательный "Закон Божий", как это было до революции». На практике, однако, совершается именно это, в связи с чем, как признал А. Кураев, «во многих школах происходила подмена понятий и практик: объявляют культурологическую дисциплину "Основы православной культуры", а на самом деле начинается религиозная индоктринация детей», что «незаконно и нечестно»¹⁹⁶. Против такой «индоктринации», за которой многие увидели попытку «клерикализации общества», выступил целый ряд общественных деятелей, правозащитников, представителей академического сообщества и священнослужителей. Так, сам А. Кураев описал ситуацию, когда «в одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них пробуют вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста, что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать, что собака из дома благодать уносит, что Иван Грозный и Григорий Распутин – святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки – и это знак того, что мир скоро сгорит. ... Вещали им эту ахиною дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Код да истины. Эксперты "РГ" обсуждают роль Церкви в гражданском обществе и светском государстве. URL: <http://www.rg.ru/2007/08/07/cerkovspor.html> (дата обращения: 23.04.2010).

¹⁹⁷ Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления. URL: <http://www.kuraev.ru> (дата обращения: 23.04.2010).

Высказал свою точку зрения и нынешний глава синодального Отдела религиозного образования и катехизации епископ Зарайский Меркурий, который считает недопустимым преподавание основ православной культуры (ОПК) «клинически воцерковленными», так как «это суцая беда», ибо «такие люди, однажды придя к вере, стали ходить в церковь, потом прослушали какие-нибудь курсы – и изменили свою жизнь весьма своеобразно: закутали себя с ног до головы во все черное, надвинули "на глаза платочек" и решили идти рассказывать детям о том, что все в жизни – грех, возможно, исходя из своего печального доцерковного опыта», причем, «даже если личная жизненная мотивация таких людей оправданна», но «к детям их подпускать нельзя», поскольку «после общения с "клинически воцерковленными" людьми» ребенок «на всю жизнь будет считать Церковь тюрьмой и казармой»¹⁹⁸.

Сторонники внедрения «религиозно-ориентированных дисциплин», к примеру А.В. Бородина, признают необходимость различать религиозоведческое (научное), религиозное (конфессиональное, скажем, «Закон Божий») и «религиозно-познавательное» (к примеру, «Основы православной культуры») образование¹⁹⁹. Путаница в терминологии и понятиях в данном случае проявляется в том, что, как писала сама А.В. Бородина, курс ОПК начинался «в рамках проекта “Религиоведческое образование в светской школе”»²⁰⁰. При этом для А.В. Бородиной, с одной стороны, курс ОПК выступал как дисциплина «религиоведческого образования», с другой – как дисциплина «религиозно-познавательного образования» (которое ею отличается от «религиоведческого»), тогда как с третьей, ОПК провозглашается особой (эсхатологически значимой) дисциплиной обучения «мен-

¹⁹⁸ Епископ Зарайский Меркурий считает, что ОПК не должны преподавать "клинически воцерковленные" люди. URL: <http://www.o-p-k.ru/news/158.html> (дата обращения: 23.04.2010).

¹⁹⁹ Человек и закон: интервью с Аллой Валентиновной Бородиной. Беседовал Н. Одоренко // Человек и закон. 2009. № 2 (февр.). С. 76 – 82. URL: <http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/chelovek-i-zakon-intervyu-s-alloy-valentinovnoy-borodinoi.html> (дата обращения: 22.09.2010).

²⁰⁰ Стенограмма пресс-конференции «Основы православной культуры – концепция жизни и творчества». URL: http://sceptsis.ru/library/id_525.html (дата обращения: 22.09.2010).

тальности народа». Таким образом, ОПК, с одной стороны, выступает как религиоведческий курс, с другой – как религиозно-познавательный, и, наконец, с третьей – «ментально-национально-образующий», т.е. непосредственно, как в советское время, провозглашается цель формирования определенной мировоззренческо-идеологической идентичности, причем не только отдельной личности, но и всего «народа».

В связи с этим необходимо вспомнить, что именно А.В. Бородина инициировала скандал летом 2007 года, когда в открытом письме (вызвавшем в ответ знаменитое «письмо академиков»²⁰¹) к президенту РФ выступила против религиоведческого курса «История религий мира», который, по ее словам, «представляет собой организованную средствами государственного образования насильственную смену ментальности народа и агрессивную форму борьбы с демократическими основами государства и образования, а также является провокацией национально-конфессиональных конфликтов»²⁰². Очевидно, что при этом происходит смешение ряда значений термина «народ», который во всех случаях выражает «воображаемое сообщество» (Б. Андерсон). Оно может совпадать как с этнической группой («русские»), так и с гражданским населением государства («россияне»).

«Воображаемое сообщество», согласно Б. Андерсону, «это не просто большие группы людей, которые, за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением (в этом смысле всякое человеческое «сообщество»..., чтобы быть таковым, должно быть «воображаемо», будь то нации или «первичные группы»)»²⁰³. Б. Андерсон специально подчеркивает их ценностный характер, сближая их с антропологическим (Э. Дюркгейм) пониманием первоначального (первобытного) «сообщества», которое

²⁰¹ Открытое письмо академиков и нобелевских лауреатов президенту В. Путину об угрозе клерикализации российского общества [Электронный ресурс]. URL: <http://forum-msk.org/material/news/367278.html> (дата обращения: 08.10.2010).

²⁰² Открытое письмо Президенту России В.В. Путину разработчика курсов "Основы православной культуры" Аллы Бородиной. URL: <http://www.pravaya.ru/word/586/12708> (дата обращения: 21.09.2010).

²⁰³ Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 11.

скреплено унифицированными верованиями и обычаями: «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), – воображаемые»²⁰⁴. Нация начинает полагаться формой, способной обеспечить «причастность к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу». Нация, согласно Б. Андерсону, «воображается как сообщество»²⁰⁵, обладающее ограниченностью в количестве, суверенностью и, достигая зрелости на определенном этапе человеческой истории, сталкивается «с живым *плюрализмом* таких религий и алломорфизмом между онтологическими притязаниями каждого из вероисповеданий и территорией его распространения...»²⁰⁶.

Б. Андерсон полагает, что «великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений ... была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни»²⁰⁷. В этих условиях любая форма образования понималась как форма приобщения к сакральному космосу, т.е. выступала формой именно религиозного образования, которое дифференцировалось на «духовное» (теологическое, для воспроизводства духовенства) и светско-«мирское» (для воспроизводства прихожан), т.е. предполагались естественность и обязательность принудительного воспитания соответствующей религиозной идентичности. Формирование национальных государств и появление аристократического сообщества «философов и ученых», отдельные представители которого принадлежали к различным конфессиям, приводят к возникновению таких форм личной идентичности, как «неконфессиональный верующий», «мистик», «эзотерик», «верующий вообще», «деист», «неверующий», «атеист», «агностик» и т.п.

Строго говоря, однако, очевидно, что дисциплина ОПК не может быть значима и принудительно навязана не только для «россиян» (т.е. всего гражданского населения России, где присутствуют люди с православной религиозной идентичностью), но даже и для «русских» (т.е. этнической группы, поскольку среди русских не все православ-

²⁰⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 31.

²⁰⁵ Там же. С. 32.

²⁰⁶ Там же. С. 32.

²⁰⁷ Там же. С. 34.

ные, как и не все православные – русские). Более того, сама православная церковь выступает против «ереси филетизма», т.е. «деления Церкви по национальному принципу», поскольку христианство – не этническая религия по самому своему статусу²⁰⁸.

Закон РФ «Об образовании» (1997), в противоположность некоторым «консенсусным стереотипам обыденного сознания», утверждает «гуманистический характер образования, приоритет общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, свободного развития личности», специально подчеркивая «светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях», который должен сочетаться с «воспитанием гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье», а «содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами независимо от расовой, национальной, этнической, религиозной и социальной принадлежности, учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать реализации права обучающихся на свободный выбор мнений и убеждений»²⁰⁹. С таких позиций знания о религии, как и о культуре, литературе, музыке и т.п., может получать и распространять любой человек, имеющий соответствующую профессиональную подготовку, что делает возможным тот кажущийся обыденному массовому сознанию странный факт, что, к примеру, в конкурсе 2010 года на лучший в России урок по христианству победила мусульманка, причем патриарх Кирилл лично вручил ей награду²¹⁰.

В этой связи хотелось бы еще отметить важность сложившейся практики педагогической и преподавательской деятельности в области «религиоведения», поскольку, как писал М.Г. Писманик, «знания о религии необходимы ... для поддержания взаимопонимания и гражданского сотрудничества между верующими и неверующими сограж-

²⁰⁸ Павленко Е. Ересь филетизма: история и современность. URL: http://www.pravoslavie.ee/docs/eres_filetizma.pdf (дата обращения: 15.04.2011); Дудченко А. Русский мир – манифест филетизма? // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/505334.html> (дата обращения: 15.04.2011) и др.

²⁰⁹ Закон РФ «Об образовании» // Рос. газ. 1997. № 226 (22 ноября).

²¹⁰ В конкурсе на лучший в России урок по христианству победила мусульманка. URL: <http://www.o-p-k.ru/news/157.html> (дата обращения: 23.09.2010).

данами, для внедрения установок корректного, уважительного отношения между приверженцами разных конфессий», причем «взаимопонимание, готовность к гражданскому сотрудничеству с представителями разных мировоззренческих ориентаций – важнейшие, на наш взгляд, критерии воспитанности индивида», без чего «невозможно обрести осознанное мировоззренческое самоопределение»²¹¹. Г.А. Геранина показала, что студенты, в учебных программах которых есть курсы по религиоведению, проходят своего рода «школу толерантности», в отличие от тех, у которых данная дисциплина исключена²¹², причем последних, к сожалению, в условиях современной реформы системы высшего образования, становится все больше и больше. При этом данные тенденции совпали с известным усилением националистических настроений в молодежной среде, повсеместно провоцирующих воинственную интолерантность.

Парадоксальность фундаментальной природы веры и религиозности, в отличие от рационального знания, собственно науки, и состоит в том, что «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»²¹³. Православие – не физика, не математика и не инструкция по пользованию телевизором; вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть» и управлять, ибо она всегда предполагает «тайну», «огоньки Пятидесятницы», по словам С.С. Аверинцева²¹⁴. Интуиция незримого присутствия «Высшей Подлинности», как показывает история христианства, не остается только «потокотом индивидуальных озарений» и интуитивно ощущаемых «огоньков», но манифестируется в нескольких устойчивых и самосохраняющихся «институциональных» формах сообществ («церквей», «экклесий», «конгре-

²¹¹ Писманик М.Г. Сложные аспекты преподавания религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 314.

²¹² Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиоведческом образовании: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Архангельск: ПГУ, 2011. С.160 – 169.

²¹³ Bleeker C.J. Epilegomena // Historia religionum. Leiden, 1971. V. 2. P. 646 – 647.

²¹⁴ Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. URL: http://krotov.info/lib_sec/01_a/ave/rin95.htm#444 (дата обращения: 20.06.2012).

гаций» и т.п.), выражающих самоописания и самоопределения в терминах определенной «доктрины», посредством которой каждое из них «поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами»²¹⁵.

Крупнейший теоретик современной социологии Н. Луман, как мы уже отмечали выше, утверждал, что наука и религия являются обособляющимися функциональными «аутопойетическими субсистемами» современного общества, но при этом «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»²¹⁶. При этом «не существует и возможностей какого-то взаимного управления, ведь это до определенной степени подразумевало бы передачу функций», а потому «в отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»²¹⁷. В таком обществе человек уже не может быть «только верующим» или «только ученым», но принадлежать к множеству идентификационных ролей, т.е. быть и мужем, и сыном, и гражданином, и профессионалом в физике или религиоведении, и прихожанином и т.п.

Социальной реальностью последних лет является, однако, специфика самой современной «светскости» населения, его известной «варваризации», когда, к примеру, 8 февраля 2011 года, т.е. в День российской науки, Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) представил результаты исследования самых распространенных научных заблуждений россиян и оказалось, что треть опрошенных всерьез полагает, что «Солнце вращается вокруг Земли» (32 %), причем за последние четыре года таких респондентов стало больше (28 % в 2007 году)²¹⁸. Аналогичные процессы наблюдаются в области финансовой грамотности населения, новой «реинкарнации МММ Сергея Мавроди» в 2011 году, отражая тот факт, что уровень

²¹⁵ Маграт А. Указ. соч.

²¹⁶ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 171.

²¹⁷ Там же. С. 179.

²¹⁸ «Солнце – спутник земли», или рейтинг научных заблуждений россиян. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111345> (дата обращения: 03.03.2011).

этой грамотности «выше пирамид не поднимается» и общество сохраняет в себе «патерналистский характер», т.е. «граждане привыкли, что власть решит их проблемы с помощью ручного управления», соответственно «такими гражданами не очень востребована самостоятельность на финансовом рынке», а «такой властью не очень востребованы работающие институты и финансово грамотное население»²¹⁹. В таком контексте, как отмечают социологи Левада Центра, сегодня сохраняются установки на «человека имперского или державного» и при этом на «допетровского человека», стремление к поэтизации «Святой Руси» и «дикой идеализации допетровской Руси»²²⁰. Новостью 2011 года стало то, что, согласно опросам Левада Центра, 58 % жителей поддерживают лозунг «Россия – для русских» полностью или частично²²¹. Другой характерной приметой 2011 года стало и пребывание с 19 по 27 ноября в Москве Пояса Пресвятой Богородицы, собравшее, как отмечают эксперты, около миллиона человек, причем «в последний раз что-то такое было в августе 1991 года, ... с тех пор близко ничего подобного никогда и ни по какому поводу не наблюдалось»²²². Прежние массовые надежды на науку сменяются надеждой только на «чудо».

Действительно, с одной стороны, социологические исследования показывают, что «причастность к конфессии» становится важным идентификационным основанием, проявляясь в повседневности, когда, к примеру, празднование Нового года, установленное в 30-е годы XX века в СССР для замещения Рождества и ставшее главным праздником года, в 2011 году, однако, для украинцев оказалось отеснено

²¹⁹ От редакции: Не выше пирамид. URL: http://www.vedomosti.ru/opinion/news/1484198/ne_vyshe_piramid#ixzz1kSYIR744 (дата обращения: 08.11.2012).

²²⁰ Какие черты советского человека унаследовал современный россиянин. Проект Левада-центра под названием "Советский простой человек" [Электронный ресурс. URL: <http://www.svobodanews.ru/content/transcript/24332717.html> (дата обращения: 10.06.2012); Левада Ю. Человек советский: публич. лекции на "Полит.ру" URL: <http://www.polit.ru/article/2004/04/15/levada/> (дата обращения: 10.06.2012).

²²¹ Москва ждет столкновений [Электронный ресурс]. URL: http://www.gazeta.ru/politics/2011/01/31_a_3510470.shtml (дата обращения: 10.06.2012).

²²² Очередь [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=266&uid=112181> (дата обращения: 18.12.2011).

Рождеством (68 % – против, 65 % – за Новый год)²²³. Все заметнее оказывается конфликтность отношения к этому празднику со стороны «конфессий», некоторые представители которых утверждают, что «Новый год – праздник бесовский, богомерзкий», поскольку он «все-гда сопровождается «телебеснованием» и пьянством»²²⁴.

Впервые в постсоветской истории в декабре 2011 года сообщалось, что «1206 дагестанских школ, или 70 % от общего их числа, отказались отмечать Новый Год», причем «республиканские чиновники уверяют, что инициатива исходила «снизу», поскольку «вместо того, чтобы учить вере в Аллаха, поклонению ему, детей обманывают шайтаном в красном одеянии с красным носом, с мешком за спиной», а в «России пошли дальше и придали ему «снегурочку» – распутную девицу с дешевой пластмассой на голове и в коротеньком развратном сарафанчике»²²⁵. Власти, правда, выступили с утверждением, что «в Дагестане не собираются отказываться от празднования светских праздников»²²⁶. Симптомом приближения «новой реальности» стало и то, что 4 января 2012 года СМИ сообщили про «убийство в Душанбе молодого человека, одетого в костюм Деда Мороза», причем «напа-

²²³ Новый год: история возникновения [Электронный ресурс]. URL: <http://www.russianelka.ru/winrus/newyear/history.htm> (дата обращения: 12.03.2012); Новый год перестал быть главным праздником украинцев [Электронный ресурс]. URL: http://risu.org.ua/ru/index/all_news/culture/religious_holidays/46079 (дата обращения: 12.06.2012).

²²⁴ Марюхина Е. Встреча Нового Года по-православному [Электронный ресурс]. URL: <http://znamensk.info/vypusk-01-28-dekabrya/vstrecha-novogo-goda-po-pravoslavnomu.html> (дата обращения: 12.03.2012).

²²⁵ Цыбин Ю. Дагестанские дети отказались от нового года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/854446/>; Верующие Дагестана отказываются праздновать Новый год [Электронный ресурс]. URL: <http://propaganda-journal.net/4698.html> (дата обращения: 12.03.2012); Курбанов Р. Битва за Новый год: «Самый семейный праздник» на Кавказе превратился в поле идеологических баталий [Электронный ресурс]. URL: <http://moidagestan.ru/news/analytics/12073> (дата обращения: 12.03.2012).

²²⁶ Ризван Газимагомедов: запрета на празднование Нового года в школах Дагестана нет [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/198603> (дата обращения: 12.03.2012); Из-за пожарной опасности Новый год отмечают не во всех школах Дагестана [Электронный ресурс] URL: <http://www.rusnovosti.ru/news/180004> (дата обращения: 12.03.2012).

давшие на "Деда Мороза" выкрикивали "Ту кофири" ("Ты неверный")», а в «таджикском секторе социальных сетей многие связывают убийство с тем, что за несколько дней до Нового года глава Совета улемов Таджикистана Саидмукаррам Абдукодирзода заявил журналистам, что украшение елки, танцы и игры вокруг нее являются чуждыми культуры таджиков и противоречат канонам ислама»²²⁷.

С другой стороны, современная «светскость», наряду с увлечением «конфессиональным фундаментализмом», как показывают социологические исследования (ВЦИОМ, ноябрь 2008 года), характеризуется и тем, что почти каждый второй (54 %) респондент отмечает, что смотрит передачи о сверхъестественных способностях и магах, а также выступления астрологов. Большинство из них (39 %) делают это для развлечения, а 15 % относятся к ним серьезно. Игнорируют программы о сверхъестественном 43 % опрошенных, причем 25 % заявляют, что не испытывают интереса к подобным передачам, 18 % считают их антинаучными и даже вредными. Почти две трети россиян (65 %) отмечают, что никогда не обращались к предсказателям и не гадали на картах. Каждый третий (33 %) опрошенный сообщает, что прибегал к этому: из них у 18 % предсказания «сбывались иногда», у 4 % – «всегда сбывались», а у 11 % – предсказанное не сбывалось «практически никогда». Наиболее критично к предсказателям, астрологическим прогнозам и карточным гаданиям относятся селяне (68 %), а также респонденты с начальным или неполным средним образованием (81 %). Чаще всего "предсказания сбываются" у жителей Москвы, Петербурга и других крупных городов (25 - 26 %), обладателей среднего специального образования (26 %) и тех, кто высоко оценивает свое материальное положение (26 %)²²⁸. На этом фоне показательным стал и значительный общественный резонанс, который вызвали такие фильмы, как «Мастер и Маргарита» (реж. В. Бортко, 2005) и «Остров» (реж. П. Лунгин, 2006), причем первый фильм был даже отнесен в рубрику «мистический сериал» на телеканале «Рос-

²²⁷ МВД Таджикистана отрицает религиозный мотив убийства "Деда Мороза" URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=43652> (дата обращения: 08.01.2012).

²²⁸ Более половины россиян интересуются магией и гороскопами. URL: <http://www.sedmitza.ru/news/536032.html> (дата обращения: 26.07.2010).

сия»²²⁹. Все это ставит вопросы о характере как «светскости», так и «религиозности» населения России²³⁰, о приемлемых в данных социальных условиях рамках преподавания знаний о религии в современной системе отечественного государственного образования, где уже появились издания под названием «эзотерическое религиоведение»²³¹.

В предисловии мы уже отмечали, что понимание допустимых (нормативных) форм знаний о религии всегда носило исторический характер, пройдя сложный и еще малоизученный путь от харизмы древних мифологов, пророков, теологов и проповедников («Великих Учителей») до профессиональной квалификации современного исследователя и преподавателя. Сегодня сложно представить себе Гомера, Гаутаму, Сократа, Христа или Мухаммада в качестве нормативного образца не только «Великих Учителей», но и в то же время современных специалистов и преподавателей религиоведения, готовящих документацию к занятиям в соответствии с очередными ГОСТами нового (пока 3-го) поколения, мультимедийные комплексы, УМК и одновременно проводящих обширные научные (социологические и т.п.) исследования «религиозности населения» без какого-либо финансирования, практически на одном аскетическом энтузиазме.

Очевидным является и то, что в соответствии с нормами современной Конституции и законодательства РФ представление о характере знания о религии в воскресной школе при православном монастыре, католической семинарии, философском или гуманитарном факультете университетов может различаться как «религиозное» (точнее, «конфессионально-юрисдикционное», содержание которого устанавливает само религиозное объединение, религиозная организация) или собственно «религиоведческое» (светское, гуманитарное, гуманистическое, содержание которого устанавливают министерство, экспертное сообщество и учебное заведение, вуз). При этом, однако, если математику или физику в «негосударственной» православной гимназии стремятся изучать не хуже, чем в «государственной» школе, то вопрос о том, возможно ли и приемлемо ли религиоведение в ду-

²²⁹ Антенна-Телесемь. Общенациональный городской телегид. 2009. № 46. С. 40.

²³⁰ Вагина М. Указ. соч.

²³¹ Панкин С. Указ. соч.

ховной семинарии или конфессиональном учебном заведении периодически возникает.

Практически сразу после перестройки 90-х годов XX века, как только было введено религиоведение в вузы, возникла конфликтная ситуация между «религиоведами» и сторонниками внедрения «религиозно-ориентированных дисциплин» (к примеру, упоминавшейся нами А.В. Бородиной), которые различали «религиоведческое» (научное), «религиозное» (конфессиональное, к примеру «Закон Божий») и «религиозно-познавательное» (к примеру, «Основы православной культуры») образование, причем первое оценивалось как недостаточное²³². Негативно об «отечественном религиоведении» как о «квазитеологии»²³³ высказывался целый ряд священнослужителей и представителей академической науки, в том числе и В.К. Шохин, утверждающий, что «большинство “научных религиоведов” являются адептами одной из квазирелигий»²³⁴. Ситуация усложнилась и запуталась еще и потому, что, как отмечалось, в саму государственную систему образования с 90-х годов XX века помимо «религиоведения» было включено и направление «теология»²³⁵. Принудительная и монологичная нормативность советского «научного атеизма» сегодня сменилась практическим хаосом и раздробленностью плюрализма вузовских сотрудников, читающих порой дисциплины нормативного ГОСТовского «религиоведения» с позиций конфессий (часто РПЦ),

²³² Человек и закон: интервью с Аллой Валентиновной Бородиной. Беседовал Н. Одоренко // Человек и закон. 2009. № 2 (февр.). С. 76 – 82. URL: <http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/chelovek-i-zakon-intervyu-s-alloy-valentinovnoy-borodinoj.html> (дата обращения: 22.09.2010).

²³³ В совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ // Религия и право. 1998. № 1 – 2 (4 – 5). С. 36.

²³⁴ Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. М., ИФРАН, 2002. URL: http://svitk.ru/004_book_book/7b/1656_hohin-teologiya.php (дата обращения: 22.09.2010).

²³⁵ Теология в государственной системе образования России: "круглый стол", Москва, 29 февр. 2000 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/edu/teo.html> (дата обращения: 08.11.2011); Светское и религиозное образование в современной России: «круглый стол», Москва, 21 нояб. 2005 г., Дом журналиста. URL: <http://www.novopol.ru/-kruglyiy-stol-svetskoe-i-religioznoe-obrazovanie-v-so-text9903.html> (дата обращения: 22.09.2010); Самоосознание религиоведа [Электронный ресурс]. URL: http://religion.ng.ru/society/2010-02-03/7_reli-gioved.html (дата обращения: 02.03.2010).

эзотерических групп, гуманистического мировоззрения, «научного атеизма» или «воинственного лаицизма».

Преодолению конфронтационных тенденций способствуют подходы, где религия принципиально принимается как «вещь в себе», как то, что слишком богато и многообразно по своему характеру, чтобы возможно было надеяться на некий исчерпывающий и окончательный анализ, где сама по себе та или иная степень конфессиональной или научной причастности, т.е. рубрикация исследователей на «верующих и неверующих» («православных и инославных»), на «естественников», «обществоведов» и «гуманитариев», в равной мере оценивается как «вовлеченность», которая, однако, еще ничего не говорит об их таланте, профессионализме и искусстве понимать и принимать таинственность, глубину и вечность проблемы бытия человека в мироздании и смысла его жизни, отнюдь не гарантируя автоматического «спасения» и не оправдывая того или иного рода «фанатизм».

Важным аспектом противостояния стала и трактовка самого современного российского общества с позиций оценки его религиозности, когда Россия может оцениваться и как «одна из самых религиозных стран мира», и как «страна формальной религиозности», поскольку, с одной стороны, более 80 % населения относят себя к категории «верующих» (82 % в 2011 году), тогда как с другой, нормам юрисдикции (т.е. «настоящими верующими» РПЦ) соответствует только 6 – 7 %²³⁶. Другие данные говорят о 75 % «верующих» (как «относящих себя к православию, исламу и другим вероисповеданиям»), при этом 22 % относят себя к «неверующим», а 3 % не могут определиться в этом вопросе²³⁷. Такие цифры лежат в основании многих попыток ввести обязательное православное образование в российские школы и вузы.

Миллионная очередь к «поясу Богородицы», по мнению религиоведов, продемонстрировала не только тезис о «закате рационализма» и наступлении «постсекулярной эпохи», но и возрождение «архаич-

²³⁶ Вагина М. Россия – страна формальной религиозности? [Электронный ресурс]. URL: <http://mnenia.ru/rubric/society/rossiya--%E2%80%94--strana-formalnoy-religioznosti/> (дата обращения: 20.12.2011).

²³⁷ Кудрявцева Е. Условно православные [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/1777469> (дата обращения: 02.02.2012).

ной веры в чудо» (магизм), в то, что «какие-то материальные предметы могут оказать благотворное воздействие, исцелить». По поводу очереди существует два нормативных образа: «людей думающих», которые осознают, что хотя «мы все терли нос собаке на станции “Площадь Революции”», однако, это не может быть «стержнем их веры», и «людей очереди за чудом», для которых «религия неотличима от колдовства» и которые склонны забывать, что «сон разума рождает чудовищ», а само «увлечение магизмом идет от нежелания брать на себя ответственность, рассуждать», поскольку СМИ, особенно телевидение, приучают к мысли, что «если ты веришь в бога и ты православный, то обязан верить в благодатный огонь, в плачущие иконы»²³⁸. Это говорит о формировании своего рода «консенсусной религиозности (православности)», явно отличающейся от нормативной религиозности в понимании РПЦ МП, поскольку в 2011 году «раз в месяц и чаще причащается всего 2 % от числа назвавших себя православными»²³⁹.

Современная социальная реальность «светскости» в России и международном сообществе все более и более активно требует обращения к «макротеориям» социального развития, без категориально-терминологической базы которых невозможно создание модели перспектив развития нашего общества, совершившего исторически «мгновенный» переход из норм общества «тотального атеизма» к обществу с «проправославным консенсусом», на наших глазах конструирующим новую «нормативную» духовную общность и «национальную идентичность»²⁴⁰. Социологи К. Каарияйнен и Д.Е. Фурман отмечают, что «суть проправославного консенсуса в том, что подавля-

²³⁸ За поясом Богородицы. Татьяна Малкина и Николай Шабуров о том, кто и зачем шел в храм Христа Спасителя [Электронный ресурс]. URL: <http://humanism.su/ru/articles.phtml?num=000996> (дата обращения: 03.05.2011).

²³⁹ Едва ли не половина православных россиян никогда не причащались – опрос [Электронный ресурс]. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=43479> (дата обращения: 13.04.2012); По данным опроса, почти половина православных жителей России никогда не причащались [Электронный ресурс] URL: <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2011/12/d23262/> (дата обращения: 13.04.2012).

²⁴⁰ Каарияйнен К., Фурман Д. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана. М.-СПб.: Летний сад, 2007. С. 20.

ющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, то есть люди понимают свою православность как признак «своих», отличающий от «чужих», что, безусловно, противоречит самому духу христианства»²⁴¹. Как показывают данные опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) за апрель 2010 года, доля граждан России, считающих себя православными, впервые за все время исследований составила 75 %, увеличившись за год на пять процентов, однако в то же время, с 1989 года почти вдвое выросло количество некрещеных (с 8 до 14 %), причем более трети неверующих сограждан (39 %) являются крещеными²⁴². Специфика данного феномена, по мнению ряда исследователей, состоит не только и не столько в акцентированно позитивном отношении подавляющего большинства населения к православию, сколько в том, что оно превратилось в дополнительный символ новой русской идентичности²⁴³.

«Проправославный» консенсус – это консенсус в положительной оценке национального прошлого, преемственности традиции, самобытности и стабильности в религиозной сфере. Анализируя влияние «проправославного консенсуса» на обыденное поведение граждан России, социологи отмечают, что ни сам консенсус, ни практическая контаминация его с «русскостью» не тождественны обретению людьми собственно религиозной веры в ее понимании православной церковью. Институциональная религиозность россиян (посещение храмов, участие в церковных таинствах, соблюдение постов, молитвенное общение с Богом и пр.) продолжает оставаться на низком уровне, тогда как идеологическая роль православия в их глазах, напротив, возрастает. Такого рода изменения массового сознания нуждаются в глубоких исследованиях, поскольку они создают предпосылки для конфликтного развития российского общества.

²⁴¹ Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // *Вопр. Философии*. 1997. № 6; Их же. Религиозность в России на рубеже XX – XXI столетий // *Обществ. науки и современность*. 2007. № 1. С. 103 – 119; № 2. С. 78 - 95.

²⁴² Согласно данным ВЦИОМ, православными себя считают три четверти россиян [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/soglasno-dannym-vciom-pravoslavnyimi-sebya-schitayut-tri-chetverti-rossiyan/> (дата обращения: 21.01.2011).

²⁴³ Вигилянский В. Сколько в России православных? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.st-tatiana.ru/text/34557.html> (дата обращения: 24.01.2011).

Как неоднократно утверждал Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (как и его предшественник), «Церковь отделена от государства, но не отделена от общества»²⁴⁴, что, конечно, правильно, хотя такое положение дел нередко начинает трактоваться как необходимость преимуществ или даже решающего голоса РПЦ во всех сферах жизни современного российского общества и государства. Одним из карикатурных феноменов такого рода можно назвать прецедент августа 2010 года, когда глава подмосковного агрохолдинга по производству молока, ради «православного преобразования России», запретил сотрудницам делать аборт и обязал, под страхом увольнения с работы, все семейные пары повенчаться до праздника Покрова Богородицы (14 октября)²⁴⁵. Значительно более серьезный характер имеют другие примеры, о которых пишут правозащитники: получившее печальную международную известность изъятие государством 19 храмов у верующих Российской Православной Автономной Церкви (РПАЦ) в г. Суздаль и Суздальском районе Владимирской области²⁴⁶, уничижительное отношение к «неправославным», употребление термина «секта» по отношению к ним²⁴⁷ и т.п.

В контексте идей классика современной социальной философии Н. Лумана утверждение «Церковь отделена от государства, но не отделена от общества» имеет и обратную сторону, так как церковь является составным элементом такой функциональной социальной системы, как религия, а «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к

²⁴⁴Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: "Мы не хотим стать государственной Церковью" [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1165090.html> (дата обращения: 06.03.2012).

²⁴⁵Зиненко И., Русина Н. Глава «Русского молока» придумал духовный дресс-код для сотрудников [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gzt.ru/topnews/business/-glava-russkogo-moloka-pridumal-duhovnyi-dress-kod-/319260.html> (дата обращения: 27.02.2012).

²⁴⁶Сюжет «Изгнанные правды ради...» [Электронный ресурс]. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=topic&id=574> (дата обращения: 18.05.2012).

²⁴⁷Интервью: Пастор Церкви евангельских христиан-баптистов "Возрождение" города Магадана Ольга Рыбакова: "Мы понимаем – уничижительное отношение к неправославным - это политический заказ. Но неясно, какого уровня - местного или федерального" [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=63707&cf=> (дата обращения: 19.03.2012).

одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»²⁴⁸. Иначе говоря, члены Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) не могут быть отделены от государства с его светской наукой, Конституцией и законодательством, как и от норм международного права, признаваемого Россией.

Проблемой для общества, согласно Н. Луману, является то, что «системная дифференциация как раз не означает того, что целое разлагается на части и, будучи рассмотренным на этом уровне, лишь тогда состоит из частей и «отношений» между частями. Скорее, каждая частная система воспроизводит охватывающую систему, к которой она принадлежит, посредством собственного (специфического для частной системы) различения системы и окружающего мира»²⁴⁹. Поскольку, согласно Н. Луману, «системы ежесекундно интегрируются и дезинтегрируются в пульсации событий»²⁵⁰, то их анализ, научный (религиоведческий) или правовой, всегда отстает по времени от функционирования, он только может реагировать на те или иные события как на «неправовые», «ненаучные» или «незаконные». Н. Луман пишет, что «проявляется ли вообще различие между правом и бесправием и трактуется ли оно по внутрисистемным правовым программам, зависит, в первую очередь, от предыдущей фильтрации через *инклюзию/эксклюзию*; и происходит это не только в том смысле, что исключенное исключается из права, но и в смысле, что противостоящее ему, и особенно политика, бюрократия и полиция, не говоря уже о военных структурах, решают по собственному усмотрению, будут ли они придерживаться права или нет. И хотя это не приводит к полному исключению правового аутопойезиса – что было бы немислимо при сегодняшних отношениях – но, пожалуй, приводит к малой надежности ожиданий и к текущей ориентации еще и на другие факторы»²⁵¹.

Очевидный рост влияния РПЦ (МП) тем не менее делает все более актуальным исследование того, кто, собственно говоря, является «православным», или что в массовом сознании понимается как «при-

²⁴⁸ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 171.

²⁴⁹ Там же. С. 9 - 10.

²⁵⁰ Там же. С. 16.

²⁵¹ Там же. С. 46.

надлежность к РПЦ». В 2001 – 2002 годах РПЦ и некоторые исламские лидеры выступили с инициативой введения в России «церковного налога», когда каждый гражданин, идентифицирующий себя с тем или иным конфессиональным объединением, добровольно согласился бы перечислять часть подоходного налога в бюджет религиозной организаций, что сделало бы членство относительно «прозрачным», но эта инициатива не получила поддержки²⁵². Неясной остается, тем не менее, реальная социальная поддержка РПЦ, представители которой неоднократно критиковали социологов за «атеистичность» и некорректность их исследовательских методов, поскольку те дают сильно расходящиеся оценки «православности» населения России от 75 до 18 %²⁵³. Известным фактом является как высокий рейтинг лично Патриарха Кирилла и православной церкви в целом, так и провалы на выборах партий с православными лозунгами и фактическое избегание, при полной доступности и даже престижности, многими гражданами, считающими себя «верующими» (или «номинальными верующими?»), подлинной «воцерковленности», что еще требует своего детального анализа.

Представляется, что социально-философское понимание происходящих в российском обществе явлений может существенно обогатиться обращением к концепции Н. Лумана, который полагал, что «функциональные системы представляют собой самозамещающиеся упорядоченности. При этом каждая система предполагает, что другие функции выполняются где-либо еще. Поэтому не существует и возможностей какого-то взаимного управления, ведь это до определенной степени подразумевало бы передачу функций. То, что Шиллер констатирует для отношений политики с искусством или наукой, прототипически годится для всех внутрисистемных связей: «Политический законодатель может отгородить эту область, но господствовать в ней он не в силах». В отношениях функциональных систем друг к

²⁵² Церковь претендует на часть подоходного налога россиян [Электронный ресурс]. URL: <http://warrax.net/Satan/mm/churchtax.html> (дата обращения: 04.02.2012); Екатеринбург. Председатель Центрального духовного управления мусульман России Т. Таджуддин предлагает ввести налог в пользу традиционных конфессий [Электронный ресурс]. URL: <http://www.atheism.ru/archive/text/743.p.html> (дата обращения: 04.02.2012).

²⁵³ Тарусин М.А. Сколько православных в России? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/skolko-pravoslavnyx-v-rossii/> (дата обращения: 25.01.2011).

другу может присутствовать деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»²⁵⁴. Сегодня очевидны как попытки превратить православие в некое подобие прежней марксистско-ленинской идеологии, в новую «инструктивную» инстанцию для науки, искусства, политики и права, так и в «деструкции», возникающие в ходе таких попыток, когда «первый обезьяний процесс в России», «письмо академиков» или «феномен А. Невзорова» только проявляет эти тенденции.

Нарушение принципов «светскости» государства многие усматривают уже во внесении в преамбулу Закона РФ 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях» утверждения про «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», в подписании многочисленных договоров РПЦ с различными государственными структурами – от «силовых» ведомств до органов здравоохранения, образования и СМИ, на всех трех уровнях российской власти (федеральном, региональном и местном). Это приводит некоторых исследователей, к примеру, авторов издания «Здравый смысл» (журнала скептиков, оптимистов и гуманистов), к мысли о том, что власть выбрала «одну из конфессий в качестве государственной», что в стране нагнетается мировоззренческая нетерпимость, поскольку стало возможно прочитать следующие утверждения: «Если же и существуют отдельные убеждённые безбожники, то они являются редкими исключениями, болезненными отступлениями от нормы. ... Как существование идиотов не отрицает того, что человек есть существо разумное, так и существование безбожников не опровергает факта всеобщности религии»²⁵⁵.

Вопросы для самопроверки

1. Как трактуется понятие «светское государство» в Конституции РФ ?
2. Как понимаются термины «светское» и «секулярное» ?
3. Чем различаются «светское» и «религиозное» образование ?

²⁵⁴ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 179.

²⁵⁵ Богословский М.М. О свободе совести и вероисповедания в современной России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.atheismru.narod.ru/humanism/journal/42/bogoslovsky.htm> (дата обращения: 15.04.2012).

4. Каковы особенности понимания «светского образования» в России начала XX века ?
5. Каковы особенности понимания «светского образования» в России середины XX века ?
6. Каковы особенности понимания «светского образования» в России конца XX века ?
7. Каково соотношение понятий «светское» и «религиоведческое» образование ?
8. Как связаны особенности светского религиоведческого образования и религиозности населения России?
9. Как возможно «светское теологическое образование»?
10. Каковы психолого-антропологические основания светского образования ?

Список рекомендуемой литературы

1. *Андерсон, Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М. : Канон-пресс-Ц, 2001.
2. Закон РФ «Об образовании» // Рос. газ. – 1997. – № 226. 22 нояб.
3. *Каарияйнен, К.* Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / К. Каарияйнен, Д. Фурман. – М.-СПб.: Летний сад, 2007.
4. *Козлова, Е.И.* Конституционное право России / Е.И. Козлова, О.Е. Кутафин. – М., 2006.
5. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993).
6. Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия / митр. Антоний Сурожский // Церковь и время. – 1991. – № 2.
7. *Овсиенко, Ф.Г.* Секуляризация / Ф.Г. Овсиенко // Религиоведение: энцикл. сл. – М., 2006.
8. *Себенцов, А.Е.* Комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» / А.Е. Себенцов // Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации. – М.: Комитет по телекоммуникациям и средствам массовой информации Правительства Москвы, 1998.
9. *Шахов, М.О.* Светское государство / М.О. Шахов // Религиоведение: энцикл. сл. – М., 2006. – С. 956.
10. *Левада, Ю.* "Человек советский" - публичные лекции на "Полит.ру". – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2004/04/15/levada/>

Глава 3

КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ СОВЕСТИ КАК ОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В отечественной литературе последних постсоветских десятилетий сложились разнообразные системы понятий, с помощью которых авторы (политики, философы, теологи, религиоведы, правозащитники, политологи, социологи, педагоги, журналисты и т.п.) пытаются описать происходящие в стране процессы в сфере свободы совести. Обращение к этим текстам показывает, что споры вызывает уже само понятие «совесть», которое получает разные толкования. Согласно В. Далю, слово «совесть» обозначает «нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда, в различной степени развития»²⁵⁶.

Советские словари значительно лаконичнее определяли «совесть» как «чувство нравственной ответственности за свое поведение перед окружающими людьми, обществом»²⁵⁷. Предельно кратко (в 10 строк) определяли совесть в БСЭ (1976) и «Философском энциклопедическом словаре» (1983), где утверждалось, что это «категория этики, характеризующая способность личности осуществлять нравственный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков; одно из выражений нравственного самосознания личности. Совесть проявляется как в форме рационального осознания нравственного значения совершаемых действий, так и в форме эмоциональных переживаний (например - «угрызения совести»)»²⁵⁸. В БСЭ к этому тексту прибавлялось утверждение, что «в идеалистической этике совесть истолковывалась как

²⁵⁶ Даль В. Указ. соч. С. 256 – 257.

²⁵⁷ Ожегов С.И. Указ. соч. С. 605.

²⁵⁸ Совесть // БСЭ. Т. 24, кн.1. М., 1976. С. 15; Совесть // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 620.

голос «внутреннего Я», проявление прирожденного человеку нравственного чувства и т.п. Марксистско-ленинская этика обосновывает общественно-исторический характер совести»²⁵⁹. Сходно определялась совесть и в «Атеистическом словаре», где пояснялось, что «научный атеизм выступает как против нигилистического отношения к совести, считая ее сущностной чертой духовного облика личности, так и против отношения к ней как неизменному и непогрешимому судье, данному нам богом», поскольку «с ходом социального и культурного прогресса интеллектуальная честность как одно из требований совести все более настоятельно требует отказа от религиозной веры, как неимеющей логического и фактического обоснования, а также и морального оправдания»²⁶⁰. Гораздо информативнее стали статьи в перестроечном «Словаре по этике» (1989) и «Новой философской энциклопедии»²⁶¹.

О.Э. Душин, определяя истоки проблематики, отмечает, что в основных европейских языках «совесть» (греч. «sineidesis», лат. «conscientia») совпадает в своем смысловом значении как «совместное знание»²⁶². Филологическая традиция осмысления феномена совести представлена в трудах В.В. Колесова и Г.М. Прохорова²⁶³, показавших, что термины «стыд», «сознание» и «совесть», будучи тесно связанными, постепенно дифференцировались друг от друга, оказавшись сегодня не сводимыми и не заменяемыми друг другом, их не следует смешивать. В этом заключается одно из главных противоречий современных концепций истолкования совести, пытающихся разрешить антиномию между свободой уникально-индивидуального решения,

²⁵⁹ Совесть // БСЭ. Т. 24, кн.1. М., 1976. С. 15.

²⁶⁰ Совесть // Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983. С. 454.

²⁶¹ Совесть // Словарь по этике. М., 1989. С. 321 - 323; Апресян Р.Г. Совесть // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 585 - 587.

²⁶² Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII - XVI вв. СПб.: Изд-во СПбУ, 2005. 156 с.

²⁶³ Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. 312 с.; Его же. Слово и дело. Из истории русских слов. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. 703 с.; Прохоров Г.М. Древнерусское слово *съвьсть* и современные русские слова *совесть* и *сознание*. URL: <http://odrl.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=ifDD3oyA4G0%3D&tabid=2301> (дата обращения: (12.05.2012)).

личной ответственностью и господством общественных норм или навязанных социумом мнений.

В целом можно выделить два основных подхода – эссенциалистский (интуитивистский) и функциональный (культурно-исторический, конструктивистский) к пониманию феномена совести. В первом случае (характерном для теологии, ряда философских и научных направлений) совесть выступает как универсальный и трансисторический феномен «голоса Бога», «прирожденной правды», «со-вести (совместной вести, общего знания, общего ведения)» и т.п., тогда как во втором обращается внимание на очевидность того факта, что в разные эпохи и разными людьми одного времени совесть может пониматься совершенно различно. Так, порой совесть может смешиваться со «стыдом», хотя, как отмечает В.Н. Ярхо, эти понятия следует различать, поскольку «стыд предполагает в первую очередь оценку извне, совесть – изнутри; русское сочетание «ни стыда, ни совести» очень хорошо передает эту разницу», когда, к примеру, «для ... Геракла... основным движущим мотивом является не «внутренний голос», а ориентация на объективно существующие нравственные нормы, доступные для проверки и оценки извне», когда «человек стыдится своих действий, ставших всем известными и навлекших на него позор», тогда как «совесть, напротив, предполагает самооценку героя, не зависящую от осведомленности окружающих о его поступках»²⁶⁴. Р.Г. Апресян тоже трактует совесть как «способность человека, критически оценивая себя, осознавать и переживать свое несоответствие должному – неисполненность долга», при этом именно совесть с древности, «в отличие от страха (перед авторитетом, наказанием) и стыда (в котором также отражается осознание человеком своего несоответствия некоторым принятым нормам), ... воспринимается как “стыд перед самим собой”»²⁶⁵.

В.Н. Ярхо отмечает, что в древнегреческой трагедии «пока в сознании поэта существует вера в справедливое божественное управление миром или хотя бы в неизбежность расплаты за объективно пре-

²⁶⁴ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии). URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/126884/> (дата обращения: 17.05.2012).

²⁶⁵ Апресян Р.Г. Указ. соч. С. 585 - 587.

ступное деяние, субъектами трагического конфликта остаются люди цельные, до конца последовательные в своих решениях, раз они уже приняты, и в действиях, вытекающих из этих решений», при этом, правда, собственно «совесть ...оказывается ненужной – как самим героям древнегреческой трагедии, так и их создателям»²⁶⁶. Нет термина «совесть» и в Ветхом Завете, где близкими по значению оказываются термины «страх Господен» и «сердце»: «Не укорит меня сердце мое во все дни мои» (Иов 27:6), хотя он появляется в «Септуагинте» (греческом переводе Ветхого Завета), в книгах Екклесиаст (10:20) и Премудрости Соломона (17:10), выступая как заимствование из эллинистической культуры²⁶⁷. Именно в греческой культуре возникает термин *συνείδησις* («sineidesis», совесть как со-ведение, со-знание), впервые употребляемый Демокритом, который придал ему специфически нравственный акцент: «Больше всего надо стыдиться самого себя, и для души должен быть установлен закон: "Не совершай ничего не подобающего"», при этом «вера в загробное существование и возмездие» рассматривалась им как «признак дурной совести», хотя смех над обычными людьми, «полными безрассудства», считался им вполне приемлемым²⁶⁸.

Близкую проблематику поднимал Сократ, у которого многие считают обозначением совести некое мистическое начало - «демон» («демоний», «даймон» или «даймонион»), т.е. внутренней «голос», тесно связанный с вне и независимо существующим божеством, или своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе, когда он «не только осознает присутствие в себе даймониона, но и живо его представляет, чувствует и переживает как некую высшую реальность, как божественное знамение»²⁶⁹. Платон понимал совесть как «доб-

²⁶⁶ Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии). URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/126884/> (дата обращения: 17.05.2012).

²⁶⁷ Архимандрит Платон (Игумнов). Православное нравственное богословие. URL: <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/igumnov/igumnov1/39.html> (дата обращения: 27.01.2012).

²⁶⁸ Виц Б.Б. Демокрит. М.: Мысль, 1979. С. 155, 34.

²⁶⁹ Кессиди Ф. Х. Сократ. М.: Мысль, 1979. С.155, 34.

ровольный отказ от дерзости, явно справедливый и направленный к наилучшему; добровольное восприятие наилучшего; стремление избежать справедливого порицания»²⁷⁰.

В латинской культуре понимание совести («conscientia»), «которая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки», сформулировал Цицерон²⁷¹. Для известного стоика Сенеки «совесть приобретает значение важнейшего критерия нравственности», когда значимой становится «сама возможность стать лучше: "Будь благ - этим ты достаточно почтишь богов"». Хотя он понимал, что «одной философии мало: должно быть еще что-то в мире, более сильное» ("Кто без помощи бога может возвыситься над фортуной?"), признавая «самодовлеющее значение за самым переживанием этого контакта, этой связи, religio, - личной связи с личным божеством», когда «моральный императив формулируется как "золотое правило": поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй зла другому»²⁷².

Концепция Сенеки оказалась приемлемой и для христиан, фиксируя открывшиеся глубины внутренней жизни каждого индивида. Христианское понятие совести появляется у новозаветных авторов (апостолов Петра и Павла) со времени начала проповеди Евангелия язычникам и иудеям диаспоры, у которых «synderesis» (на языке греков) и «conscientia» (на языке римлян) употреблялись как общепонятные термины²⁷³. В Новом Завете термин встречается в основном в текстах Павла, деятельного миссионера и «Апостола язычников», хотя в самих Евангелиях он употребляется только при описании того, как книжники и фарисеи привели к Иисусу женщину, которая «была взята в прелюбодеянии, а Моисей в законе заповедовал нам побивать таких камнями», на что последовал знаменитый ответ: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень», в результате чего они «услышав

²⁷⁰ Платон. Определения // Сочинения. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 617.

²⁷¹ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского; отв. ред., сост., авт. вступ. ст. Г.Г. Майоров. М.: Наука, 1985. С. 187.

²⁷² Столяров А.А. Сенека.

²⁷³ Совесть. URL: <http://www.xpa-spb.ru/slov/2-17.html> (дата обращения: 19.05.02012).

то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим...» (Ин. 8:3-7).

Г. Чистяков полагает, что этот сюжет «попал в восточные греческие рукописи Евангелия от Иоанна не ранее X в.», хотя «в латинских рукописях он присутствует с IV в.», отмечая, что «это совершенно удивительный рассказ о том, как в человеке пробуждается человеческое, как благодаря встрече с Иисусом сознание людей, замутненное правилами и требованиями писанных канонов, очищается от этой замутненности», поскольку «к ним возвращается умение слушать голос своего человеческого сердца, которое может любить, жалеть, стыдиться, которое помогает им осознать, что они не вправе выносить приговор»²⁷⁴. Вместе с тем апостол Павел говорит о совести как порой «немошной», «оскверненной», «сожженной» и «соблазняющей» (1 Кор. 8:7-12; 1 Тим. 4:1-2), нуждающейся в «очищении» (Евр. 9:13-14): «Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принёс Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мёртвых дел, для служения Богу живому и истинному!». Христианское здесь выступает как универсально-этическое и онтолого-теологическое основание бытия личности в вечности.

По мере становления христианского сообщества как «кафолической еkkлeсии» (вселенской церкви) данное универсальное содержание отступает перед множеством доктринальных нововведений, дифференцирующих эту новую общность от множества других, тоже считавших себя «последователями Христа», которые, начиная с эпохи Константина Великого, нередко стали преследоваться и подавлялись силой государства, а само понятие о совести стало приобретать «юрисдикционный», ригористический и начетнический характер.

Вместе с тем к первоначальному содержанию термина периодически возвращались те христианские мыслители, которые испытывали конфликт с окружающим обществом и собственными единоверцами, как, к примеру, Константинопольский патриарх Иоанн Златоуст

²⁷⁴Священник Георгий Чистяков. "Свет во тьме светит". URL: <http://tapirr.com/ekklesia/chistyakov/svet/09.htm> (дата обращения: 19.05.2012).

(Ioáannes Chrysóstomos, Ιωάννης ο Χρυσόστομος; ок. 347 - 407). Он выступил с проповедью свободной совести как неподкупного судьи (как «естественный закон добра и зла», который Бог уже вложил в нас как принцип «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12)). Люди питают «детский страх», боясь смерти, а не греха, так «малые дети пугаются масок, а не боятся огня, и, если случится поднести их к зажженной свече, они, ничего не опасаясь, протягивают руку к свече и огню; ничтожная маска пугает их, а того, что, в самом деле, страшно – огня – они не боятся». Смерти же мы боимся потому, что «не живем, как должно, не имеем чистой совести. Будь это, - нас ничто не утрашило бы, ни смерть, ни голод, ни потеря имущества, ни другое что-либо такое. Живущему добродетельно ничто подобное не может повредить и лишит его внутреннего удовольствия, потому что кто питается благими надеждами, того ничто не может повергнуть в уныние. В самом деле, могут ли люди сделать что-либо такое, что мужа доблестного заставило бы скорбеть? Отнимут у него деньги? Но у него есть богатство на небесах. Выгонят из отечества? Но через это переселяют его в горний град. Наложат на него оковы? Но он имеет свободную совесть, и не чувствует внешних цепей»²⁷⁵. Иоанн Златоуст писал о том, что именно совесть выступает посредником между добродетелью и свободой в роли учителя свободы²⁷⁶. При это он понимал, что совесть может быть смиренной, проникнутой учением, или потрясенной страхом, быть сомневающейся во всем, доброй и злой, порочной, нечистой, колящей, возмущенной, сжигающей, мстящей за беззаконие, угнетающей дух, ее можно возбуждать в человеке; совесть может судить человека. Такой подход иногда квалифицируют как «индивидуализм во взгляде на человеческое общество», которое можно исправить исключительно через индивидуума²⁷⁷.

²⁷⁵ Беседа пятая // Беседы о статуях, говоренные к антиохийскому народу. Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. Том второй. Книга первая. URL: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z02_1/Z02_1_05.htm (дата обращения: 11.05.2012).

²⁷⁶ Беседа 13 // Беседы о статуях, говоренные к антиохийскому народу. Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. Том второй. Книга первая. URL: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z02_1/Z02_1_13.htm (дата обращения: 11.05.2012).

²⁷⁷ Попов И.В. Святой Иоанн Златоуст и его враги. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37582.php?ELEMENT_ID=37582&PAGEN_2=7 (дата обращения: 20.04.2012).

В западной средневековой литературе проблемам совести отводилось значительное место, хотя основной интерес был связан не столько с общими вопросами о природе совести, сколько с казуистическими решениями частных случаев, с которыми ежедневно приходилось сталкиваться духовникам, и которые могли не столько служить развитию универсальной нравственности, сколько затемнять и подменять собственно «совесть» юрисдикционными нормами (печально известное «казус консенди», т. е. «дело совести» иезуитов, их концепция «пробабилизма», согласно которой «цель оправдывает средства»). Схоласты стали отличать безошибочный «synderesis» (имеющий общечеловеческий статус и дающий всеобщие нормы) от «conscientia» (действующей в уникальных обстоятельствах, требующих четких моральных предписаний, зависящей от личных способностей индивида), суждения которой могут оказываться изменчивыми и ложными, ведь совестью называется «ведение вместе с другим». Фома Аквинский отмечал, «что осознание правил synderesis у разных людей может не совпадать, что их действительность бывает искажена страстями, злыми поступками, дурными наклонностями, поэтому и выводы разума становятся превратными. Тем самым возникает феномен ошибающейся совести»²⁷⁸. Наша история показала, что возможны «рабоче-крестьянская совесть», «революционная совесть» и т.п., которые оправдывали любые преступления во имя новой «нормативности»: «Ведь совесть – слово, созданное трусом, Чтоб сильных напугать и остеречь. Кулак нам – совесть, а закон нам – меч»²⁷⁹. Такому взгляду и сегодня противостоит объединение совести с любовью, поскольку «не убеждения и даже не глубокая убежденность могут переусилить страх смерти, позора, а только любовь может сделать человека верным до конца, без предела, без оглядки»²⁸⁰. При этом, как отмечает протоиерей Андрей Ткачев, «Голосом Бога» называли совесть

²⁷⁸ Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII - XVI вв. URL: http://krotov.info/history/13/melvil/duchin_01.htm#2 (дата обращения: 13.05.2012).

²⁷⁹ Совесть. «С христианской точки зрения». URL: http://krotov.info/library/17_r/radio_svoboda/20071018.htm (дата обращения: 18.10.2007); Нвер Гаспарян. Нужна ли суду совесть? Понятие «совесть» должно получить понятное для правоприменителя правовое оформление. URL: <http://www.advgazeta.ru/rubrics/13/558> (дата обращения: 20.04.2012); Ghost in the Shell II: Innocence. URL: <http://www.russelldjones.ru/aca-book5.htm> (дата обращения: 06.05.2012).

²⁸⁰ Антоний Сурожский. Испытай свою совесть! URL: <http://cyrillitsa.ru/posts/570-ispytay-svoyu-sovest.html> (дата обращения: 06.05.2012).

бывшие язычники, познавшие Бога, а отказавшиеся от Бога бывшие христиане (коммунисты) именовали ее «внутренним комиссаром» (Фурманов)²⁸¹.

Психологи, среди которых К.Г. Юнг, отмечают, что «автономия психического заставляет первобытного человека подозревать магические и демонические силы», как и Сократа, полагавшего психику голосом «своего демона», но которые сегодня мы можем рассматривать как «олицетворения проецированных содержаний бессознательного», сохраняющиеся в «предположении, что совесть есть глас Божий», или именуемые «гением, ангелом-хранителем, "лучшим Я", сердцем, внутренним голосом, внутренним или высшим человеком», противоположностью которых полагается «отрицательная, именуемая ложной, совесть», принимающая имена «дьявола, искушителя, соблазнителя, злого духа и т.д», причем даже «Павел признавался в наличии у него "ангела сатаны" (2 Коринф. 12:7)»²⁸². Термин «совесть» обозначает «реакцию на действительное или замышляемое отклонение от морального кодекса», сама совесть «сходна с первобытным страхом перед необычным, а потому "безнравственным". Это поведение, так сказать, инстинктивно, в лучшем случае лишь частью осознанно, а потому оно при своей моральности не может притязать на этическое значение. Последнее характерно для совести лишь в том случае, когда она рефлексивна, включена в сознательное обсуждение. А это становится возможным лишь вместе с появлением принципиального сомнения, когда сталкиваются два возможных способа морального поведения, при коллизии долга. Такая ситуация разрешима только путем подавления: одна неосознанная моральная реакция подавляет другую. Напрасно в таком случае взывать к моральному кодексу, а рассудок здесь попадает в ситуацию буриданова осла, оказавшегося между двумя охапками сена. Окончательное решение зависит от творческой силы этоса, в которой человек участвует целиком»²⁸³.

²⁸¹Протоиерей Андрей Ткачев. Совесть. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/47598.htm> (дата обращения: 06.05.2012).

²⁸²Юнг К. Г. Совесть с психологической точки зрения. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=51> (дата обращения: 13.04.2012).

²⁸³Юнг К. Г. Совесть с психологической точки зрения. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=51> (дата обращения: 13.04.2012).

Близкие феномены выделяют и исследователи психологии детского возраста, которые отмечают, что совестью мы называем «особое чувство, присущее человеку и отличающее его вместе с процессом мышления от остального животного мира». При этом для «совести основу нравственности представляет суд над самим собой, его мысленный диалог внутри себя, в котором он сам и защитник, и обвинитель», и если «главную основу развития совестливости у маленьких детей составляют чувство стыда и страх перед наказанием», поскольку «малыши не хотят быть плохими мальчиками и девочками, и, когда за проступок их начинают стыдить, они переживают, понимая, что попали в категорию нехороших детей из-за своего поведения», то позднее для «подростка ... характерным является осознание чувства совести, играющего роль внутреннего судьи» и «если у подростка не развито чувство собственного достоинства, сочувствия, справедливости, дружбы, то и с совестью у него не будет благополучно», а именно «чувство совести побуждает ... подростка и старшеклассника к самовоспитанию»²⁸⁴. Таким образом, простая «цельность личности» ребенка и эпического героя, не знающих сомнений и внутренних противоречий, не нуждается в совести как особенности развитого и дифференцированного самосознания, способного «быть несогласным с самим собой» и «переживать муки совести». Выражения «спокойная совесть» или «чистая совесть» в обычной речи обозначают подтверждение сознания, ориентированного на внешний авторитет, его соответствие предъявляемым извне требованиям, и поэтому вызывает чувство благополучия и безопасности, как будто гарантированные самим фактом угождения авторитету. В этом отношении «чистая совесть» есть следствие покорности и зависимости и, стало быть, порочности с точки зрения автономной и гуманистической морали; она отражает амбицию человека, направленную на достигнутость совершенства, на внутреннюю цельность и полноту, что, однако, как отмечал еще Гегель, «выражает самодовольное (или лицемерное) сознание», т.е. «бессовестность», понимаемую не как отсутствие совести, а как склонность не обращать внимание на ее суждения²⁸⁵.

²⁸⁴ Морозова Т. Как утверждается в детском возрасте понятие «Совесть»? URL: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-3900/> (дата обращения: 04.04. 2012).

²⁸⁵ Апресян Р.Г. Указ. соч. С. 585 - 587.

Совесь, таким образом, как внутренний голос «подлинности» выступает той субстанцией, которая локально-исторически ограничивает и определяет должное поведение индивида в социуме, поляризованное на две альтернативные возможности: полное смирение и самоотрицание личности, цельное отождествление должного только с социальной (конфессиональной) нормативностью, требующей «беззаветного служения с полной самоотдачей», или героическое противостояние власти (в том числе конфессиональной) и социальной нормативности как недостойной, унижительной и несовершенной. Исторически как общество, так и личность стремились утверждать свое право регламентировать и контролировать нормативные образцы «подлинной совести», конструировать ее «должные формы».

Сегодня Интернет изобилует полярными интерпретациями «должной и подлинной совести», как, к примеру, скандальные проекты ультрарадикальных фундаменталистских групп типа «атомного православия» Егора Холмогорова, «православной революции» Народной национальной партии России²⁸⁶ или «современной священной инквизиции» Союза православных хоругвеносцев²⁸⁷, или возрождения румынского фашистского православия времен «Железной гвардии» по версии некоего «Русского Братства»²⁸⁸. В таком контексте множества групп, стремящихся навязать личности свои образы «подлинной совести», кажется парадоксальным выражение «свобода совести», поскольку совесть по самой своей природе всегда свободна. В демократическом государстве это выражение понимается как «право человека на независимость внутренней духовной жизни и возможность самому определять свои убеждения», в отличие от тех режимов, где индивид принуждается к выбору только одной религии или идеологии (как это было в России до Пасхи 1905 года, когда православие

²⁸⁶ Холмогоров Е. Атомное православие. URL: <http://www.rus-obr.ru/idea/594> (дата обращения: 12.05.2012); Идеологи грядущей "русистской православной революции" переиздали "Просветителя" преподобного Иосифа Волоцкого [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/25929> (дата обращения: 12.05.2012).

²⁸⁷ Симонович Л. Еретиков сжигать не можем, а книги будем [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751> (дата обращения: 17.02.2012).

²⁸⁸ Русское братство. Православный фашизм. URL: <http://rusbratstvo.org/proved/27> (дата обращения: 13.04.2012).

было государственной религией, или до 1993 года, новой Конституции РФ), при этом в «узком и более распространенном смысле “свобода совести” означает свободу вероисповедания и организованного отправления культа»²⁸⁹.

Альтернативой радикализму отмеченных выше проектов стал «строгий юридизм» правозащитников и гуманистов, опирающийся на Конституцию РФ, конвенции, резолюции и доклады ООН по правам человека, подписанные Россией, где утверждается фундаментальное положение права, согласно которому не религиозное объединение или определенное «юридическое лицо», но именно «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (ст. 2, Конституции РФ 1993 года). Именно с этим требованием должны быть согласованы все законы, которые призваны быть «правовыми». Правозащитники рекомендуют использовать предельно объективные и широкие определения религии, не допускающие дискриминации по отношению к каким бы то ни было религиозным течениям²⁹⁰, где отклоняются «как устаревшие и неоправданно узкие критерии религиозности, основанные на понятиях одной конфессиональной традиции»²⁹¹.

Очевидно, однако, что «юридизм» не менее проблематичен, чем пафос «юрисдикционных фундаменталистов», поскольку право исповедовать те или иные религиозные представления неразрывно связано с множеством других, столь же значимых прав. В связи с этим очевидно, что «свобода совести», как и «свобода вероисповедания», могут законно ограничиваться самым современным плюралистическим и демократическим государством постольку, поскольку они посягают на другие неотъемлемые права гражданина (показателен пример отношения правоохранительной системы Японии к «зариновой атаке» в токийском метро 20 марта 1995 года, осуществленной членами «АУМ Синрике»)²⁹². Действительно, если «совесть» и «вера» некоторых со-

²⁸⁹ Апресян Р. Г. Указ. соч. С. 585 - 587.

²⁹⁰ Возрождение свободы совести и ее защита. М.: Моск. Хельсин. Группа, 1999. С. 9,15,16, 22.

²⁹¹ Кантеров И.Я. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Религия и право. 2004. № 1. С. 7.

²⁹² Кантеров И.Я. АУМ Синрике // Религиоведение: энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. М.: Академ. проект, 2006. С. 81 - 82.

граждан требуют от человека принудительного (в духе упоминавшихся ранее августиновского требования «заставь их войти» или юстиниановского «одно государство, одна религия, один закон») вовлечения всех остальных сограждан в некое универсальное нормативное символическое пространство определенной «юрисдикции», вопреки их собственной «совести» и «вере», то по нормам современного законодательства это подпадает под категорию незаконного «оскорбления религиозных чувств»²⁹³.

В соответствии со ст. 28 Конституции РФ «каждому гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания...»²⁹⁴. В официальных юридических комментариях раскрывается правовой смысл этих определений, согласно которым «свобода совести» как устойчивый международный термин «freedom of conscience» (англ.) означает право на свободу выбора своего отношения к любой конкретной религии и к религии вообще, религии как таковой, быть верующим, последователем той или иной религии; не быть последователем ни одной религии и не следовать религиозной вере вообще; изменять свое отношение к религии – становиться и переставать быть приверженцем религии, иметь, менять, отстаивать свои убеждения относительно религии и действовать в соответствии с ними²⁹⁵. «Свобода вероисповедания» (устойчивый международный термин «freedom of religion») – это право человека выбирать и исповедовать любую религию²⁹⁶.

Сравнительный анализ Конституций современных государств, согласно Элизабет Сьюэлл, показывает уникальность Конституции РФ, так как «она ...устанавливает довольно строгий запрет на сотрудничество между государством и религиозными организациями или на предпочтение одной религиозной группы другим»²⁹⁷. Это ведет к то-

²⁹³ Госдума предлагает жёстче наказывать за оскорбление религиозных чувств. URL: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=731446> (дата обращения: 12.04.2012).

²⁹⁴ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.)

²⁹⁵ Себенцов А.Е. Указ. соч. С. 47- 48.

²⁹⁶ Христианство: словарь / под общ. ред. Л.Н. Митрохина [и др.]. М.: Республика, 1994. С. 412.

²⁹⁷ Сьюэлл Э. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций // Пределы светскости. М.: Центр «Сова», 2005. С. 50 - 51.

му, что, «опираясь на данные конституционные понятия и учитывая российский опыт и культуру, различные способы сотрудничества между религией и государством, разрешенные европейскими конституциями, в соответствии с российской Конституцией в ее настоящей формулировке являются неконституционными»²⁹⁸. На практике, однако, все постсоветские годы происходило очевидное сближение государства и РПЦ, вызывавшее многочисленные дискуссии и поляризацию в обществе.

Современное российское общество встало перед проблемами осмысления попыток внесения элементов православия в официальную и повседневную жизнь граждан страны, например утверждения новых государственных праздников (один из недавних примеров: в 2010 году в перечне памятных дат России появилась новая - День Крещения Руси, который отмечается 28 июля)²⁹⁹, переосмысления вопросов национальной идентичности, критических выступлений против «клерикализации» современной российской социальной жизни, выражающих позиции не только правозащитников, представителей СМИ или ряда конфессий, но и части академического сообщества (широко известное «письмо академиков» 2007 года, скандалы с передачей РПЦ музейных помещений и т.п.).

Конфликт отражает собой базовое противоречие или апорию отношений религии и общества в России, как и в любом другом государстве, где РПЦ олицетворяет собой для многих граждан не просто абстрактную и отвлеченную «религию как таковую» (некоторый религиоведческий феномен, объект исследования или неповторимую и неуловимую интимную «личную веру»), но «нашу отечественную религию». Это в европейской культуре со времен Платона символизировало причастность отдельных индивидов, их совести и целых сообществ к высшему порядку бытия, присутствие этих индивидов и сообществ в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникальную форму бытия в вечности, неповторимо величественную, сильную и яркую форму подлинного благочестия, единства Красоты, Истины и Блага в отношении индивида с

²⁹⁸Сьюэлл Э. Указ. соч. С. 51.

²⁹⁹День Крещения Руси. Справка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rian.ru/religion/20100728/258926683.html> (дата обращения: 05.03.2011).

бытием (Бытием). Собственно, такое понимание придавало религии и соответствующему институту на протяжении более чем двух тысячелетий статус главной функциональной системы общества и исторически, до XX века включительно, в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»³⁰⁰.

Платон, как известно, создав теорию «идеального города (государства)», «по внутреннему зову совести» считал необходимым изгнать из него вдохновенных поэтов-теологов, которые внедряют «в души каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а что меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, далеко отстоящие от действительности»³⁰¹. Его влияние испытал и Цицерон, считавший «собственно "религией" только полезные государству верования в отличие от вредных, называемых "суеверие", "superstition", первые власть должна поддерживать, тогда как вторые – искоренять»³⁰². Хорошо известно и то, что еще в «V в. до н.э. народное собрание Афин приняло решение предать суду тех, кто распространяет новые учения о мире и не верит в богов. Именно по этой причине Протагор, усомнившийся в существовании богов, вынужден был бежать из Афин, а Диагор Милосский получил прозвание "безбожника" и за его голову была назначена награда»³⁰³. В «безбожии» был обвинен и учитель Платона Сократ.

В дальнейшем эти оценки являлись основанием для запрета и жестоких, «по внутреннему зову совести», преследований «вредных верований», в том числе самого раннего христианства (достаточно

³⁰⁰ Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. М.: Рос. объедин. исслед. религии, 2006. Вып. 3. С. 6.

³⁰¹ Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева [и др.]. М.: Наука, 1994. Т. 3. С. 402.

³⁰² Цицерон, М.Т. Указ. соч. С.61, 124.

³⁰³ Савельев В.Н. Свобода совести: история и теория: монография. М.: Высш. шк., 1991. С. 6 - 7.

вспомнить евангельский «феномен обращения Савла»). Оно, в свою очередь, став государственным культом Римской империи, со времен Юстиниана (529) выработало принцип «одно государство, одна религия, один закон», установив, что «церковный закон по своему статусу равен закону государства»³⁰⁴, само стало проводить сущностное деление религий на «истинную» («каноничную») и «ложные», причем последние воспринимались как нечто «преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное»³⁰⁵. Этот принцип функционализируется только в подходе Аугсбургского соглашения (1555) «чьё правление, того религия»³⁰⁶ эпохи Реформации, когда региональная элита стала решать вопросы вероисповедания населения своей территории.

Только эпоха Нового времени и формирования национальных государств привели к тому, что Дж. Локк одним из первых стал отделять «гражданскую» жизнь от «религиозной», полагая, что светская власть должна обеспечить равенство прав своих граждан, не разделяя их на сторонников «языческой» и «ортодоксальной» религии³⁰⁷. Конфессиональная «религия» здесь выступает в качестве проявления, функции фундаментальной частной «религиозности», имманентной гражданам в общем, но манифестирующейся в конкретном многообразии организаций, (юрисдикций) и убеждений. В XVIII веке утверждается национально-функциональное понимание религии, когда, к примеру, Т. Гоббс писал, что «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила, в самом деле, такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»³⁰⁸. Н. Луман отмечает, что в эпоху Просвещения и господства разума, рациональности «такие явно иррациональные образования, как религия (для низов) и вкус (для высших слоев), превозносились из-за их темпоральных преимуществ» и один

³⁰⁴ Юстиниан I. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 22.04.2012).

³⁰⁵ Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. С. 314.

³⁰⁶ Аугсбургский религиозный мир [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 13.05.2012).

³⁰⁷ Локк Д. Сочинения: в 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 94, 115.

³⁰⁸ Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. 1991. Т. 2. С.43, 95–97, 249, 622, 628, 634.

французский политик утверждал, что «нужно оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор, пока нет ничего ей взамен», однако появилось и осознание того, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», поскольку та в своем самопонимании, самоописании не подвластна «функциональному анализу»³⁰⁹.

В это же время начинается «приватизация» религии, когда внешнее властное решение о вероисповедании населения стало дополняться осознанным личным и ответственным принятием конфессионального вероисповедания. Постепенно именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»³¹⁰. Н. Луман цитирует один из документов этой эпохи, где говорится: «Нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благочестию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настрою и характера моего Благочестия; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин...»³¹¹. Такие попытки «спасти религию» как «эсклюзивные государственные конфессии», завершились тем, что «общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде»³¹². И.Кант уже стал утверждать, что только чисто этическая общность может быть названа истинной церковью³¹³. Эту линию продолжал и Гегель, полагавший все исторические конфессии так или иначе толь-

³⁰⁹ Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер. с нем. СПб.: Наука, 2007. С. 453.

³¹⁰ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем.. М.: Логос, 2006. С. 157.

³¹¹ Там же. С. 169 - 170.

³¹² Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер. с нем. СПб.: Наука, 2007. С. 176.

³¹³ Иммануил Кант. Трактаты. СПб., 1996. С. 341 – 342; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 52 – 54.

ко «определенными религиями», которые «не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»³¹⁴.

Глобальная функционализация религии проявилась и в ее освоении философами, когда Б. Паскаль, Г. Гегель и Ф. Ницше стали писать о том, что «Бог умер», когда появились «заместители» веры, секулярные проекты французской революции 1789 года, официально провозгласившей культы «богини свободы», «богини разума» и торжественно отмечавшей последний в соборе Парижской богоматери как храм Разума, концепции Л. Фейербаха о «религии сердца» и О. Конта о «религии человечества», стремившиеся заменить традиционные конфессии светскими формами, способными по-новому воплощать идеалы «подлинного благочестия», единства Красоты, Истины и Блага в отношении индивида с бытием.

В таких социальных условиях прежний величественный ранг феноменов «религия» и «церковь» приватизируется дифференцирующимися локальными объединениями и уже правоведы XIX века стали называть «церковью всякое вероисповедальное общество, признанное в государстве», да и в самой России «государственное законодательство усваивает название церкви таким христианским вероисповедальным обществам, которые сами себя называют церквами по их верованиям»³¹⁵. Европейские христианские конфессии (юрисдикции) как формы религиозного аутопойезиса, конфликтующие и отделившиеся друг от друга, стали испытывать сильное давление со стороны права, науки и искусства, а сегодня еще и спорта или Интернета («киберрелигии») как форм «нового всемирного поклонения» (футбол иногда именуют «новой мировой религией»³¹⁶).

³¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 265.

³¹⁵ Христианство: энцикл. слов.: в 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 219.

³¹⁶ Футбол как новая мировая религия [Электронный ресурс]. URL: http://www.portalus.ru/modules/philosophy/print.php?subaction=showfull&id=1107946606&archive=1208465572&start_from=&ucat=1 (дата обращения: 25.03.2012); Задорнов: Warcraft интернет религия. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=rHTILydzdw6I> (дата обращения: 25.03.2012); Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. / Забияко А.П. [и др.]. Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2012. С. 32.

В России нормативное понимание религии и полицейское принуждение «к истине» сохранялось в большей или меньшей мере вплоть до Пасхи (17 апреля) 1905 года, однако и в датированном этой датой указе «Об укреплении начал веротерпимости» речь не шла о «свободе совести», но именно о «веротерпимости», причем сохранялись ограничения: «2) Признать, что, при переходе одного из исповедующих ту же самую христианскую веру супругов в другое вероисповедание, все не достигшие совершеннолетия дети остаются в прежней вере, исповедуемой другим супругом, а при таковом же переходе обоих супругов дети их до 14 лет следуют вере родителей, достигшие же сего возраста остаются в прежней своей религии» ... «5) Установить в законе различие между вероучениями, объемлемыми ныне наименованием «раскол», разделив их на три группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) последователи изуверных учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке»³¹⁷.

Собственно «свободу совести» в России провозгласило только Постановление Временного Правительства от 14 июля 1917 года, где утверждалось: «1. Каждому гражданину Российского государства обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры. 2. Вероисповедание малолетних, не достигших 9-летнего возраста, определяется их родителями. При отсутствии соглашения родителей малолетние дети следуют вероисповеданию матери»³¹⁸. Первая Конституция РСФСР (от 10 июля 1918 года) утверждала в ст. 13: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»³¹⁹.

³¹⁷Указ «Об укреплении начал веротерпимости» [Электронный ресурс]. URL: <http://drevo-info.ru/articles/10330.html> (дата обращения: 25.03.2012).

³¹⁸ Постановление Временного Правительства «О свободе совести» 14 июля 1917 года [Электронный ресурс]. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5412/> (дата обращения: 26.04.2012).

³¹⁹ Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/kons_1918.php (дата обращения: 11.05.2012).

Эта же норма сохранилась в Конституции РСФСР от 11 мая 1925 года, однако в Конституции от 21 января 1937 года норма изменилась: «Статья 128. В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в РСФСР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»³²⁰. Это положение было сохранено и в последней советской Конституции РСФСР (от 12 апреля 1978 года): «Статья 50. Гражданам РСФСР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в РСФСР отделена от государства и школа – от церкви»³²¹. Таким образом, свобода совести с 1937 года в СССР и РСФСР стала пониматься как эксклюзивное право только атеистов на свою «пропаганду», тогда как совесть верующих должна была удовлетворяться возможностью «отправлять религиозные культы», при этом государство утверждало свое право контролировать и регламентировать «совесть», конструировать ее «должные формы».

Спецификой именно России стало то, что власть с 1917 года, впервые признав свободу совести и вероисповеданий, практически одновременно повела войну со всеми формами конфессиональной причастности и юрисдикциями как недопустимыми «религиозными предрассудками», хотя и были эпизодические попытки «использовать религиозный фактор» в политических целях, в связи с чем невозмож-

³²⁰ Конституция (Основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (утв. постановлением XII Всероссийского Съезда Советов от 11 мая 1925 г. [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1925/red_1925/5508617/chapter/1/#10000 (дата обращения: 14.03.2012).

Конституция (Основной Закон) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (утв. постановлением Чрезвычайного XVII Всероссийского Съезда Советов от 21 января 1937 г.) [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/185481/11/#1100> (дата обращения: 14.03.2012).

³²¹ Конституция (Основной закон) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики от 12 апреля 1978 г. [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1978/red_1978/5478721/chapter/6/ (дата обращения: 14.03.2012).

но научно корректно говорить только о «воинственно-атеистическом» или «научно-атеистическом» периодах отношения к религии и верующим в СССР. Историки, к примеру М.В. Шкаровский, выделяют до 10 периодов только собственно «советской государственной политики» по отношению к религиозным организациям (1917 - 1920, 1921 - 1928, 1929 - 1938, 1939 - 1943, 1943 - 1948, 1948 - 1953, 1953 - 1958, 1958 - 1964, 1965 - 1988, 1988 - 1991), отмечая при этом, что «курс правительства в определенной степени менялся и внутри выделенных временных промежутков» и «до сих пор в историографии отсутствует достаточно разработанная аргументация смены курса религиозной политики»³²². Иначе говоря, российская власть советского периода демонстративно практиковала ситуативное и «точечное» управление («ведение») религией, отрицающее ее конституционный «отделенный от государства» юридический статус и ее самопонимание, стремясь вытеснить ее из социального бытия как такового, жестко контролируя все ее возможные проявления.

Новым легитимно-государственным пониманием единства Красоты, Истины и Блага в отношении индивида с бытием с 1917 по 1988 год была провозглашена идеология марксизма-ленинизма, которая, как это стало ясно еще С.Н. Булгакову, сама могла быть расценена как религиозный феномен, содержащий, «наряду с работой господней», «энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную»³²³. Советская Россия, писал он, «является единственным в мире конфессиональным государством, в котором господствующей религией является воинствующий атеизм коммунистической секты, другие же религии, сначала только терпимые, становятся уже нетерпимыми»³²⁴. Собственно «коммунизм» («воинствующее безбожие», «марксизм», «большевизм») и многие другие исследователи квалифицировали как «религию»³²⁵.

³²² Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 8 - 9.

³²³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество / сост., вступ. ст., коммент. С.М. Половинкина. М.: Рус. кн., 1992. С. 104.

³²⁴ Булгаков С.Н. Православие и государство // Православие. Очерки учения православной церкви. 3-е изд. Paris, 1989. С. 344.

³²⁵ Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М., 1991. С. 318; Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 77; Карсавин Л.П. Путь православия / сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 549.

В настоящее время подавляющее большинство зарубежных и отечественных правоведов считают, что правовая защита свободы совести является одним из важнейших завоеваний всего человечества, и «по общепринятой договоренности, сегодня международное законодательство по правам человека признает в качестве религиозных многочисленные теистические, нетеистические и атеистические верования»³²⁶. Общеизвестно, что свобода совести является одной из важнейших составных частей общечеловеческих ценностей, основанием демократических прав и свобод человека. Осуществляя право на свободу совести, человек самоидентифицируется, обретает смысл и определяет свое место в жизни. От реализации этого права зависят: способность индивида реализоваться как личность; возможность сгладить противоречия между цивилизацией и природой человека; способность государства к устойчивому развитию без социальных взрывов и потрясений; умение мирового сообщества найти пути к решению глобальных проблем, стоящих перед человечеством³²⁷. В современных условиях наличие свободы совести признается весомым фактором сохранения национальной и глобальной безопасности³²⁸.

В современной России правовой институт свободы совести как совокупность юридических норм, которые регулируют общественные отношения, связанные с реализацией соответствующего права, не ограничиваются только нормами национального законодательства – федеральными законами, законами субъектов федерации и органов местного самоуправления. В данный правовой институт входят общепризнанные принципы, нормы международного права и международные договоры России в области свободы совести. Об этом однозначно говорится в ч. 1 ст. 17 Конституции РФ: «В Российской Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепринятым принципам и нормам международного права и в соответствии с настоящей Конституцией».

Обращает на себя внимание то, что в международных правовых документах различают понятия надличностного и личностного уров-

³²⁶ Лернер Н. Group Rights and Discrional Law. London, 1991. P. 75.

³²⁷ Бурьянов С.А. Правовые основания, сущностное содержание и гарантии свободы совести // Государство и право. 2001. № 2. С. 56 - 68.

³²⁸ Бурьянов С.А. Свобода совести как фактор обеспечения национальной и глобальной безопасности // Политика и общество. 2004. № 1. С. 112 - 124.

ней, где первые выражаются через термины «язык», «нация», «религия», а вторые – через понятия «вера» и «убеждения»³²⁹. При этом надличное (социальное) и личное (индивидуальное) связываются не только формальной «законностью», отчужденно устанавливающей рамки личного поведения, но отношением «совести», личного чувства ответственности и долга перед другими, согласия как с возможностью других иметь свои уникальные убеждения, свои идентификационные символы, так и с возможностью духовного общения и обобщения, объединения, связывания в новые общности. В идеале личность выступает как гармония индивидуального и социального, ибо очевидно, что социальное может воспроизводиться только в индивидах, а индивиды могут стать личностями только через приобщение к социальному, идентифицируя себя с ним.

Понимание гармонии социального и субъективного, убежденности и толерантности существенно различается в зависимости от трактовки природы «убеждений». Наше законодательство исходит из понимания «убеждений» как чего-то статичного, вечного и неизменного, «конфессиоцентричного» и «юрисдикционного». Именно эту статику оно и стремится регламентировать и увековечить, настаивая только на толерантности, терпимости, но не предлагая установление взаимопонимания, предполагающего умение встать на «чужую» позицию или возможности соединения в себе своего и другого. Очевидно, что ни одно из убеждений не может претендовать на абсолютную истину. И. Кант считал, что «в обществе должна наличествовать величайшая свобода (а значит, и постоянный антагонизм между членами общества) – да, свобода, но – тогда, когда самым точным образом определены и сохраняются границы той свободы, причем – в той мере, в какой она могла бы сочетаться со свободой других»³³⁰.

Международные документы обращаются к «совести», к способности понять другого и, встав на его точку зрения, в чем-то изменить собственные первоначальные убеждения, которые в этом свете уже начинают восприниматься как «предубеждения» и «предрассудки».

³²⁹ Всеобщая Декларация прав человека // Америка. 1991. № 421; Заключительный акт совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. М., 1985; Конвенция ООН о правах ребенка. М., 1991 и др.

³³⁰ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1998. Т. 4, ч. 2. С. 22.

Действительно, «убеждения» корректно рассматривать не столько статично, но динамично, функционально, как относительно устойчивые формы социальных отношений, предполагающие возможность смены вероисповедания (юрисдикции) или разочарования в вере. Знаменитый образ героя Андрея Миронова в известной кинокомедии «Бриллиантовая рука» в эпизоде, продолжающемся несколько секунд, когда, оказавшись в открытом море, он вдруг видит явление «хождение по водам» мальчика-рыболова, находит у себя нательный крест и начинает следовать за «мессией», пока, опять же, вдруг, не осознает истинную причину только что виденного «чуда», великолепно иллюстрирует всю динамичность возможных отношений «мира веры» и «мира повседневности». Наиболее корректным для европейской культуры последних двух тысячелетий будет понимание религии как устремленности «личности» (и/или «объединения», т.е. живого единства личностей) к Подлинности как Богу (Идеалу, Истине, Благу, Красоте), к диалогу об «ускользающей Подлинности», к снятию своей «особенности» как неизбежной «ограниченности», «предубежденности», к достижению действительного универсализма «подлинного взаимопонимания» и, собственно, «спасения».

Религия в европейской культуре последних двух тысячелетий существует как многообразный мир самоопределяющихся личностей и объединений, относящих себя преимущественно к христианству, но дистанцирующихся друг от друга на основании относительно статичных «доктринальных и обрядовых» характеристик, позволяющих им сохранять (или менять) свою идентичность, которые начинают восприниматься в качестве их «сущностных элементов», «кредо». Каждая религия (конфессиональная аутопойетическая система, «церковь», «религиозное объединение», юрисдикция) полагает именно себя величественной, сильной и яркой формой подлинного благочестия, единством Красоты, Истины и Блага в отношении индивида с Бытием. Это, с одной стороны, провоцирует попытки политиков, деятелей культуры и науки «приобщиться к ее авторитету», тогда как, с другой стороны, именно множественность, дифференциация «религии» на «конфессиональные сообщества», отдельные церкви, создающие «самоописания» и «иноописания» своего окружения, ведет политиков, юристов и «простых граждан» к необходимости рационализации отношения к этому множеству, что может проявлять себя либо в упрощении, редукции всего многообразия к одной, признанной и поддер-

живаемой «государственной церкви» (при игнорировании остальных или их дескриминации, вплоть до лишения зданий и законодательного запрета деятельности), либо в признании «свободы совести» сограждан и поддержке «религиозности» в плюралистической общественной системе в общем функциональном смысле.

Функциональный подход ориентирован на выявление роли религии (объединений) в обществе, на динамику, развитие и трансформацию объединений (и личностей), сущность которых начинает усматриваться уже не в статичных признаках объединений, а в их способности адаптироваться к различным социальным условиям, причем в ходе этой адаптации могут трансформироваться и сами «сущностные элементы», характерные особенности объединения. Действительно, христианство, его «сущность», в I, XIII или XIX веках нашей эры представляет собой весьма различные феномены, да и личные вероисповедальные привязанности могут выступать только формами трансформаций, к примеру детской христианской (православной, католической или протестантской) идентичности в марксистский атеизм (Бердяев, Булгаков, Ленин, Сталин), сатанизм (ЛаВей), эзотеризм (Блаватская, Рерихи), нацизм (Гитлер) или гуманизм (Рассел) – все это «убеждения», которые сформировались у данных индивидов в процессе их «разубеждения» в «детской вере».

Субстанциональное понимание не сводится к статическому или динамическому аспектам религии, оно выражает сущность религии как самовоспроизводящегося целого³³¹. Самовоспроизведение религии осуществляется через единство и взаимосвязь статичных и функциональных аспектов, дифференцирования «религии» на множество «конфессий» и «неконфессиональных вероисповедальных форм». Политики, конечно, могут попытаться редуцировать это множество к новому «монолитному единству», как это было в СССР или в царской России до Пасхи 1905 года, однако такая система, согласно Н. Луману, менее устойчива и более склонна к «революциям», чем современные дифференцированные общества, что в яркой художественно-сатирической форме описал Владимир Войнович в знаменитой антиутопии 1986 года «Москва 2042»³³².

³³¹ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 178 - 218.

³³² Войнович В. Москва 2042 // Вечер в 2217 году / сост., авт. предисл. и коммент. В.П. Шестаков М.: Прогресс, 1990. С. 387 - 716.

Российская Федерация признала целый ряд международных правовых документов, которые содержат правовые основания и границы свободы совести: Всеобщая декларация прав человека (1948); Международный пакт о гражданских и политических правах (1966); Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (1950); Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений (1981).

Резолюция 217 (III) Генеральной ассамблеи ООН (1948) приняла Всеобщую декларацию прав человека, которая послужила моделью стандартов прав человека во всех новейших конституциях, принятых во многих странах мира и в России в том числе. В соответствии со ст. 18 Всеобщей декларации прав человека «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков»³³³.

В ч. 4 ст. 15 Конституции РФ 1993 года говорится: «Общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью ее правовой системы. Если международным договором РФ установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора». Это свидетельствует о том, что Россия признает приоритет общепризнанных норм международного права. В иных случаях наряду с международным договором следует применять и соответствующий внутригосударственный правовой акт, принятый для осуществления положений международного договора³³⁴.

В ч. 2 ст. 29 Конституции РФ подчеркнуто: «Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие... религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда... религиозного... превосходства». Кроме того, в ч. 3 ст. 59 Конституции РФ установлено: «Гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену

³³³ Всеобщая Декларация прав человека // Америка. 1998. ст. 18.

³³⁴ Там же. С. 5.

ее альтернативной гражданской службой». Заслуживает внимания ч. 2 ст. 55 Конституции РФ, в которой закреплено следующее: «В Российской Федерации не должны издаваться законы, отменяющие или умаляющие права и свободы человека и гражданина»³³⁵. Реальное применение этой нормы напрямую зависит от развитости принципов соответствующих прав и свобод.

Не ставя своей задачей специальный анализ советской правовой литературы, отметим, что две последние советские Конституции РСФСР и СССР гарантировали «право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду»³³⁶. Тем самым, с одной стороны, утверждалось равенство как «религии» (исповеданий), так и «атеизма» (марксистско-ленинского мировоззрения) как государственно признаваемых мировоззренческих позиций, как легитимных форм личностной самоидентификации, предполагающих соответственные формы законопослушного поведения – «отправлять культы» или «вести пропаганду». С другой стороны, этим различием норм поведения государство утверждало неравноценность и неравноправность легитимности форм мироориентации (религии и атеизма), поскольку «религия» после Конституции РСФСР 1937 года допускалась лишь в пределах ее собственной сферы (исходя из перспективы ее неумолимого «отмирания»), тогда как «атеизм» мог через пропаганду расширять сферу своего влияния, в перспективе, как ожидалось, оставшись единственной достойной и нормативной формой.

Наряду с этими терминами использовалось и общее понятие «отношение к религии», которым охватывались все типологически возможные формы, подразделяемые на «вероисповедание», «атеизм» или «индифферентизм», при этом отмечалась необходимость дальнейшей разработки эмпирических признаков (показателей) религиозности, что, по-видимому, требовалось для максимально точного диагностирования ее «отмирания»³³⁷. Действительно, как тогда писали, религия

³³⁵ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.)

³³⁶ Конституция СССР. М., 1986. С. 2.

³³⁷ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С.139 – 142; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1996. С. 44, 45.

по самой своей природе есть «извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил», которое «играет активную роль в укреплении ... строя, основанного на порабощении и эксплуатации человека человеком, ... является орудием империалистической буржуазии в борьбе против лагеря демократии и социализма, ... выступает непримиримым врагом прогресса и науки»³³⁸. Такое понимание природы религии делало ее, соответствующие организации и отдельных «отсталых» граждан в перспективе исчезающим феноменом социального бытия. Советский порядок квалификации общественного объединения как «религиозного» регламентировался «Правилами регистрации уставов (положений) религиозных объединений», выделявшими ряд объективных признаков: «наличие вероучения и религиозной догматики; совершение богослужения и религиозных обрядов и церемоний; проповедническая деятельность; религиозное обучение, воспитание и иные формы распространения вероучения»³³⁹.

«Перестройка» конца 80-х годов XX века радикально изменила общее отношение властей и широкой общественности к религии. Утвердилось позитивное и порой восторженное понимание природы религии, что сделало соответствующие организации и отдельных «верующих» граждан в перспективе важными или, по мнению ряда авторов, основными или даже единственными серьезными и авторитетными участниками социального бытия, причем речь шла не о всем многообразии религиозных юрисдикций, а о том, что в России сформировался отмеченный выше «проправославный консенсус». Язык правовых документов стал избавляться от советских идеологических оценочных стереотипов. В современном праве общей категорией, которая охватывает общественные и религиозные организации (объединения), признается общность интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей, т. е. «некоммерческий характер» их деятельности³⁴⁰. В марте 2010 года депутаты Госдумы

³³⁸ Краткий философский словарь. М.: Госполитиздат, 1952. С. 510 - 511.

³³⁹ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1996. С. 62; Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Рос. газ. 1997. 1 окт. С. 3 – 4.

³⁴⁰ Шохин М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2011. С. 74; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1996. С. 49.

одобрили во втором чтении президентский законопроект о социально ориентированных некоммерческих организациях (НКО), в котором в разряд «социально ориентированных» отнесены религиозные объединения³⁴¹.

Еще в последнем законе СССР «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 года изменился категориальный аппарат, через который описывались религиозные феномены, появляется понятие «убеждения, связанные с отношением к религии», которые разрешено было «распространять»³⁴². Тем самым фактически было устранено советское неравенство 1937 года между религией и атеизмом, при этом вольно или невольно высветилось и было признано скрытое ранее категориально-сущностное неравенство понятий «религия» и «атеизм», проявилась зависимость и вторичность «атеизма», именно как «а-теизма», от религии как «теизма», без которого (без первичности и отрицания которого) он просто невозможен уже по самому определению, уравнивались права личных легитимных мироориентаций граждан на свободу, открытость и распространение (пропаганду). Важно напомнить, что в литературе советского периода религия, наряду с марксизмом, квалифицировалась именно как «идеология»³⁴³. Фактически этим утверждалось стремление свести религию к идеологии, уравнивая или, точнее, возвысив «идеологию» до «религии», смешав ранги этих мировоззренческих форм. Исторически, однако, христианская религия существовала при самых разных идеологиях и, тем самым, выступала как реальность более высокого ранга, чем идеология, которая, по определению, так или иначе всегда оказывалась связанной с локальными интересами и гегемонией определенных социальных групп³⁴⁴.

В этой связи важно вспомнить, что А.Ф. Лосев еще в начале XX века определял религию (при этом подразумевалось христианство)

³⁴¹ Дума сделает религиозные организации некоммерческими [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1338991> (дата обращения: 05.06.2010).

³⁴² Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» // Правда. 1990. 9 окт.

³⁴³ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 20.

³⁴⁴ Макхарт О. Идеология // Современная западная философия: слов. М.: ТОН-Остожье, 2000. С.162 - 164.

как «самоутверждение личности в вечности», в отличие от мифологии как самоутверждения в современности, к которой он относил и марксистскую идеологию³⁴⁵. Термин «религия» другими авторами мог трактоваться и более широко, включая мифологию, однако, как представляется в целом, важно категориально выделять по меньшей мере три уровня самоутверждения, самоидентификации индивида во времени, признанные и в международных документах: личностно-онтологический («в вечности»), личностно-идеологический (в этом государстве, в этой политической системе, в этом обществе, в этот период, в этом правовом поле) и собственно личностно-персональный (в этой душе, личности, психике), часто «трудно-фиксируемый», порой героический, самоотверженный, но и неопределенный, «мозаичный», «неуловимый», «неуверенный в себе», изменчивый, преходящий (такие феномены исследуют психология и социология религии, где, как показывают опросы, возможны такие парадоксальные на первый взгляд феномены, как «неверующий в Бога католик», «неверующий в Бога православный» или «суеверно верующий православный»)³⁴⁶.

Очевидно, что исторически «атеизм» и «индифферентизм», как, впрочем, и собственно «идеологические проекты» религиозных объединений, существовали во все эпохи развития человечества и существуют сегодня, в эпоху «секуляризма». Нам представляется, что такие понятия, как «атеизм» и «индифферентизм» относятся непосредственно к уровню личностно-персональных убеждений. Вместе с тем они, как показывает история, могут приобретать и массовый характер, выходя на личностно-идеологический уровень, к примеру, фиксируясь как одна из норм в «светском государстве» или как единственная норма и универсальная перспектива в «советском государстве».

Российский закон «О свободе вероисповедания» 1990 года стал как утверждением признания международных норм права, так и некоторым возвращением к советской категориальной системе, поскольку

³⁴⁵ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С. 510.

³⁴⁶ Чуть более половины французских католиков верит в Бога [Электронный ресурс]. URL: www.maranatha.org.ua/cnews/index.php?id=31757 (дата обращения: 30.04.2012); Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: словарь / ред.-кол. М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.И. Аверьянов [и др.]. М.: Республика, 1999. С. 5.

вновь содержал понятие о «религиозных» и «атеистических убеждениях»³⁴⁷. Религия и атеизм здесь вновь сводились только к «убеждениям», реальностям третьего уровня, очевидно противореча международной практике понимания религии именно как феномена над-субъективного и над-идеологического ранга, уровня исторической традиции, которая, наряду с «языком» и «нацией», не является продуктом субъективной деятельности и «переубеждением» (перевоспитанием, переобучением) не может быть изменена. Такой редукцией неизбежно принижался общий статус религии, поскольку, как уже отмечалось выше, фактически происходило абстрагирование от ее сверхидеологичности, способности существовать при самых разных идеологиях, убеждениях и политических режимах³⁴⁸.

По словам В.С. Полосина, «принятие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» положило конец «легитимному» ущемлению прав верующих, вернуло верующим их естественные и гражданские права, дало верующим определенные льготы там, где это связано с деликатнейшей сферой человеческих чувств и благородной социальной деятельностью, дало юридические и практические гарантии невмешательства государства в дела церкви... Эпоха гонений и ущемлений верующих кончилась»³⁴⁹. В 1991 году был упразднен Совет по делам религии.

Дифференциация социальной подсистемы «религия» в самостоятельное и аутопойетическое целое, однако, продолжалась относительно недолго, поскольку одновременно в обществе стали нарастать консервативно-охранительные настроения и, начиная с лета 1993 года, в Верховном Совете РФ началась подготовка поправок к закону, ограничивающих деятельность «иностранных миссионеров», «нетрадиционных» религий и т.д.³⁵⁰ Начались попытки активного вмеша-

³⁴⁷ Закон РФ «О свободе вероисповедания» // Сов. Россия. 1990. 10 нояб.; Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР. 1990. № 5; Проект Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Рос. газ. 1997. 16 сент. С. 5.

³⁴⁸ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995. С.135.

³⁴⁹ Полосин В.С. На пути к свободе совести (Российское законодательство о религии в конце 80-х – начале 90-х г.г.) // Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994.

³⁵⁰ Бурьянов С.А. Свобода совести в российской науке, законодательстве и правоприменении // Право и политика. 2001. № 7. С. 56 - 72.

тельства государства в процесс дифференцирования религиозной субсистемы, попытки деления религиозных объединений на «правильные» и «неправильные», однако, как отмечал Н. Луман, «политический законодатель может отгородить эту область, но господствовать в ней он не в силах», поскольку в отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»³⁵¹. Таким образом, были сделаны попытки заменить термины «религия» в его возвышенном самопонимании конфессиями как «связи человека с Богом» и «религиозное объединение» как соответствующая «некоммерческая» институция, на дискурсы дореволюционной и советской охранительной терминологии, в частности, использовавшей термин «секта» для обозначения неконтролируемых и потому потенциально (или актуально, как «АУМ Синрике», «Храм Солнца» и т.п.) опасных для общества групп.

Базовые положения Конституции вызывали и вызывают наиболее резкое неприятие у целого ряда социальных и политических сил, придерживающихся идеи нормативности «проправославного консенсуса», который отражает надежды на позитивную социальную роль именно Русской Православной Церкви Московского Патриархата как символического носителя отечественной национальной культурно-идентификационной традиции. В начале 1990-х годов в России появилось «антикультовое движение»³⁵², а в 1994 году на Архиерейском соборе РПЦ МП было принято определение «О псевдохристианских сектах, язычестве и оккультизме»³⁵³, оказавшее влияние в ряде регионов на отношение власти к религиозным меньшинствам и нарушению их конституционных прав³⁵⁴. С 1995 года в Государственной думе вновь стали готовиться законопроекты, в которых кроме «западных миссионеров» предлагалось ограничить деятельность «тоталитарных

³⁵¹ Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М.: Логос, 2006. С. 179.

³⁵² Кантеров И.Я. Антикультовое движение // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 48.

³⁵³ Определение Архиерейского собора Русской Православной Церкви «О псевдорелигиозных сектах, неоязычестве и оккультизме» // Капкан безграничной свободы. сб. ст. о сайентологии, дианетике и Л.Р. Хаббарде / под ред. А.Л. Дворкина. М., 1996. С. 140,141.

³⁵⁴ Антикультовое движение [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 13.05.2012).

сект» и «деструктивных культов»³⁵⁵. Данные попытки, продолжающиеся в той или иной форме и до настоящего времени, не имеют научной (юридической или религиоведческой) базы, как показали исследования И.Я. Кантерова и ряда других авторов³⁵⁶. Действительно, научный анализ позволяет разрабатывать типологию религиозных объединений в контексте различия «церкви-секты-деноминации»³⁵⁷, однако такие классификации носят объективно-описательный характер и, в отличие от политических проектов, не несут в себе оскорбительных или криминальных коннотаций.

Наряду с принятием Конституции РФ в 1993 году, в период 1994 – 1997 годов субъекты Российской Федерации стали принимать новые законы о свободе вероисповедания. Треть субъектов Российской Федерации к началу 1997 года приняли свои законы о свободе вероисповедания, которые умаляли права граждан, так как существенно нарушали конституционные нормы. Одним из первых был закон Тульской области «О миссионерской (религиозной) деятельности на территории Тульской области», принятый в ноябре 1994 года. Он подвергал существенным ограничениям деятельность религиозных организаций, предписывал взимание сборов за выдачу разрешений на религиозную деятельность, требовал от миссионеров заранее согласовывать свою программу проповеднической деятельности с местной властью.

В некоторых регионах подобными законодательными актами прямо определены привилегированные конфессии (например, в Республике Тыва – шаманизм, буддизм и православие). Все эти акты, после многочисленных обращений в суд, в 1997 году были признаны неправовыми и отменены. Вместе с тем в конце 1997 года была принята «Концепция национальной безопасности», которая содержала утверждение, что «важнейшую роль в сохранении традиционных духовных ценностей играет деятельность Русской православной церкви

³⁵⁵ Бурьянов С.А. Свобода совести в российской науке, законотворчестве и правоприменении // Право и политика. 2001. № 7. С. 56 - 72.

³⁵⁶ Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд. М.: МГУ, 2007. С. 16 – 98; Его же. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): учеб. пособие. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2006. С. 111 - 112.

³⁵⁷ Яблоков И.Н. Типы религиозных объединений // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006 С. 1066-1067.

и церковью других конфессий», но «необходимо учитывать разрушительную роль различного рода религиозных сект, наносящих значительный ущерб духовной жизни российского общества, представляющих собой прямую опасность для жизни и здоровья граждан России и зачастую используемых для прикрытия противоправной деятельности»³⁵⁸.

Конституционные нормы получили дальнейшее и противоречивое развитие в Федеральном законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (от 19 сентября 1997 года)³⁵⁹. Цель закона – подтвердить право каждого на свободу совести и вероисповедания, содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания. Закон состоит из 27 статей, сгруппированных в 4 главы. Его принятие проходило в условиях жесткого столкновения различных лоббирующих сторон как внутри страны, так и извне: законодательной власти³⁶⁰, РПЦ³⁶¹, российской общественности, региональных политиков внутри страны, международных организаций и даже администрации Соединенных Штатов Америки.

В законе гарантируется «право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения»³⁶². Тем самым терминологически было закреплено

³⁵⁸ Концепция национальной безопасности Российской Федерации (утв. Указом Президента РФ от 17 декабря 1997 г. № 1300) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.armscontrol.ru/start/rus/docs/snconold.htm>

³⁵⁹ О свободе совести и о религиозных объединениях: федер. закон Рос. Федерации от 19 сент. 1997 г. № 125-ФЗ // Собр. законодательства РФ. 1997. № 39. С. 4465.

³⁶⁰ Обращение Государственной Думы ФС РФ к Президенту РФ об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России // Собр. законодательства РФ. 1997. № 1. С. 52; Обращение Государственной Думы ФС РФ к Председателю Правительства РФ В.С. Черномырдину // Собр. законодательства РФ. 1997. № 52. С. 5894.

³⁶¹ Заявление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ситуацией, сложившейся вокруг нового закона "О свободе совести и о религиозных объединениях" 24 июля 1997 г. // Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Россия. Духовное возрождение. М.: Фонд содействия развитию соц. и полит. наук, 1999. С. 79 - 82.

³⁶² О свободе совести и о религиозных объединениях: федер. закон Рос. Федерации от 19 сент. 1997 г. № 125-ФЗ // Рос. газ. 1997. 1 окт. С. 3 – 4.

различие феноменов социально-объективной «религии» и субъективных «религиозных убеждений». Утверждаемый светский характер российского государства означает, что «секуляризм» квалифицируется не как особая «религия», не как индифферентный «неконфессионализм» или воинствующий «анти-конфессионализм (лаицизм)», но как «гражданственность», утверждение абсолютности равенства гражданских прав и обязанностей индивидов, вне зависимости от их убеждений и исповеданий.

27 июня 1997 года в пресс-центре Государственной думы РФ была проведена пресс-конференция «Новый Закон о свободе совести – ни свободы ни совести». В пресс-релизе говорилось, что «доработка законопроекта происходила без привлечения представителей религиозных объединений, официально даже не ознакомленных с текстом, утвержденным ко второму чтению... Принятый закон грубо нарушает Конституцию РФ и не соответствует международно-правовым актам по правам человека. Нарушения выражаются: в попрании принципа равенства религиозных объединений перед законом; в установлении 15-летнего испытательного срока для государственной регистрации религиозного объединения; в ограничении территории деятельности религиозных объединений; в запрещении иностранным гражданам и лицам без гражданства, проживающим на территории РФ, создавать религиозные объединения и в ограничении этого права для российских граждан; в установлении зависимости иностранных религиозных организаций (представительств) от воли российских религиозных объединений и т. д.»³⁶³.

Такие религиозные и правовые организации, как Институт религии и права, Совет христианских организаций, Христианский юридический центр 7 октября 1997 года организовали в Москве митинг, на котором выступили за отмену Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»³⁶⁴. Все перечисленные организации вскоре изменили свое отношение к закону. Институт религии и права и Христианский юридический центр перестали критиковать закон в целом и перешли к критике его отдельных положений, которые, по их мнению, можно исправить, прибегнув к судебной защите вооб-

³⁶³Экспертное заключение на Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» // Религия и право. 1997. № 1. С. 21 – 23.

³⁶⁴Митинг в защиту свободы совести // Религия и право. 1997. № 2 - 3. С. 24.

ще и конституционному судопроизводству в частности. «В аппарате правительства прошли консультативные встречи с руководством ряда централизованных религиозных организаций... В 1998 году состоялись съезды Союза христиан веры евангельской – пятидесятников, Союза евангельских христиан – баптистов, участники которых высказали благожелательное отношение к Закону ”О свободе совести и о религиозных объединениях”»³⁶⁵. Заместитель руководителя Департамента по делам общественных и религиозных объединений Министерства юстиции РФ В.И. Королев признал, что «отдельные положения действующего Закона не лишены неточности, двусмысленности, возможности их широкого толкования»³⁶⁶.

В 1998 году при Министерстве юстиции РФ был создан экспертный совет для проведения государственной религиоведческой экспертизы с целью определения «религиозного характера» объединений. Проблема в том, что не существует единого общепризнанного определения религии и, соответственно, философы, антропологи, психологи, социологи и теологи, т.е. эксперты, не способны объективно дать исчерпывающие признаки религиозного объединения и используют «рабочее определение», т. е. на основании распространенных в религиоведческом сообществе и требуемых законодательством представлений о религии и религиозном объединении, примером чего является анализ 100 наиболее распространенных определений понятия «религия»³⁶⁷.

Определенные итоги к 10-летию «Закона о свободе вероисповедания ...» были подведены на научно-практическом семинаре, где в ходе острой дискуссии высказались мнения о том, что нынешний закон стоит оставить как памятник эпохи, потому что любое его изменение вызовет массу споров и попытки различных групп внести в не-

³⁶⁵ Михайлов Г.А. Об особенностях религиозной ситуации в Российской Федерации в период после принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Российское законодательство о свободе совести в 80 – 90 г.г. XX в. Теоретические споры, реформирование правовых основ, практическая реализация законодательных актов. М., 1999. С. 48.

³⁶⁶ Королев В.И. О ходе регистрации и перерегистрации религиозных организаций // Законодательство о свободе совести и правоприменительная практика в сфере его действия. М., 2001. С. 17.

³⁶⁷ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 225 - 243.

го выгодные для себя поправки³⁶⁸. По убеждению В. Лукина, «в целом закон достойно прошел испытание временем, он привнес и обеспечивает стабильность в тех отношениях, что принято у нас характеризовать как государственно-церковные»³⁶⁹. М.И. Одинцов полагает, что сегодня «мы не можем с уверенностью сказать, что российское государство имеет научно обоснованную концепцию государственной политики в сфере свободы совести; что полностью изжиты методы авторитарного регулирования деятельности религиозных объединений; что в обществе утвердилось равное, подлинно демократическое отношение к мировоззренческому выбору человека и гражданина; что ушли в прошлое религиозная нетерпимость и межконфессиональное противоборство; что реализовались ожидания и чаяния многообразного религиозного сообщества России»³⁷⁰.

В 2000 году публикуется новая версия «Концепции национальной безопасности», из нее были убраны упоминания о православной церкви, а борьба с сектами была переведена в сферу противодействия иностранным угрозам – миссионерам. Ситуация кардинально изменилась в 2009 году, когда президент России Д.А. Медведев подписал «Стратегию национальной безопасности России до 2020 года», где говорится об угрозах со стороны национализма, ксенофобии, сепаратизма, экстремизма и религиозного радикализма, о необходимости для национальной безопасности приверженности принципам светскости государства, соблюдения свободы совести и вероисповедания, о равных правах всех верующих в России перед законом, веротерпимости и взаимоуважительном диалоге, что, по мнению Р. Лункина, позволяет признать ее «наиболее либеральной в новейшей истории страны»³⁷¹.

Цивилизация не является средством тоталитарного подавления свободы совести каких-либо религиозных групп. Она – результат тра-

³⁶⁸Во время семинара в СПЦ эксперты обсудили будущее Закона о свободе совести // Религия и право. 2007. № 4. С. 39.

³⁶⁹Лукин В. Омбудсмен уполномочен заявить // Независимая газ.- Религии. 2008. 4 июня. С. 12.

³⁷⁰Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в России. 1985 – 1997 гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. М.: Рос. объедин. исслед. религии, 2006. Вып. 3. С. 48.

³⁷¹Лункин Р. Клерикализация как вызов госбезопасности? [Электронный ресурс]. // URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=954> (дата обращения: 16.05.2012).

гического опыта европейской и мировой практики взаимоотношения конфессий и светских идеологий, мощный механизм предотвращения кровопролития и массовых преступлений против человечества и человечности. Надконфессиональный гуманизм выступает фундаментальной ценностью и предельным основанием для решений в этой сложной сфере социального бытия. Именно гуманизм является основой современной философии образования, ибо современная система государственного образования носит светский характер и призвана воспитывать людей с глубокими знаниями и толерантными убеждениями, готовых к искреннему диалогу о бытии³⁷².

Подобные проблемы характерны и в контексте вопросов организации религиозно-религиоведческого образования, которые у нас еще только начинают разрабатываться после семи десятилетий наработки опыта «атеистического образования и воспитания». Проблемным религиозное образование является и для европейских стран, где оно носило более преемственный характер. Так, 29 июня 2007 года Европейский суд по правам человека принял постановление против обязательных уроков религии в школах Норвегии. Прецедент был связан с тем, что за 10 лет до этого в суд обратились норвежские родители с иском против государства в связи с введением обязательных уроков религии в школе.

В подаче иска против государственной системы образования объединились семь семей, проигравших в Норвегии на уровнях местного, апелляционного и верховного суда. Из них четыре семьи решили подать жалобу в последнюю инстанцию – Европейский суд по правам человека в Страсбурге (Франция). Дело в том, что в Норвегии до 1997 года родители школьника могли выбирать между двумя различными предметами: философия и история христианства. В 1997 году сыну Каролин Мидсем было 10 лет, когда она вошла в состав группы, обратившейся с иском против уроков религии. Как отмечает К. Мидсем, «кажется почти нереальным, что это заняло столько времени, но зато теперь мы получили подтверждение, что были правы»³⁷³.

Европейский суд по правам человека (ЕСПЧ) постановил, что уроки KRL (это сокращение обозначает «христианское образование,

³⁷² О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «Об образовании» // Рос. газ. 1996. 23 янв.

³⁷³ Европейский суд по правам человека принял постановление против обязательных уроков религии в школе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sclj.ru/news/detail.php?ID=1402> (дата обращения: 13.04.2012).

религия и образ жизни») нарушают статью 2 Европейской конвенции по правам человека. Норвежская евангелическая лютеранская церковь, имеющая статус государственной, находится под контролем Министерства просвещения, науки и религии. В своем постановлении ЕСПЧ отметил, что в стране, где отсутствует разделение между церковью и государством, перед школами стоят христианские цели и христианство доминирует в учебных программах. Следовательно, отметил суд, в школьном образовании затруднено участие религиозных меньшинств. Суд признал, что составители курса не учли того, что среди жителей страны могут быть различные верующие и их отношение к религии отличается. Более того, в решении суда указано, что программа не отличается объективным, критическим и разносторонним взглядом на предмет изучения.

Генеральный секретарь Норвежской гуманистической ассоциации приветствовал решение суда, заявив, что школы должны теперь следовать постановлению ЕСПЧ. Гуманистическая ассоциация заявила, что государственная система образования не может более использовать общие школы для уроков религии, призванных повлиять на учеников. Кроме того, министр образования Ойстен Дьюпедал сообщил, что примет постановление ЕСПЧ на рассмотрение.

Проблема соотношения свободы совести с религиозным (религиоведческим) образованием в государственной школе и вузах требует анализа основных терминов, где можно выделить следующие значения:

- образование – получение систематизированных знаний и навыков, обучение, просвещение³⁷⁴;

- религиозное образование – это, прежде всего, духовное образование, которое противопоставлено светскому образованию как нецерковному, мирскому, гражданскому³⁷⁵.

Анализ слов «обучение» и «просвещение», поясняющих слово «образование», показывает, что им приписывают следующие значения:

- просвещение – это передача знаний и связанных с ними культурных навыков³⁷⁶,

³⁷⁴ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. соч. С. 427.

³⁷⁵ Там же. С. 691.

- обучение – это передача определенных знаний, умений и навыков³⁷⁷.

Одной из серьезных проблем анализа этих понятий является то, что хотя наша страна уже второе десятилетие как освободилась от официальной атеистической идеологии, тем не менее, как в большей части изданий, заполняющих наши библиотеки, так и в массовом сознании сохраняются ее элементы. Необходимо учитывать, что авторы словарей, изданных в советское время, не только подчеркивали противопоставление религиозного и светского образования, но и дополнительно задавали контекст отрицательного идеологического отношения к религии. Действительно, для читателя советского издания словаря русского языка слово «религия» должно было ассоциироваться с одной из «форм общественного сознания, характеризующейся совокупностью духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа, которые являются предметом поклонения»³⁷⁸, при этом его включали и в словари иностранных слов, поясняя, что «в классовом обществе религия является орудием угнетения трудящихся и господства эксплуататорских классов», что «религия противоположна и враждебна науке, стремится сохранить всевозможные суеверия и предрассудки»³⁷⁹. Свобода совести в таком контексте могла пониматься только как «свобода от всех форм религиозного дурмана».

Цитированные словари стремились превратить в языковые нормы специфически «советско-светское» отношение к религии, в соответствии с которым Н.К. Крупская писала в 1918 году, что «рабочему и крестьянскому правительству ... не нужно затемнение масс, не нужна покорность масс, их рабское послушание, не нужно их смирение, готовность терпеть без конца ... Народное правительство не собирается утешать массы посулами царства божьего на небе, оно хочет вместе с массами строить царство человеческой жизни здесь, на земле», обосновывая этим политику отделения школы от церкви³⁸⁰. При этом при-

³⁷⁶ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. соч. С. 609.

³⁷⁷ Там же. С. 834.

³⁷⁸ Там же. С. 665.

³⁷⁹ Словарь иностранных слов / под ред. И.В. Лехина и Ф.Н. Петрова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1954. – С. 601.

³⁸⁰ Возгорится факел разума / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Н. Коновалова. М.: Сов. Россия, 1986. С. 32.

знавалось, что в новой светской школе педагоги оказались перед выбором: «Будет учить закону божию – места лишится, не будет – избыют»³⁸¹. Религиозное образование здесь практически трактовалось как получение систематизированных знаний о «темных посулах», «суевериях» и «предрассудках», сочетаемых с формированием навыков «рабского послушания», «смирения» и «терпения без конца». Очевидно, что государство не могло поддерживать транслирование такого рода традиции «опиума для народа», по словам известного О. Бендера.

В этом контексте содержание пространной статьи «Религиозное обучение и образование» из Большой советской энциклопедии имеет значительно более нейтральный и академичный характер, хотя в данном издании отсутствует статья о том, что такое «светское» вообще. Здесь утверждалось, что религиозное обучение и образование могут пониматься и как «система профессиональной подготовки служителей религиозных культов», и как «религиозное обучение населения», при этом отмечалось, что собственно «обучение религии» происходит не только в специальных учебных заведениях (профессионально-духовных, приходских и общеобразовательных), воскресных школах и курсах, но и через СМИ, кино и литературу с целью распространения религии среди неверующих и инаковерующих, вербовки прозелитов и усиления влияния на массы³⁸². В соответствии с таким пониманием жесткому контролю подвергались религиозные объединения, а строгая цензура призвана была отсеивать те произведения искусства, философии и науки, включая классические работы, в которых религия характеризовалась с позитивной стороны.

Религиозное образование осознанно или неосознанно воспринималось как образование верующих определенных конфессий (юрисдикций), т. е. людей, в идеале, со сложившимися непоколебимыми убеждениями, безусловно преданных какой-либо традиции, соответствующим ценностям. Слово «светский» считалось устарелым и ассоциировалось со значением «отвечающий понятиям и требованиям света (избранного круга, высшего общества)», или «общеграждан-

³⁸¹ Возгорится факел разума / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Н. Коновалова. М.: Сов. Россия, 1986. С. 33.

³⁸² Фуров В.Г. Религиозное обучение и образование // Большая советская энциклопедия. М., 1975. Т. 21. С. 626.

ский»³⁸³. Важно учитывать то, что граждане любого государства, считающегося «моноконфессиональным», в действительности отличаются друг от друга, включая в себя как конфессиональную элиту, обладающую профессиональными теологическими знаниями, так и светскую элиту, нередко включающую в себя свободомыслящих аристократов (Freethinkers) и большинство «мирян», нередко «суеверных» («двоеверных», «профанов», «простаков»).

Во второй половине XX века на Западе развивается другой подход, принятый сегодня и в Российской Федерации, согласно которому понятие религии сознательно трактуется в предельно широком и максимально нейтральном значении. Так, в ходе слушания дела «Манусакис против Греции» (1996) Европейский суд по правам человека отметил, что «свобода вероисповедания, гарантией которой является Конвенция, исключает всякое право государства определять законность религиозных верований или способов выражения этих верований. Определение религии, применяемое в Конвенции и Международном пакте о гражданских и политических правах, очень широко и включает в себя как теистические, так и нетеистические религии, а также «редкие и практически неизвестные верования. Комитет со вниманием рассматривает любую склонность к дискриминации любой религии или веры по любому поводу, включая тот факт, что эти религии являются новыми или нетрадиционными, и это может стать поводом враждебного отношения к ним со стороны господствующих религиозных сообществ»³⁸⁴.

Сегодня, хотя понятие «религиозное образование» вошло в юридические документы и законодательство Российской Федерации, тем не менее в целом ряде изданий отсутствуют статьи, посвященные религиозному образованию³⁸⁵. Как отмечает Ф.Н. Козырев, автор одной из первых монографий, рассматривающих сложную и многоплановую проблематику религиозного образования, к примеру, такая ситуация имеет место в «Педагогическом энциклопедическом словаре», который содержит статью о «религиозном воспитании», где данное поня-

³⁸³ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. соч. С. 691.

³⁸⁴ Возрождение свободы совести и ее защита. М. Московская Хельсинская Группа, 1999. С. 22.

³⁸⁵ О свободе совести и о религиозных объединениях: закон РФ от 26.09.1997 № 125-ФЗ.

тие определяется как «целенаправленное и планомерное возвращение верующих посредством внушения им мировоззрения, мироощущения, норм отношений и поведения, соответствующих догматам и вероучительным принципам определенной конфессии»³⁸⁶. Здесь обозначается еще одна фундаментальная проблема соотношения понятий религиозного образования (обучения и просвещения) и религиозного воспитания, которые часто смешиваются и подменяют друг друга. Нет статьи о религиозном образовании и в энциклопедическом словаре «Религиоведение» (2006), включающем, однако, статьи «Религиозная педагогика», «Религия и педагогика» и «Наставничество религиозное»³⁸⁷. Избегают этого термина и конфессиональные издания, предпочитающие более традиционные термины «духовное образование»³⁸⁸, «духовное руководство»³⁸⁹, «катехизация»³⁹⁰ и др. Вместе с тем в Московском Патриархате учрежден в 1991 году «Синодальный отдел религиозного образования и катехизации»³⁹¹.

Свобода совести отличается от веротерпимости и свободы вероисповедания. В толковом словаре русского языка дано следующее толкование: «Веротерпимость – терпимость к чужой религии, признание ее права на существование»³⁹². В СССР веротерпимость была юридически закреплена как «признание права на исповедание любой религии (свобода вероисповедания), терпимое, уважительное отно-

³⁸⁶ Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. СПб.: Апостол. город, 2005. С.16.

³⁸⁷ Безрогов В.Г. Религиозная педагогика // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 865; Его же. Религия и педагогика // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С.895 – 896; Его же. Наставничество религиозное // Религиоведение. С. 675.

³⁸⁸ Священник Максим Козлов. Духовное образование в России. XVII - XX вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М.: Православ. энцикл., 2000. С. 407.

³⁸⁹ Лупандин И. Духовное руководство // Католическая энциклопедия. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Т. 1. С. 1723-1726.

³⁹⁰ Катехизис // Христианство: энцикл. слов.: в 3 т. М. : Большая рос. энцикл., 1993. Т.1. С. 783, 704.

³⁹¹ Синодальный отдел религиозного образования и катехизации [Электронный ресурс]. URL: www.prokimen.ru/article_136.html (дата обращения: 12.03.2011).

³⁹² Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. соч. С. 71.

шение к представителям всех верований», при этом подчеркивалось, что «право быть атеистом, вести атеистическую пропаганду» поднимает «уровень гуманизации общества и свободы его членов» на «качественно новую ступень»³⁹³. Свобода вероисповедания, специальная статья о которой в цитированном издании отсутствует, полагалась включенной в понятие о свободе совести, которая понималась как «право граждан исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду»³⁹⁴. За этими вполне корректными формулировками, однако, вплоть до 1988 года присутствовало утверждение о том, что «религия – преходящая форма общественного сознания», которая «возникла на ранних этапах развития человечества и полностью отомрет в развитом коммунистическом обществе»³⁹⁵. Речь, фактически, шла о временной снисходительной терпимости к отсталым и устаревшим взглядам некоторой части общества, хотя на практике по большей мере и гораздо чаще – о более или менее явной и агрессивной борьбе с ними.

В словаре «Религиоведение» В.И. Гараджа отмечает, что «веротерпимость не равнозначна признанию свободы совести», поскольку «часто имеет избирательный характер»³⁹⁶. Близкое понимание давалось и в словаре В. Даля, где слово «веротерпимость» понималось как свобода иноверцам исповедовать свою веру, беспристрастное отношение всякого человека к последователям другого вероисповедания³⁹⁷. Веротерпимое государство – не стесняющее иноверцев в отправлении обрядов³⁹⁸. Хорошо известно, однако, что далеко не все исповедания были одинаково терпимы, к примеру старообрядцы и многие другие «сектанты».

³⁹³ Веротерпимость // Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983. С. 93.

³⁹⁴ Свобода совести // Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983. С. 434.

³⁹⁵ Религия // Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983. С. 421.

³⁹⁶ Гараджа В.И. Веротерпимость // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 198.

³⁹⁷ Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля в 4 т. / Изд-во книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1881. Т. 2. С. 238.

³⁹⁸ Там же. С. 362.

Не менее сложным и противоречивым является представление о «религиозном» и «нерелигиозном» мировоззрениях, понимаемых как «исторически сложившиеся культурно значимые духовные формации», определенные типы «организации познавательного, ценностного и поведенческого отношения к реальности ... определяющие характер и содержание действия людей»³⁹⁹. Сегодня, на Западе и в России, после крушения государственной атеистической идеологии, стала очевидной сложность и проблематичность самого дистанцирования «религиозных и нерелигиозных» убеждений и мировоззрений, поскольку, если обратиться к западным социологическим исследованиям (Франция), с одной стороны, только 52 % французских католиков верят в Бога, тогда как с другой – люди, идентифицирующие себя как «атеистов» или «неверующих», посещают богослужения и молятся⁴⁰⁰.

Возвращаясь к «делу Манусакис против Греции», важно отметить, что Европейский суд пришел к выводу: государство не имеет права выносить решение относительно того, действительно ли при слушании дела что-то является религией или нет, и недвусмысленно объявил, что политика, которая лежит в основе гарантий на свободу вероисповедания, обеспечиваемых Конвенцией (Европейской Конвенцией по правам человека), заключается в следующем: «гарантировать настоящий плюрализм вероисповеданий», при этом вполне достаточным считается то, что «организация верующих честно признает себя религией»⁴⁰¹. В соответствии с таким положением дел, поскольку невозможно четко определить термины «религиозное и нерелигиозное мировоззрение», словосочетания «свобода совести» и «свобода вероисповедания» в последние десятилетия стали устойчиво употребляться вместе⁴⁰².

Дополнительную сложность проблеме придает и то, что религиозное образование было исторической основой, на которой возникло

³⁹⁹ Шахов М.О. Диалог религиозного и нерелигиозного мировоззрений // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 293.

⁴⁰⁰ Чуть более половины французских католиков верит в Бога [Электронный ресурс]. URL: www.maranatha.org.ua/cnews/index.php?id=31757 (дата обращения: 19.06.2012); Мчедлов М.П. Указ. соч. С. 5.

⁴⁰¹ Возрождение свободы совести и ее защита. М.: Моск. Хельсин. Группа, 1999. С. 9,15,16, 22.

⁴⁰² Шахов М.О. Свобода совести и свобода вероисповедания // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 958 - 959.

и оформилось светское образование. Так, в англоязычной литературе используются такие термины, как «religious education», «religious formation» и «religious instruction». Последний термин имеет более узкую сферу применения и обозначает собственно законоучительные формы обучения. Основная область применения термина «религиозное образование» – начальное и среднее школьное образование, где часто наряду с ним и иногда в дополнение к нему применяется такое понятие, как образование в области «ценностей». Примером тому может служить международная ассоциация педагогов, которые работают в области религиозного образования, как, к примеру, Международный семинар по религиозному образованию и ценностям (International Seminar on Religious Education and Values).

Исторически термин «религиозное образование», как уже отмечалось, занял свое место в европейской педагогической культуре, вытеснив понятия «христианское образование» и «христианское воспитание»⁴⁰³. При этом сразу определились разночтения в применении термина в Англии и США, связанные с различной образовательной стратегией в области изучения религии в этих странах. В Англии (а также в Австралии и большинстве европейских стран) под религиозным образованием стали понимать такое изучение религии в школе, которое носит более или менее критически отстраненный характер, не сопряжено с религиозной самоидентификацией учащихся и противостоит в этом отношении тому, что традиционно определялось как христианское воспитание и катехизация. В США, напротив, религиозное образование сохранило значение конфессионального катехизического обучения и продолжает использоваться в христианском контексте как синоним именно христианского образования.

Опыт Великобритании и большинства европейских стран может быть также охарактеризован как попытка разделить сферы компетенции церкви, школы и государства без резкой и насильственной ломки мировоззрения своих граждан, что позволило избежать социальных потрясений и уважать принцип свободы совести. На примере США можно отметить, что социально-политические изменения, которые происходят в настоящий момент в обществе, отражают сохранение конфессионально-катехизического понимания религиозного образо-

⁴⁰³ Козырев Ф.Н. Указ. соч. С. 14.

вания как такового. Провозглашение в законодательно-правовых актах свободы совести и возможности свободно проводить религиозное обучение сами по себе еще отнюдь не гарантируют возможности легкого и быстрого синтеза светскости и религиозности в государственной образовательной системе. Опыт современной России показывает, что знакомство с разнообразными моделями отношения религии и образования в западных странах востребовано, но он требует серьезной социально-философской, педагогической и религиоведческой проработки.

В высшей школе на место понятия «религиозное образование» приходят более специальные понятия «теологическое образование» и «религиоведение», обозначающие изучение религиозных традиций соответственно «изнутри» и «извне», также ряд других специализированных предметов («философия религии», «религиозное искусство» и т.п.). Университет как форма организации учебно-исследовательской деятельности изначально возник в рамках средневековой европейской культуры, для которой характерно было объединение религиозной веры и рационально-дискурсивного знания. В результате длительной истории становления университетского образования в Европе сформировались университеты трех поколений: старые, концентрирующиеся на чисто теоретических дисциплинах и имеющие репутацию особо привилегированных (Оксфорд, Кембридж, Сорбонна), новые (XIX век), тесно связанные с торговлей и промышленностью, строящие свои программы с учетом интересов предпринимателей, и новейшие (XX век), предлагающие широкий спектр специальностей, отвечающие запросам индустриального общества.

Сегодня проводить жесткую границу между богословским и религиоведческим образованием в современной России стало неправомерно после принятия государственного образовательного стандарта по специальности «теология» в начале 90-х годов XX века, когда в государственном классификаторе образовательных направлений и специальностей, утвержденном Министерством образования Российской Федерации, появилась новая специальность «теология». Собственно и стандарт религиоведения включает изучение феноменологии и философии религии, но не предусматривает глубокого изучения систем богословского знания, что заложено в стандарт направления

«теология», который задает необходимость освоения знаний связи богословского и светского понимания, как считает М.В. Захарченко⁴⁰⁴. Сама идея введения теологии в число дисциплин высшей школы не нова, более того, порой теология может подменять религиоведение, так как описывает религиозные феномены с узко-юрисдикционной точки зрения, в связи с чем, к примеру, Л.Н. Митрохин различает преподавание религии как религиозную проповедь, с одной стороны, и преподавание о религии – с другой⁴⁰⁵. В российском варианте более привычны термины «духовное образование» и «духовное воспитание», которые в других странах стали активно применяться сравнительно поздно. К примеру, в Англии «духовность» (spirituality) появляется в качестве предмета для высшей школы только с конца 70-х годов XX века.

В отличие от многозначного использования понятия «духовность» в российском образовании (духовные училища, духовные запросы молодежи), в западноевропейской высшей школе оно имеет более узкое применение, так как ограничено определенной методологией и содержанием курса. С 90-х годов XX века понятие духовности применяется уже в общеобразовательном контексте. В Англии некоторые педагоги начинают рассматривать религиозное образование как процесс «изучения духовного опыта»⁴⁰⁶. В США религиозное образование выведено за рамки общеобразовательной программы, однако периодически предпринимаются попытки представить «духовное образование» в качестве компонента школьной программы или альтернативной парадигмы школьного образования. По мнению Ф.Н. Козырева, и в том и другом случае «духовное» не противостоит «светскому», как это представляется в России⁴⁰⁷.

Примером тому может служить итоговый документ круглого стола в апреле 2001 года в Государственной думе РФ «Религиозное образование в России: проблемы и перспективы». В нем провозглашалось, что «государственное образование может быть религиозным, то есть основанным на религиозном мировоззрении и может изучать ту или

⁴⁰⁴ Захарченко М.В. Указ. соч.

⁴⁰⁵ Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). М., 2000. С. 67.

⁴⁰⁶ Grimmit Michael. Pedagogies of Religious Education. Mccrimmons, Great Wakering, Essex, England, 2000. P. 172 - 173.

⁴⁰⁷ Козырев Ф.Н. Указ. соч. С. 14.

иную систему историко-вероучительных знаний, но не может быть клерикальным – рассчитанным на подготовку клириков, и не может включать в себя обучение отправлению какого-либо культа»⁴⁰⁸. Попытки противопоставления «клерикальный»/«религиозный» и включения понятия «религиозный» в категорию «светский», очевидно, напоминают попытки поиска новой идеологии. Важно обратиться к мировому опыту решения данных проблем.

Уважение к свободе совести учащихся ведет к вычленению особого, «педагогического», направления в мировом религиозно-религиоведческом образовании, получившего, как отмечалось выше, наименование «обучение у религии» или преподавание религии как «дара», что открыло возможность отхода в образовательной практике от жестких принципов как проповеди конфессиональной исключительности, так и строгой критичности, свойственных научному (собственно «религиоведческому») подходу, способствуя содержательному обогащению образования. Важнейшим недостатком неконфессиональных (религиоведческих) моделей, практиковавшихся в Европе до 70-х годов XX века, было то, что стремление к объективности преподавания педагогов требовало отказываться от глубокого погружения в предмет из-за боязни эмоциональных оценок. По мнению Ф.Н. Козырева, именно педагогика составляет приоритетное направление светского образования в общеобразовательной школе, тогда как религиоведческий и богословский подходы к изучению религии сохраняют свое доминирующее положение в системе соответствующего профессионального образования, взаимодействуя в той или иной степени между собой⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸Сообщение для органов информации от 24.04.2001 года Службы коммуникации ОБЦС МП [Электронный ресурс]. URL: www.russian-orthodox-church.org.ru (дата обращения: 26.05.2012); В Государственной Думе обсудили проблемы религиозного образования. URL: <http://www.zavet.ru/news/news-r010424.htm> (дата обращения: 26.05.2012).

⁴⁰⁹Козырев Ф.Н. Указ. соч. С. 58.

Вопросы для самопроверки

1. Как понимается термин «совесть» ?
2. Была ли совесть у древних греков ?
3. Как понимали совесть в раннем христианстве ?
4. Каковы особенности толкования «юрисдикционного» понимания совести ?
5. Каковы особенности толкования совести в психологии ?
6. Каковы различия понятий свободы совести и свободы вероисповедания ?
7. Каковы различия «убеждений» и «религии» в правовых документах ?
8. Как утверждался принцип свободы совести в мире ?
9. Как утверждался принцип свободы совести в России ?
10. Как связаны свобода вероисповедания и религиозно-педагогическое образование ?

Список рекомендуемой литературы

1. Возрождение свободы совести и ее защита – М.: Моск. Хельсин. Группа, 1999.
2. Всеобщая Декларация прав человека // Америка. 1991. № 421.
3. *Кантеров, И.Я.* Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): учебн. пособие / И.Я. Кантеров. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2006.
4. *Козырев, Ф.Н.* Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография / Ф.Н. Козырев. – СПб.: Апостол. город, 2005.
5. *Полосин, В.С.* На пути к свободе совести (Российское законодательство о религии в конце 80-х – начале 90-х г.г.) / В.С. Полосин // Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994.
6. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Рос. газ. 1997. 1 окт. С. 3 – 4.
7. *Савельев, В.Н.* Свобода совести: история и теория: монография / В.Н. Савельев М.: Высш. шк., 1991.

8. *Себенцов, А.Е.* Комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» / А.Е. Себенцов // Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации. – М.: Комитет по телекоммуникациям и средствам массовой информации Правительства Москвы, 1998. – С. 47 – 48.

9. *Шахов, М.О.* Свобода совести и свобода вероисповедания / М.О. Шахов // Религиоведение: энцикл. слов. – М., 2006. – С. 958 – 959.

10. *Шохин, М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации / М.О. Шохин. – М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2011.

Глава 4

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО И МЕЖМИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Во второй половине XX века с новой силой поднимаются вопросы, сформулированные в работах М. Бубера и М. Бахтина: на каких условиях и в каком случае возможен диалог между субъектами? в чем заключается главная цель диалога и в чем его ценность? В попытках найти ответы на эти вопросы философия приходит к выводу, что одним из препятствий как в настоящем, так и в прошлом, была разница мировоззрений самих субъектов, вступающих в диалог. Одним из способов преодолеть эти разногласия видится признание ценности не самого диалога как такого, который преследует цель утверждения своей точки зрения, сколько установление подлинных отношений между человеком и человеком, человеком и Реальностью, Бытием, Богом. Отсюда следует и радикальный поворот феноменологической герменевтики от вопрошания «Кто автор?» к «Кто говорит?».

В герменевтике религиозного сознания этот поворот был обозначен переходом от философской герменевтики Ф. Шлейермахера к феноменологической аналитике Святого в трудах Р. Отто. Немалую роль в формировании идей феноменологии, начиная от постановки проблемы «Священного» в работах Р. Отто до теоретического осмысления опыта эмпатии и интерсубъективности в трудах Э. Штайн, сыграло апофатическое богословие. Предпосылки же появления феноменологии религии как чистого знания о религиозных явлениях были заложены еще в теологии М. Лютера, который впервые провозглашает свободный метод познания Бога. Отрицание в трудах германского богослова богословия и теологии как наук о познаваемости Бога приводит в конечном итоге к отождествлению морали и религии. Эта форма пиевизма достигла своих высот в философии И. Канта⁴¹⁰, провозгласив-

⁴¹⁰См.: Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2007. 190 с.

шего идею, что религия может быть рассмотрена как область морального⁴¹¹. Однако именно кантианский критицизм в конечном итоге ложится в основу феноменологического метода, что было показано во многих исследованиях⁴¹². М. Дюфрен считал, что для кантианского понятия априори характерны две фундаментальные характеристики, которые и легли в основу феноменологического метода: во-первых, априори принадлежит исключительно субъекту познания, которое образует ценности объектов нашего познания; во-вторых, априори – это форма всеобщности и необходимости, т.е. это такая форма познания, которая направлена скорее на схватывание объекта познания, чем на его интеллектуальное постижение⁴¹³. Дальнейшее развитие феноменологии, а в особенности попытка решения проблемы постижения опыта сакрального, во многом опирается на философию Канта. Феноменология нуминозного опыта Р. Отто, мистическое и молитвенное постижение сакрального опыта Гарнака, феноменология Г. ван дер Леува и др. исходили так или иначе из представления о моральной стороне религии и религиозного опыта, в основе которого лежит серия антиномий: чистое/нечистое, сакральное/профанное, близкое/далекое, трансцендентное/трансцендентальное/имманентное.

⁴¹¹Разбирая философскую систему Канта, Яннарас показывает, что «теология креста», разработанная Лютером, приводит в итоге не просто к пиетизму, но к представлению, что Бог может быть познан исключительно как предмет нашего сознания. В эту ловушку попадает не только Кант и его последователи, но и Гегель, Бог которого является лишь Богом философов. «Но в конечном счете они (кантианцы и гегельянцы) преследуют одну и ту же цель – «познание Бога», которое есть высочайшая область самопознания человека и самоосознания Абсолюта. Бог есть тот, кто философствует в философе». В конечном счете это значит, что «Бог есть человеческий разум, поднимающийся до масштабов разума божественного».

⁴¹²См.: Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность. М.-СПб., 2000; Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб., 2001; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999; Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб., 2008.

⁴¹³Достаточно полный анализ понятия априори в философии Дюфрена представлен в работе И.С. Вдовиной «Феноменология во Франции» (Вдовина И.С. Микель Дюфрен // Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: Канон+; Реабилитация, 2009. С. 107 – 151).

Апофатическое богословие как способ философствования о Боге

Признание апофатики как высшей формы познания Божественного бытия по сравнению с катафатическим богословием не было случайным. Метод рождался не в теоретических спорах, а как живая антитеза логическим доказательствам бытия Бога ариан, несториан, монофизитов или монофелитов. Говоря о восточном богословии, В.Н. Лосский отмечает значение мистики в борьбе с ересями: «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения как вселенского завершения: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом». Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос, открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно – не истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей своей целостности должна войти в единение с Богом. Она борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе – воли Божественной и воли человеческой невозможно человеку достигнуть обожения: «Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой». Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать Божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем – о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви – догматический вопрос, поставленный нашим временем, – главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности, мودуса и способов единения человека с Богом. Вся история христиан-

ского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое в течение следовавших одна за другой эпох оборонялось различным видом оружия против великого множества различных противников.

Богословские системы, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их самом непосредственном соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом. И тогда они воспринимаются нами как основы христианской духовной жизни. Это и есть именно то, что мы имеем в виду, когда говорим «мистическое богословие». Это не «мистика» в собственном смысле этого слова, то есть не личный опыт различных учителей высокой духовности. Этот опыт остается для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное выражение»⁴¹⁴.

Мистическое откровение, став одним из главных методов богопознания, тем не менее не замыкается в самом себе. Его основой необходимо становится и *ratio*, понимаемое как «научная обработка», но не доработка догматического богословия и процесса богопознания. Здесь надо отметить, что необходимость рационального усматривается в апофатике только как метод передачи знания другому. Поскольку опыт богоявления в принципе непередаваем ни одной знаковой системой и непостижим с точки зрения логических доводов, то и мы можем лишь созерцать логосы (*λογος*) вещей. Максим Исповедник называл *λογος* причиной, поскольку он потенциально существует в Боге. Выводя *λογος* из потенциального состояния, Бог актуализирует их в мире. Именно из этой актуализации и проистекает конечная цель (*τελος*) вещи. Движение тварного существа к Богу есть его самораскрытие, т.е. выход из потенциального в актуальное состояние. Таким образом, актуализация человека есть реализация божественного замысла. Постигание *λογος* есть в конечном итоге постижение причины — цели вещи, т.е. ее завершенности.

⁴¹⁴Лосский В.Н. Очерки мистического богословия. URL: <http://www.vehi.net/vlossky/03.html> (дата обращения: 15.10.2011).

Другой взгляд на апофатику формируется в протестантизме. Лютер, выступая против рациональности схоластики, с одной стороны, и экстатичности в теологии католического мистицизма Терезы Азийской, Франциска, Хуана де ла Круса и др., с другой стороны, приходит к пониманию познания Бога как личного откровения. «Теология креста» становится доктриной связующей в себе государство и церковь, которая была доведена до абсолюта в теологических работах Ж. Кальвина.

Таким образом, можно выделить два пути понимания апофатического богословия, которые были во многом диаметрально противоположны, но тем не менее сходились в предпосылке непознаваемости Бога и божественного откровения.

Апофатическое богословие как метод познания в восточном христианстве

В одном из своих выступлений епископ Каллистос (Уэр) ставит не тривиальный вопрос: что такое богословие? Пытаясь ответить на него, он указывает, что такого понятия ни в одной из книг Ветхого или Нового Завета встретить невозможно. Более того, современное представление о богословии в значительной степени претерпело изменения, по сравнению с тем как его понимали Отцы Церкви. Несомненно, что уже в V веке под богословием, помимо всего прочего, понималось систематическое, историческое и литургическое изложение основ христианского учения. Однако это были лишь «внешние» формы теологии, призванные, опираясь на силу человеческого разума, ответить на вопросы, связанные с верой и догматами. Во времена Отцов Церкви главный упор делался на другую сторону богословия, которое понималось, прежде всего, как богопознание. «Для них [отцов церкви] это слово значило также на гораздо большей глубине, созерцание Бога и Пресвятой Троицы, захватывающее не только разум, но и всю человеческую личность – способность интуитивного духовного постижения (*nous*) и сердце (*kardia*)»⁴¹⁵. Другой современный богослов Х. Яннарас, раскрывая значение богословия в ранние века христианства, писал: «Богосло-

⁴¹⁵Епископ Каллистос (Уэр). Формирование понятия «богословие» в Св. Писании и у отцов церкви // Богословие, философия, культура. 1997. № 4. С. 71.

вие в традиции Православной церкви имеет смысл, очень отличающийся от того, который мы вкладываем его сегодня. Богословие отождествляется с лицезрением Бога, с непосредственным лицезрением личного Бога, с личным опытом преображения творения нетварной благодатью... Таким образом, богословие – не теория мира, не метафизическая система, а выражение и формулирование опыта церкви: не интеллектуальная дисциплина, а переживаемое на опыте участие, причастие»⁴¹⁶.

Епископ Каллистос, рассуждая о том, какие условия необходимы для занятия богословием (богопознания), выделяет четыре необходимых требования: дар (*charisma*), тайну (*mysterion*), очищение (*katharsis*), тишину (*hesychia*).

Дар богословия необходимо понимать, прежде всего, в рамках личной веры, нуменозного опыта, который отсылает к богопознанию,

⁴¹⁶Ср.: «Конечно, можно попытаться ввести здесь различие между философом в собственном смысле, т.е. философом-исследователем, и преподающим философию и сказать, что испытания, итог, которым подводит отмеченная мной процедура “штемпелевания”, должны лишь определить, обладает ли кандидат достаточным багажом знаний и способен ли он передать их другим. <...> В философии гораздо менее важно преподавать, нежели пробуждать...

Когда мы говорим о философе, мы должны сделать акцент именно на понятии призвания; при этом приходится согласиться, что точный смысл этого призвания нелегко определить, если мы, как подобает, станем проводить различие между ним и призванием преподавателя вообще; при этом я оставляю в стороне трудный вопрос о том, достойно ли призвание собственно преподавателя этого наименования и так же ли оно определено, как, например, призвание врача, священника или даже инженера. Что здесь важно видеть, на мой взгляд, – это что философствование не есть нечто предпринимаемое исключительно для себя, именно – с целью выйти из состояния неопределенности или смятения путем достижения некоторого внутреннего равновесия, которым сам субъект мог бы удовлетвориться. Напротив, скорее, все происходит так, словно философ разделяет, берет на себя беспокойство или тревогу других людей, которых он не знает лично, но с которыми ощущает себя связанным узами братства.

<...> Можно без колебаний утверждать, что у истоков философского поиска всегда было удивление, определенный способ не принимать за “само собой разумеющееся”, не признавать “совершенно естественным” данное, с которым будущий философ имеет дело». (Марсель Г. Ответственность философии в современном мире // Путь в философию: антология. М., 2001. С. 254 – 267).

происходящему внутри самого человека⁴¹⁷. Так преодолевается и греческая формула «Человек – мера вещей». В своих рассуждениях о богословии Григорий Палама ставит этот вопрос еще более остро, говоря, что достичь понимания Бога могут лишь святые. Те же, кто не имел непосредственного опыта связи с Богом, но доверяют святым, также могут считаться истинными богословами, но более низкого уровня. «Это означает, что для того, чтобы стать богословом хотя бы такого, более низкого уровня, человек должен читать книги святых и отцов церкви и доверять им. Это, однако, подразумевает участие в жизни Церкви, чей живой опыт (то есть исторический опыт святых и учителей Церкви) составляет церковное предание (то есть традицию) и ее богословие. Это участие достигается изучением Писания и участием в церковных таинствах, то есть литургически. Богословие как личный опыт участия в истине, проповедуемой Церковью, таким образом, является приобщением к Богу, то есть Богообщением»⁴¹⁸.

Дар, понимаемый как личная вера, которая позволяет осуществляться богопознанию внутри себя, является отправной точкой в апофатическом богословии, поскольку человек не пытается прийти к пониманию Сакрального путем его открытия с помощью логических доказательств и обоснований. Отсюда Каллистос делает заключение, что целью богословия не должно быть «испытание» Бога человеком. Напротив, человек испытывается Богом в его праведности и вере.

Через дар богословия человек приближается к *тайне*, т.е. совершает попытку не только приблизиться к Сакральному, но и высказать это. Человеческий язык, считали Отцы Церкви, является настолько несовершенным инструментом, что нам приходится применять мета-

⁴¹⁷ В данном случае нельзя смешивать личную веру, как она понималась в протестантизме, т.е. внешнее благочестие (о чем будет сказано ниже) и понимание святости в трудах Отцов Церкви. «Нравственное начало всегда было необходимо в общественной жизни. Нравственность в конечном счете едина во все века и для всех людей. Честность, добросовестность в труде, любовь к Родине, презрение к материальным благам и в то же время забота об общественном хозяйстве, правдолюбие, общественная активность – всему этому учат нас жития». (Лихачев Д. Предисловие // Святые Древней Руси / Г.П. Федотов. М.: Моск. рабочий, 1990. 269 с.).

⁴¹⁸ Нестерук А. Логос и космос: наука, богословие и православное предание / Библ.-богосл. ин-т святого ап. Андрея. М., 2006. С. 47.

форы и антиномии в описании божественного. «Поскольку область богословия – это область божественной тайны, наши высказывания должны быть одновременно отрицательными и положительными, апофатическими и катафатическими. Оба пути не взаимоисключают, но взаимопроникают друг в друга, не следуют один за другим, но совпадают во времени; один предполагает другой; не может существовать подлинного богословия, которое не было бы и катафатическим, и апофатическим. «Сказанное» и «несказанное» произносятся в одно дыхание»⁴¹⁹.

Тайна, таким образом, трансформируется в понятие об истине, которое, вовлеченное в богословский контекст, делает опытное измерение богословия еще более наглядным. Потому уже во времена св. Игнатия Антиохийского и св. Иринея Лионского истина была тесно связана с жизнью, понимаемой в евхаристическом ключе. Эта новаторская установка провозгласила евхаристию принципом существования, жизни вообще. Евхаристия становится принципом истины как принципом бессмертия. Поскольку мы в нашей обыденной жизни подвержены тлению и смерти, церковная жизнь, понимаемая как обретение церковной ипостасности нашей природой (т.е. нетления и бессмертия), осуществляется через евхаристию, и именно она поддерживает в нас жизнь и подает нам надежду на бессмертие.

Сущность евхаристии и начало жизни – Христос. Как пишет св. Ириней Лионский: «Именно для того Слово Божье сделалось человеком и Он, Который был Сыном Божиим, стал Сыном Человеческим, чтобы человек, причастившись Слова и приняв усыновление, мог стать сыном Божиим. Так как никакими другими средствами мы не можем достичь нетления и бессмертия, покуда мы не объединимся с нетлением и бессмертием».

Другой важный аспект православного видения богословия состоит в том, что богословие и истина, им проповедуемая, немислима без

⁴¹⁹ Здесь интересна позиция М. Мерло-Понти, который в книге «Видимое и невидимое» пишет: «... философия является превращением молчания в речь». Далее он ссылается на Гуссерля: «Начало есть чистый, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл». (Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. P., 1964. P. 171; Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. СПб., 1998. С. 105).

присутствия Святого Духа. Здесь проявляется харизматическое изменение богословия, которое делает его неотделимым от литургии. Мы испытываем присутствие Бога-Слова (Логоса) в евхаристическом богослужении – слова написанного или произнесенного, – но мы также знаем, что Бог здесь, потому что мы ощущаем его присутствие в Святом Духе. «Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там и Церковь, и всякая благодать; но Дух есть истина». Это означает, что только то богословие истинно, которое получает свое исполнение в Духе. *Харизма* как иной аспект богословия, таким образом, означает, что знание Бога открывается нам Христом и через Христа: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Это означает, что богословие – не просто наш поиск Бога, но скорее откровение Бога нам, харизматические проявления Божьи, в которых мы обретаем знание Бога от самого Бога в ответ на наш поиск, т.е. веру. Бог дарует человеку это знание, потому что человек знаком Богу через общение (причастие) в вере (см. Гал. 4:9). Харизматическая природа богословского знания отличается от научного, ибо знание это даровано нам Троициным Богом, который хочет, чтобы мы знали его, и который есть сердцевина⁴²⁰.

Отсюда цель стремлений человека – «обожение» мира и самого себя, средством достижения которого может стать аскетика; важную роль в ней играет *очищение от страстей, от страстных помыслов*. В этом акте достигается высшая цель аскезы – созерцание духовным видением, которое есть не что иное, как мистическое единение с Богом. Очищение от страстей понимается в мистическом богословии как планомерное уврачевание страстных сил души, совершаемое через удаление от всего чувственного. Центр борьбы при этом переносится от внешней практики к внутренней борьбе с помыслами. Еще более интеллектуальный момент богопознания усиливается в созерцательной стадии, которую необходимо понимать как «уврачевание высшей способности ума от «неведения» (*αἴνοια, αἴνωσια*) божественных вещей⁴²¹. Созерцание в этот момент перестает быть конкретно-чувственным, но представляет уже интуиции о логосах вещей

⁴²⁰ Нестерук А. Указ. соч. С. 49.

⁴²¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 27 – 28.

и действий. Точно также представляется и высший мистический опыт – слияние с Богом, но уже не души и тела, а ума, который возвышается до богопознания во время отрешения от всего чувственного и мысленного. Важным моментом в постижении Сакрального человеком является движение его ума от веры и страха перед Богом к воздержанию от страстей, которое, в свою очередь, обуславливает терпение, понимаемое в широком смысле этого слова, а в результате достигается высшая благодетель человеческой души и ума – любовь.

В патристике, исходя из трех уровней реальности, было принято выделять три формы познания: божественное, ангельское и человеческое. Им соответствовали три уровня человеческой души: ум, рассуждение и мнение. Ум, с точки зрения неоплатоников Аммония и Прокла, является высшей познавательной способностью человека, поскольку человек получает знание в непосредственной прикосновенности к сущему. Постижение истины происходит не посредством рассудочной деятельности, а интуитивно. Знание является человеку в готовом, как бы свернутом виде. Аммоний считал, что с помощью ума человек постигает высшее знание, которое не доступно ни чувствам, ни рассуждениям.

Средний уровень занимало рассуждение, т.е. умозаключения, для которых использовался диалектический метод. Прокл считал, что «рассуждение уступает уму и высшему знанию, оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно последовательно воспроизводит и тем самым разворачивает неизмеримость ума и развертывает свернутость умного схватывания, оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму. Поэтому как познания существуют отдельно одно от другого, так и познаваемые различаются по природе, причем умопостигаемое единовидностью существования, а чувство воспринимаемое во всем уступает первым сущностям»⁴²².

Исходя из трех уровней познания, разработанных в неоплатонизме, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник строят трехчастную систему знаний: божественное, ангельское и человеческое.

Первое высшее знание – божественное – является в принципе недоступным человеку, поскольку Бог обладает знанием о сущностях в

⁴²² Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. С.78.

себе самом и, как будет показано ниже, человек, исходя из своих способностей к познанию, может лишь приблизиться к этим знаниям, но не проникнуть в них: «Ведь зная Себя, божественная Премудрость знает все материально нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединение, этим самым единым все и познавая и производя. И если по одной **причине** Бог всем сущим передает бытие, то по **той же единственной причине** Он и знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, не от сущих получая знание о них, но сам, подавая каждому из них самопознание и знание других.

Таким образом, Бог не имеет особого знания, каким он знает «Сам Себя», а другого каким он объемлет все сущее. Ведь зная себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Нее и причиной чего она является. *Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего*⁴²³.

Максим Исповедник, разъясняя слова Ареопагита, отмечал, что Бог знает сущее и сущностно принадлежит ему, исходя из своей собственной природы, так же «как свет знает тьму, ничего от тьмы не имея в себе», т.е. «мыслит и познает сущее через прообразы, которые содержит в себе».

Человек может лишь приблизиться к пониманию божественного знания, созерцая и пытаясь понять логосы вещей, которые были ипостазированы Богом. Однако окончательного и полного знания мы получить не можем.

Ангельское знание представляет собой переходный вид, который позволяет связать человека и Бога. Как отмечает И. Мейендорф, такое положение ангелов было продиктовано, во-первых, неоплатоническим мировоззрением Ареопагита и Максима Исповедника. Во-вторых, тем самым в богословии решался вопрос о «богоподражании», т.е. здесь реализуется идея устремления тварного мира по направлению к Богу. Эти идеи были во многом восприняты Отцами Церкви, но с некоторыми уточнениями и поправками. «Так, святой Григорий Палама принимает классификацию [ангельских чинов] Дионисия, но с той лишь оговоркой, что Воплощение нарушило первоначальный порядок: в нарушение всех иерархических рангов Бог послал Архангела

⁴²³Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 459.

Гавриила, то есть одного из низших ангелов, объявить Деве Марии весть о Воплощении. Отражая ту же идею, песнопения праздников Вознесения и Успения Богородицы провозглашают удивление ангелов («ангелы дивляхуся») тому, что человеческая природа в лице Христа и Богоматери «восходит от земли на небо», вполне независимо от ангельской иерархии»⁴²⁴.

Познание Бога, отсюда, возможно только как опосредованное, через ангельский мир, который является по отношению к нашему медиативным. Однако откровение существования Бога дано не только в мистическом прозрении, но и в нашем мире. Традицию богопознания на тварном уровне заложил Василий Великий, который считал, что познать Бога можно косвенно и символически через Его проявления в этом мире. В этом случае мы познаем не самого Бога, а узнаем о Боге, как если бы читали книгу. В этот момент происходит удивление миру и его гармонии. В «Духовной песне» Хуана де ла Круса эта идея выражена в вопрошании творения о Творце (Женихе) у Природы, которая нам свидетельствует о своем божественном происхождении:

– О, чащи и дубравы –
Возлюбленного руки вас сажали;
о луговые травы,
цветочные эмали –
по вам ли его ноги не ступали?
– Сиянье расточая,
он шел по травам легкою стопою
и, взором их лаская,
их облакал собою,
и оставлял их полными красою.

Таким образом, опыт Бога и/или Святого представляет собой восхождение человеческой души от удивления тварным миром к мистическому темному богопознанию, которое является субъективным и сокрытым от рационального объяснения.

⁴²⁴Мейендорф И.Ф. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь». С. 345.

Как указывает Х. Яннарас, определение «природа» (φύσις от φύεσθαι – рождаться) для человеческого восприятия всегда имеет оптический, тварный характер. То же самое справедливо и в отношении термина οὐσία – «сущность»: «Бог превыше всякой сущности, ибо Он не есть что-либо из существующего, но превыше сущего и за-пределен сущему». С точки зрения Максима Исповедника, единственная возможность богопознания заключается для человека не в том, чтобы приблизиться к божественной природе или сущности, а в том, чтобы рассматривать результаты действия устроющих и промыслительных божественных сил: «Ибо божественное не имеет связи и общения с сущим ни через слово, ни через мысль, ни через дело, но всем и во всем превосходит его, будучи, так сказать, доступно прикосновению только через совокупление всего и промышление обо всем».

Итак, в качестве главного пути богопознания человеку и его воспринимательной способности остается доступным рассмотрение результатов созидательной деятельности Бога, т.е. «устроения всего сущего, которое произошло из Него». Не сущее как таковое, как бытийный факт, не Бытие существующего, но только способ, каким бытийствует сущее, может привести к Богу того, кто хочет с помощью дедуктивных суждений приблизиться и прикоснуться к причине всего существующего. Возможность эта связана с некоторым потенциальным выбором и динамичным устремлением, а не с «объективной» достоверностью. Как «всякий дом» свидетельствует о «ком-либо», его устроившем, – о заботе, тонком вкусе, любви, сообразительности и таланте устроителя, и тем самым выражает личностные черты строителя, но не его природу или сущность (ибо строение обладает иной сущностью, отличной от сущности строителя), – так же точно сущее отображает Бога-Творца. Следовательно, имеется связь по аналогии между Богом-Творцом и сущим-творением. Но эта связь указывает не на определение божественного Бытия (божественной сущности, или природы), а на отображение инаковости личностных свойств Бога – «божественных образцов», как говорит Ареопагит.

Апофатическое богословие в традиции протестантизма

Лютеранское богословие появляется, прежде всего, как протест официальной католической догматике. Она сделала для себя главным «не Евангелие, не учение Христа, а соображения разума, который стоит на своей точке зрения и судит об этих вещах исключительно по-человечески»⁴²⁵. Теологические изыскания Лютера были направлены на восстановление истинного христианства, которое мыслилось им как почитание Бога и подчинение Его воле. Немецкий теолог исходит в своих рассуждениях из принципиальной греховности человеческой природы, которая и закрывает человеку истинное познание Бога.

Объектом интенции для Лютера становится католическая догматика и вера, которые подвергаются критическому анализу. Таким образом, цель «теологии креста» обнаруживается, прежде всего, в отсечении от веры всего, что не является Богом. Это очищение веры приводит реформатора христианства к формуле: объективно церковь и религия – это Иисус Христос, вочеловечившийся, распятый и воскресший; субъективно – это вера, но ее содержание – милостивый Бог, следовательно, отпущение грехов, заключается в божественном усыновлении и блаженстве. Церковная реформа позволила освободить веру от нагруженности догматическими формулами, таинствами и искуплениями. Таким образом, христианство, по мысли Лютера, вновь должно обрести Живого Бога, воплотившегося в Христе и *очистившего своей бесконечной жертвой человека от греха*. Именно в этом виделось возвращение к истинному христианству, которое стало свободным от мистики и схоластики. «Живой Бог – не философская или мистическая абстракция – явивший себя в откровении, известный, доступный для каждого христианина, милостивый Бог»⁴²⁶.

Реформа Лютера имела такое же значение для богословия, какое коперниканский переворот для всей последующей науки. Благодаря Лютеру теология обретает новое видение вопросов веры и евхаристии. Новая парадигма, обоснованная Лютером, заложила основы принципиально отличной от католической библейско-христологи-

⁴²⁵Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантизме. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 193.

⁴²⁶Гарнак А. История догматов. URL: http://krotov.info/history/04/alymov/harn_04.html (дата обращения: 15.07.2012).

ческой концепции Слова и веры. На первый план были выдвинуты три базовых принципа⁴²⁷:

- «*Одно лишь Писание*» (*sola scriptura*). В противовес всем наслоившимся на протяжении столетий традициям, законам и авторитетам Лютер утверждает принцип авторитета Писания.

- «*Один лишь Христос*» (*sola Christus*). В противовес всем святым и различным посредникам между Богом и человеком Лютер утверждает примат Христа.

- В противовес всем предписанным церковью благочестивым религиозным подвигам и страданиям человека, целью которых было достижение спасения души, Лютер утверждает примат милости и веры: «*Одной лишь благодатью*» (*sola gratia*), которая может быть явлена только Богом, который явил ее уже однажды в распятии и воскресении Иисуса, и «*Одной лишь верой*» (*sola fide*) – верой, которая не обоснована ничем и безусловным доверием Богу.

Откровение становится, таким образом, настолько важным, насколько Евангелие является высшей формой познания Бога. Живой Бог – это Бог Слова, который нам даруется посредством божественной литургии как проповедь и молитва. «Более того, отказ от всевозможных дел, даже от таких, как созерцание, размышление и от всего, что способна делать душа, не приносит облегчения. Одно, только одно необходимо для христианской жизни, праведности и свободы. И это – святейшее слово Божье, Евангелие Христа, как говорит Христос в Ин. 11:25: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» и в Ин. 8:36: «Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете», и в Мф. 4:4: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Давайте же будем считать твердо доказанным, что душа может обойтись без всего, за исключением Слова Божьего, и что где Слово Божье отсутствует, там нет никакого облегчения для души. Если она имеет Слово Божье, она богата и не нуждается ни в чем, поскольку это Слово жизни, истины, света, мира, праведности, спасения, радости, свободы, мудрости, силы, милости, славы и всевозможных неисчислимых благословений. Вот почему во всем 118 Псалме и во многих других местах

⁴²⁷ Кюн Г. Великие христианские мыслители / пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. СПб.: Алетейя, 2000. С. 233.

(Писания) пророк жаждет Слова Божьего и воздыхает по нему, используя столь много эпитетов для его описания»⁴²⁸.

Не желая признавать специфического богослужения, особых священников и особых жертв, Лютер вообще отодвинул на задний план идею жертвы, признавая только жертву, принесенную некогда Христом. Богослужение есть не что иное, как объединение для богочитания отдельных лиц общностью места и времени. Всякий, кто придает ему особое значение воздействия на Бога, впадает в греховное состояние. В богослужении имеет значение лишь воспитание веры через проповедь божественного слова и общая жертва хваления, выражающаяся в молитве. Истинное богослужение состоит в христианской жизни, в надежде на Бога, в покаянии и вере, смирении и честности в своей деятельности.

Это очищение веры приводит Лютера к эсхатологическим идеям, которые понимаются им, в противоположность мистике кармелитов, не как личная эсхатология. Конец времен ожидается им как смерть греховного мира и «царства сатаны». Тем самым Лютер проводит четкую границу между миром и верой. Но раз частью человеческого мира является государство, то и его статус должен быть переосмыслен. «Радикализируя» августиновское учение о государстве, Лютер признал его царством греха, если оно не подчинено Слову.

Установив дихотомию – мир как изначально греховное начало и дух, который должен следовать Слову Бога, – Лютер отходит от учения Отцов Церкви о божественном присутствии в мире, что ставит его перед необходимостью заново разработать учение о богопознании. В сочинении «О свободе христианина» утверждается высшая ценность Евангелия в этом вопросе: «Если вы хотите спросить, – как это может быть, что лишь вера оправдывает и предлагает нам такое множество великих благ, без дел, и при этом столь многие дела, церемонии и правила предписаны нам в Библии, я отвечаю: Прежде всего, помните, что было сказано, а именно, что одна лишь вера, без дел, оправдывает, освобождает и спасает. Хотя заповеди и учат тому, что хорошо, то, чему они учат, не исполняется сразу же, ибо заповеди показывают, что нам следует делать, но не дают нам сил делать это. Они

⁴²⁸ Лютер М. О свободе христианина. URL: <http://missioners.narod.ru/bib/book/luter/svohr/02.htm> (дата обращения: 01.02.2011).

предназначены для того чтобы учить человека познавать себя, чтобы через них он мог признать свою неспособность совершать доброе и мог полностью разочароваться в своих способностях. Вот почему они названы Ветхим Заветом и составляют Ветхий Завет. Например, заповедь: «Не пожелай (чужого)» (Исх. 20:17) доказывает, что все мы грешники, ибо ни один (из нас) не может избежать желания обрести что-то чужое, сколько бы он сам с этим ни боролся. Таким образом, пытаясь не пожелать и исполнить заповедь, человек вынужден прийти в отчаянье от самого себя, и искать помощи, которой он не находит ни в себе, ни в ком-то другом, как (об этом) сказано в Книге Осии (Ос. 13:9): «Погубил ты себя, Израиль, ибо только во Мне – опора твоя!». Как мы далеки от (возможности) исполнения (этой) одной заповеди, так мы далеки от них (от исполнения их) всех, ибо для нас одинаково невозможно исполнить любую из них»⁴²⁹.

Здесь Лютер обнаруживает немощность человека перед грехом. Следующим шагом, который приближает человека к Богу, становится безропотное отдание себя воле Бога. Именно в этом Лютер видит единственное спасение человека от царства греха.

«Теперь, когда человек изучил заповеди для того, чтобы признать свою беспомощность, и когда он мучается мыслью о том, как же можно исполнить закон, – поскольку закон должен быть исполнен до последней буквы, в противном случае человек обречен на безнадежное проклятие, – теперь, став воистину смиренным и ничтожным в собственных глазах, он не находит в себе ничего, посредством чего он мог бы быть оправдан и спасен». «Поскольку эти обетования Божьи являются святыми, истинными, праведными, свободными и мирными словами, наполненными добродетелью, душа, которая примкнет к ним с твердой верой, будет столь близко слита и поглощена ими, что она не только разделит с ними всю их силу, но они просто насытят и опьянят ее. Если прикосновение Христа целительно, то насколько же это нежное духовное прикосновение, это всепоглощение Слова будет сообщать душе все, что принадлежит Слову. Из сказанного легко понять, в каком источнике вера черпает столь великую силу и почему доброе дело или все добрые дела вместе не могут соперничать с ней.

⁴²⁹Лютер М. О свободе христианина. URL: <http://missioners.narod.ru/bib/book/luter/svoehr/02.htm> (дата обращения: 01.02.2011).

Никакое доброе дело не связано со словом Божиим и не живет в душе, ибо в душе правят только вера и Слово Божье»⁴³⁰.

Лютер принимает скорее формулу Тертуллиана («Верую, ибо абсурдно»), чем августиновское «Верую, чтобы понимать». Отказываясь от рациональности и мистики в богопознании, Лютер в своей теологии сообщает онтологичность зла. Отсюда проистекает и его тезис о первичном познании существования Бога, которое он находит в ужасе, который испытывает человек при встрече с тем, кого познать невозможно: «Каким же ужасом должна исполняться природа перед лицом такого божественного величия. Он страшнее и ужаснее, чем дьявол, ибо он поступает и обращается с нами насильно, терзает и мучит нас нещадно. В величии своем он есть огонь посядающий. Ибо этого не дано ни единому земному человеку: ведь если он верно мыслит о Боге, то сердце у него во плоти сжимается от страха и рвется наружу. Да, пока он слышит Бога, человек полон страха и трепета»⁴³¹. Именно поэтому единственная возможность познания и понимания Бога, которая остается у человека, – это моральное поведение и благочестие.

Приблизиться к пониманию Бога возможно лишь через Слово, которое может пониматься как Логос, проявляющийся в человеческом разуме, уме, как истина, которую необходимо познать. Таким образом, вера ведет к озарению⁴³² человека, в котором познается Троиственный Бог, – конечная цель радио. Как отмечает К. Барт, несмотря на все это Бог остается непостижим на основе человеческого познания, поскольку «Его можно воспринять, и он воспринимается лишь на

⁴³⁰Лютер М. О свободе христианина. URL: <http://missioners.narod.ru/bib/book/luter/svoht/02.htm> (дата обращения: 01.02.2011).

⁴³¹Цит. по: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. С.158.

⁴³²Озарение в протестантизме понимается иначе, чем в мистическом богословии, поскольку христианская вера не является ни иррациональной, ни антирациональной, ни надрациональной. Она рациональна, т.е. строится исключительно на основании *Credo*, поэтому она восприняла *нечто*, и разум происходит от этого восприятия и стремится вновь воспринять воспринятое.

основе собственной свободы, решения и действия Бога»⁴³³. Отсюда делается вывод, что человек способен познать, опираясь на свои силы, руководствуясь только силой своего рассудка и разума, лишь некое высшее бытие, абсолютное существо, вещь-в-себе, но не Бога. Бог не только непостижим, но и недоказуем и неисследуем. К. Барт, ссылаясь на Библию, указывает, что там не делается никаких попыток определить Бога, т.е. постичь Его посредством человеческих понятий. Это невозможно, поскольку Он является постоянно присутствующим в мире, постоянно действующим, Живым Словом. Именно в этом и кроется ошибка как апофатического, так и катафатического богословия, которые попытались загнать его в рамки определений.

Отсюда чуждость Бога миру, познание мира есть всего лишь пантеизм в его первобытной форме. Реальность, которая противостоит человеку⁴³⁴, многократно превосходит его, но все же является тварной действительностью. Она потусторонняя, трансцендентальна человеку, поэтому всегда ускользает от него. Ошибка философии и мистики заключается в том, что они обожествили творение. В то время как Бог причастен творению только посредством творения, но не тем, что Он есть мир или мир есть Бог. Однако во Христе воплотилось две природы, поэтому только в Нем представлено единство Творца и творения.

Приблизиться к «сокрытому Богу» можно только через веру. Объективное рационалистическое обеспечение метафизического знания хотя и вооружает субъекта некоторыми несомненными интеллек-

⁴³³ Барт К. Очерки догматики / пер с. нем. Ю.А. Кимелева. СПб.: Алетейя, 2000. С. 36 – 37.

⁴³⁴ В малом Катехизисе Лютер предпринимает попытку выйти через человека за пределы мира: «Верую, что меня вкупе со всеми творениями сотворил Бог...». Таким образом, Лютер на место неба и земли (Быт. 1:1) ставит человека. Тем самым он указывает, что познание Бога возможно не через небо и землю, которые сокрыты от нас, а через человека, которому дана мудрость. Мудрость (*sophia*) здесь понимается гораздо шире, чем знание (*scientia*), так как она охватывает человека во всей его целостности и, следовательно, направлена не на познание мира и Бога, а на целеполагание человека в этом мире. А значит мудрое познание – это познание человека, самого себя, космос и мир через Христа. «Познавать через Него и Его – значит познавать все. Быть вовлеченным и захваченным духом в этой сфере – значит быть ведомым ко всей истине».

туальными истинами, но в то же время подчиняет его институциональности объективированного знания. Напротив, абсолютизированная вера ведет субъекта к освобождению от пелены объективизма, делает его «совершеннолетним», «усыновленным». Таким образом, вера абсолютизируется как строго субъективная возможность «познать» Бога; конкретнее – как психологическое, эмоциональное участие в таинстве Креста и Страстей. Отсюда и божественный космос становится познаваемым лишь из человека-микрокосма, из его конкретного жизненного опыта, а не из абстрактных интеллектуальных построений объективной логики. «Сущность Бога не может быть разгадана из дел творения или какой-либо иной объективной данности. Познание Бога должно быть ограничено крестом Христовым. Что означает крест для идеи Бога? Пресечение всех попыток достигнуть непосредственного знания Бога. На кресте Христовом мы вообще не видим никакого следа Бога. Загадка креста в принципе проясняет для нас ту истину, что наш Бог – это сокрытый Бог»⁴³⁵.

«Теология креста» представляет собой воинствующее отрицание интеллектуализма, замкнутое, однако, в пространстве его исходных предпосылок: в «монизме субъекта», в исчерпании всякой познавательной возможности пределами индивидуального усилия. И если силлогистическое обоснование божественной истины расчищает путь оспариванию бытия Божия с позиций рационализма, то абсолютизация субъективной веры в Бога ведет напрямик к Его отвержению посредством «объективного» опыта. Бог открывается в религиозной практике. Познание Бога предполагает «перерождение» человека, причем перерождение определяется нравственным следованием евангельскому закону. Пиетизм – это мистицизм практического благочестия (Х. Яннарас), часто принимавший форму либо неприкрытой враждебности к знанию, либо агностицизма, облаченного в мантию нравственной целесообразности. Вместе с гуманизмом и Просвещением, с присущим Новому времени мировоззрением «эффективности» и «прибыльности», пиетизм культивировал скорее «социальное» понимание религии, подразумевающее общественно полезную деятельность, и представлял Евангелие скорее как некий нравственный кодекс, обладающий мирской целесообразностью⁴³⁶.

⁴³⁵ Лютер М. Указ. соч.

⁴³⁶ См.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 273 – 305.

Феноменология религии появляется в начале XX века как попытка систематизации религиозных феноменов и попытка применить методы дескриптивной рефлексии к религиозным феноменам, т.е. стремящаяся постичь структуру, сущность и значения религиозных явлений и использующая для этого методологические принципы философской феноменологии. Г. ван дер Леув, анализируя новую науку, отмечал, что она возникает как звено между исторической и систематической теологией. Объектом исследования той науки должно стать не историческое или символическое значение объекта исследования, а то, как он переживается религиозным сознанием. При этом важным становится установление не причинных связей элементов, а их структура или схема, которая позволяет понять их как целостность в чистом виде. Леув это демонстрирует на следующем примере: «Если я поставлю стакан, курительную трубку, книгу и табакерку на стол, то, на первый взгляд, они составят ничто иное, как несколько предметов. Я мог бы попытаться постичь их как целое, указывая на их общее назначение, например как на необходимые вещи для старомодного ученого: я буду понимать их тогда посредством структуры. Если художник воспринимает их как материал для натюрморта, он также понимает их как целое; но в этом случае не назначение (цель) объединяет их, а взаимосвязь линий, цвета и освещения. Если эта картина становится произведением искусства, тогда эта структура тут же становится очевидной для наблюдателя. В обоих случаях каждый объект имеет значение только как часть целого; в первом случае это утилитарное, а во втором – эстетическое значение. Другими словами, структуры можно различать только через их «значение», которое понимается в реальности. Между объектом и субъектом следует поместить третье понятие: значение, являющееся как объективным, так и субъективным. Несомненно, что здесь роль субъекта максимально редуцируется, но тем не менее причинная связь является структурой»⁴³⁷. Таким образом феномен проявляется в трех актах: опыте, понимании и свидетельстве. Именно

⁴³⁷ Леув ван дер Г. Последние достижения психологических исследований и их применение к истории, в особенности – к истории религии. URL: <http://books.google.ru> (дата обращения: 17.05.2012).

два последних акта и являются непосредственно феноменологическим методом, которым постигается сущность феномена.

Исследование священного как особого, не верифицируемого феномена уже в классической феноменологии религии разрабатывается в трех семантических полях, которые объединены общей идеей нуминозного опыта: *hieros, hagnos, hosios*.

Первое смысловое поле, выраженное понятием *hieros*, формируется вокруг представления о существовании чего-то незаурядного, выходящего за рамки повседневного опыта. «Понятие *hieros* как в семитской, так и в эллинистической культуре обозначало «иератическое», связанное с культом: жилища богов, ковчег Завета, голову и ложе Зевса, лук Геракла, колесницу Ахилла, семью Авраама, закон, нарушение которого карается смертью. А так же космические силы: свет, землю, реки; культурные инстанции – города (Иерусалим), политические законы и правителей, специальные места, особые отрезки времени, ритуалы, храмы, служителей культа, священников – *hierois*. Этот сакральный комплекс обладает огромным регулирующим и управляющим потенциалом, который воплощается в страхе (*tremendum*) и притягательности (*fascinans*). Эти ассоциативные поля дают религии источник аналогий, образов и символов, для идей Бога – Бог как патриарх, Царь, Господин мироздания»⁴³⁸.

Анализ священного как *hieros* был представлен в работах М. Элиаде. В основе теоретических предпосылок румынского философа лежит фундаментальное противопоставление сакрального и мирского (профанного). Эта оппозиция для Элиаде оказывается настолько тотальной, что обнаруживает себя во всех проявлениях жизни человека начиная с первобытных верований и заканчивая современными мировыми религиями. «Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преем-

⁴³⁸Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры: пер. с нидерланд. М.: Библ.-богосл. ин-т святого ап. Андрея, 2008. С. 184.

ственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в „мирском”⁴³⁹.

Сакральное, таким образом, обладает организующим принципом, который реализуется через обращение и уподобление небесным архетипам. За счет этого оно приобретает характеристики сильного, креативного, значимого элемента религиозного опыта. Посредством возвращения в изначальное, Оное время человек получает возможность прикоснуться к опыту подлинного бытия, таким образом, мифология приобретает черты не просто философии, но первой философии, в основе которой лежит интуиция «платоновского мира идей».

Одним из центральных понятий при анализе нуминозного опыта является иерофания, т.е. проявление священного в нашем мире, которую мы можем обнаружить в «священном пространстве и ритуальном устройстве человеческого жилья, в различных проявлениях религиозного опыта в отношении Времени, во взаимоотношениях религиозного человека с Природой и миром инструментов, в освящении самой жизни человека и в священном характере основных жизненных функций (питания, секса, работы и т.д.)»⁴⁴⁰. Свою значимость они обретают через *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*, которые порождают абсолютную инаковость священных вещей.

В своей центральной работе «Священное и мирское» Элиаде подвергает анализу Пространство и Время – способы их организации и репрезентации в мифе и ритуале. Как и многие феноменологи классического периода, он признает заданную модель универсальной для *homo religiosus*. Человек ощущает себя всегда находящимся в центре мира, из которого проистекает организация всего остального пространства. Для человека традиционного общества там, где происходит разрыв уровней, т.е. Небо, Земля и нижний мир оказываются сообщаемыми, проходит *Axis Mundi*⁴⁴¹. Такая ось мира может нахо-

⁴³⁹ Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 17.

⁴⁴⁰ Там же. С. 19.

⁴⁴¹ Ось мира.

даться только в центре мира, таким образом, что весь остальной мир простирается вокруг нее.

Значительное число различных верований, мифов и обрядов истекают из этой традиционной «Системы Мира». Символы Центра Мира можно встретить в различных местах. М. Элиаде, разбирая этот вопрос, выделил несколько архетипов, относящихся к символике центра: 1) святые города и жертвенники; 2) храмы, воспроизводящие в своей структуре Мировую гору; 3) священные рощи, холмы, водоемы и другие элементы ландшафта, наделенные сакральным значением⁴⁴².

Таким образом, с одной стороны, «истинный мир» всегда находится в центре, именно там, где происходит раздел и осуществляется сообщение между тремя уровнями. Во всех случаях, когда речь идет о совершенном Космосе, говорится о его центральном положении, какова бы ни была протяженность. Человек всегда стремится жить ближе к Центру Мироздания, поэтому его страна, город и даже дом – всегда пуп Вселенной, а храм или святилище – истинные Центры Мироздания. Вселенная всегда берет свое начало от центральной точки и распространяется от нее концентрически. С другой стороны, так как творение человека есть отражение космогонии, то и первый человек создается именно в центре, где уровни мира пересекаются. «Иначе и быть не могло, ведь центр – это именно то место, где происходит раздел между уровнями, где пространство становится совершенно реальным»⁴⁴³.

Анализируя категорию времени, М. Элиаде указывает, что основной проблемой является скорее не само время, а его переживание. Опыт времени современного и первобытного человека отличается. «Это кроется в представлении и в ощущении времени, – пишет Мирча Элиаде, – для человека живущего в мифе время не является чем-то однородным. Одно мы должны помнить: время всегда воспринималось как неоднородное, и не только в смысле разнообразных значений, придаваемых ему различными ритуальными системами. Иными словами, у природы времени есть еще одно измерение, которое мы можем назвать профаническим, благодаря ему время не только при-

⁴⁴² Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. С. 276.

⁴⁴³ Там же. С. 278.

нимает форму определенной последовательности, но и выполняет различные предназначения, облекается разнообразными «призваниями», приводится в движение противоречивыми движущими силами».

Ставя в центр своей системы человека, Элиаде уравнивает мифологию традиционного общества и современного мира. Таким образом, и народная мифология, и греческая трагедия, и современные формы мифологии (реклама, кинематограф, политика) различаются только формой, сохраняя при этом свою первоначальную сущность, которая близка к юнгианскому понятию архетипа. Вместе с тем можно утверждать, что именно пространство мифа и время его переживания отличают современную гуманистическую мифологию, говоря словами М. Элиаде, от мифологий традиционного общества.

Пытаясь понять, что же такое миф, нужно рассмотреть, какое положение в нем занимает человек. Другими словами, когда миф становится мифом. А.М. Пятигорский, разбирая понятие «миф», считает, что вопрос «Что есть миф?», может быть переформулирован⁴⁴⁴. Он может звучать как «Что ты есть?» – в этом случае миф стремится стать текстом, да и сам исследователь воспринимает миф с точки зрения своего знания о нем как объекте исследования, при этом абсолютно не интересуясь о знании объекта о самом себе.

Поэтому необходимо обратиться ко второму вопросу: «Миф ли ты?». Этот вопрос может быть обращен к тексту, который раскрывается или не раскрывается перед нами как миф. Если текст раскрывается как миф, то возникает следующий вопрос: «Почему ты миф?». Здесь мы уже не можем опираться на наш опыт или другие определения текста как мифа. Он представлен как феномен сознания, причем отличного от нашего. Это понимается не только как «другое», отличное от моего, как исследователя, но и «другое», как некий объект, обладающий некими характеристиками, которые и делают его предметом нашего размышления.

Феноменология текста подразумевает, что все, что случается или случится в мифе, может быть передано как действия, распределенные во времени и пространстве текста, т.е. быть организовано во временных последовательностях и пространственных конфигурациях. Имен-

⁴⁴⁴Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор // Мифологические размышления. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 152 – 153.

но отношение пространства и времени текста и внешнего сознания и определяют миф. Здесь имеется в виду, что миф становится мифом тогда, когда «другое» становится частью моего мышления или мышления другого. Так, если мы говорим, что человек повторяет путь героя от рождения через разлуку и подвиг, тем самым организуя пространство, то мы не воспроизводим чистое содержание мифа, а лишь воспроизводим «общую мифологическую ситуацию». Однако сказанное нами становится мифом или может им стать, если кто-то другой отнесется к этому как к мифу.

Время текста (причем не важно, миф это или не-миф) отлично от времени воспринимающего его сознания. Воспринимаемое и воспринимающий движутся как бы в двух потоках времени, и если они совпадают, то текст становится мифом. Такое понимание мифа было выражено в представлениях о том, что космогонические мифы не могут быть прерваны. Во время их воспроизведения за стенами жилища также происходило творение космоса, при этом герой мифа (или рассказчик) узнает сюжет только тогда, когда о нем рассказано полностью. Герой (рассказчик) не может знать фабулу, иначе он снівелировал бы ее. Именно это и является условием любого мифа, поскольку человек проживает его каждый раз заново, независимо от того, знает он текст или нет.

Центральное положение человека по отношению к мифу определяется пониманием текста. Только когда мы переживаем миф, он становится для нас истинным. Это подразумевает под собой, во-первых, что миф для нас истинен, это история, которая происходила и происходит в действительности. Во-вторых, это то, что происходит действительно сейчас, т.е. текст мифа разворачивается перед нами, и человек является не только непосредственным участником этого действия, он еще и сам является творцом.

Выделяют ряд ограничений, которые миф налагает на текст. Во-первых, это совпадение времени воспринимающего и воспринимаемого, когда человек не может быть вырван из потока времени мифа, он находится в нем и неотделим от него. Во-вторых, текст может быть понят только целиком, тогда как его части в отдельности не имеют значения, поскольку каждый отдельный сюжет мифа вытекает из предыдущего, и все события расположены так, что мы можем их воспринимать как мифологическую историю.

Второе смысловое поле священного образуется в контексте интерпретации понятия *hagios*, которое «связано с образцом и совершенством, которые сами по себе внушают уважение и вызывают к подражанию, ограждены от греха, нечистоты и позора. В отличие от понятия *hieros*, *hagios* редко употребляется в отношении храма, культа или табу, оно ориентировано прежде всего на понимание священного как духовной максимы и божественного как наиболее священного, на обращение к истине и добру»⁴⁴⁵.

Подобная интерпретация священного как моральной стороны религии изначально возникает в трудах И. Канта, о чем говорилось выше, а позднее нашла свое продолжение в либеральной теологии Шлейермахера, Фитхе, Гарнака, Трельча. Ф. Шлейермахер, заложивший основы либеральной теологии, провозгласил основой религии зависимость человека от божественного первоначала. В дальнейшем эти идеи приводят к морализаторству самой религии и исключению мифологии как чего-то несущественного, что затемняет изначальный смысл Писания. В итоге К. Барт в своем монументальном труде «Церковная догматика» утверждал, что идея божественной святости, теофании связана исключительно со вторым значением священного – *hagios*. В этом контексте Барт полемизирует с работой Р. Отто «Священное», в которой автор пытается преодолеть крайний морализм И. Канта и Ф. Шлейермахера и обнаружить нечто большее, чем моральное благо, которое сокрыто в иррациональном понимании идеи божественного.

Центральным понятием феноменологической программы Отто становится нуминозное, т.е. встреча с иным, которое невозможно постичь рационально. Разбирая схему нуминозного опыта, он выделяет несколько стадий его постижения. Изначальным актом, типизирующим этот опыт, является «чувство зависимости», ощущение себя тварным и зависимым. Это вызывает в человеке чувство ужаса (*tremendum*), которое рождает чувство неприступности в попытках познать божественное. *Mysterium* есть не что иное, как потаенное, необычное и непривычное, оно связано с *tugum* – изумляющим. Дух трепетного удивления перед тем, что по ту сторону привычного, понятного, погрешимого никогда не покидает верующего. Однако ну-

⁴⁴⁵ Хаутепен А. Указ. соч. С. 185.

минозное обладает и своей внутренней ценностью, которая представлена в понятиях непогрешимости и чистоты. Отто считал, что она является первоисточком и первоосновой всех ценностей вообще⁴⁴⁶. Таким образом, из страха и почитания рождается понятие благочестия, которое отлично от понятия морали и/или шире его, поскольку обогащается моментами раскаяния и искупления.

Р. Отто опирается, прежде всего, на теологию Лютера, о чем прямо заявляет в своем труде: «Когда выше я обозначал аспекты нуминозного, то делал это, имея в виду *termini* самого Лютера: я позаимствовал их от его «*divina majestas*» с ее «*metuenda voluntas*», сохранившихся в памяти со времен первого моего обращения к Лютеру. Действительно, «*De servo arbitrio*» дало мне понимание нуминозного в его отличии от рационального задолго до того, как я обратился к Qadosch в Ветхом Завете или к истории религии вообще»⁴⁴⁷. Это обращение подталкивает немецкого философа к идее иррационального, которое непостижимо, парадоксально и противостоит разумному и приводит в конечном итоге к антиномиям религиозного сознания.

Обнаруживая священное во всех религиозных системах, Отто генетически возводит его к идеям «ужасного» и «демонического», которые становятся центральными понятиями при анализе нуминозного опыта. Уже в первобытном обществе, когда формируются первые формы верований – колдовство, анимизм, фетишизм и пр., «демоническое» играло центральную роль в формировании священного. Позднейшая трансформация религиозных систем, связанная с «моральной революцией» в культуре древних цивилизаций, приводит к изменению понимания ядра самой религии. «Проходя через ряд ступеней, «демонический ужас» восходит на уровни «страха богов», а затем и «страха Божия». *Daimoni* становится *theion*, боязнь – благоговением. Разбросанные и спутанные чувства делаются *religio*. Ужас становится священным трепетом. Относительные чувства зависимости и блаженства в связи с *numen* превращаются в абсолютные. Ложные аналогии и ассоциации отделяются и отсекаются. *Numen* отныне Бог и божество»⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Отто Р. Указ. соч. С. 93.

⁴⁴⁷ Там же. С. 159.

⁴⁴⁸ Там же. С. 175.

Третья область понимания священного апеллирует к *hosios*. В данном случае святость и набожность проявляются уже не в табу, ритуалах и моральных законах, а в отношении индивидуальной веры к божественному, к поиску блаженства и счастья, которые воспринимаются как преодоление земной жизни, полной страданий и смерти. Таким образом, «истинная святость – не в иерархических табу, не в моральных запретах, не в поучительном стремлении к совершенству. Ее следует искать в плоскости базисного доверия, человеческой радости, в восприятии «блага» как душевного и телесного здоровья»⁴⁴⁹.

Другой феноменологической программой стала теория эмпатии Э. Штайн, разработанная ею в трудах «Наука креста» и «Феноменология Гуссерля и философия Фомы Аквинского». Эмпатия понимается не просто как вчувствование, обычного соучастия недостаточно, чтобы человек вошел в мир другого. Для этого необходимо соблюсти три условия. Во-первых, когда жизнь другого неожиданно вырастает перед человеком. Этот момент встречи с Богом человек переживает благодаря искусству: под ним понимается любое произведение искусства, в том числе поэтическое или музыкальное. Незамутненное восприятие Бога через произведения искусства делает человека сродни ребенку или святому, который может в чистом виде постичь страдания Христа на распятии⁴⁵⁰. Отсюда вытекает второе условие, когда человек «втягивается» в состояние другого, проникает в него. И третье, которое дает возможность не только личностного соучастия человека, но и делает возможным понимающую объективацию переживаний. Последнее Штайн выражает в терминах Креста и Ночи, которые становятся для нее центральными в проблеме богопознания.

Человеческое познание Бога начинается с момента удивления, или точнее, узнавания Бога, которое происходит двумя путями: через творение, в котором незримо присутствует Творец, и через Откровение, которое было нам дано через крестную жертву Христа. Однако это для нас еще не является очевидным доказательством бытия Бога, поэтому веру Штайн называет сумеречным светом. В познании божественного человека ограничивает чувственная природа, от которой он

⁴⁴⁹ Хаутепен А. Указ. соч. С. 186.

⁴⁵⁰ Штайн Э. Наука креста / пер. с нем. Н. Бакши. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. С. 14.

должен освободиться. Для того чтобы достичь божественного познания, человеческая душа должна пройти через очищение Ночью, где она лишится всего чувственного и получит дар созерцания Бога. «Это ночь сразу в трех значениях: исходный пункт, путь и его цель»⁴⁵¹. Исходный пункт – это отказ от чувственного мира и рациональных способов познания. Именно этот шаг позволяет человеку вступить на «путь веры», который и приведет к единению и познанию Бога. «Исчезновение чувственного мира сравнимо с наступлением Ночи, в которой, однако, от дневной яркости остается сумеречный свет. Вера же, напротив, – полночная тьма, поскольку здесь отсутствует не только деятельность чувств, но и естественные познающие способности разума. Однако когда душа находит Бога, тогда ее Ночь озаряется светом восходящего нового дня вечности»⁴⁵².

В отличие от Р. Отто Э. Штайн считала, что опыт божественного света выразим и передаваем, но не в рациональных, научных понятиях, а с помощью искусства. Именно оно обладает тем выразительным потенциалом, который способен передать опыт абсолютного иного.

Теория Э. Штайн уходит своими корнями в мистическое богословие, для которого познание Бога не было моментом озарения (в том смысле, в котором этот термин употребляют Лютер или Барт). Божественное познание – прежде всего путь, становление человека, которое происходит по божественному образцу. Отсюда и проблема эмпатии как подражание крестному пути Христа в философии Э. Штайн, которая перекликается во многом с идеями Паламы о «доверии святым» в вопросах познания Бога.

Среди главных недостатков описания священного в трех семантических полях (*hieros, hagios, hosios*) современные исследователи отмечают, во-первых, внеисторичность самого понятия «священное». Эта установка была обусловлена двумя причинами: желая выделить феноменологию религии в качестве самостоятельной религиозоведческой дисциплины, ее представители вынуждены были проводить четкую демаркацию между историей религий и феноменологией религии. Антиисторизм феноменологии религии был обусловлен, помимо этого, целью феноменологических исследований – усмотрением инвариантных сущностей, структур, значений религиоз-

⁴⁵¹ Штайн Э. Наука креста / пер. с нем. Н. Бакши. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. С. 45.

⁴⁵² Там же. С. 45.

ных явлений. Подчеркивалось также, что феноменология религии не занимается проблемами становления и развития религии, не использует эволюционистские или антиэволюционистские теории религии. В противовес историческому подходу, который всегда является диахроническим, феноменологический подход преподносит данные в синхронической и классификаторской манере, зачастую независимо от их исторической последовательности. Именно поэтому многие считают, что феноменология религии крайне аисторична, а временами анахронична.

Во-вторых, священное, понятое как высший идеал, предустановленный в доисторические времена, как своеобразное априори терпит крах в середине XX века. «Удастся ли идее Бога выжить в этом будущем? На протяжении четырех тысяч лет эта идея постоянно видоизменялась соответственно насущным потребностям, но в наш век все больше людей приходит к выводу, что она им не нужна. Утратив действительность, религиозные идеи просто уходят в забвение. Быть может, идея Бога и в самом деле принадлежит прошлому?»⁴⁵³. В этой же логике рассуждает и нидерландский философ А. Хаутепен: «Разумеется, каждая из этих теорий имеет свою ценность в деле возвращения вере в Бога ее исконного места в нашей картине мира. Однако они терпят крах, если мы, согласно христианской традиции, ищем Бога в нужде или ожидаем увидеть его на том свете. Когда наш мир рушится, когда мы оказываемся на краю пропасти между жизнью и смертью или в большей беде, то нам мало проку от всех этих доменов, изменений, целосностей и динамик. Пленники Освенцима, вопрошавшие «Где Бог?», вряд ли бы удовлетворились формулировкой «он вездесущ» или ссылкой на Спинозу или Фенелона. Да и после Освенцима такой ответ уже невозможен. Любое мышление категориями взаимосвязи и гармонии терпит крах, сталкиваясь с разбитыми судьбами огромного числа людей, с радикальными противоречиями между соотечественниками и чужаками, белыми и черными, с мучительными обломками цивилизации, нарушенным равновесием между поколениями и полами, угрозой разрушительного деления ядер всего сущего, с насильственной, но неизбежной энтропией Вселенной и неминуемой конечностью бытия каждого человека»⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. М., 1993. С. 457.

⁴⁵⁴ Хаутепен А. Указ. соч. С. 201.

В попытках ответить на эти вопросы феноменология религии делает поворот от «дискуссий о святом» к «диалогу о святом», который был связан, прежде всего, с двумя фигурами – П. Рикером и В. Ганке.

Анализируя философию Августина, М. Лютера и К. Барта Рикер приходит к выводу, что теология видит проблему существования зла как внутреннюю проблему человека, решить которую возможно только обратившись к Богу. Обращаясь в своем анализе «злой воли» к современным наукам (лингвистике, структурализму, психоанализу и т.д.), французский философ находит иной выход. Воля человека, принятая как изначальная точка отсчета нашего опыта, приводит нас к двум типам интерпретации существования человека. Либо мы редуцируем наше поведение к изначальным инстинктам, которые не могут быть редуцируемы дальше, чем бессознательное, либо мы ее понимаем как движение сознания вперед. Священное в данном случае выступает как область знания, обладающее абсолютным значением для существования человека. «У христианина в его видении истории как раз господствует вера в Милость Божию; если Бог является Господином индивидуальных жизней, то он также является и Господином истории: эту неопределенную, величественную и виновную историю Бог обращает к Себе. Правильнее было бы сказать, что я верю в то, что эта Милость образует «смысл», а не является забавнейшей выходкой, чудовищной фантазией, «абсурдом абсурдов», поскольку великие события, которые, как я полагаю, есть Откровение, оставляют свои следы и великие предначертания, а не представляют собой некие не связанные друг с другом моменты; у Откровения есть свой путь, и он для нас не абсурден, поскольку в нем мы можем разглядеть, например, идеи новой педагогики, передающейся по наследству от Старого Союза к Новому Союзу»⁴⁵⁵. Поиск этого смысла истории, который может быть постигнут как форма диалога между двумя традициями (Ветхозаветной и Новозаветной) или как диалог между философами, и является основной задачей феноменологии.

Вопросы для самопроверки

1. Какие предпосылки существовали для появления феноменологии религии?

⁴⁵⁵ Рикер П. История и истина. М.: Алетейя, 2002. С. 111.

2. Почему кантианская философия может быть интерпретирована как особый род пиетизма?
3. Как в святоотеческой традиции понималось богословие?
4. Что значит познание Бога в Природе?
5. В чем отличие апофатического познания Бога в восточном христианстве и протестантизме?
6. Как понимал феноменологию религии Г. ван дер Леув?
7. Какие ступени священного выделяет Р. Отто?
8. Что такое эмпатия? Как ее понимает Э. Штайн?
9. Какую роль в интерпретации священного играет оппозиция сакральное/профанное в феноменологии М. Элиаде?
10. В чем видел предназначение феноменологического анализа истории П. Рикер?

Список рекомендуемой литературы

1. *Яннарас, Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / Х. Яннарас. – М.: Директ-Медиа, 2007. – 190 с.
2. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль; пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб. : Наука : Ювента, 1998. – 315 с.
3. *Гарнак, А.* История догматов. – Режим доступа: http://krotov.info/history/04/alymov/harn_04.html
4. *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.
5. *Барт, К.* Очерки догматики / К. Барт; пер. с нем. Ю.А. Кимелева. – СПб. : Алетейя, 2000. – 272 с.
6. *Вебер, М.* Протестантские секты и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденоко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 273 – 305.
7. *Штайн, Э.* Наука креста / Э. Штайн; пер. с нем. Н. Бакши. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. – 288 с.
8. *Рикер, П.* История и истина / П. Рикер. – М. : Алетейя, 2002. – 400 с.
9. *Пятигорский, А.М.* Непрерываемый разговор / А.М. Пятигорский // Мифологические размышления. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 48 – 156.
10. *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава 1. ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» И «РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»	9
Вопросы для самопроверки	53
Список рекомендуемой литературы	53
Глава 2. ПРОБЛЕМА «СВЕТСКОСТИ» В КОНСТИТУЦИОННОМ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ	55
Вопросы для самопроверки	93
Список рекомендуемой литературы	94
Глава 3. КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ СОВЕСТИ КАК ОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ	95
Вопросы для самопроверки	144
Список рекомендуемой литературы	144
Глава 4. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДЛЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО И МЕЖМИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ	146
Вопросы для самопроверки	177
Список рекомендуемой литературы	178

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич
ГЕРАНИНА Галина Александровна
ЕРЫШЕВА Виктория Александровна
и др.

МЕТОДИКА РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Учебное пособие для студентов специальности
и направления «Религиоведение»

Редактор Е. А. Лебедева

Корректор В. С. Тверовский

Верстка Л. В. Макаровой

Подписано в печать 19.12.12.

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 10,46. Тираж 90 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.