

**РЕЛИГИЯ
КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ**

**RELIGION AS
A SOCIAL INSTITUTION**

Москва, 2011

Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (г. Москва, Россия);

Center for Religious Studies «ReligioPolis» (Moscow, Russia);

Кафедра социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений (г. Москва, Россия);

Department of Sociology and Administration of Social Processes, Academy of Labor and Social Relations (Moscow, Russia);

Международный центр изучения религии и права (г. Прово, Юта, США);

International Center for Law and Religion Studies (Provo, Utah, USA);

Кафедра философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия);

Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Philosophy Faculty, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russia)

«РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ»

«RELIGION AS A SOCIAL INSTITUTION»

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-
ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

**MATERIALS OF INTERNATIONAL ACADEMIC
CONFERENCE**

5-6 сентября 2011 года

September 5th - 6th, 2011

**г. Москва, Гостиничный комплекс К РАН «УЗКОЕ»
Moscow, Hotel of Russian Academy of Science
“Uzkoe”**

**Москва, 2011
Moscow, 2011**

Редколлегия:
Кантеров И.Я., Ситников М.Н.,
Элбакян Е.С. (ответственный редактор)

Editorial board:
Kanterov I.Ya., Sitnikov M.N.,
Elbakyan E.S. (executive editor)

В книге рассматриваются роль, функции и место религии в современном обществе, ее институциональные характеристики и генезис в качестве социального института, участие религиозных организаций в социальных процессах, взаимоотношения религиозных конфессий с обществом и государством, их правовой статус, участие в образовательной, благотворительной деятельности, а также проявление активности в различных сферах социальной жизни. Сборник предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей, специалистов-религиоведов и социологов. а также для всех читателей, интересующихся проблемами религии.

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ, МЕСТО РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОСТИ

Тощенко Ж.Т. Религиозный всеобуч: мечта или реальность

Шахнович М.М. Религия как социальный институт: проблемы генезиса

Дюрем К. В.-мл. Институциональная совесть

Элбакян Е.С. Институциональные характеристики религии

Еленский В.Е., доктор философских наук, профессор (г. Киев, Украина)

«Великое возвращение»? Религия в глобальной политике и международных отношениях конца XX – начала XXI вв.»

Добродум О.В. Дигитализации религии в современном обществе

Мартынюк Э.И., Никитченко Е.Э. Конвергентные процессы в современной религиозной жизни

Широкалова Г.С. Религия как социальный институт в условиях дисфункций государства

Токарева Е.М. Динамика социальных функций религии в условиях модернизации Российского общества

Аринин Е.И. Религии и религиоведение во Владимире: социальная роль религии в общественных процессах

Сторчак В.М., Антонова О.И. Религиозные институты и религиозные институции: к вопросу о разграничении понятий

Колчигин С.Ю. Религия и общество: прообразы новой цивилизации

Кантеров И.Я. Антиэкстремистское законодательство: замыслы и результаты

Андреева Л.А. Секуляризационные тенденции в истории России (на примере Петровских реформ)

Смирнов М.Ю. Будущее новых религиозных движений в России: неопределенность перспективы

Поспелова А.И. Динамика религиозности в Магаданской области (2000 -2010 гг.)

МЕСТО РЕЛИГИИ И РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Себенцов А.Е. Некоторые особенности города Москвы как субъекта государственно-конфессиональных отношений

Темперман Й. Религиозные организации как поставщики в сфере социальных услуг: каким образом закон о правах человека выступает посредником в достижении согласия между полной автономностью и всеобщей доступностью

Филипович Л.А. Церкви в общественной жизни Украины: изменение стратегий

Хоффманн Х. Новые тенденции в современном католицизме в Польше

Жеребятьев М. А. Российские конфессии между социальными доктринами и участием в социальной политике (1990-е - 2000-е гг.)

Кшожек А. Мусульманские общины в Польше

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ. ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ, РЕЛИГИОЗНАЯ МОТИВАЦИЯ, ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ В ДОСТИЖЕНИИ ОБЩЕСТВЕННОГО БЛАГА

Мирошникова Е. М. Религиозное образование как социально-политический фактор

Старостенко В.В. Религия и образование: правовые основы и практика взаимоотношений в Республике Беларусь

Колодный А.Н. Социальное служение конфессий Украины: мотивы, формы и последствия

Брежнев В.С. Компаративный анализ социального служения христиан, мусульман и иудеев: на материалах религиозных объединений Ростовской области

Нечипорова Е.В. Проблемы милосердия и благотворительности в творчестве Владимира Соловьева

СЛОВО КОНФЕССИЯМ: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ

Адельгейм П.А. К вопросу о социальном служении Русской православной церкви

Гончаров О.Ю. Социальное служение Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России

Харламова М.В. Социальные проекты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней

Плешаков Ю.В. Вайшнавское милосердие: между антикризисным добровольчеством и “инновационным” социальным служением

Де Кастро Н.М. Саентологическая религия и истоки ее социальной активности

АННОТАЦИИ

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

CONTENT

RELIGION IN SOCIAL PROCESSES (INSTEAD OF THE FOREWORD)

SOCIAL FUNCTIONS OF RELIGION, RELIGIOUS ORGANIZATIONS ROLE IN MODERN SOCIAL PROCESSES СОЦИАЛЬНЫЕ

Toshchenko Zh.T., General Compulsory Education of Religion: Dreams and Reality

Shakhnovich M.M. Religion as Social Institution: Problems of Genesis

Durham Cole W.Jr. Institutional Conscience

Elbakyan E.S. Institutional Characteristics of Religion

Elensky V.E. «Great Return?» Religion in Global Politics and International Relations at the end of the 20th and Beginning of 21st Centuries”

Dobrodum O.V. Digitalization of Religion in the modern society

Martynyuk E.I., Nikitschenko E.E. Convergent Processes in Modern Religious Life

Shirokalova G.S. Religion as a Social Institution in a Condition of State Dysfunction

Tokareva E.M. The dynamics of the social functions of religion under the conditions of the modernization of Russian society

Arinin E.I. Religions and Religious Studies in Vladimir: Social Role of Religion in Public Processes

Storchak V. M., Antonova O. I. Institutes of religion and religious institutions: the differentiation of definitions

Kolchigin S.Yu. Religion and Society: Prototypes of a New Civilization

Kanterov I.Y. Anti-extremists Law: Intentions and Results

Andreeva L.A. Secularization Tendencies in the Russian History (Peter I reforms case study)

Smirnov M.Y. Future of New Religious Movements in Russia: uncertainty of perspective

Pospelova A.I. Dynamics of Piety in Magadan Region (2000-2010)

RELIGION’S PLACE AND THE ROLE OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN CARRYING OUT A SOCIAL POLICY

Sebentsov A.E. Some Particularities of Moscow as a Subject of State-Confessional Relations

Temperman J. Religious Organizations as Social Service Providers: How Human Rights Law Mediates in Finding a Compromise between Full Autonomy and Universal Accessibility

Filipovich L.A. Churches in the Public Life of Ukraine: Change of Strategy

Hoffman H. New Tendencies in Modern Catholicism in Poland

Zherebyatiev M.A. Russian Confessions Between Social Doctrines and Participation in Social Policy (1990 – 2000)
Książek A. Muslim Congregations in Poland

RELIGIOUS EDUCATION. SOCIAL SERVICE FORMS FOR RELIGIOUS ORGANIZATIONS, RELIGIOUS MOTIVATION, PRACTICAL APPLICATION AND EFFECTIVENESS IN ACHIEVING THE COMMON GOOD

Miroshnikova E.M. Religious Education as a Social-Political Factor

Starostenko V.V. Religion and Education: Legal Basis and Practice of Mutual Relations

Kolodny A.N. Social Service of Confessions in Ukraine: Motives, Forms and Consequences

Brezhnev V.S. Comparative analysis of Christians, muslims and jews social service, based on the materials of Rostov region religious associations

Nechiporova E.V. Problems of Charity and Welfare in Vladimir Soloviov works

CONFESSIONS TALKS: SOCIAL PROJECTS OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS OF RUSSIA

Adelgeym P. A. On the social service of the Russian Orthodox Church

Goncharov O.U. Social service of the Church of the Adventist's Christians of the Seventh Day in Russia

Kharlamova M.V. Social projects of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

Pleshakov Yu. V. Vaishnava Charity between Anti-crisis Volunteering and «Innovative» Social Service

De Kastro N.M. Scientology Religion and origins of its social activities

ABSTRACTS

INFORMATION ABOUT AUTHORS

РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

Предлагаемый вниманию читателя сборник посвящен работе Международной научно-практической конференции «Религия как социальный институт», которая проходила в Москве, в гостиничном комплексе РАН «Узкое» 5-6 сентября 2011 г. Форум, организованный кафедрой социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений (АТиСО), Центром религиоведческих исследований «РелигиоПолис», Кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Координационным советом стран СНГ и Балтии по теоретическому и практическому религиоведению и Международным центром по изучению религии и права (США) собрал ученых, общественных деятелей, журналистов, представителей конфессий, которые в своих выступлениях и в процессе оживленных дискуссий обсуждали проблемы, связанные с социальной ролью и функциями религии. В круге внимания были вопросы как религиозно-социальной проблематики в современном обществе в целом, так и в отдельных ее конфессионально локализованных проявлениях в разных странах и в разных аспектах. Участники обсуждали, спорили, делились результатами своих исследований и опытом практической работы в этой сфере. В первый день конференции диалог оказался настолько интересным и оживленным, что участники не пожелали расходиться, и дискуссия продолжалась до позднего вечера. Второй день конференции завершился круглым столом для представителей конфессий, которые поделились опытом социального служения, и экскурсией в Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, вызвавшей у участников форума немалый интерес.

Исследователи религии практически едины во мнении, что «религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное созданы особые социальные учреждения», в которых "развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения, осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть "социальной ролью религии", устанавливается система ритуалов и обычаев, вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии, формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысло-жизненных целей и ориентацией, представлена определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно делать) и

санкций – поощрений за следование должному и наказаний – за отступления от него»¹. Исходя из столь широкого и многоаспектного подхода к месту религии в современном обществе, участники конференции рассматривали религиозный феномен с различных социально значимых сторон, перечислять которые, вероятно, не имеет смысла. После длительного периода имманентного запрета объективного подхода к религиозному феномену в эпоху господства атеистической идеологии, оказалось, что религиозный фактор ни при каких условиях не терял своей актуальности для населения, а сегодня становится еще более значимым.

Поэтому неслучайный выбор темы конференции оказался удачным, что подтверждается широким интересом, который вызвала она в научных сообществах Российской Федерации и зарубежья. Рассмотрение актуальных проблем социальной жизни современной России, стран СНГ, США, Восточной и Западной Европы, связанных с религией как социальным институтом, несомненно, является очень важным. Религия в этом контексте рассматривается как один из весьма значимых институтов общества, который оказывает заметное и разноплановое влияние на различные стороны общественного бытия.

В процессе конференции обсуждались такие вопросы, как:

- формы социального служения конфессий в России, странах СНГ и Восточной Европы, его религиозная мотивация, практическое приложение и эффективность с позиции общественного блага;
- экономическая деятельность религиозных организаций, конфессиональные бизнес-проекты и их соотношение с развитием милосердно-благотворительной деятельности;
- участие конфессий в социальных процессах стран в сферах образования, культуры, искусства и др.
- место религии и роль религиозных организаций в осуществлении социальной политики государства.
- социальная роль религии в общественных процессах.

При составлении сборника редколлегия стремилась к тому, чтобы в издании нашли свое отражение все выступления, предпринятые участниками в ходе конференции.

Редколлегия

¹ Подробнее см. в настоящем издании: Элбакян Е.С. Институциональные характеристики религии.

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ, МЕСТО РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОСТИ

Ж.Т. ТОЩЕНКО

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВСЕОБУЧ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

В современном мире никто не ставит под сомнение роль образования. Более того, его значение, его влияние на судьбы человечества, на состояние и развитие всех стран мира непрерывно растет. Отражением этого процесса стало появление новой характеристики современности - «общество знаний», представление о котором вошло не только в научный обиход - оно стало частью экономической и социальной жизни многих государств.

Под сомнение поставлен другой вопрос - кто и как будет осуществлять процесс образования, кто его будет контролировать, кто и как будет измерять его эффективность, будет ли обеспечен мировоззренческий плюрализм. В этой связи хотелось бы обратить внимание на то, что в дискуссиях о судьбах молодого поколения и о будущем образования на страницах средств массовой информации, в речах и выступлениях политических и религиозных деятелей появилось словосочетание-«кентавр» - «светское религиозное образование». Но возможно ли такое?²

Для того, чтобы разобраться, где же истина, обратим внимание не только на эти заявления, но и на реальное состояние дел, т.е. на то, как нынешнее население относится к нововведениям в образовании, ведь они касаются подрастающего поколения - будущности страны, ее культуры, ее духовного облика. В 2008/2009 учебном году Минобрнауки инициировало проведение опроса в 12 субъектах РФ, которое показало, что к получению знания по истории и культуре религии 64 % отнеслись положительно (15% отрицательно, 8% безразлично). При этом 56 % считают, что этот предмет должен быть факультативным (21 % считают его обязательным, а 14 % ратуют за то, чтобы он преподавался только в воскресных школах)³.

Неоднозначность мнения по этому вопросу видна из данных всероссийского опроса Левада-Центра в августе 2009 г. На вопрос «Как вы относитесь к планам введения в школах предмета “Основы православной культуры”?» 69 % ответили, что относятся положительно или скорее положительно. Но как же тогда трактовать тот факт, что в реальности в

²Проект Россия. М., 2007; Проект Россия. Кн.2. Выбор пути М., 2007; Третье тысячелетие . М., 2009; Синельников С.П. Марксизм и антирелигиозное воспитание в школе //Свободная мысль. 2010. №4, С. 183-250; Юрьев М., Третья империя. Россия, которая должна быть. СПб., 2007.

³Романова Е.Г. Об основных итогах анализа практики изучения истории и культуры религии в субъектах Российской Федерации в 2004-2009 гг. // Философские науки. 2011. №2.С. 62.

разных регионах страны только от 5 до 9 % согласились на то, чтобы их дети изучали этот предмет вместо «Истории мировых религий» или «Основ светской этики»?

Почему в сложившейся ситуации решение о введении преподавания основ религиозных культур, стало весьма противоречивым и спорным? В этой связи напомним, что 21 июля 2009 г Президент РФ Дмитрий Медведев на встрече с представителями основных конфессий России при участии министра Минобрнауки Андрея Фурсенко одобрил предложение о проведении эксперимента в 19 субъектах федерации по преподаванию в школах уроков религиозной культуры. Школьники в течение года - во втором полугодии 4 класса и первом полугодии 5 класса - должны будут изучать по выбору один из курсов - по религиозной культуре какой-либо из основных религий, по истории всех религий или по светской этике. Таким образом, официальная позиция озвучена. Долгая дискуссия по этой проблеме завершена. Однако остаются не только вопросы, поднятые Фурсенко - сколько потребуется новых учителей, как осуществить их подготовку и переподготовку, какие затраты будут сделаны для этого. Это рабочие вопросы. За кадром остается очень тревожный вопрос - а к чему приведет это нововведение как в ближайшей, так и в более отдаленной перспективе, что ждать от этой инновации и возможно ли совмещение светского и религиозного образования.

Чтобы понять, почему это решение не столь однозначно, рассмотрим большую совокупность данных, касающихся положения дел в церкви. По данным социологических исследований в России признают себя православными 70-78 %, а верующими в Бога - от 45 до 55 % людей. Остальные относятся к религии или безразлично или считают себя неверующими и атеистами. А если учесть, что те, кто признает, что верит в Бога, но ни разу в течение года не бывал в церкви (а таких насчитывается еще 25-30 %), то можно ли считать их истинно верующими? К тому же социологические исследования говорят, что воцерковленных, т.е. постоянно и регулярно соблюдающих каноны и догмы церкви, насчитывается не более 7-9 % (патриарх Кирилл в июне 2009 г. назвал цифру в 10-12 %). Для характеристики состояния религиозности в России приведем также слова секретаря Русского исторического общества М.А. Смирнова. По его словам, «эти пресловутые 80 процентов нашего населения, считающих себя православными, из которых процентов 10 - некрещеные, другие 10 процентов не носят крестик, еще 10 процентов, согласно социологам, не верят в Бога, около 60 - не воцерковлены, то есть только заходят в церковь по большим праздникам свечку поставить, и примерно 75 - богословско-догматически в большей или меньшей степени запущены, то есть являются латентными язычниками, - *все эти люди составляют сегодня чисто внутреннюю проблему для Московского патриархата (выделено мною - Ж.Т.)*»⁴. Так

⁴Смирнов М.А. Религиозное образование в светской школе //Свободная мысль. 2009. №8.

почему же надо внутрицерковную проблему превращать в общественную? Ведь это очень важная и актуальная проблема самой церкви, но причем здесь общество и государство?

Напомним также, что по статистическим и социологическим данным число сторонников мусульманской культуры насчитывается в пределах 9-11% от всего населения России. (Кстати, среди них тоже есть люди, не верящие в Аллаха, но отождествляющие себя с исламской культурой). Кроме того, имеется несколько процентов буддистов и доли процентов остальных конфессий, которых в России превеликое множество (по некоторым данным около 150). Вполне резонно предположить, что такое отношение взрослых людей к религии можно экстраполировать на их семьи, которые также примерно в такой же пропорции придерживаются аналогичного отношения к религии.

И в этой связи возникает вопрос - а как в этой ситуации определить - *кого, как и кому учить, можно ли построить «светское религиозное образование»?* Приверженцы клерикализации школы никак не могут согласиться с тем, что можно быть православным или мусульманином и не верить в Бога? А возможно ли такое? Нет ли здесь какого-то противоречия или недопонимания, путаницы? Более обстоятельный анализ показал, что быть православным, мусульманином, буддистом, баптистом и т.д. - это в большинстве случаев признавать свою принадлежность к соответствующей культуре, понимать, что гордишься своим народом, что признаешь историческую заслугу религии в формировании духовного облика своей нации. А вера в Бога - это уже другая система отчета - личностное отношение к некоторым основополагающим мировоззренческим взглядам на мир, на природу и общество, которое в своей основе имеет веру, а не научные данные.

Так как же совместить несовместимое - светское и религиозное образование?

Несомненно, что в семьях воцерковленных будет однозначный ответ - детям надо преподавать основы православной (мусульманской, буддийской, иудейской и т.д.) культуры, которая часто понимается и используется как обучение основам соответствующей веры. Но будет ли такой же ответ на этот вопрос в тех семьях, которые частично или не верят или просто следуют моде, ибо «так принято» в настоящее время. В этой связи следует напомнить слова профессора С. Филатова, который сделал интереснейший вывод, изучая тенденции веры в России: ранее, в Советском Союзе, был «замутнен» атеизм, потому что он был официальной установкой и идеологическим ориентиром, и люди записывались в атеисты (неверующие) потому, что так надо. Теперь, по его мнению, «замутнена» вера, так как большинство тех, кто частично верил, частично не верил, с таким же легким сердцем покинули ряды атеистов и провозгласили себя верующими⁵.

⁵Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия в современном массовом сознании //Социологические исследования. 1995. №11.

Возникает вопрос - а на что собственно рассчитывают инициаторы внедрения в школу основ религиозной культуры, какие цели преследуют, чего добиваются? На первый взгляд, церковь во всех ее заявлениях и декларациях претендует на то, чтобы нести, разъяснять, пропагандировать и внедрять духовно-нравственные ценности. Цель, несомненно, благородная, но соответствует ли она реальным тенденциям, происходящим в общественном сознании? Не выдается ли желаемое за действительное? И может ли церковь претендовать на то, что только она несет вечное, неизблемое, что она является единственным представителем добра и нравственности?

Немного истории

Как Вы думаете, когда возникла мысль о том, чтобы нести слово Божье в массы молодежи через народное (светское) образование? Мы не будем ворошить древние страницы истории, а проанализируем современные реалии - реалии постсоветской России, когда церковь освободили практически от всех ограничений, и она стала способной высказывать свое мнение и предложения по любому интересующему ее вопросу.

Напомним только, что церковно-приходские школы как форма обучения и воспитания были введены в России по инициативе известного консервативного политика, обер-прокурора Священного Синода К.П. Победоносцева во время правления императора Александра III. По его мнению, простому человеку достаточно элементарных знаний, и самое главное - воспитать его в православной вере, христианской морали и политической благонадежности. Церковь прекрасно подходила для данной цели. К этому следует добавить то, что Победоносцев считал государство и церковь единым организмом: государство в нем - тело, церковь - душа. А «душу» Победоносцев боготворил, считая, что нет иного пути познания Бога, кроме слепого повиновения, ибо вера превалирует над разумом⁶.

В Советской России начался процесс разрушения монархического союза государства и церкви вкупе с уваровской⁷ формулировкой «Православие, самодержавие, народность». В 1918 г. был принят декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», согласно которому граждане могли обучать своих детей религии и обучаться сами только в частном порядке. Эта идея была соблюдена и в последующих конституциях СССР. В Конституции РФ 1993 г Россия также провозглашалась светским государством, что еще раз напоминало об основном принципе взаимоотношения школы и церкви. Но еще в самом начале 1990-х гг под лозунгом возврата к ценностям русского народа, в условиях демократической свободы в школах появились священники, а православные и мусульманские активисты, которые договорились с директорами отдельных школ или с руководителями местных органов управления образованием, пытались

⁶Берштейн А., Карцев Д. Апостол самодержавия //Время перемен. 2010. 26 апреля.

⁷Уваров С.С. -министр народного просвещения царской России в 1833-1849 гг.

проводить уроки «Закона Божьего» по дореволюционным учебникам⁸. Но Министерство образования РФ, обнаружив эту практику, издало приказ о запрете любых уроков религии, ссылаясь на нарушение Конституции РФ. В то же время оно не препятствовало возникновению воскресных школ, созданию православных гимназий и казачьих кадетских училищ и др.

Ко второй половине 1990-х гг стало очевидным, что воскресные школы доказали свою несостоятельность, а ограниченность возможностей православных гимназий была очевидна и ранее. Русская православная церковь (РПЦ), которая надеялась на эти формы обучения, увидев их бесперспективность, изменила свою тактику, воспользовавшись принятием в сентябре 1997 г нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», в преамбуле которого была подчеркнута роль «традиционных религий», что вызвало недовольство малочисленных конфессий и иных религиозных течений. В этих условиях федеральная власть заявила, что всем гражданам вне зависимости от вероисповедания будут гарантированы равные права.

В это время, не добившись особых привилегий на федеральном уровне, церковь компенсировала это на региональном уровне. На средства областных администраций в средние школы были введены курсы обучения православной вере. Они назывались по-разному: «Основы и ценности православия» (Белгород), «Основы православной культуры» (Курск), «Основы православной культуры и нравственности» (Новосибирск, Смоленск), «История Церкви» (Ростов-на-Дону), факультатив по основам православия (Кемерово), факультатив по «Закону Божьему» (Воронеж, Калининград)⁹. Не отставали в своих усилиях и лидеры ислама: в республиках, с преобладающим мусульманским населением, еще более открыто вводились курсы и уроки по приобщению школьников к исламу.

Ощущая такую поддержку на местах и опираясь на мнения представителей местных епархий, патриарх Московский и всея Руси Алексей Второй в 1999 г разослал инструктивное письмо с указанием ввести преподавание основ православного вероучения в школах всех регионов России. Так как это письмо было адресовано местному епископату, в нем содержалось одно примечательное указание: «Если встретятся трудности с преподаванием основ православного вероучения, назвать курс «Основы православной культуры», это не вызовет возражений у педагогов и директоров светских учебных заведений, воспитанных на атеистической основе»¹⁰.

Такая наступательная позиция со временем стала усиливаться. И вот уже Алексей Второй, выступая на заключительном заседании X

⁸Митрохин Н.А. Клерикализация образования в России. М., 2005.С.5

⁹См.: Справка о преподавании «Основ православной культуры» в регионах Российской федерации (Подготовлена научно-методическим центром «Гуманист» и Институтом свободы совести) //Здравый смысл. 2006. №4.

¹⁰Цит. по: Лисакова Е.С. Практика преподавания религии в школе: проблемы и перспективы. Рукопись (дипломная работа). М., РГГУ, 2010.

Международных Рождественских чтений в храме Христа Спасителя, заявил, что Русская православная церковь ставит вопрос о введении в учебных заведениях предмета «Основы православной культуры». «Каждый наш соотечественник должен знать историю своей культуры», - объяснил он свою позицию. И для усиления аргументации добавил, что «молодежь сегодня особенно нуждается в нравственном духовном стержне»¹¹. На наш взгляд, в такой постановке смещены и подменены многие вопросы: является ли религия единственным и постоянным творцом духовной культуры, является ли церковь таким же единственным источником нравственности, как быть со свободой совести, и наконец, как это мнение соотносить с тем, что Россия является светским государством, в котором школа отделена от церкви, а церковь от государства и соответственно от государственных организаций и учреждений?

Пытаясь «соответствовать времени», 22 октября 2002 г бывший в то время министром образования России Владимир Филиппов разослал по школам «Примерное содержание по учебному предмету «Основы православной культуры», что было оценено общественностью как «первая попытка Минобразования внедрить религиозный предмет в школьную программу». Реакцией на это действие стали резкие высказывания, что выразилось в активном протесте общественности против кликушесствующих и подставных фигур, которые видят только свои интересы, нисколько не заботясь о перспективах развития общества, о тех последствиях, которые могут принести эти решения. И хотя Министерство пошло на попятную, вопрос остался открытым и считался лишь отчасти решенным¹². В 2004 г. Филиппов все же уточнил, что «православный компонент будут вводить в школы по желанию субъектов РФ», что «первоначально вопрос стоял довольно жестко: пускать православие в школы или нет. Сейчас, когда вопрос решен, наше дело оформить внедрение православного компонента в среднее школьное образование мягким образом». И что более удивительно - если раньше речь шла об «Основах православной культуры», то теперь - о курсе православного вероучения, т.е фактически о преподавании Закона Божьего. Кроме того, последовало разъяснение: если раньше говорилось о факультативном преподавании основ православия, то сейчас предмет вводится в рамках регионального компонента (т.е. может быть обязательным), без учета мнения детей и их родителей – решать будет «субъект РФ», т.е. чиновники, что, например и было сделано в Белгородской, Брянской, частично в Самарской, Смоленской, Ярославской областях¹³. А другие чиновники, вроде бывшего заместителя министра Минобрнауки Л.

¹¹ См.: Известия. 2002. 2 февраля.

¹² Кириллов Р., Шерemet Л. Школы и родители бойкотируют преподавание основ православной культуры // Известия. 2003. 20 сентября.

¹³ См.: Недумов О. Школьников будут обучать православию // Известия. 2004. 5 февраля; Романова Е.Г. Об основных итогах анализа практики изучения истории и культуры религии в субъектах Российской Федерации в 2004-2009 гг. // Философские науки. 2011. №2.

Гребнева, стали произвольно трактовать некоторые идеи, например, «если русский язык обязателен для всех, то и с православными ценностями мы должны знакомить всех, *независимо от того, какой религии они придерживаются* (выделено мною - Ж.Т.)¹⁴. И это звучало из уст государственного чиновника в той стране, где школа отделена от церкви!

Реакция на такие установки православных священнослужителей и позицию Минобразования не заставила себя ждать. Представители других религий (а всего в России было зарегистрировано на 1 января 2003 г. 62 конфессии) поставили вопрос о допуске их в школы. Так, на республиканской научно-практической конференции в Дагестане мусульманское духовенство выразило свое недовольство тем, что в школьном и вузовском образовании нет места богословским исламским дисциплинам. Одновременно Исламское движение «НУР» в программе своей деятельности поставило целью внедрить за счет государства в школьное образование обучение основам мусульманской религии. В Дагестане и еще четырех республиках этот предмет стали преподавать представители духовенства¹⁵.

Раздражение и противодействие внедрению «Основ православной культуры» оказали и иерархи других конфессий. «Обучать детей православия на том основании, что большинство людей в стране исповедует эту веру, - считает главный раввин Берл Лазар, - неправильно. А преподавать теологические основы всех религий, которые исповедуют люди в России, нереально». Председатель российской ассоциации буддистов А. Койбагаров полагал, что «введение религиозного обучения в школе под любыми соусами, притом с предпочтением одной-двух религий, загоняет нас в Средние века, отбрасывает от идеала неидеологизированного и веротерпимого государства»¹⁶. Протестовал против такого одностороннего толкования и глава российских католиков Тадеуш Кондрусевич, однозначно придерживающийся того, что надо «строго различать знание и веру, преподавание истории религий и катехизацию» и достаточно резко возразившего против преподавания в школах «Основ православной культуры»¹⁷. Не менее отчетливо прозвучали слова других представителей российского католицизма, например, отца Игоря Ковалевского о том, что государство должно способствовать развитию религиозного образования в конфессиональных, а не в общеобразовательных школах, на чем настаивает РПЦ¹⁸.

¹⁴ Цит по: Известия. 2004. 28 января.

¹⁵ Абдулагатов З.М. Современная религиозная ситуация в Дагестане (процессы мусульманского возрождения) // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С.88; Романова Е.Г. Об основных итогах анализа практики изучения истории и культуры религии в субъектах Российской Федерации в 2004-2009 гг. // Философские науки. 2011. № 2.

¹⁶ Цит. по: Известия. 2002. 23 июля.

¹⁷ Цит. по: НГ-религии. 2005. 15 июня.

¹⁸ Цит. по: Известия, 2005. 9 июня.

Еще жестче и определеннее высказался ректор Московского исламского университета Марат Муртазин, заявив, что одностороннее введение одной религиозной культуры без учета другой культуры делает мусульман «вторым сортом». При этом он подчеркнул, что против того, чтобы детям преподавалась религия, так как, по его мнению, «в школе не должно быть никакой религиозной пропаганды»¹⁹.

Самое печальное в этой ситуации состояло в том, что такое решение вело «к использованию религиозных чувств граждан в идеологических, а, значит, в конечном счете, и в политических целях»²⁰. Кроме того, возникал еще один принципиальный вопрос? А что делать с неверующими, атеистами? Называть их диссидентами? Или насильно обращать в религию? Но это вряд ли удастся, если и сейчас открыто признают себя неверующими или сомневающимися от 30 до 40% населения. Да и как решать вопрос - что и кому преподавать? Спрашивать родителей? Или самих детей?

В этой ситуации потребовалось вмешательство науки. После многочисленных и достаточно острых дискуссий все больше стало утверждаться мнение, что если и вводить в школы знания о религии, то нужно создать курс «Основы мировых религий». По заявлению академика А. Чубарьяна, группа специалистов подготовила учебник, который вводит ученика в сложный мир конфессиональных отношений и дает представление об основных (мировых и национальных) религиях. Кроме того, в июле 2007 г. внимание общественности привлекло открытое письмо 10 академиков РАН, выступивших против «все возрастающей клерикализации российского общества, активного проникновения церкви во все сферы общественной жизни»²¹.

Однако клерикалы не унимались. Помимо громкоголосых заявлений, резолюций и настояний они попытались получить поддержку и от зарубежных политических деятелей. И хотя верховный комиссар Совета Европы по правам человека Альваро Хиль-Роблес поддержал в основном идею по введению курса «Основы православной культуры», но добавил, что «необходимо одновременно изучать основы и других основных религий». Это не устроило Алексея Второго, который обратил внимание на то, что «православные составляют абсолютное большинство населения, поэтому необходимо, чтобы дети прежде всего изучали ведущую религиозную традицию своей страны». Эту позицию он еще раз подтвердил в январе 2006 г., выступая на ежегодной конференции, посвященной проблемам православия. Параллельно он нелестно отозвался о готовящемся учебнике по мировым религиям, который (и ему подобные) «мало чем будут отличаться от пособий по научному атеизму советского времени»²². Его поддержали и другие представители РПЦ. По словам епископа Егорьевского Марка,

¹⁹ Цит. по: НГ-религии. 2005. 15 июня.

²⁰ Бажанов В., Учайкин В. Где Бог, а где порог? //Поиск. 2001. 2 марта.

²¹ Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В.Путину //Скепсис. 2007. 23 июля //Режим доступа: http://scepsis.ru/id_1346.html.

²² См.: Независимая газета, 2006, 10 января.

«преподавание абстрактной “истории религий” не приводит к результатам, которые церковь вправе ожидать от религиозного воспитания подрастающего поколения»²³.

И вот спор вроде бы закончен. Осознав опасность вспышки религиозной вражды, обострения отношений в обществе на конфессиональной основе, в настоящее время принято решение, что преподавать в школе только одну православную культуру не будут. Будет представлен выбор из трех вариантов - изучать одну из основных религиозных культур, знакомится с историей всех религий одновременно или сосредоточиться на светской этике. Священников в школе не будет - будут специально подготовленные учителя. Вроде бы благоразумие восторжествовало. Школа по-прежнему отделена от церкви. Есть свобода выбора. Урезаны притязания РПЦ, удовлетворены пожелания других религий. Выбирать будут ученики или их родители.

Но все ли будет так благостно и радостно, как решено? Давайте посмотрим на последствия как в краткосрочной, так и долгосрочной перспективе.

Краткосрочные, ближайшие проблемы

При решении судеб образования следует обратить внимание на данные всероссийских социологических исследований, которые следовало бы учесть как государственным чиновникам, так и религиозным деятелям. Как реагирует население на предложение о введении в школьные программы преподавания знаний о религии? Исследования, проведенные ВЦИОМ в 2009 г, подтверждают неоднозначность преподавания модулей, связанных с основами религиозной культуры: 21 % считают, что должны изучаться основы одной из четырех религий, 27% - за историю всех религий, 19% - за обучение своего ребенка основам светской этики, 13% воздержались от выбора всех предложенных вариантов²⁴. Вот и получается парадокс: духовенство и некоторые государственные мужи жаждут доказать «мудрость и правильность» введения в школьную программу этого предмета при далеко неоднозначном отношении населения к их инициативе.

Иначе говоря, эти данные далеко не совпадают с характеристикой уровня и степени религиозности - отношение к преподаванию религиозной культуры самое противоречивое. При этом следует учесть, что только в абстрактной теории школьников можно поделить на достаточно четкие группы по принадлежности или отношению к религии. Однако в реальности большинство российских школ представляют собой пестрый по составу контингент учащихся, среди которых склонные к определенной религии могут составить единицы. Возникает вопрос, а как в таком случае организовывать уроки? Только для преобладающего большинства? А с какого количества начинать комплектовать соответствующие группы? Если, например, среди русских школ будут единицы мусульман, как среди

²³Цит. по: Известия. 2005, 9 июня.

²⁴ Цит. по: Лисакова Е.С. Практика преподавания религии в школе: проблемы и перспективы. Рукопись (дипломная работа). М., РГГУ, 2010. С. 43-44.

мусульманских (например, в Дагестане) единицы русских, то как поступать с ними? И не будет ли давление на эти единицы, чтоб присоединить их к большинству? Тем более, что такие ситуации были и соответственно были протесты родителей против насильственного принуждения детей посещать уроки основной, православной конфессии (например, в Белгородской и Воронежской областях). А если еще учесть приверженцев малочисленных религиозных ориентаций, то как быть с ними? Что им посещать? Или вообще ничего не посещать? Но где тогда практическая реализация права на свободу совести?

Не менее сложной проблемой является проблема учительских кадров. Перед началом 2003/2004 учебного года был проведен анализ того, как относятся к предложению Министерства о введении курса «Основы православной культуры» организаторы народного образования, директора и учителя школ. Опрос показал, что в большинстве областей этот курс не вводился (родители не сделали заявок и пожеланий), а в ряде школ он реализовывался факультативно, по выбору. Даже в тех регионах, как например, в Екатеринбург, несмотря на подписанное с епархией соглашение о сотрудничестве, предполагавшее помимо всего прочего преподавание детям православия, фактически отказались от этого эксперимента, ибо, как заявил министр образования Свердловской области В. Нестеров, «воинствующее православие ничем не лучше воинствующего атеизма». В Калининградской области из 281 школы согласились ввести это нововведение 55 (и то, вопрос, кто его поддержал – директора-клерикалы, приспособленцы и лицемеры или родители?). Именно руководители-клерикалы Волгоградской области (одни из немногих) стали внедрять это решение Министерства – организовали спецподготовку учителей, которые должны были вести преподавание данного предмета, создали методические центры. И все же признали, что часть подготовленных учителей так и остались невостребованными. Другие клерикалы в школе стали искать способы добиться желаемого, трактуя, что данная дисциплина – это не факультативный, а вариативный компонент учебного процесса. И добились своего, например, в Белгородской области, в которой решили продемонстрировать себя приверженцами православных ценностей, закрепив это специальным распоряжением губернатора.

Что из этого получилось? Я согласен со словами В. Белова, преподавателя религии, человека глубоко верующего, и читателя В. Столярова, которые протестовали против огульного охвата всех и вся преподаванием закона Божьего или «Основ православной культуры». Они считают, что основные проблемы религии достаточно полно освещаются на уроках истории, а проблемы этики – на уроках литературы. Далее, для тех, кто хотел бы получить в большем объеме знания, касающиеся религии, есть православные гимназии, воскресные школы. Кроме того, возникает вопрос - а кто будет преподавать? Кадров, способных к выполнению этого задания, практически нет. («Зная уровень школьных учителей и местных священников можно

предвидеть, какое они устроят махровое занудство»²⁵. И наконец, насильственное внедрение этих предметов приведет к тому, что эти начинания «могут породить атеизм, который будет пострашнее воинствующего безбожия 20-30-х годов прошлого столетия». Поэтому справедливы слова в то время министра образования Москвы Л. Кезиной: «Вот когда появится закон, соединяющий церковь и школу, тогда вопрос о преподавании православной культуры можно рассматривать»²⁶.

Насколько велики оказались «аппетиты» у клерикалов говорит и такой факт: для преподавания этого предмета рекомендовалось выделить в школьной программе 544 часа (для сравнения: историю в российской школе изучают в объеме 68 часов в год или 476 часов за весь школьный курс)²⁷.

В связи с таким наступлением клерикалов на светскую школу стоит еще раз напомнить, что Россия является светским государством (по Конституции), в ней нет места для государственной религии, к тому же она является страной многоконфессиональной. Поэтому обучение основам религиозной культуры должно носить познавательный, воспитывающий в духе толерантности характер. Иначе говоря, граждане страны, включая и школьников, конечно, должны получать основы знаний о религии, а в какого Бога верить и по какому обряду молиться, пусть выбирают сами, без принуждения – ведь на это и есть гарантированная Конституцией свобода совести. Кстати, мировоззренческий плюрализм гарантирован и многими международными законами

В такой ситуации РПЦ нужно было бы проявить максимальную деликатность и не побуждать представителей других конфессий относиться к православию как врагу. Завидная настойчивость православных иерархов по внедрению весьма сомнительного в научном отношении учебника Аллы Бородиной «Основы православной культуры» обернулась против его радетелей и нанесла православию большой вред в любом отношении, в том числе и в нравственном. Тем более, как справедливо замечает А. Архангельский, в этом учебнике «разжиженное православие смешано с полунационализмом». Однако реальность опровергла все разумные доводы и предупреждения: мнение народа клерикалам не указ, поэтому уже с 2006/2007 учебного года в 4 областях России в обязательном, а 11 – в факультативном порядке начали преподавать «Основы православной культуры». Новый подход обозначился в 2010 г. - эксперимент проводится уже в 19 субъектах федерации, но с той лишь поправкой, что дано право открывать аналогичные занятия и по основам других религий.

Показательно в этом отношении требование «Послания Всемирного саммита религиозных лидеров», принятого в июле 2006 г. на Московском

²⁵Подробнее см.: Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. М., 2007

²⁶Кириллов Р., Шерemet Л. Школы и родители бойкотируют преподавание основ православной культуры. /Известия. 2003. 20 сентября.

²⁷Комаров Е. Клерикалы пошли в атаку на светскую школу // Новые известия. 2002. 10 декабря.

международном форуме религиозных деятелей мира: «Вернуть полноту знаний религиозных традиций должна школа». Принятие этого пункта, считалось, поможет РПЦ настоять на преподавании основ православной культуры, чему сопротивлялись многие представители общественности, но чьи возражения и сомнения церковь надеялась преодолеть при помощи авторитета международного документа²⁸.

Свою оценку происходящему в образовании дал академик В. Гинзбург, отметив, что в школе учащиеся должны «получить связанные с религиями сведения, необходимые для понимания художественной и иной литературы, особенно прошлых веков». И сделать это необходимо на уроках истории, обществоведения или специальных уроках культурологии. Но, по его мнению, «православные круги и под их давлением Министерство образования упорно пытались и пытаются ввести в школах фактически закон божий с православным акцентом». Апеллируя к воспитанию высокой нравственности и духа, церковь стремится распространить религиозное мировоззрение в молодежной среде, т.е. теистическое восприятие мира, органически связанное с верой в чудеса. По мнению ученого, все это однозначно противоречит центральной задаче школы – дать современное научное знание.

Следует учесть и позицию Российской академии наук, в мае 2009 г. присоединившейся к заявлению (декларации) 68 Академий многих стран, что в преподавании надо придерживаться эволюционистской картины мира, которая имеет огромное количество научных доказательств в отличие от креационистской, базирующейся только на вере²⁹.

Долгосрочные последствия

Их анализ я хотел бы начать с анализа некоторых параллелей.

В современной России реальностью стал раскол общества на богатых и бедных, Это противостояние привело не только к различной обеспеченности материальными благами, но стало появляться в разделности осуществления повседневной жизни, в разном обучении детей, различиях в отдыхе, и в целом в образе жизни.

Социально-экономический раскол стал дополняться этническим расколом. Этнонационализм расцвел пышным цветом. Он стал торжествовать во всех отношениях и во всех сферах. На производстве появились национальные бригады. В армии стали набирать силы группы, соблюдающие в первую очередь традиции и обычаи конкретных народов. В вузах постепенно стала складываться тенденция формирования объединений по национальным квартирам, которые олицетворяли стабильность положения человека данной группы, защиту и взаимопомощь по этническому принципу. На повестку дня стали выдвигаться проблемы совместного проживания в

²⁸Клин Б. Церковь опасается контроля над личностью //Известия. 2006. 5 июля.

²⁹Найдыш В. Теория эволюции в духовной культуре нашего времени // Россия -XXI век. 2011. № 1.

городах людей определенной национальности. Возникли группы, проповедующие расистские, шовинистические и даже фашистские взгляды. А апофеозом стало политическое размежевание по национальному признаку, когда принадлежность к «титულной» нации гарантировала продвижение по службе, использование привилегий, обеспечивала социальное положение, предоставляла определенные преимущества по сравнению с другими людьми. Этот раскол дополнил раскол по социальному (кто ты по положению в обществе), по материальному (богатый или бедный), демографическому (старое, отжившее поколение или поколение «новых» молодых людей), культурному (например, по причастности к престижному образованию) критериям. Раскол все больше и больше расширялся, стал влиять на решение всех без исключения общественных, групповых и личных проблем.

В 1990-е гг начал складываться еще один чрезвычайно опасный *раскол - по конфессиональному признаку*. А он не может принести ничего иного, как обострение ситуации, противопоставление людей друг другу по религиозному принципу, рост недоверия, ксенофобии.

На наш взгляд, в нормальном обществе должна господствовать одна - гражданская - идентичность. Т.е. такая, которая бы объединяла, примиряла людей, помогала согласовывать их интересы и, в конечном счете, чувствовать себя единым сообществом. Религиозная идентичность этого сделать не может. Она может только усилить противоречия и привести к прямо противоположному результату.

Вносъ наступило время, когда мы должны определиться - кто же мы. Понятие о россиянине, хотя и не ставится под сомнение, особенно не приветствуется, и тем более не пропагандируется, не разъясняется. На него не обращают внимание и средства массовой информации. Вместо этого нам предлагают определиться - кто мы по религиозной принадлежности. Более того, настаивают на этом. И даже угрожают, что неприятие этой идентичности приведет к духовно-нравственному кризису.

Для этого делаются далеко идущие попытки оправдать и осуществить вмешательство в процесс обучения, в результате которого появился бы удивительный гибрид, который звучит в устах клерикалов и людей, поверивших им: мы, мол, создаем принципиально новый вид образования – «светское религиозное образование». Такого кентавра еще ни наука, ни религия не знала. Но претензии клерикалов безмерны и беспредельны, а в ряде случаев и направлены против государственных интересов. Как показывает жизнь, они ложны и в стратегическом отношении, ибо подрывают будущее народов, формируя взаимную неприязнь, недоверие и ненависть.

К чему может привести пропаганда через школьные учебники, показывает деятельность имама Багаутдина Мухаммада, идеолога вторжения Ш. Басаева в Дагестан, который еще в 1992 г написал учебник арабского языка для самых маленьких, построенный по принципу «подкорочного запоминания». В простых для запоминания текстах (поход в зоопарк,

заготовка сена, папа и мама) разбросаны идеологические положения о перманентную войну с гяурами, об «исламском государстве», об устройстве оружия и т.д. Вот некоторые образчики этого текста: «Ислам – лучший строй. Все остальные строи – строи сатаны», «Свобода только в Исламе», «Большим и маленьким государствам необходимо объединиться во всем мире и создать Великую Исламскую Державу», «Да поможет Аллах нам против врагов Ислама». Даже из этих лозунгов понятно, почему этот деятель объявил джихад России, почему он пригласил деятелей ваххабизма в республику и почему сам организовал и возглавил ваххабистскую общину в селах Карамахи и Чабанмахи, которые потом пришлось российским войскам брать штурмом как прекрасно оборудованные в военном отношении крепости. Правда, возникает еще один вопрос – этот учебник сотысячным тиражом был издан организацией, зарегистрированной в печально известном Кизляре, финансировала это издание «Международная организация поддержки Тайбах» со штаб-квартирой в Вашингтоне. Этот учебник «работал» в Дагестане почти 10 лет, пока на него не обратили внимание. И несомненно он сыграл достаточно зловещую роль в том, что Дагестан стал превращаться в зону напряженности и террора, в первую очередь, против светской власти как «власти гяуров». Именно такие учебники способны формировать не просто ложное, но и враждебно активное сознание, направленное против светскости государства и общества, строить единство только на основе религиозных ценностей одной конфессии³⁰.

Обучение религии и настойчивость в преподавании религиозной культуры чревато многими социальными проблемами. История неоднократно подтверждала проверенную человечеством истину – чем больше церковники давили на общественное сознание, тем больше они встречали сопротивление, тем больше появлялось тех, кто не пассивно, а активно боролся с религией. Поэтому стоит прислушаться к тому, что клерикализация школы может быть миной замедленного действия, прологом все увеличивающейся ксенофобии, предтечей обострения взаимоотношений вплоть до религиозных столкновений.

Где же выход?

На наш взгляд, сплоченность подрастающего поколения зависит от того, чему оно будет обучаться в школе. Ему необходимо предложить обучение единой духовно-нравственной этике, свойственной всему человечеству, общечеловеческим моральным нормам и ценностям. И только тогда, когда усвоены эти основополагающие нормы и ценности, можно перейти к специфическим особенностям отдельных этических направлений, сообщив ученикам (по их желанию), черты, характерные для той или иной религиозной культуры. И учителей тогда надо готовить в основном по общеобъединяющему предмету, что снимет многочисленные претензии,

³⁰ Лебедев С.Д. Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX-XXI веков. Белгород, 2005. С. 83.

которые, несомненно, будут исходить от представителей как основных, так и малочисленных конфессий, не считая других религиозных групп и течений.

Таким образом, введение в школьную программу обучения основам религиозных культур наряду с процессом огосударствления церкви «представляется, во-первых, опасным, во-вторых, вредным, и в-третьих, бесполезным» делом, которое только расширит и усилит противоречия в обществе³¹. Уповать на церковь, игнорируя то, что происходит в обществе с его вопиющими противоречиями, издержками и просчетами, значит, заранее объявлять себя ограниченным идеалистом, ибо введение в школьную программу преподавания религии, в каком бы то не было виде, не способно изменить сложившееся общество, его правила, нормы, реальные действия и ориентации.

Весьма характерно, что когда в начале 2010 г. дошло дело до выбора предмета обучения из трех предложенных вариантов - основы одной из религиозных культур (православной, мусульманской, буддистской и иудейской), истории всех религий или светской этики, большинство родителей для своих детей избрали светскую этику или основы мировых религий, и лишь от 5 до 15 % высказались за обучение своих детей основам православной культуры. Функционеры РПЦ обвинили и учителей и социологов во лжи, подтасовке фактов - как это 70-80% признают себя православными, а желают обучаться основам православной культуры только каждый 7-8 % из них.

И главное, эта стратегия - внедрить религиозные знания в светскую школу - глубоко ошибочна, ибо своей генеральной установкой она обращена в прошлое, в то время, как нужно видеть новые тенденции в общественном сознании, которые вызревают во всем мире, и, в частности выражаются в происходящем интенсивном процессе уменьшения религиозного влияния, а также в его деинституционализации и индивидуализации. Происходящая в мире, в том числе и христианском, «секуляризация ведет не к умиранию религии, а к видоизменению ее социальных и культурных функций: религия уходит из общества в область индивидуального, персонального бытия человека, институциональная религиозность замечается личностной»³². К сожалению, усилия РПЦ направлены на процесс укрепления ее институциональных основ, а не на учет новых тенденций в общественном сознании, не на то, что обитает в сердцах и умах людей. Церковь опять повторяет неоднократные ошибки прошлого: она ориентируется на догматику, на то, что знают просвещенные и на то, что это просвещение (в данном случае христианское, православное) необходимо нести в массы без учета того, о чем думают эти массы, о чем они размышляет, что их тревожит,

³¹Иванов П. О добрых намерениях //Свободная мысль. 2009. №9. С.66

³²Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма //Континент. 2004. №120; Подберезский И.В. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, будущее цивилизаций //Мировая экономика и международные отношения. 2009. №2. С.103

привлекает или вызывает отторжение. Ведь такую стратегию и тактику мы уже проходили, но под другими знаменами. Что, опыт истории нас опять ничему не учит?

И в заключение следует добавить еще один вывод. На наш взгляд, церковь приобретет большой авторитет и поддержку, если она займется тем, что оберегает душу и ум человека от всяческих соблазнов, и будет реализовывать такие общественно значимые функции как благотворительность, помощь сирым и обиженным, шефство над больницами и детскими домами, а также будет способствовать культурной идентификации, участвовать в укреплении нравственных норм, содействовать социальной интеграции. Особенно тревожно, что церковь пытается слиться с действиями государства, идет на поддержку всех его акций, не поднимает голоса против весьма спорных начинаний (например, монетизации льгот, реформы пенсионной системы, нарушений социальной справедливости, принятия законов в интересах богатых слоев населения и т.п.). Исторический опыт показывает, что если церковь слишком «прислоняется» к власти, не следует собственной позиции, то она может разделить ее судьбу в такой же степени, как это случилось в 1917 г., ибо тогда церковь не выглядела самостоятельным и самодостаточным феноменом в общественной жизни России.

М. М. ШАХНОВИЧ

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ: ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА

Через год, в 2012 г., исполняется 100 лет со дня публикации одного научного труда о религии, значение которого в 20 в трудно переоценить. Я имею в виду книгу Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии», которая до сих пор полностью не переведена на русский язык.

Известно, какова была позиция Дюркгейма по вопросу о социальной природе религии. В противоположность популярным в те годы философским и антропологическим концепциям происхождения религии, он доказывал, что религиозные верования зарождаются только в обществе, и к тому же только в сфере коллективных представлений, которые навязываются ему обществом. Поэтому религия, как порождение общества будет существовать до тех пор, пока существует человечество. Но когда и как формируется общество и соответственно, когда возникает религия?

Существовавшее во второй половине прошлого века своеобразное табу на сущностные исследования религии, связанные с влиянием феноменологического подхода почти на все религиоведческие школы и направления, включая не только историю, но и социологию религии, привели к господству конструкционизма и аналитического релятивизма в вопросе о природе религии. Господствующим было, и у части исследователей остается до сих пор, мнение, что наши собственные представления о религии социально сконструированы, исторически изменчивы и поэтому никаких

универсальных теорий, дающих ответы на вопросы, что такое и как возникает религия, быть не может. Более того, само понятие «религия», как мы знаем, подвергалось критике и трактовалось как «плод научного воображения» (Джонатан Смит), которые следует заменить чем-то другим, например, словом «традиция». Влиятельной и очень популярной была точка зрения, что мы, как не можем понять духовный мир соседа по лестничной площадке, также не можем проникнуть и в духовный мир, например, древнего египтянина (Ян Ассман).

Однако постепенно вопрос о возможности универсального определения религии перестал казаться запретным. В 1966 г. американский антрополог Клиффорд Гирц, рассматривавший религию как своеобразный символический культурный код, предложил определение религии, которое стало в каком-то смысле компромиссом между субстанциональным и феноменологическим определением, так как, не было редуционистским (то есть сводящим религию к какой-то иной реальности), но, тем не менее, определяло ее сущность: «Религия — это система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих, устойчивых настроений и мотиваций посредством формирования представлений об общем порядке бытия, она придает этим представлениям такой ореол подлинности, что возникшие настроения и мотивации кажутся единственно реальными»³³. Постепенно наступали перемены. Еще через десять лет произошел возврат к той точке зрения, которую отстаивал Дюркгейм, продолжая в определенном отношении еще гегелевскую традицию, рассмотрения религии как формы познавательной деятельности человека.

Поэтому одним из важнейших вопросов современного религиоведения является вопрос о происхождении религии. Когда она появилась?

Современная наука считает, что религия существует столько же, сколько существует *homo sapiens*, и главное свидетельство тому — погребения людей. Так, в пещере Шанидар в Северном Ираке было обнаружено неандертальское погребение, которому 60 000 лет; человеческие останки лежали на сосновых ветках, пересыпанных остатками цветов. В пещере Киик-Коба в Крыму и в пещере Тешик-Таш в Узбекистане были обнаружены неандертальские погребения, скелеты в которых лежали в необычных позах — на боку с подогнутыми коленками. С какой целью это было сделано? Кого изображали на стенах пещер первобытные художники эпохи мезолита и неолита в виде антропоморфных персонажей, с некоторыми характерными деталями, отличающими их от людей, — шаманов или духов? Археологи занимаются датировкой и классификацией обнаруженных артефактов, оставляя осмысление их антропологам и религиоведам.

В конце 1970-х гг. на основе синтеза науки этологии, описывающей поведение животных, этнологии и психофизиологии человека возникла этология человека — наука, изучающая поведение человека,

³³ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 108.

«неиспорченного» культурой, находящегося в «естественном» состоянии. Это новое направление антропологических исследований поставило своей целью изучить влияние филогенетических особенностей человека на его онтогенетическое развитие, исследовать историю развития коммуникации от животного к человеку, изучая поведение детей в разных культурах, а также сравнивая поведение взрослых современного общества и так называемых естественных культур (охотников и собирателей). Особое значение в этой научной традиции придается изучению невербальных коммуникаций, выражению эмоций, прежде всего в виде жестов, а также проявлениям агрессивности, насилия и страха, в связи с чем следует отметить влияние на ее становление работ Конрада Лоренца («За зеркалом», 1977 и «Упразднение человечности», 1983). Наиболее авторитетным трудом этого направления считается работа немецкого исследователя И. Эйбл-Эйбесфельдта «Этология человека» (1989), в которой выразилось стремление создать целостное представление о человеке как биокультурном существе, что отличает ее от трудов, написанных в рамках социобиологии, авторы которых пытаются найти биологические основания человеческой культуры. Это направление в последнее десятилетие стало также очень популярным, достаточно сказать, что известный швейцарский филолог-классик В. Буркерт, автор многочисленных трудов по греческой и римской религиям, не избежал увлечения натурализмом и опубликовал книгу «Сотворение священного. Следы биологии в ранних религиях» (1996).

Этология показывает зависимость, существующую между агрессивностью, присущей человеку, и ритуалом. Агрессивное поведение может быть ограничено ритуалом как определенной социокультурной моделью, позволяющей контролировать агрессию и предотвращать насилие, перенося агрессивное возбуждение в игру, позволяющую имитировать ситуацию, моделируя ее в воображении. С другой стороны, предварительное совершение охоты «понарошку» или имитация битвы в воинственном танце перед началом активных военных действий может способствовать подготовке к реальной охоте или сражению. Ритуалы выполняют компенсаторно-заместительную функцию, а также функцию сдерживания, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, т. е. и при межличностном общении, и при взаимоотношении различных групп. Ритуалы также способствуют преодолению страха, причем не только в случае столкновения с агрессией, но и в случае встречи с чем-либо непонятным, таинственным, что обычно соотносится с миром сверхъестественного. Ритуалы, способствующие достижению транса или экстаза с помощью различных приемов и (или) употребления определенных галлюциногенных или успокоительных веществ, снимают страх перед неизвестным и необъяснимым. Важным вкладом в развитие представлений о поведении человека явилось открытие внутренних биохимических регулятивных механизмов этого поведения, связанных с влиянием вырабатываемых в организме самого человека веществ, которые

способствуют возбуждению и агрессии или, наоборот, создают состояние пассивности и умиротворения.

В связи с этим мне хочется вспомнить знаменитую книгу французского поэта и писателя Веркора «Les Animaux dénaturés» (издана в русском переводе под названием «Люди или животные»). В ней рассказывается о том, как группа исследователей отправляется на поиски «недостающего звена» между человеком и животным. Путешественники находят в джунглях колонию живых существ, которые четвероруки, как обезьяны, но у них есть некоторое подобие языка. Как определить их место? Они люди или животные? Это важно не столько с научной точки зрения, а еще и потому, что этих существ хотят использовать так, как обычно используют животных – на пользу человеку. Начинается судебный процесс, на который в качестве экспертов приглашены биологи, антропологи, философы, теологи. Но суд не может прийти к заключению, так как все аргументы оказываются равноценными. Решение находит жена судьи, предложив свой критерий – «тропи» (так называют обнаруженных жителей тропиков), безусловно, люди, так как они хоронят своих умерших. Погребальная церемония свидетельствует о дистанцированности от природы, пользуясь термином феноменологической философии, о метафизическом вопрошании. «Животное составляет одно целое с природой», – пишет Веркор. – «Человек разделен надвое».

Во второй половине прошлого века ритуалистическая традиция стала доминирующей, рассматривающей все мифы как ритуальные тексты, а мифы, существующие вне ритуала, — как сказки и легенды. Ритуал стал рассматриваться как синоним религиозного поведения, как религиозная практика, как способ и порядок определенных действий, связанных с остальными компонентами религии

Ритуалистическая традиция нашла своею подкрепление в открытиях экспериментальной психологии, подчеркивающей значение действия для развития интеллекта, а также в этологии. Некоторые крайности ритуализма, связанные с недооценкой познавательного значения мифа, подвергались критике таких антропологов, как К. Клакхон и К. Леви-Строс, причем последний не просто утверждал «равноправное» единство мифа и ритуала в структуре религии, но и утверждал вторичность ритуала.

Философия и социальные науки не могут игнорировать сегодняшние вызовы естествознания, и в особенности биологии. Человек – это представитель животного мира, то есть – часть природы, или благодаря своей свободе он отделен от природы и благодаря своей интеллектуальной деятельности в определенном смысле трансцендентен по отношению к окружающему миру и тем самым сущностно отличен от всех других видов? И то и другое. Современная биология безусловно претендует на отыскание в генетической структуре предельных мотивов нашего поведения, откуда возникает вопрос о «естественных основаниях этики».

В середине 1970-х гг критика структурно-семиотического подхода оказывается связана с дальнейшими исследованиями природы человеческого

сознания. Американский исследователь Дэн Спербер в труде «Переосмысливая символизм» (1975) критиковал семиотический подход в изучении культурных форм. Он писал, что любая культурная деятельность, подобная символизации, свидетельствует о наличии у человека особых познавательных механизмов, которые необходимо исследовать для понимания культуры, ибо разные ментальные способности имеют каждая свою причинно-обусловленную роль в культурном процессе. Переосмысление символизма привело к необходимости переосмысления всего поля религиозных изысканий, сосредоточенных лишь на расшифровке культурных кодов и символических моделей.

С начала 1990-х гг. в западном религиоведении сформировалось течение, возвращающее исследования религии в русло объяснительных теорий, ищущее генезис религии в особенностях языка и мышления. Это направление, рассматривая религии как формы познавательной деятельности, связывает проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики его ранних форм.

Когнитивное религиоведение возникло как определенный ответ на неудовлетворенность структуралистским и интерпретативным подходами в антропологическом анализе религии и, безусловно, как антитеза герменевтическому феноменологическому религиоведению, с его эмпатией как методом познания религиозного опыта. Все шире получает развитие точка зрения, что язык — это не только набор языковых единиц, образующих автономную систему, но проявление специфических форм мышления и культуры, в том числе и архаических, которые можно реконструировать благодаря изучению языка.

Революционным исследованием в области когнитивного исследования религии стал труд Паскаля Бойера «Естественность религиозных идей» (1994). В нем доказывается, что для того чтобы в сознании возникли религиозные идеи, нерелигиозные представления о том, чем является окружающий мир, должны быть нарушены в самых незначительных деталях. Имеются в виду два возможных изменения: либо нарушение одного из представлений внутри одной категории, либо перестановка одного из представлений из одной категории в другую. Например: наши обычные представления о человеке заключаются в том, что он существо биологическое, т. е. физическое и живое, и — мыслящее. Нарушение наших представлений относительно только физических свойств существа приводит к возникновению понятия сверхчеловеческого существа, т. е. существа мыслящего и живого, но бестелесного. Бойер доказывает, что сознание устроено таким образом, что идеи, противоречащие обыденному сознанию, здравому смыслу укрепляются в нем намного прочнее. Он называет это мнемоническим преимуществом абсурдных идей. Религиозная идея, по его мнению, должна иметь те свойства, которые присущи любой другой идее, и в то же время иметь что-то, что выделяет ее среди конкурирующих идей, и тогда она оказывается более влиятельной. Строго говоря, не существует никакого специального поля религиозной информации. Человеческий мозг

устроен так, что реагирует на любую информацию, если она захватывает его внимание исключительно благодаря запоминаемости или необычности.

В начале этого столетия П. Бойер в книге «Объясненная религия» (2001) и Скотт Атран в книге «Веруем в богов. Эволюционный ландшафт религии» (2002), основываясь на достижениях когнитивной и эволюционной психологии, выдвинули гипотезу о том, что религия представляет собой «побочный продукт» эволюции мозга, возникший в результате определенных сбоях в работе отдельных «модулей», или участков мозга, предназначенных для обработки информации только определенного типа. Бойер пишет: «Религиозные представления и нормы, а также связанные с ними эмоции, по-видимому, устроены так, чтобы, возбуждая сознание, сохраняясь в памяти, порождая сложные реакции, заставляя людей верить в них и передавать их друг другу»³⁴.

Когнитивное религиоведение создает предпосылки для создания объяснительных теорий происхождения и функционирования религии как продукта человеческого сознания и регулятора общественных связей и отношений, при этом не умаляя ценности конструкционистского и интерпретативного подходов, но заключая их в скобки.

К.В. ДЮРЕМ-младший

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ СОВЕСТЬ³⁵

I. Введение

Это привилегия и честь для меня принять участие в данной конференции. Хочу отметить превосходную организаторскую работу профессора Екатерины Элбакян и всех, кто принял участие в том, чтобы конференция состоялась. Я также рад участвовать в этой сессии, тема которой «Социальные функции религии и религиозных организаций в современных социальных процессах».

Позвольте начать с цитаты из недавней публицистической статьи Джонатана Сакса, главного раввина Великобритании, опубликованной в Wall Street Journal. Комментируя недавние беспорядки в Англии, он упомянул, что такие события не должны быть сюрпризом. Вот, что он сказал: «Британия – это последняя страна, которой предстоит заплатить за то, что произошло полвека назад во время одной из самых радикальных трансформаций в истории Запада. Практически в каждом западном обществе в 60-е годы произошла нравственная революция, отказ от своей чисто традиционной нормы самообладания.... Десять заповедей были переписаны как Десять

³⁴ Boyer P. Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London, 2001. P.377-378.

³⁵ Тексты, предоставленные редколлегии на английском языке, во избежание неточностей, в данном издании приводятся и в переводе на русский язык, и в оригинале.

созидательных предложений Вам не надо быть викторианским сентименталистом чтобы понять, что с тех пор что-то идет не так. В Британии сегодня более 40 % детей рождены вне брака. Это привело к новым формам детской бедности, с которой не может справиться государство даже путем серьезных государственных ассигнований.... Целые общества растут без отцов или примеров мальчикам для подражания. Воспитание семьи в самых лучших обстоятельствах – не легкая задача. Попытаться взвалить этот груз на женщин (91 % неполных семей в Британии это матери-одиночки) практически абсурдно и не простительно в нравственном отношении»³⁶.

Раввин Сакс относит эти социальные проблемы к сфере подмены действительного желаемым, которая «как цунами прокатилась по всему Западу заявляя, что вы можете иметь секс без обязательств брака, детей без обязательства быть родителями, социальный порядок без обязательств быть гражданином, свободу без нравственных обязательств и самоуважение без обязательства заслужить успех»³⁷.

Цунами в свою очередь исходит из дезинтеграции социальной роли религии, которую Токвиль признал как жизненно важную по трем причинам: религия укрепляла семью, учила нравственности и поощряла активную гражданскую позицию³⁸.

II. Религия и поколение социального капитала

В современном мире есть много людей, которые поспорили бы с утверждениями раввина Сакса, но очевидно, что они отражают суть. Сейчас широко известно, что религия играет важную роль в построении социального капитала. У этого феномена много измерений. Позвольте упомянуть лишь несколько. Во-первых, существует зависимость между религиозностью и благотворительными пожертвованиями. Каждая крупная религиозная культура поощряет благотворительные мероприятия³⁹. Артур Брукс из Института Хувера (Hoover Institution) документально подтверждает это взаимовлияние. Основываясь на исследованиях *Social Capital Community Benchmark Survey* проведенных в 2000 г., он обнаружил что за 12 месяцев 81 % всех жителей делали благотворительные пожертвования и 57 % участвовали в добровольном служении. 91 % из тех, кто был религиозен, жертвовали деньги, в то время как уровень пожертвований в группе неверующих составил 66 %. Подобно этому, 67 % людей из религиозной группы участвовали в добровольном служении, в то время как доля из группы неверующих по этому вопросу составила 44 %⁴⁰. Не смотря на то, что

³⁶ Sacks J. Reversing the Decay of London Undone // Wall Street Journal. 2011. 20 August.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ См., например: в иудаизме: «...отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (Втор. 15:11). Христианство учит своих последователей «Возлюби ближнего своего как самого себя». Милосердие является первым из шести совершенств в буддизме и подача милостыни – один из пяти столпов ислама.

⁴⁰ Brooks A.C. Religious Faith and Charitable Giving //Hoover Institution. 2003. October. Брукс называет «религиозными» в этом случае тех, кто посещает богослужения по

на благотворительные пожертвования влияют несколько факторов (общее налоговое бремя государства, налогообложение пожертвований, наличие неофициальных тенденций пожертвования в семье и обществе, национальное богатство), религиозность несомненно является важным фактором. Получается, что уровень частных пожертвований и добровольного служения зависит не от конкретной религиозной деноминации, а от воцерковленности прихожан⁴¹. В значительной мере религиозные люди более щедрые, чем нерелигиозные не только в отношении религиозной благотворительной деятельности, но также и в нерелигиозных делах⁴².

Религиозность влияет на социальный капитал многими менее ощутимыми способами. Она влияет на добрососедские отношения, а также, что интересно, на уровень толерантности в обществе⁴³. Она усиливает систему добровольного соблюдения законности, без которой любая правовая система потерпит крах. Она позволяет сформировать социальные идеи и мировоззрение, а также поощряет стремление к ним. Без этого влияния демократия могла бы легко опуститься до низшего общего знаменателя – хаоса личной выгоды. В общем, религия влияет на решение проблем, обозначенных раввином Саксом.

Вклад религии в социальный капитал по крайней мере частично объясняет современные эмпирические подтверждения факта того, что религиозная свобода прочно связана со многими другими общественными благами. Религиозная свобода защищает религиозные побуждения, которые в свою очередь защищают ключевые институты и играют положительную роль в стимуляции роста социального капитала. Одно из лучших исследований этого феномена как глобальной тенденции представлено в работе Браяна Грима и Роджера Финке, которые зафиксировали этот феномен по всему миру⁴⁴. Приведенная здесь диаграмма из их работы графически показывает положительную связь между религиозной свободой и бесчисленным количеством других социальных благ:

крайней мере раз в неделю (составляют примерно 33 % от тех, кто принял участие в исследовании), а светскими (26 %) тех, кто посещал богослужения меньше нескольких раз в год. Те, кто посещает службы от случая к случаю (41 %) были исключены из этого сравнения.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Putnam R.D., Campbell D.E., *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. Chapters 13 and 15. See also Appendix 2.

⁴⁴ Grim B.J., Finke R. *The Price of Freedom Denied*. Cambridge, 2011. Следующая ниже диаграмма приведена в их книге на странице 206.

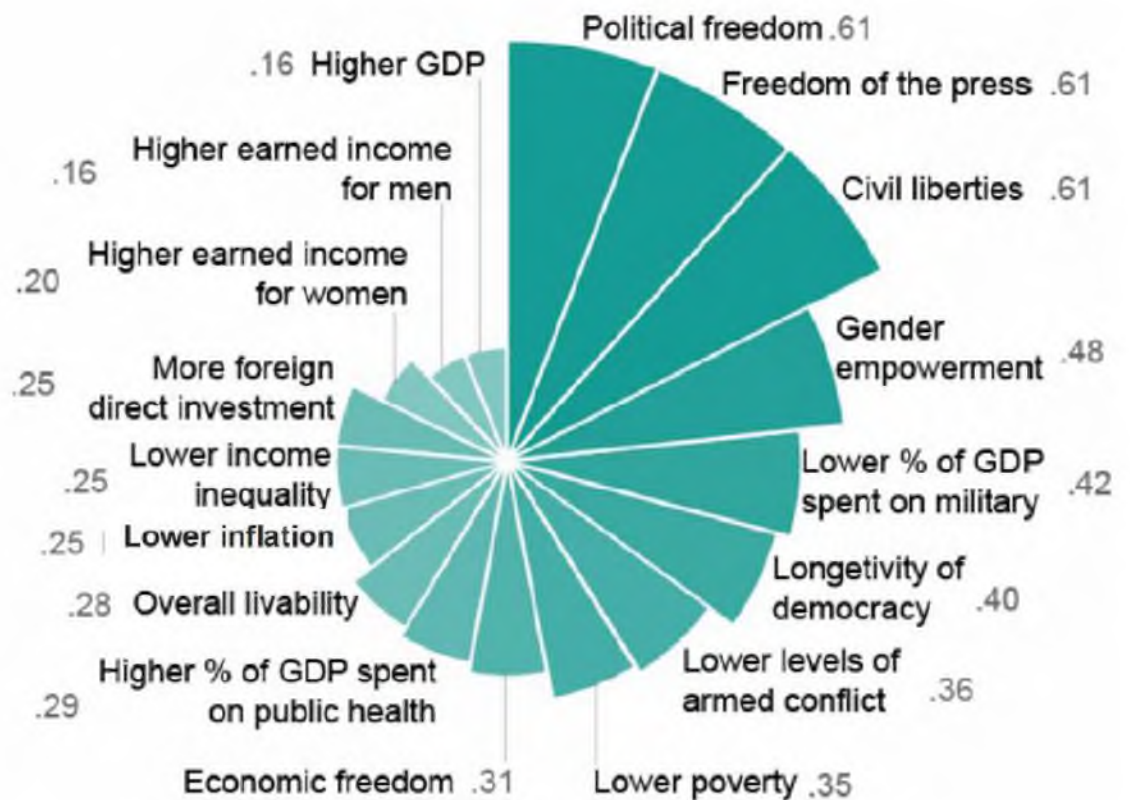


Диаграмма дана не для того чтобы показать, что влияние религии сплошной позитив. Мы все знакомы с противоречивыми чувствами, связанными с тем, что священо: в то время как религия требует от человечества лучшего, она также ответственна за худшие проявления человеческой жестокости по отношению к людям (особенно к женщинам)⁴⁵. В целом очень легко переоценить некоторые проблематичные черты религии и забыть о невероятно важной социальной роли, которую она играет.

III. Важное значение институтов свободы слова.

Религия – один из нескольких типов институтов свободы слова, играющих критическую роль в демократических обществах. Другие примеры таких институтов включают газеты, телевидение и радио, политические партии, библиотеки, университеты и множество иных институтов гражданского общества. По сравнению с ними религия является более фундаментальным институтом, потому что во многих случаях именно религия помогает учредить многие из тех других институтов свободы слова. Значимость подобных институтов привела в США к росту объема работы сосредоточенной на так называемой «инфраструктуре свободы слова»⁴⁶ и в

⁴⁵ См.: Appleby R.S. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. New York, 2000.

⁴⁶ Balkin J.M. Address at the Second Access to Knowledge Conference at Yale University: Two Ideas for Access to Knowledge: The Infrastructure of Free Expression and Margins of Appreciation. 27 April 2007. // Available at <http://balkin.blogspot.com/2007/04/two-ideas-for-access-to-knowledge.html>.

общем на «институтах Первой поправки»⁴⁷. В каком-то смысле эта работа вписывается в более широкий подход к значимости институтов гражданского общества и их роли в посредничестве между личностью и государством⁴⁸. Данные научные разработки примечательны тем, что они подчеркивают: конституционная доктрина отстывает, когда рассматривает религиозные права и свободу слова, игнорируя отличительные черты институционального контекста, являющиеся жизненно важными для осуществления этих прав⁴⁹.

В этой связи, однако, мы сталкиваемся с кризисом, связанным с защитой проверенных религиозных институтов, чья деятельность больше всего укрепляет общество. В какой-то мере, кризис, по крайней мере, тот, который случается в странах с устойчивой конституционной демократией, странный. Это не кризис, принимающий вид прямых атак на нормы религиозной свободы или их состояние в обществе в качестве фундаментальных человеческих прав. Никто не предлагает аннулировать Статью 18 Международной Конвенции Прав Человека, или все статьи большинства конституций на земле, гарантирующие религиозную свободу. Наоборот, существует феномен переломного момента и тенденция эрозии через исключения – исключения ради других прав и государственных интересов, исключения ради измененных норм равенства и исключения, происходящие в конце от потерянной перспективы значимости свободы религии. Далее я сосредоточусь на том, что я называю «институциональная совесть» - требования совести, предъявляемые институтом в ходе своей деятельности. Сначала рассмотрим конкретные примеры конфликта подобного рода, а затем сосредоточимся за трех типах эрозии: (1) эрозия с позиции исследования, используемого при оценке жизнеспособности требований конституционных прав и прав человека, включая свободу религии или вероисповедания; (2) эрозия, происходящая в результате трансформационного сдвига в том, как понимаются основные права в области религиозной свободы, равенства и частной жизни; и (3) эрозия критического права для религиозных институтов на автономность своих собственных дел.

IV. Проблемы совести, с которыми столкнулись религиозные институты

⁴⁷См., например: Garnett R.W. Do Churches Matter? Toward an Institutional Understanding of the Religion Clauses // Villanova Law Review. 2008. Vol. 53. P. 273; Horwitz P. Churches as First Amendment Institutions: Of Sovereignty and Spheres // Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review. 2009 Vol. 44.P.79; Horwitz P. Universities as First amendment Institutions: Some Easy Answers and Hard Questions // UCLA Law Review. 2007. Vol. 54. P. 1497; Schauer F. Principles, Institutions, and the First Amendment // Harvard Law Review. 1998. Vol. 112. P. 84.

⁴⁸См., например: Berger P. L., Neuhaus R. J. To Empower People: The Role of Mediating Institutions in Public Policy. Washington, 1977.

⁴⁹Horwitz P. Churches as First Amendment Institutions. P.81-82 (supra note 80); Horwitz P. Three Faces of Deference // Notre Dame Law Review. 2008. Vol. 83. P. 1061, 1142.

Парадигматический кризис совести напоминает изречение Антигона: сознательные требования индивидуума находятся в конфликте с противоположными требованиями государства. Кризис совести, с которым имеют дело индивидуумы в этих условиях, становится еще более сложным, если его поместить на уровень институциональный. Ярким примером этого является дилемма, с которой столкнулись Католические агентства по усыновлению в Массачусетсе и Вашингтоне (округ Колумбия). Им сообщили, что отказ в оформлении усыновлений для гомосексуальных пар нарушает законы запрещающие дискриминацию на основании половой ориентации. Т.к. содействие усыновлениям в подобной ситуации нарушало сознательные убеждения церкви, то эти католические агентства были закрыты. Отказ сделать исключение для проявления уважения к их сознательным взглядам означал, что религиозные институты не могут проводить религиозно мотивированную деятельность. Выгодные услуги, которые они предоставляли многие годы, стали больше не доступны.

Подобного рода случаи, судя по всему, учащаются. В качестве примера позвольте мне описать изменения, связанные с сомнительными медицинскими процедурами в США. История началась с церковных поправок, впервые принятых в 1973 г., вскоре после решения Верховного Суда по делу Роу против Вэйда, был сформулирован самый волнующий законопроект по абортам в США. Церковные поправки защищают от правительственного давления в плане участия в стерилизации или аборте. В 1996 г. Конгресс принял постановление в области здравоохранения, которое еще больше ограничило федеральное, областное и местное правительство в наказании индивидуумов и институтов, отказывающихся от выполнения абортот, обучения их выполнению или рекомендации. Поправка Велдона, вошедшая в законопроект об ассигнованиях Министерства здравоохранения и социального обеспечения США (МЗСО) с 2005 г., защищает не только лиц и институты связанные со здравоохранением, но также организации медицинского обеспечения и страховые компании, отказывающиеся платить за абортот. Позднее, при администрации Буша, были приняты постановления, направленные на укрепление защиты права отказаться от следования закону по религиозным мотивам в медицинской области. Эти постановления предоставили широкое определение того, что считать помощью в выполнении абортот. Они также требовали от получателей средств МЗСО письменно подтвердить, что они будут следовать федеральным статьям, определяющим отказ от соблюдения этого правила по религиозным, этическим и другим мотивам. И, в-третьих, они назначили отдел по гражданским правам МЗСО получателем жалоб на нарушения прав человека в этой области. Среди прочего постановления прояснили, что организации, предоставляющие медицинские услуги не обязаны предоставлять направления на проведение абортот. В дополнение к федеральной защите права человека поступать согласно своим убеждениям, важно заметить существование подобной защиты в разных штатах. Сорок семь из пятидесяти

штатов защищают в той или иной степени право практикующих врачей на свободу совести⁵⁰.

На этом основании 23 февраля 2011 г. МЗСО приняло окончательное постановление отменяющее большинство введений Буша. В частности новые правила отменили все определения из постановления Буша и требование к получателям средств МЗСО подтверждать, что они будут следовать федеральным статьям, определяющим отказ от соблюдения этого правила по религиозным, этическим и другим причинам. Единственный оставшийся элемент, введенный Бушем, это назначение отдела по гражданским правам МЗСО в качестве получателя жалоб на нарушения прав человека. Постановления Обамы не обязательно отменяют предыдущие права, однако они возвращают к двусмысленности, существовавшей по некоторым вопросам до принятия постановлений Буша, они также оставляют применение силовых мер со стороны людей назначенных Обамой, которые имеют дело с частными расследованиями и жалобами. Постановления Обамы также отменили требование по сертификации. Суммируя, постановления Обамы значительно сужают право человека поступать согласно своей совести, и в то же время ставят другие права, в значительной степени, в зависимость от рассудительности чиновников МЗСО.

Еще большим поводом для озабоченности в области институциональной совести являются новые федеральные нормы, обнародованные в рамках законопроекта «Обамакэр». Нормы требуют от работодателей предоставлять покрытие расходов на медицинское обслуживание без отчислений или доплат за «превентивное обслуживание», включающее стерилизацию, контрацепцию и средства вызывающие аборт⁵¹. Такие нормы в корне неприемлемы для католических и работодателей многих других религий. Осознавая конфликт с совестью, нормы вносят поправку в Раздел 147.130(a)(1)(iv)⁵² Сборника Федеральных Норм и Правил говоря о том, что Управление медицинских и реабилитационных услуг (УМРУ) может устанавливать исключения из руководства об обязательном для исполнения плана медицинского страхования для групп, подлежащих медицинскому страхованию, установленных религиозными работодателями. Для достижения целей этой поправки термин «религиозный работодатель»

⁵⁰Goodrich L.W. The Health Care and Conscience Debate: President Obama narrows Protections for Conscience // Engage. 2011.April 2011.Vol. 12. P.114, цитирование Wilson R.F. Matters of Conscience: Lessons for Same-Sex Marriage from the Healthcare Context // Same Sex Marriage and Religious Liberty. 2008. P. 90-91. (резюмируя государственные средства защиты совести).

⁵¹ См.: Smith H.C. New birth control requirements are a loss for conscience. // Deseret News. 2011. 9 August.

⁵²В частности, промежуточные нормы вносят поправки в 45 раздел Сборника Федеральных Норм и Правил, статью 147, как указано выше. Поправка была обнародована как часть окончательных на данный момент норм, действительных с 1 августа 2011 г. См.: Federal Register, Vol. 76. № 149. 2011. 3 August. Rules and Regulations. 46621-46626.

определяется как организация, отвечающая всем нижеследующим критериям:

(1) Внедрение религиозных ценностей является целью формирования организации.

(2) Организация в своем большинстве нанимает на работу людей, разделяющих религиозные взгляды организации.

(3) Организация обслуживает в основном лиц, разделяющих религиозные взгляды организации.

(4) Организация является некоммерческой, как указано в [особом разделе Налогового кодекса].

Определение «религиозный работодатель» не может решить проблему институциональной совести для широкого круга работодателей. Чтобы показать сложности достаточно рассмотреть несколько примеров. Во-первых, существует множество институтов, имеющих отношение к религии, например учреждения здравоохранения и университеты, для которых внедрение религиозных ценностей не является целью организации. Более того, работа многих благотворительных организаций, имеющих отношение к религии, направлена на обслуживание не только членов своих религиозных организаций, а всех, кто в ней нуждается. В некоторых случаях такой размах обслуживания является предварительным условием для получения государственных субсидий, нужных для осуществления благотворительной деятельности, о которой идет речь. Подобный всеобщий размах оказания помощи лишил бы права организации требовать льготы, т.к. в этом случае организация «не обслуживает в основном лиц, разделяющих религиозные взгляды организации».

Правительство не должно заставлять религиозные организации «выбирать между своим служением и своим вероучением. Какой бы не была причина для такого узкого определения условий для льгот, его эффект усиливает современную зловещую тенденцию: стремление изолировать религиозные организации от общественной жизни»⁵³. Таким образом, узкое определение условий льгот для институциональной совести имеет в то же время нарушает свободу совести и лишает общество тех благ, которые хотят предоставить религиозные общины. Если религиозным организациям не разрешают отстаивать и формировать те учения, которые о которых они заявляют, то сохранят ли они свой авторитет? Как религиозная организация может эффективно проповедовать свое учение, которое нельзя применить в жизни? Конечно, существуют некоторые области, в которых общие вопросы настолько веские, что религиозные учения могут быть подавлены, но обычно это бывает только тогда, когда имеет местоширокое общественное единодушие, но даже и тогда правительственные требования должны быть разработаны так, чтобы привести к минимальному конфликту с совестью. В частности там, где правительственные требования, упомянутые выше

⁵³Smith, supra note 84.

слишком спорные, маловероятно, что изъятие тех из них, против которых выступает общество, предотвратит их применение теми, кто за них выступает.

У. Эрозия стандартов рассмотрения религиозных требований

Это подводит нас к главной проблеме определения тех условий, когда религиозные требования должны преобладать и когда они должны уступить другим требованиям времени. К сожалению, это одна из самых драматичных областей эрозии или потенциальной эрозии защиты религиозной свободы: возврат к старым или манипуляции с нормами морали в конституционном праве и праве в области прав человека, используемые для оценки жизнестойкости требований религиозной свободы. Эрозия происходит в этой области как через переформулирование самих применяемых норм, так и через менее заметные изменения в начальной калибровке механизма балансировки используемого судьями (основные представления о том, что такое нейтралитет) и через замену противовесов из других моральных ценностей, используемых для уравнивания религиозной свободы.

Борьба за стандарт проверки была центральной драмой в области религиозной свободы в течении последних двух десятилетий в США, а также жизненно важна в других юридических системах, где требования религиозной свободы ведут к суду. До 1990 г. решения Верховного Суда в США постановили, что обязательства по религиозной свободе не могут быть оправданы только четко определенными вескими государственными интересами. Они должны выдержать «строгую проверку» - сложную, но решаемую задачу. В 1990 г. в процессе «Отдел по трудоустройству против Смита» (*Employment Division v. Smith*⁵⁴) Верховный Суд отверг эту «проверку» и постановил, что за исключением некоторых случаев, любой общий и нейтральный закон аннулирует требование свободного исповедания религии. Это позволило сделать ряд шагов в Конгрессе и законодательном собрании США, чтобы восстановить строгое или, по крайней мере, тщательное изучение вопроса, таким образом предоставляя более существенную защиту религиозной свободе, чем было установлено Верховным Судом в качестве минимального конституционного стандарта. Права на свободное исповедание религии показали замечательную гибкость в этой драме, но результатом стала компиляция, предоставляющая менее полную защиту религиозной свободы, чем та, которая была ранее⁵⁵.

Подобно этому риск эрозии присутствует в международных условиях, таких как судебная практика Комитета по правам человека ООН или Европейского суда по правам человека. Эти органы применяют практически идентичный договорный язык в оценке допустимых

⁵⁴ 494 U.S. 872.1990.

⁵⁵ Более детальный разбор этого вопроса см.: Bassett, Durham & Smith, *Religious Organizations and the Law*. 2010. § 2.66; Durham W.C. Jr., Smith R.T. *Religion and State in the United States at the Turn of the Twenty-First Century // Law and Religion in the 21st Century*. Eds Ferrari S., Cristofori R. Ashgate, Farnham, Surrey, United Kingdom, 2010.

ограничений в проявлении религии. Ограничения в проявлении должны удовлетворять трем условиям. Во-первых, они должны предписываться законом. Это требование содержит формальный элемент (требуя, чтобы взаимодействие по этому вопросу было юридически санкционировано) и качественный элемент (требуя соблюдения основных правил правового ограничения, таких как отсутствие обратной силы, ясность правовых норм, отсутствие необоснованного принуждения и т.п.). Заметьте, что с практической точки зрения это минимальный уровень установленный решением в деле Смита в США, который косвенно предполагает, что правило правового ограничения само по себе предоставляет достаточно защиты для религиозной свободы.

Международные нормы идут дальше и предписывают ограниченный набор допустимых или легитимных оснований для ограничений. Европейский суд по правам человека (ЕСПЧ) провозгласил, что эти легитимные основания ограничиваются тем, что необходимо «в интересах общественной безопасности, для защиты общественного порядка, здоровья или морали, или для защиты прав и свобод других людей».⁵⁶ В то время как легитимные основания достаточно широки и в большинстве случаев можно использовать по крайней мере одно для поддержки спорных ограничений, абсолютно ясно, что для оправдания ограничения прибегнуть можно только к перечисленным легитимным основаниям⁵⁷. Заметьте, что условие «веского государственного интереса» в США вероятно шире - все, что суд считает веским, может соответствовать норме.

Настоящая суть условия МПГПП/ЕСПЧ лежит в оценке того, «необходимо» ли исключительное ограничение или «необходимо ли оно в демократическом обществе», и Европейский Суд истолковал это требуя, чтобы «актуальность социальной нужды» была «пропорциональна поставленной легитимной цели»⁵⁸. Очевидно, что при таком подходе вопрос необходимости должен оцениваться на основе каждого отдельного пункта. Однако возникают некоторые общие заключения. Во-первых, оценивая какие ограничения «пропорциональны», важно помнить, что «свобода мысли,

⁵⁶ ECHR, art. 9(2).

⁵⁷ См.: U.N. Human Rights Committee, General Comment 22 (48), adopted by the U.N. Human Rights Committee on 20 July 1993. U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/ Rev.1 at 35. 1994; Nolan and K v. Russia (ECtHR, App. № 2512/04, 12 February 2009). § 73.

⁵⁸ См., например: Kokkinakis v. Greece, 17 EHRR 397 (A/26-A) (1994) (A/26-A) (ECtHR, App. № 14307/88, 25 May 1993), § 49; Wingrove v. United Kingdom, 24 EHRR 1(1997) (ECtHR, App. № 17419/90 25 November 1996), § 53; Manoussakis and Others v. Greece, 23 EHRR 387 (1997) (ECtHR, App. № 18748/91, 26 September 1996), §§ 43-53; Serif v. Greece, 31 EHRR 20 (2001) (ECtHR, App. № 38178/97, 14 December 1999), § 49; Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. № 45701/99, 13 December 2001), § 119.

совести и религии – одно из оснований «демократического общества».⁵⁹ Государственные интересы должны очень вескими, чтобы оправдать отмену такого важного права. Во-вторых, ограничения не смогут соответствовать условию нейтральности или непредвзятости деятельности государства⁶⁰, налагающей необоснованные ограничения на право открыто исповедовать религию⁶¹. Дискриминационная или необоснованная правительственная деятельность не «необходима», особенно в демократическом обществе. В частности, государственное регулирование, налагающее чрезмерное и необоснованное бремя на право объединяться и поклоняться вместе, в обществе недопустимо⁶². В общем, там, где нет конкретных законов, определяющих одно из допустимых легитимных оснований для ограничений или там, где религиозные группы могут указать на другие способы достижения конкретной государственной цели, которые были бы менее обременительными для религиозной группы и в значительной степени достигали государственной цели, достаточно сложно говорить о том, что более обременительная альтернатива действительно нужна. Отсюда следует, что контрпродуктивные меры явно не нужны. Наконец, Комитет по правам человек ООН отметил, что ограничения «не должны применяться таким образом, чтобы сводить на нет права, гарантированные статьей 18»⁶³ и что без сомнения Европейский Суд занимает ту же позицию. И наконец, ограничения религиозной свободы «не должны наносить ущерб самой сути права, о котором идет речь»⁶⁴.

В дополнение к вышесказанному, исследования, проведенные в США и подход МПГПП/ ЕСПЧ накладывают пороговые требования, ниже которых претензии по религиозной свободе не признаются. В Соединенных Штатах должно быть наложено «значительное бремя» на свободное проявление религии до того, как бремя падет на плечи государства для установления существования веской заинтересованности государства, которая не может быть достигнута другим, менее ограничивающим способом. В Европе должно существовать «вмешательство» в религиозную жизнь. К сожалению, становится очевидным, что некоторые суды найдут способы установить этот порог необоснованно высоко, для того чтобы отказаться от дела без последующего сохранения баланса между правами и интересами государства. Одним из самых ярких дел в этой области было дело *Еврейской*

⁵⁹Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. № 45701/99, 13 December 2001), § 114.

⁶⁰Там же. § 116.

⁶¹Там же. § 118; Manoussakis and Others v. Greece, 23 EHRR 387 (1997) (ECtHR, App. № 18748/91, 29 August 1996), §§ 43-53.

⁶²Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. № 45701/99, 13 December 2001), § 118.

⁶³United Nations Human Rights Committee General Comment No. 22 (48) (Article 18) Adopted by the U.N. Human Rights Committee on 20 July 1993. U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/ Rev.1 at 35 (1994), 8.

⁶⁴Decision, Republic of Korea [2007] UNHRC 5; CCPR/C/88/D/1321-1322/2004 (23 January 2007) (U.N. HRC).

*Литургической Ассоциации Чааре Шалом ве Тседек (Cha'are Shalom ve Tsedek) против Франции*⁶⁵. В нем Европейский Суд по правам человека посчитал, что отказ ультра ортодоксальной еврейской группе производить забой скота на мясо в соответствии со своими религиозными требованиями не является вмешательством в религиозную жизнь этой религиозной группы во Франции, потому что она могла получать подходящее мясо в Бельгии. Такие дела являются очень тонкими, и время не позволяет много говорить о них, однако в будущем нужно предпринять усилия, чтобы предотвратить установку слишком высокого порога бремени/вмешательства, который, по моему мнению, мы наблюдаем в случае с ритуальным забоем скота. Некоторые дела предполагают, что даже значительное денежное бремя не достаточно для того, чтобы переступить порог, из-за «чисто финансового» характера. В некоторых случаях это привело к наложению значительного бремени на индивидуальных заявителей.

Существует множество способов разрушить права на религиозную свободу в рамках различных экспериментов, рассмотренных здесь. Если полагаться лишь на правило правовых ограничений (вместо того чтобы настаивать на проведении дополнительных проверок на соразмерность), то это делает религиозные группы зависимыми от милости правового большинства. Что еще более важно, это значительно увеличивает вероятность успеха для индивидуальных заявителей по вопросам, относящимся к религии. Когда заявитель, относящийся к религии, встречается с чиновником, требуя согласования его запроса, относящегося к религии, чиновник будет стараться найти решение с большей вероятностью, если его решение подвергнется тщательному изучению⁶⁶. И напротив, если законы, определяющие работу чиновников, рассматриваются в соответствии с дифференциальным критерием анализа, по которому любой нейтральный или общий закон имеет большую значимость, чем религиозная свобода, у чиновника фактически нет правового стимула для сотрудничества, и согласование зависит от его или ее симпатии. Это в частности проблематично для непопулярных или менее известных групп.

Более существенно то, что как веский американский государственный интерес, так и анализ соразмерности, наделяют судей значительной процессуальной независимостью в рассмотрении исков по свободе религии. Главный вопрос при этом заключается в том, что культурные сдвиги, связанные с процессом секуляризации, позволили многим судьям придать больший вес светским государственным интересам и меньший – религиозным вопросам. Это может произойти потому, что религия больше не рассматривается как область, заслуживающая специальной защиты, потому что существует ощущение, что религиозные действия и взгляды должны быть оставлены исключительно в сфере частной жизни, ибо религия стала

⁶⁵ECtHR, App. № 27417/95.2000.

⁶⁶См.: Laycock D. Interpreting the Religious Freedom Restoration Act, 73 Tex. L. Rev. 1994. P. 209, 244.

вызывать подозрение, являясь социально опасной или по любой другой причине.

Даже если правовая пристрастность не сводится только к этому, существует риск того, что характеристика балансируемых ценностей может быть такой, чтобы всесистемные интересы государства и индивидуальные вопросы заявителя, касающиеся религиозной свободы, были сбалансированы. Более умеренный подход уравнивает предельное бремя, с которым сталкивается государство в связи со своим конкретным интересом, и фактическое бремя заявителя.

VI. Трансформационные сдвиги в понимании фундаментальных прав.

Эрозия правовых норм, используемая при исследовании требований религиозной свободы, происходит на фоне более широких сдвигов в юриспруденции. Я смогу их описать лишь кратко, однако, их последствия сложны.

Первый из этих сдвигов можно описать как потерю концепции целостности правового режима. Существует, по крайней мере, два способа того, когда отказ от следования закону по религиозным мотивам может быть осмыслен на основании закона. Первый можно описать как точку зрения законника: правовая система понимается принципиально как законодательство. Законодательство – это закон, а закон – это законодательство. Предоставление исключений в случае сознательного протеста при таком рассмотрении «уничтожит» закон и приведет к анархии. Это, по сути, подход судьи Скалия в деле «Отдел по трудоустройству против Смита», который постановил, что любой нейтральный или общий закон, с некоторыми исключениями, может аннулировать требования свободного исповедания религии. Другой – как точку зрения человека с цельным подходом: правовая система включает законодательство, отрегулированное таким образом, чтобы учитывать конституционные нормы. Отказ от следования закону по религиозным мотивам при таком рассмотрении не является терпимым исключением из общего правила. Это цельная часть самой структуры правил. Сознательные конфликты не являются противоречия между частным и общественным, а есть разрешение двух общественных интересов. Закон не подлежит исключению из законодательства, но законодательство очерчено требованиями конституционного и международного права по правам человека.

Угасание целостной концепции правового порядка и тенденция рассматривать отказ от следования закону по религиозным мотивам через законнический фильтр устанавливают связь со вторым и более общим сдвигом в уравнивательной юриспруденции. Вместо того, чтобы рассматривать религиозные аспекты как правомерный, характерный фактор, оправдывающий дифференциальное отношение, они постепенно переводятся в низшую категорию до тех пор, пока не станут основанием для дискриминации. Религиозные взгляды и поведение, рассматриваемые когда-то как заслуживающие высочайшей формы конституционной защиты, все

больше попадают под осуждение теми, кто служит новой ортодоксальности в эгалитаризме. В этих рамках отказ от следования закону по религиозным мотивам может рассматриваться не как термин, вытекающей из сути человеческого достоинства, а как потенциально анархическая и опасная аномалия в правовой системе.

Эта эрозия принимает следующую форму⁶⁷. Первая стадия происходит в форме эгалитарного оспаривания конституционной привилегии свободы религии и убеждений. Тот факт, что эта норма является краеугольным камнем конституции в большинстве правовых систем, игнорируется и задается кажущийся безобидным вопрос: почему религия особенная? Почему человек, отказывающийся служить в армии, стремясь соблюдать день Субботний, достоин уважения? Почему особую осторожность нужно проявлять при принятии решений относительно использования земли религиозного назначения? Почему религиозные убеждения служат основанием для специального освобождения от применимого в противном случае закона. В принципе, это вполне логичные вопросы. Отношение к людям должно быть равным. Должно уважаться их достоинство. Но вопросы очень острые. Игнорируется тот факт, что в сложные для истории и конституции времена лучшие в человеческой истории конституционные умы полагали, что на эти вопросы существуют здравые ответы, объясняющие, почему религия и религиозные институты заслуживают особого уважения и особой защиты. Эти причины включают тот факт, что верующие - члены религиозных общин, вероятно, не согласятся с общим социальным обязательством по присоединению к политическому сообществу, которое подвергает риску нарушения их фундаментальных религиозных устоев. Они включают признание того, что религиозные общины с малой вероятностью являются максимально полезными членами общества, если система их взглядов находится под угрозой. Риторические вопросы получают дезориентирующе поверхностные ответы. Они забывают, что равенство не является единственной величиной в социальном уравнении. Достижение равенства отсутствия свободы для всех было бы трагическим социальным провалом.

Более того, в то время как вопрос «почему религия имеет особый статус?» отражает легитимное требование равенства, с практической точки зрения этот вопрос производит непредвиденный эффект. Он ставит перед религиозными группами практически бесконечную, непрекращающуюся задачу оправдываться. Как это ни парадоксально, но для поддержания нейтрального и равного отношения ко всем вероучениям, религиозным группам постоянно приходится демонстрировать свою значимость. Нет завершенности, а только бесконечные оправдания снова и снова. А так как религия затрагивает практически каждую область жизни, оправдания снова и

⁶⁷Идея тройкой эрозии, описанная здесь, стала результатом выступления Майкла К. Янга, Президента Университета Юты, в Университете им. Бригама Янга 4 февраля 2011 г. Копия находится в архиве автора.

снова потенциально более обширны по сравнению с тем, с чем могут столкнуться другие юридические лица. Более того, вопросы предлагают не просто интересные эксперименты в сфере разума, а тяжелое судебное разбирательство.

Также существует тенденция придавать больший вес светским интересам при решении, что важнее светская проблема или религиозное убеждение, а если более точно, то, исходя из того, что светские и религиозные ценности несопоставимы, создавать допущения в пользу светских.

Вторая стадия эрозии входит в заявление что «религия – это личное дело каждого», что для религии нормально иметь свободу до тех пор, пока она является частью частной сферы. Вследствие этого религиозная недвижимость не может быть использована для публичных дискуссий. Религия хороша, когда она занимается благотворительной работой, но в целом она должна оставаться вне политики. Эрозия идет дальше, когда дело доходит до решения о конституционности законодательства, которое было поддержано в политическом процессе религиозными сторонниками. В недавних делах об однополых браках и защите Акта о защите брака (Defense of Marriage Act (DOMA)) судьи прибегли к критерию «рационального базиса» для определения конституционности законодательного акта. Критерий рационального базиса означает глубокое уважение к ветвям законодательства. Он гласит, что если существует какой-то рациональный базис для закона, то он должен быть поддержан. Судьи в таких делах постановили, что религиозные доводы не доросли до уровня рационального базиса законов, о которых идет речь. В такой ситуации религия более не стоит наравне с другими участниками в обществе, она становится второстепенным гражданином.

Это приводит нас к третьей стадии в эрозии средств защиты. Вместо того, чтобы рассматриваться как предположительно доброжелательный фактор в обществе, на религию смотрят как на преимущественно негативную силу. Темная сторона «амбивалентности священного» рассматривается как более характерная; положительный вклад не распознается. Такие суждения никогда не являются научными и, по природе вещей, возможно, никогда такими не будут. Более того, существует неизбежный фактор перекося. Плохое или скандальное поведение привлекает СМИ; положительный вклад – рутина и поэтому незаметен. И, в конце концов, это приводит к движению в защиту религии, затем к сомнению в оправданности любых привилегий, затем к предложению, чтобы религиозные выступления носили статус второго класса, и наконец, заканчивая на том, что религия становится негативным фактором, гарантирующим негативные реакции со стороны государства и общества. Получается, что в данном случае невозможна дискриминация, основанная на любых жизненных приоритетах, за исключением религиозных. Рассмотренное с другой выгодной позиции, равенство, могущее распознать когда отказ от следования закону по религиозным мотивам должен послужить подходящей основой для

дифференциального отношения, исчезает в недискриминации, которая абстрагируется и стремится игнорировать такие отличия. Это, в свою очередь, приравнивается к нейтралитету государства, который привязан к секуляризму, очень склонен к нейтрализации религии или, по крайней мере, к выводу ее из общественного пространства⁶⁸.

VII. Угрозы религиозной автономии

На самом глубоком уровне описанные ранее проблемы институциональной совести ставят вопросы о природе и объеме религиозной автономии. В наше время, сосредоточенное на правах, мы стремимся думать о вопросах автономии, используя юридическую лексику. Автономия религиозных институтов исходит из других (обычно индивидуальных) прав. Но в исторической перспективе идея религиозной автономии значительно старше, чем современные «разговоры о правах» и по большей части этой истории, религиозная автономия относили к вопросу конкурирующих юрисдикций, а не к вопросу индивидуальных прав.

Религиозная автономия в том, как я здесь использую этот термин, не является синонимом религиозной свободы в более общем смысле, но является способностью религиозных общин принимать решения и вести свои дела без вмешательства государства. В сущности, это право религиозных групп на самоопределение.

Основной объем религиозной автономии охватывает ряд характеристик и деятельность религиозных общин. По большому счету, она включает в себя способность определять основы вероучения, включая основные понятия доктрины, догматов и учений. Среди ключевых положений вероучения, рассмотренных в этом ключе, есть положение о структуре религиозной формы управления общиной и принципах руководства ею. Эта способность определять основы вероучения распространяется на выработку правил, по которым происходит управление и руководство общиной, независимо от канонического права, неофициальных правил управления и др.

Понятие религиозной автономии также включает ряд вопросов, относящихся к духовному руководству общиной. К этому относятся вопросы по богослужению, церемонии и литургии, устройению мест для богослужений, конфиденциальным беседам и исповеди, обучению вере членов общины, служителей и не членов общины, а также гуманитарной помощи для членов общины и других. Особенно важным для жизни любой общины является выбор, надзор, наложение дисциплинарных взысканий и увольнение персонала. Это включает религиозный или пастырский персонал, сотрудников и добровольцев, вносящих свой вклад непосредственно в религиозную миссию общины, а также других сотрудников и добровольцев, оказывающих вспомогательные услуги другим членам общины. Религиозная автономия также обуславливает членство в церкви: требования для

⁶⁸См.: Cartabia M. The Challenges of «New Rights» and Militant Secularism. Работа представлена в Папской академии социальных наук, на XVII Пленарном заседании. Апрель 2011 г.

вхождения, участия, ухода или исключения из общины. Определение природы, руководства и территориального устройства подструктур, связи с другими религиозными общинами и т.п. имеет большое значение. Финансовые вопросы особенно важны для функционирования организации, а вопросы получения, использования и распределения фондов и другой церковной собственности являются центральными для церковного управления.

Религиозные общины неизбежно взаимодействуют с миром и с окружающими правовыми системами множеством способов. В этой связи, право на получение статуса юридического лица имеет колоссальное практическое значение. Право вести религиозную жизнь без такого статуса – один из способов использования религиозной автономии, но большинство общин предпочитают удобство и возможности, которые дают либеральные правила юридического лица. Религиозная автономия предполагает, что получить статут юридического лица можно легко, и что полученный статус должен быть достаточным для осуществления всего объема религиозной деятельности. Религиозная автономия также включает право создавать юридические суб-лица и признавать их по решению религиозной общины. Право религиозной автономии подразумевает, что у религиозных общин должна быть широкая свобода действий в структурировании своих кадровых вопросов, имея ввиду, что от них не требуется применения положений трудового права, используемых в противном случае. То же самое можно сказать и в области благотворительной, культурной и образовательной деятельности. У религиозных общин также должна быть широкая свобода и здоровое сотрудничество в работе с армией, больницами, тюрьмами и военными священниками.

Объем религиозной автономии в горизонтальной плоскости включает основной религиозный институт (церковь, синагогу, мечеть) как на общинном, так и на высоком иерархическом уровне, там где они есть. Он состоит как из объединенных под-институтов, так и из аффилированных институтов таких как образование, СМИ, здравоохранение и другие благотворительные институты. Он также может распространяться на некоммерческие институты, контролируемые религиозными общинами. Религиозная автономия также имеет вертикальное измерение (более заметна в более иерархических организациях, но налицо в и более мелких общинах, состоящих из одной конгрегации). Оно включает религиозных должностных лиц и духовенство, лиц без сана, выполняющих функции обучения или другие пастырские обязанности, а также лиц, играющих вспомогательные роли более секулярного характера

Недавние важнейшие дела в области религиозной автономии были связаны с сотрудниками религиозных организаций. Европейский Суд по правам человека поддержал требования религиозной автономии по делу об увольнении административного работника высшего звена, отвечающего за связи с общественностью Церкви Иисуса Христа Святых последних дней по всей Европе. Тот же результат был достигнут по делу о школьном учителе,

ставшим адвокатом церкви, чье учение было неприемлемым для религиозно-аффилированной школы, где она работала. Противоположный результат был получен по делу об органисте в Католической школе. Однако было ясно, что немецкий суд не принял к рассмотрению множество относящихся к делу соображений и вполне возможно, что последующее дело с участием работника, на столько глубоко вовлеченного в религиозную практику, может привести к противоположному результату в случае рассмотрения всего объема фактов.

Верховный суд США будет слушать в следующем месяце устные доказательства по делу о так называемом пастырском исключении из антидискриминационного права. Именно потому, что оно поднимает вопросы, ведущие к сути теории религиозной автономии, оно было охарактеризовано как одно из наиболее значимых дел, связанных со свободой вероисповедания, рассматриваемых Верховным судом США за многие годы. Ставки в этом деле выросли, как только юристы, представляющие в деле правительство, решили отказаться от аргументов, приведенных в низших судах. Там юристы, представляющие уволенного школьного учителя, заявили, что пастырское исключение было действительно, но не было применено к данному сотруднику т.к. она была лишь косвенно вовлечена в религиозные дела. До Верховного суда, правительственные юристы, участвующие сейчас в деле, решили поставить под сомнение обоснованность пастырского исключения, несмотря на то, что оно было единогласно одобрено всеми федеральными апелляционными судами за сорок лет до этого. Сейчас они ищут возможность использовать решение по делу «Отдел по трудоустройству против Смита», гласящее, что любой нейтральный или общий закон аннулирует требование свободного исповедания религии, в сфере религиозной автономии. Даже в деле Смита, положения о религиозной автономии были выделены из дел, противопоставляющих отдельные требования совести общим законам. В результате, они стремятся расширить эрозию критериев оценки до области религиозной автономии. Это бы существенно ослабило то, что прежде (и по праву) было одним из сильнейших средств защиты роли религии в обществе.

Перевод А.Н. Филимонова

W. Cole DURHAM, Jr.

INSTITUTIONAL CONCIENCE

I. Introduction

It is a privilege and an honor for me to take part in this conference. I acknowledge the outstanding organizational work done in particular by Professor Ekaterina Elbakyan and the various others who have cooperated to bring this conference about. I am also pleased to be a participant in this particular session, which addresses the “Social Functions of Religion and Religious Organizations in Modern Social Processes.”

Let me begin by quoting from a recent op-ed piece published in the Wall Street Journal by Jonathan Sacks, Britain’s chief Rabbi. Commenting on the

recent riots in England, he indicated that such events should not have come as a surprise. In his words, Britain is the latest country to pay the price for what happened half a century ago in one of the most radical transformations in the history of the West. In virtually every Western society in the 1960s there was a moral revolution, an abandonment of its entire traditional ethic of self-restraint. . . . The Ten Commandments were rewritten as the Ten Creative Suggestions. . . . You do not have to be a Victorian sentimentalist to realize that something has gone badly wrong since. In Britain today, more than 40% of children are born outside marriage. This has led to new forms of child poverty that serious government spending has failed to cure. . . . Whole communities are growing up without fathers or male role models. Bringing up a family in the best of circumstances is not easy. To try to do it by placing the entire burden on women—91% of single-parent families in Britain are headed by the mother . . . —is practically absurd and morally indefensible.⁶⁹

Rabbi Sacks attributes these social problems to a tsunami of wishful thinking that washed across the West saying that you can have sex without the responsibility of marriage, children without the responsibility of parenthood, social order without the responsibility of citizenship, liberty without the responsibility of morality and self-esteem without the responsibility of earned achievement.⁷⁰

The tsunami, in turn is rooted in a disintegration of the social role of religion, which Tocqueville had recognized is vital for three reasons: religion strengthened the family, taught morality, and encouraged active citizenship.⁷¹

II. Religion and the Generation of Social Capital

There are many in today's world who would challenge Rabbi Sack's assertions, but it is clear that they have substance. It is now well-known that religion plays a significant role in building social capital. There are many dimensions to this phenomenon. Let me mention just a few. First, there is the relationship between religiosity and charitable giving. Every major religious tradition encourages charitable activity.⁷² Arthur C. Brooks of the Hoover Institution has documented the impact of such teachings. On the basis of the *Social Capital Community Benchmark Survey* completed in 2000, he found that 81% of the entire population gave to charity and 57% provided some volunteer service over a 12 month period. 91% of those who were religious donated money, whereas 66% of those who were secular did so. Similarly, 67% of those who were religious volunteered services, whereas 44% of those who were secular did so.⁷³

⁶⁹ Jonathan Sacks, "Reversing the Decay of London Undone," *Wall Street Journal*, August 20, 2011.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.*

⁷² *See, e.g.*, Deuteronomy 15:11 ("Thou shalt open thine hand wide unto thy brother, to thy poor, and to they needy") (Judaism). Christianity teaches its adherents to "Love thy neighbor as thyself." Charity is the first of the Six Perfections in Buddhism, and giving alms is one of the Five Pillars of Islam.

⁷³ Arthur C. Brooks, "Religious Faith and Charitable Giving," (Hoover Institution, October 2003). Brooks defined as "religious" for this purpose those who attend religious services at least

While several factors have an impact on charitable giving—overall governmental tax burden, the tax treatment of donations, unofficial family and social giving patterns, and national wealth, religiosity is clearly an important factor. It turns out that it is not the particular religious denomination that makes the greatest difference in whether individuals donate money or volunteer services, but whether they are a practicing members of their faith.⁷⁴ Significantly, religious people are more generous than secular people not only with respect to religious charities but with respect to nonreligious causes as well.⁷⁵

Religiosity contributes to social capital in many less tangible ways. It contributes to general neighborliness and also, interestingly, to levels of tolerance in communities.⁷⁶ It reinforces patterns of voluntary compliance with law, without which every legal system would founder. It helps shape social ideals and social vision, and motivates striving toward them. Without this influence, democracy could easily sink to its lowest common denominator—a chaos of self-interest. In general, religion contributes to the solution of the problems that Rabbi Sacks identified.

Religion's contribution to social capital is at least a partial explanation for the recent empirical documentation of the fact that religious freedom is highly correlated with many other social goods. Religious freedom protects religious motivations, which in turn protect key institutions, and play a positive role in stimulating the growth of social capital. One of the best studies of this phenomenon as a global trend is the recent work of Brian Grim and Roger Finke, which have documented this pattern worldwide.⁷⁷ The following chart from their work shows graphically the positive correlations between religious freedom and countless other social goods:

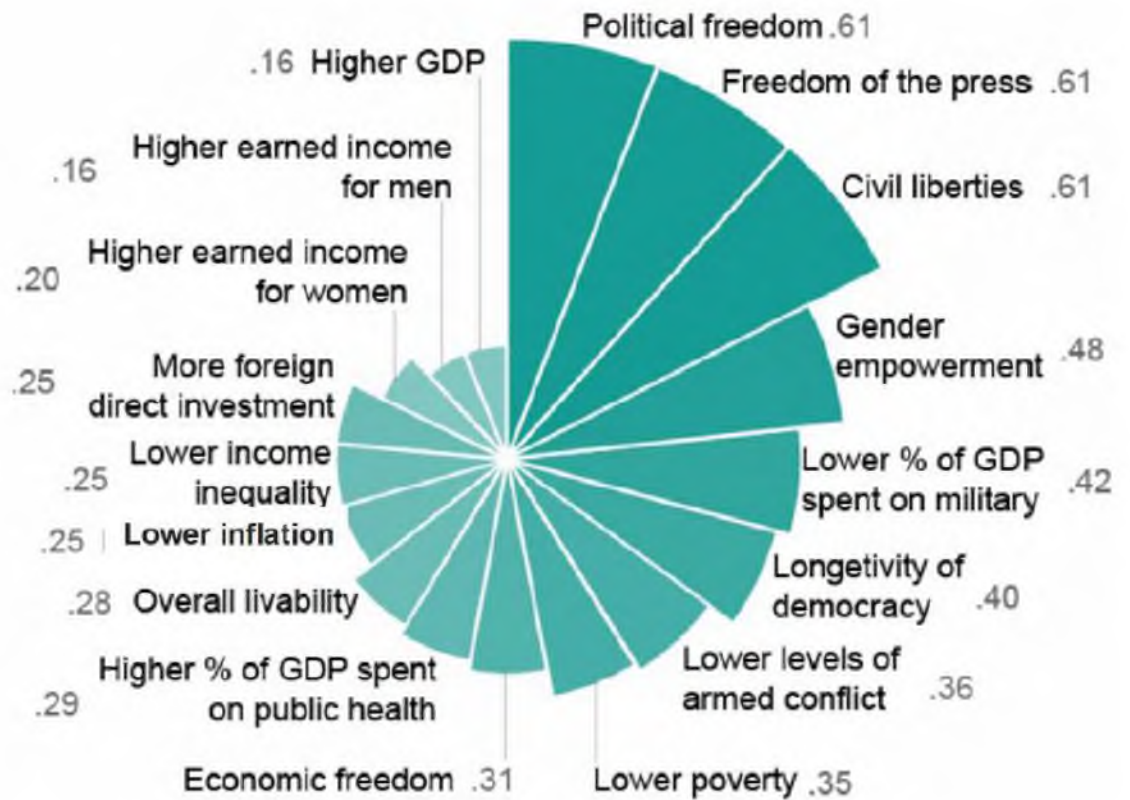
once a week (approximately 33% of those covered by the study), and those as secular (26%) who attended less than a few times per year. Those who attended services occasionally (41%) were excluded from this particular comparison.

⁷⁴ Id.

⁷⁵ Id.

⁷⁶ Robert D. Putnam and David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* (Chapters 13 and 15; see also Appendix 2).

⁷⁷ Brian .J. Grim and Roger Finke, *The Price of Freedom Denied* (Cambridge University Press, 2011). The chart that follows appears in their book on page. 206.



This is not to say that the influence of religion is all positive. We are all acquainted with the ambivalence of the sacred: that while religion calls for all that is highest about humanity, it is also sometimes accountable for the worst of man's inhumanities to man (and even more, to woman).⁷⁸ But it is altogether too easy to overemphasize some of the problematic features of religion, and to forget the incredibly significant social role that religion plays.

III. *The Importance of Expressive Institutions*

Religion is one of several types of expressive institutions that play a critical role in democratic societies. Other such institutions include newspapers, television and radio, political parties, libraries, universities, and a variety of other civil society institutions. By comparison to many of these others, religion is even more fundamental, because in so many cases, it is religion that helps to bring about many of the other expressive institutions. Because of the significance of such institutions, there is a growing body of work in the United States focusing on what has been called the "infrastructure of free expression"⁷⁹ and more generally on "First Amendment institutions."⁸⁰ In some respects, this work fits into a larger

⁷⁸ See R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (New York: Rowman and Littlefield, 2000).

⁷⁹ Jack M. Balkin, Address at the Second Access to Knowledge Conference at Yale University: Two Ideas for Access to Knowledge: The Infrastructure of Free Expression and Margins of Appreciation (April 27, 2007), available at <http://balkin.blogspot.com/2007/04/two-ideas-for-access-to-knowledge.html>.

⁸⁰ See, e.g., Richard W. Garnett, "Do Churches Matter? Toward an Institutional Understanding of the Religion Clauses," *Villanova Law Review* (2008) 53:273; Paul Horwitz, "Churches as First

tradition on the significance of civil society institutions and their role in mediating between the individual and the state.⁸¹ What is significant about this scholarly development is the recognition that constitutional doctrine goes astray when it analyzes religious and expressive rights in ways that ignore the distinctive institutional contexts that are vital to the exercise of these rights.⁸²

In this regard, however, we are facing a crisis in the protection of the proven religious institutions that do most to strengthen society. In some ways, the crisis—at least as experienced in strong constitutional democracies—is an odd one. It is not a crisis that takes the form of a frontal attack on religious freedom norms or their status as fundamental human rights. No one is suggesting repeal of Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights, or that the guarantees of religious freedom in most constitutions on earth should be withdrawn. Rather, there is a tipping point phenomenon and a pattern of erosion by exception—exceptions in the name of other rights and other state interests, exceptions in the name of transformed equality norms, and exceptions deriving in the end from lost perspective on the importance of freedom of religion. In what follows, I will focus on what I call “institutional conscience”—claims of conscience asserted by institutions in the course of carrying out their affairs. I turn first to some concrete examples of this type of conflict, and then focus on three types of erosion: (1) erosion in the standards of review used in assessing the viability of constitutional and human rights claims involving freedom of religion or belief; (2) erosion resulting from a transformational shift in the way fundamental rights to religious freedom, equality and privacy are understood; and (3) erosion of the critical right of religious institutions to autonomy in their own affairs.

IV. Dilemmas of Conscience Faced by Religious Institutions

Paradigmatic crises of conscience are reminiscent of Antigone: the conscientious claims of the individual are in conflict with opposed demands of the state. The crises of conscience faced by individuals in these settings become even more complex in the institutional setting. A searing example involves the dilemma faced by Catholic adoption agencies in Massachusetts and Washington, D.C. that were told that refusal to arrange adoptions for homosexual couples would violate laws forbidding discrimination on the basis of sexual orientation. Because facilitating adoptions in this context violated conscientious beliefs of the church, these Catholic adoption agencies were closed down. Refusal to grant an exemption to respect their conscientious views meant that religious institutions could not carry

Amendment Institutions: Of Sovereignty and Spheres,” *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 44:79 (2009); Paul Horwitz, “Universities as First Amendment Institutions: Some Easy Answers and Hard Questions,” *UCLA Law Review* (2007) 54:1497; Frederick Schauer, “Principles, Institutions, and the First Amendment,” *Harvard Law Review* (1998) 112: 84.

⁸¹ See, e.g., Berger, Peter L. and Richard J. Neuhaus. *To Empower People: The Role of Mediating Institutions in Public Policy*. Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977.

⁸² Horwitz, “Churches as First Amendment Institutions,” *supra* note 80, at 81-82; Paul Horwitz, “Three Faces of Deference,” *Notre Dame Law Review* (2008) 83:1061, 1142.

out religiously motivated activities. Beneficial services they had been providing for years ceased to be available.

Issues of this type appear to be on the rise. As an example, let me describe the changing situation with respect to controversial medical procedures in the United States. The background goes back to the Church Amendments, first enacted in 1973 shortly after the Supreme Court's decision in *Roe v. Wade* struck down most existing abortion legislation in the United States. The Church Amendments protect against government pressure to participate in sterilization or abortion. In 1996, Congress passed the Public Health Services Act, which further limits federal, state and local governments from penalizing individuals and institutions that refuse to participate in abortions, abortion training, or abortion referrals. The Weldon amendment, incorporated in HHS appropriation acts since 2005, protects not only health care practitioners and institutions, but also HMOs and insurance plans that object to paying for abortions. Late in the Bush administration, regulations were adopted aimed at strengthening protections for conscientious objection in the medical domain. These regulations provided a broad definition of what counts as assisting in the performance of abortion. They also required recipients of HHS funds to certify in writing that they would comply with federal conscience clause provisions. And third, they designated the HHS Office for Civil Rights to receive complaints for violations of conscience protections. Among other things, the regulations made it clear that health care providers did not need to provide referrals. In addition to federal conscience clause protection, it is important to note that there is widespread protection in the various states. Forty-seven out of fifty states protect health care practitioners' right of conscience to some degree or another.⁸³

Against this background, on February 23, 2011, HHS issued a final regulation rescinding most of the Bush regulation. Specifically, the new rule eliminates all of the definitions from the Bush regulation and eliminates the requirement that recipients of HHS funds certify that they will comply with those laws. The only element of the Bush regulation that remains is the designation of OCR to receive and coordinate complaints. The Obama regulations do not necessarily eliminate the prior protections, but they revert to the ambiguity that existed on some issues before the Bush regulations, and they leave enforcement substantially to the discretion of Obama appointees who handle individual investigations of claims. The Obama regulations also drop the certification requirement. In sum, the Obama regulation significantly narrows protections for conscience, while leaving the remaining protections largely at the discretion of HHS officials.

An even greater cause for concern for institutional conscience are new federal regulations promulgated under "Obamacare" legislation. The regulations

⁸³ Luke W. Goodrich, "The Health Care and Conscience Debate: President Obama narrows Protections for Conscience," *Engage* (April 2011) 12:114, citing Robin Fretwell Wilson, "Matters of Conscience: Lessons for Same-Sex Marriage from the Healthcare Context," in *Same Sex Marriage and Religious Liberty* 90-91 (Douglas Laycock et al. eds. 2008) (summarizing state conscience protections).

require employers to provide health care coverage without deductibles or copays for “preventative services” that include sterilization, contraception, and abortifacients.⁸⁴ These provisions are profoundly problematic for Catholic and many other religious employers. Recognizing the conflict with conscience, the regulations amend Section 147.130(a)(1)(iv)⁸⁵ of the Code of Federal Regulations to provide that the Health Resources and Services Administration (HRSA) may establish exemptions from binding health plan coverage guidelines for group health plans established by religious employers. For purposes of this provision, the term “religious employer” is defined as follows:

an organization that meets all of the following criteria:

- (1) The inculcation of religious values is the purpose of the organization.
- (2) The organization primarily employs persons who share the religious tenets of the organization.
- (3) The organization serves primarily persons who share the religious tenets of the organization.
- (4) The organization is a nonprofit organization as described in [specific sections of the Internal Revenue Code].⁸⁶

The definition of “religious employer” fails to solve the institutional conscience problem for a wide range of employers. A few examples suffice to demonstrate the difficulty. In the first place, there are many religiously affiliated institutions—e.g., health care institutions and universities—for which “inculcation of religious values” is not the purpose of the organization. Moreover, many religiously affiliated charities are committed to serving not only their own members, but any who are in need. In some cases, this breadth of service requirement is a precondition for obtaining governmental subsidies vital to carrying out the charitable work in question. Such universal outreach would disqualify the organization from claiming the exemption, because it would not be the case that the organization “primarily serves persons who share the religious tenets of the organization.”

Governments should not force religious organizations “to choose between their ministry and their beliefs. Whatever the reason for designing the exemption so narrowly, the effect reinforces an ominous recent trend: seeking to sequester religious organizations from public life.”⁸⁷ Defining exemptions for institutional conscience narrowly in this way has the simultaneous effect of violating freedom of conscience and of depriving society of the benefits that the religious community is clearly willing to provide. If religious organizations are not permitted to uphold

⁸⁴ See Hannah C. Smith, “New birth control requirements are a loss for conscience,” *Deseret News*, Aug. 9, 2011.

⁸⁵ Specifically, the interim regulations amend 45 C.F.R. part 147 as indicated. The amendment was promulgated as part of interim final regulations effective August 1, 2011. *Federal Register*, Vol. 76, No. 149 (August 3, 2011/Rules and Regulations), 46621-46626.

⁸⁶

⁸⁷ Smith, *supra* note 84.

and model the beliefs they proclaim, what credibility are those beliefs likely to retain? How can a religious organization effectively preach principles it is not allowed to practice? There are of course some areas where public concerns are sufficiently compelling that religious beliefs may be overridden, but this is typically true only when there is broad social consensus and even then, only when the state's requirements are crafted so as to result in the minimal conflict with conscience. Particularly where the state requirements in question are highly controversial, it is unlikely that exempting those conscientiously opposed to a measure will prevent its being implemented by those who favor it.

V. *Erosion of Standards of Review of Religious Claims*

This takes us to the core problem of determining when claims of conscience should prevail, and when they must give way to other imperatives. Unfortunately, this is one of the most dramatic areas of erosion or threatened erosion of religious freedom protection: shifts in or manipulations of the standards in constitutional and human rights law that are used to assess the viability of religious freedom claims. Erosion occurs in this area both through reformulation of the applicable standards themselves and through less obvious changes in the starting calibrations of the balancing mechanisms used by judges (the baseline assumptions of what constitutes neutrality) and through changing the weights assigned to other values thrown into the balance against religious freedom.

The struggle concerning the standard of review has been the central drama regarding religious freedom for the past two decades in the United States, and is also vital in other legal systems where religious freedom claims wend their way into courts. Prior to 1990, Supreme Court decisions in the United States held that burdens on religious liberty could only be justified by narrowly tailored compelling state interests. That is, they had to withstand "strict scrutiny"—a difficult though not insurmountable challenge. In 1990, in *Employment Division v. Smith*,⁸⁸ the Supreme Court jettisoned that test, and held that subject to certain exceptions, any general and neutral law would override religious freedom claims. This unleashed a series of efforts in Congress and state legislatures to reinstate strict or at least heightened scrutiny, thereby providing stronger protection of religious freedom than had been established by the Supreme Court as the minimum constitutional standard. Free exercise rights have shown remarkable resilience in this drama, but the result is a patchwork that provides less comprehensive protection of religious freedom than had previously been in place.⁸⁹

Similarly risks of erosion are present in international settings, such as in the case law of the UN Human Rights Committee or the European Court of Human Rights. These bodies apply virtually identical treaty language in assessing

⁸⁸ 494 U.S. 872 (1990).

⁸⁹ For a more extensive treatment of these issues, see Bassett, Durham & Smith, *Religious Organizations and the Law* § 2.66 (2010); W. Cole Durham, Jr. and Robert T. Smith, Durham, Jr. and Robert T. Smith, "Religion and State in the United States at the Turn of the Twenty-First Century," in *Law and Religion in the 21st Century*, Silvio Ferrari and Rinaldo Cristofori (Eds.), (Ashgate, Farnham, Surrey, United Kingdom, 2010).

permissible limitations on manifestations of religion. Limitations on manifestations must pass three tests. First, they must be prescribed by law. This requirement has a formal element (requiring that the interference in question is legally authorized) and a qualitative element (requiring that fundamental rule of law constraints such as non-retroactivity, clarity of the legal provisions, absence of arbitrary enforcement and the like be observed). Note that as a practical matter this is the minimum floor established by the *Smith* decision in the U.S., which implicitly assumes that rule of law constraints alone provide a sufficient protection of religious freedom.

International standards go further and prescribe a restricted set of permissible or legitimating grounds for limitations. As enunciated in the ECHR, these legitimating grounds are restricted to those which are necessary “in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.”⁹⁰ While the legitimating grounds are quite broad and in most cases at least one is available to support the particular limitations being challenged, it is quite clear that only the enumerated legitimating grounds may be invoked to justify a limitation.⁹¹ Note the U.S. “compelling state interest” test is arguably broader, in the sense that anything a court thinks is “compelling” may meet the standard.

The real core of the ICCPR/ECHR test lies in assessing whether the particular limitation is “necessary” or “necessary in a democratic society,” and the European Court has construed this to require a “pressing social need” that is “proportionate to the legitimate aim pursued.”⁹² Clearly, when analyzed in these terms, the issue of necessity must be assessed on a case-by-case basis. However, certain general conclusions have emerged. First, in assessing which limitations are “proportionate,” it is vital to remember that “freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a “democratic society.”⁹³ State interests must be weighty indeed to justify abrogating a right that is this significant. Second, limitations cannot pass the necessity test if they reflect state conduct that is not neutral and impartial,⁹⁴ or that imposes arbitrary constraints on the right to

⁹⁰ ECHR, art. 9(2).

⁹¹ See U.N. Human Rights Committee, General Comment 22 (48), adopted by the U.N. Human Rights Committee on 20 July 1993. U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/ Rev.1 at 35 (1994); Nolan and K v. Russia (ECtHR, App. No. 2512/04, 12 February 2009), § 73.

⁹² See, e.g., Kokkinakis v. Greece, 17 EHRR 397 (A/26-A) (1994) (A/26-A) (ECtHR, App. No. 14307/88, 25 May 1993), § 49; Wingrove v. United Kingdom, 24 EHRR 1(1997) (ECtHR, App. No. 17419/90 25 November 1996), § 53; Manoussakis and Others v. Greece, 23 EHRR 387 (1997) (ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996), §§ 43-53; Serif v. Greece, 31 EHRR 20 (2001) (ECtHR, App. No. 38178/97, 14 December 1999), § 49; Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001), § 119.

⁹³ Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001), § 114.

⁹⁴ *Id.*, § 116.

manifest religion.⁹⁵ Discriminatory and arbitrary government conduct is not “necessary”—especially not in a democratic society. In particular, state regulations that impose excessive and arbitrary burdens on the right to associate and worship in community with others are impermissible.⁹⁶ In general, where laws are not narrowly tailored to further one of the permissible legitimating grounds for limitation, or where religious groups can point to alternative ways that a particular state objective can be achieved that would be less burdensome for the religious group and would substantially accomplish the state’s objective, it is difficult to claim that the more burdensome alternative is genuinely necessary. Further, counterproductive measures are obviously not necessary. Finally, the U.N. Human Rights Committee has noted that limitations “must not be applied in a manner that would vitiate the rights guaranteed in article 18,”⁹⁷ and the European Court would no doubt take a similar position. Finally, restrictions on religious freedom “must not impair the very essence of the right in question.”⁹⁸

In addition to the foregoing, both the United States strict scrutiny and the ICCPR/ECHR approaches impose threshold requirements below which religious liberty claims are not cognizable. In the United States there must be a “substantial burden” on free exercise before the burden shifts to the state to establish that there is a compelling state interest that cannot be accomplished in some less restrictive manner. In Europe, there must be an “interference” with a manifestation of religion. Unfortunately, as cases proliferate, it is becoming evident that some courts will find ways to set this threshold unreasonably high, so that they can dismiss a case without further balancing of the rights and interests at stake. One of the most striking cases in this regard was *Jewish Liturgical Association Cha’are Shalom ve Tsedek v. France*.⁹⁹ There the European Court of Human Rights held that denial of independent authority to an ultra-Orthodox Jewish group to slaughter meat in compliance with their religious requirements did not constitute an interference with manifestation of religion of the group in France, because they could obtain conforming meat from Belgium. These cases are fact-sensitive, and time does not allow exploring them in depth here, but in the future, efforts are needed to prevent setting the burden/interference threshold too high, as I believe it was in the ritual slaughter case. Some of the cases seem to suggest that even massive monetary burdens are not sufficient to cross the threshold because they are “merely financial.” In some cases, this has allowed imposition of significant burdens on individual claimants.

⁹⁵ *Ibid.*, § 118; *Manoussakis and Others v. Greece*, 23 EHRR 387 (1997) (ECtHR, App. No. 18748/91, 29 August 1996), §§ 43-53.

⁹⁶ *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, 35 EHRR 13 (2002) (ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001), § 118.

⁹⁷ United Nations Human Rights Committee General Comment No. 22 (48) (Article 18) Adopted by the U.N. Human Rights Committee on 20 July 1993. U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/ Rev.1 at 35 (1994), ¶ 8.

⁹⁸ Decision, Republic of Korea [2007] UNHRC 5; CCPR/C/88/D/1321-1322/2004 (23 January 2007) (U.N. HRC).

⁹⁹ ECtHR, App. No. 27417/95 (2000).

There are a variety of ways that religious freedom rights can be eroded under the various tests examined here. Relying solely on rule of law constraints (as opposed to insisting on proportionality tests in addition) places religious groups at the mercy of legislative majorities. More significantly, it drastically shifts the likelihood of success for religious claimants at the grass roots level. When a religious claimant meets with an official requesting an accommodation with respect to a religious claim, the official is more likely to seek a solution if his solution will be subjected to strict scrutiny.¹⁰⁰ In contrast, if the laws authorizing the official's activity are reviewed under a deferential standard of review according to which any neutral or general law can trump religious freedom, the official has virtually no legal incentive to cooperate and an accommodation depends on his or her good graces. This is particularly problematic for unpopular or less known groups.

More significantly, both American compelling state interest and proportionality analysis confer significant discretion on judges in weighing religious freedom claims. A primary issue here is that cultural shifts associated with the process of secularization lead many judges to assign greater weight to secular state interests and less to religious concerns. This can occur because religion is no longer seen to deserve special protection, because there is a sense that religious activities and religious views should be consigned exclusively to the private sector, because religion has become more suspect as a locus of social danger, or for any of a variety of other reasons.

Even if judicial biases are not skewed in this way, there is a risk that the characterization of the values being balanced can be manipulated so that they system wide interests of the state are balanced against the individualized concerns of the religious freedom claimant. A more reasonable approach balances the marginal burden faced by the state in the particular interest against the actual burden of the claimant.

VI. Transformational Shifts in the Understanding of Fundamental Rights

Erosion of the judicial standards used to review religious freedom claims goes on against the background of broader jurisprudential shifts. These I can describe only briefly, but their ramifications are profound.

The first of these shifts can be described as the loss of an integralist conception of the legal order. There are at least two broad ways that conscientious objection can be conceptualized legally. The first could be described as the legalist view: the legal system is understood fundamentally as legislation. Legislation is all the law and all law is legislation. Granting exceptions for conscientious objection under this view would "pulverize" the law and lead to anarchy. This is essentially Justice Scalia's view in *Employment Division v. Smith*, which held that any neutral or general law, with some limited exceptions, could override religious freedom claims. The alternative as an integralist view: the legal system includes

¹⁰⁰ See Douglas Laycock, *Interpreting the Religious Freedom Restoration Act*, 73 Tex. L. Rev. 209, 244 (1994).

legislation as adjusted to take constitutional norms into account. Conscientious objection in this view is not a tolerated exception to a general rule. It is an integral part of the rule structure itself. Conscientious conflicts do not pose a confrontation of private and public, but a resolution of two public interests. The law is not legislation subject to exceptions, but legislation as contoured by the requirements of constitutional and international human rights law.

The fading of the integralist conception of legal order and the tendency to see conscientious objection through the legalist filter connects with a second and more general shift in equalitarian jurisprudence. Instead of being seen as a legitimate distinguishing factor justifying differential treatment, religious considerations are gradually demoted, until they become a ground for discrimination. Religious beliefs and conduct once thought to deserve the highest forms of constitutional protection increasingly come under censure from those administering a new orthodoxy in equalitarianism. In this framework, conscientious objection comes to be seen not as an expression emanating from the core of human dignity, but as a potentially anarchic and dangerous anomaly in the legal system.

This erosion takes the following form.¹⁰¹ The first stage takes the form of an equalitarian questioning of the constitutional privileging of freedom of religion or belief. The fact that this norm is constitutional bedrock in most legal systems, including the international human rights system, is ignored, and a seemingly benign question is asked: why is religion special? Why should the conscientious objector to working on his or her Sabbath receive special deference? Why should special care be taken to avoid discrimination in religious land use decisions? Why should religious belief serve as the ground of a special exemption from otherwise applicable law? In principle, these are fair enough questions. People should be treated equally. Their dignity should be respected. But the questions are too quick. They ignore the fact that at profound historical and constitutional moments, some of the best constitutional minds in human history thought there were sound answers to these questions—answers that explain why religion and religious institutions deserve special respect and special protection. These reasons include the fact that religious members of religious communities might not have agreed to the general social contract if joining the political community exposed them to the risk of violating their even deeper religious principles. They include recognition that religious communities are unlikely to be maximally productive members of society if their belief system is threatened. The questions elicit rhetorical but misleadingly superficial answers. They forget that equality is not the only value in social equations. Achievement of equal non-freedom for all would be a tragic social failure.

Moreover, while the “why is religion” different questions reflect a legitimate call for equality, as a practical matter they have an unforeseen effect. They place a

¹⁰¹ The idea for the threefold erosion described here was stimulated by an address given by Michael K. Young, then President of the University of Utah, at Brigham Young University on February 4, 2011. A copy is on file with the author.

virtually infinite ongoing justificatory task on religious groups. Ironically, while maintaining that all beliefs should be treated neutrally and equally, religious groups are constantly re-challenged to demonstrate their value. There is no finality, but only endless re-justification. And because religion touches virtually every area of life, the re-justification is potentially far more extensive than other entities might face. Moreover, what the questions pose are not merely interesting thought experiments, but burdensome litigation.

There is also a tendency to weight the scale, in determining whether some secular concern outweighs a religious belief, in favor of secular interests, or more accurately, because secular and spiritual values are incommensurable, by creating presumptions in favor of the secular.

A second stage of the erosion is embedded in the claim that “religion is a private affair”—that it is fine for religion to have its freedom, so long as it stays in the private sphere. A corollary is that religious premises may not be invoked in public arguments. Religion is fine when it is doing charitable work, but it should stay out of politics altogether. The erosion goes a step further when it comes to decision of the constitutionality of legislation that has been supported in the political process by religious advocates. In recent cases involving same-sex marriage and the Defense of Marriage Act (DOMA), judges have employed the “rational basis” test to assess constitutionality of the statute. The rational basis test is designed to be very deferential to the legislative branch, and holds that if there is any rational basis for the law, it should be sustained. Judges in these cases have held that religious arguments did not rise to the level of a rational basis for the laws in question. In this setting, religion is no longer equal to other participants in society; it has become very much a second-class citizen.

That leads to yet a third stage in the erosion of protections. Instead of being seen as a presumptively beneficial factor in society, religion comes to be seen as a predominantly negative force. The dark side of the “ambivalence of the sacred” is seen as more representative; positive contributions are overlooked. Such judgments are never scientific, and in the nature of things, probably never can be. Moreover, there is an inevitable skewing factor. Bad or scandalous conduct attracts media coverage; positive contributions are routine and thus invisible. But in the end, this results in a movement starting with special protections for religion, then questioning whether any privileging is justified, then suggesting that religious speech should have second-class status, and finally ending at a point with religion being a negative factor warranting negative reactions by the state and society. The result that appears to emerge is one in which no discrimination is possible on the grounds of any life-stance preferences, except if the life-stance preferences are religious. Viewed from a different vantage point, equality capable of recognizing when conscientious objection should be an appropriate ground for differential treatment, fades into non-discrimination (which abstracts from and tends to ignore such differences. That is in turn equated with the neutrality of the state, which is

linked to secularism, which is all too prone to neutralize religion, or at least drive it from public space.¹⁰²

VII. Threats to Religious Autonomy

At the deepest level, challenges to institutional conscience described earlier pose questions concerning the nature and scope of religious autonomy. In our rights-focused time, we tend to think of questions of autonomy using the vocabulary of rights. The autonomy of religious institutions is derived from other (typically individual) rights. But from a historical perspective, the idea of religious autonomy is considerably older than modern “rights talk,” and in most of that history, religious autonomy has been thought of as a matter of competing jurisdictions, rather than as a matter of individual rights.

Religious autonomy as I am using the term here is not a synonym for religious liberty in a more general sense, but a competence of religious communities to decide upon and administer their own affairs without governmental interference. It is in effect a right of self-determination for religious groups.

The substantive scope of religious autonomy covers a range of characteristics and activities of religious communities. Most fundamentally, it includes the ability to determine fundamental beliefs, including basic notions of doctrine, dogma and teachings. Among the key beliefs thus covered are beliefs about the structure of the religious polity of the community and the principles of its governance. This ability to determine fundamental beliefs extends to formulating the norms by which the community is governed and administered, whether this takes the form of canon-law, informal rules of governance, or some other form.

The substantive scope of religious autonomy also includes a range of issues that belong to the core ministry of the community. These include matters of worship, ritual and liturgy; establishing places of worship; confidential counseling and confession; teaching the faith to members, clergy, and to non-members; and humanitarian care for members and others. Particularly significant for the life of any community are the selection, supervision, disciplining and termination of personnel. This includes religious or ministerial personnel, employees and volunteers who contribute directly to the religious mission of the community, as well as other employees and volunteers, who perform support services for others in the community. Religious autonomy also determines church membership: requirements for entrance into, participation in, and withdrawal or expulsion from the community. The determination of the nature, governance and territorial arrangements of substructures, linkages to other religious communities, and so forth, are very significant. Matters of finance are critical to the functioning of the organization, and the methods of acquiring, using, and disposing of funds and other church property are central issues for church administration.

Religious communities necessarily interact with the world and with surrounding legal systems in a variety of ways. In this regard, the right to acquire legal entity status is of immense practical importance. The right to conduct

¹⁰² See Marta Cartabia, “The Challenges of “New Rights” and Militant Secularism,” Paper presented at the Pontifical Academy of Social Science, XVII Plenary Session (April 2011).

religious life without such status is one way in which religious autonomy can be used, but most communities have come to prefer the convenience and the enabling power of liberal legal entity rules. Religious autonomy presupposes that access to entity status should be easy, and that the status acquired should be sufficient to carry out the full range of religious activities. Religious autonomy also includes the right to create sub-entities and to have them recognized as decided by the religious community. The right to religious autonomy implies that religious communities should have broad latitude in structuring their personnel affairs, implying that they are not required to use otherwise applicable labor law structures. Much the same can be said in domains of charitable, cultural, and educational activity. Religious communities should also have broad latitude and strong cooperation with respect to access to the military, hospitals, prisons, and chaplaincies.

The horizontal scope of religious autonomy includes the core religious institution (church, synagogue, mosque) at both the congregational and at higher hierarchical levels where these are present. It includes integrated sub-institutions, as well as affiliated institutions such as educational, media, healthcare and other charitable institutions. It may also extend to for-profit institutions controlled by the religious community. Religious autonomy also has a vertical dimension (more obvious in more hierarchical organizations, but evident in a smaller scale in single congregation communities). This includes the religious officials and clergy, lay individuals carrying out teaching functions or other ministerial roles; and individuals carrying out support roles that have a more secular character.

The key recent cases in the religious autonomy domain have dealt with religious personnel. The European Court of Human Rights sustained religious autonomy claims in a case involving termination of an upper level administrator responsible for public affairs for the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints throughout Europe. It reached the same result with respect to a school teacher who became an advocate for a church whose teachings were unacceptable to the religiously-affiliated school where she worked. It reached a contrary result in a case involving the organist at a Catholic Church. However, it was clear in the case that the German Courts had not taken a variety of pertinent considerations into account, and it is clearly possible that a subsequent case involving a worker so intimately involved in religious practice could go the other way if the full range of factors were taken into account.

The U.S. Supreme Court will hear oral arguments next month on a case involving the so-called ministerial exemption to anti-discrimination laws. Precisely because it raises issues going to the core of religious autonomy doctrine, it has been characterized as one of the most significant religion clause cases to reach the U.S. Supreme Court in many years. The stakes involved in the case have gone up since the lawyers representing the government in the case have decided to abandon the arguments that had been made in lower courts. There the lawyers representing the dismissed school teacher contended that the ministerial exception was valid, but did not apply to the particular employee since she was only marginally involved in religious matters. Before the Supreme Court, the

government lawyers now handling the case have decided to challenge the validity of the ministerial exception, even though it has been unanimously approved by all the federal appellate courts for a period going back forty years. They now seek to apply the ruling in *Employment Division v. Smith*, that any neutral and general law overrides a free exercise claim, to the sphere of religious autonomy. Even in the *Smith* case, religious autonomy cases were distinguished from cases that pitted individual claims of conscience against general laws. In effect, they are seeking to extend the erosion of standards of review into the religious autonomy domain. This would substantially weaken what has hitherto (and rightly) been one of the strongest protections of the role of religion in society.

Е.С. ЭЛБАКЯН

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕЛИГИИ

Религия является одним из важнейших социальных институтов человечества. В качестве классического определения социального института можно принять следующее: «это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование и т.д.), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля»¹⁰³. Исходя из данного определения, рассмотрим институциональные характеристики религии с учетом специфических особенностей и исторической эволюции исследуемого феномена.

Религия как социальный институт представляет собой исторически сложившиеся формы организации, в рамках которой на основе веры в сверхъестественное созданы особые социальные учреждения, развивается специфическая социальная деятельность и выстраиваются социальные отношения, осуществляется ряд явных и латентных функций, совокупность которых составляет то, что принято называть «социальной ролью религии», устанавливается система ритуалов и обычаев, вырабатывается набор социальных ролей в соответствии со статусными группами той или иной религиозной иерархии, формулируется система ценностно-нормативных установок, предписаний, оценок, символов, представлений, запретов, этически обоснованных образцов и религиозно мотивированных моделей поведения, идеалов, смысложизненных целей и ориентацией, представлена определенная картина мира, в которой присутствует дихотомия сакрального и профанного, посю- и потустороннего миров, а также система социального контроля, состоящего из ценностных нормативов (что должно делать) и санкций – поощрений за следование должному и наказаний – за отступления от него.

¹⁰³ Институт социальный //Социологический энциклопедический словарь. М., 1998. С. 105.

Таким образом, социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, и 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме.

Существенной чертой религии, отличающей ее от всех иных форм освоения действительности, является вера в реальное существование некоего сверхъестественного (трансцендентного, нуминозного, запредельного, непостижимого и т.д.) существа, объекта, мира, сущности. Любая религиозная вера предполагает наличие некоего сверхъестественного объекта - существа или силы, бытие которого, разворачивающееся вне естественного существования, принимается как данность, не нуждающаяся в каких-либо логических доказательствах¹⁰⁴, и является высшей креативной инстанцией, определяющей существование мира и человека. Таким образом, выстраиваются религиозные отношения, благодаря которым в посюстороннем мире появляется Бог (или некие иные сверхъестественные существа или сущности) в качестве высшего авторитета, некоего потустороннего наблюдателя и судьи, исполняющего амбивалентную функцию, карающего людей и помогающего им. Он становится одновременно источником и зависимости, и соучастия, а религия обеспечивает взаимосвязь между «естественным» и «сверхъестественным», «посюсторонним» и «потусторонним», сакральным и профанным, трансцендентным и имманентным.

Например, в христианстве сообщество верующих, приобщенных к Церкви, возглавляемой Богочеловеком, включает в себя и живых и умерших христиан, тем самым сближая посюсторонний и потусторонний миры. Вместе с тем различие в существовании Творца и творения создает в рамках религиозного опыта дихотомию трансцендентного и имманентного. При этом, возвращаясь к христианству, две ипостаси Троицы - Бог-Сын и Бог-Дух Святой, несмотря на трансцендентность, открывают себя человеку, и в этом смысле становятся, имманентными ему.

Антропоморфизация Бога наполняет сферу личного религиозного опыта доступными человеку образами и понятиями. При этом грань между трансцендентным и имманентным в религиозном опыте весьма подвижна и во многом зависит не только от основ вероучения, но, в первую очередь, от социокультурного контекста той или иной эпохи. Дистанция между Богом и человеком на протяжении истории существенным образом сокращается: Бог становится имманентным (например, в пантеизме, который в дальнейшем

¹⁰⁴ «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр., 11:1).

преодолевается в позитивизме, прагматизме и т.д., не оставляющем места «дистанции»). Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. С другой стороны, рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, - характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К.Мангейм; - четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души»¹⁰⁵. Таким образом, Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется.

С периода Нового времени в европейской истории прочно занимает позиции рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) - как объективное, материально ощущаемое. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализуется, картина мира обмирщается, в ней все меньше места остается для трансцендентных сущностей, человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что М. Вебер метко назвал «рутинизацией харизмы», означающей выхолащивание сути того или иного социального феномена в процессе его институционализации и сопровождающей ее бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отказавшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешить возникающие в ней противоречия¹⁰⁶. Например, ранняя

¹⁰⁵ Mannheim K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture.// Essays on the Sociology of Culture. London, 1956. P.233

¹⁰⁶ Понятие «рутинизации» существует и в биологии, где оно означает, что особи, виды и популяции вынуждены воспроизводиться в очень агрессивной среде - и с точки зрения внешних факторов, и с точки зрения конкуренции с близкими видами, и с точки зрения социального стресса, связанного с конкурентной средой внутри популяционных группировок; и в лингвистике, когда идет упрощение языковых структур, например, превращение неправильных глаголов в правильные в английском языке, причем чем реже используется тот или иной глагол, тем быстрее происходит его рутинизация. Аналогичные процессы идут в немецком языке, например отказ от умляутов и замена их *e* после корневой гласной или замена *ß* на двойное *ss*. То же происходит и в языковом семействе банту и ряде других языковых групп. Если говорить о фольклоре, то рутинизация хорошо видна на примере отпадения второй части пословиц и поговорок, исчезновение которых существенным образом искажает сам смысл сказанного. Например, «Глас народа – глас божий: народ Христа продал» - изначальная версия, «Глас народа – глас божий» - после рутинизации; «Не плюй в дурной колодец – пригодится водицы напиться» - изначальная версия, «Не плюй в колодец – пригодится водицы напиться» - после рутинизации, «Разрешено все, что не запрещено Законом, но разрешенное нельзя

христианская община, объединяющая последователей верой в харизматического лидера и, с одной стороны, противопоставляющая себя всем «заблудшим», а с другой начавшая миссионерскую проповедь, является харизматической группой. Но именно начало миссионерства и становление религиозной организации являются, одновременно, и началом рутинизации харизмы. Постепенно лидерство в христианских общинах от харизматиков переходит к епископам, все более сосредотачивающим в своих руках финансово-административную власть и лишь впоследствии получивших религиозный статус.

Если в харизматической группе нет иерархически-организационной структуры, есть лишь безусловная вера в лидера, с которым последователей объединяет глубокое ощущение святости, божественности, не разработана система этических норм и культовой практики, то с формированием религиозной организации на смену первоначальной простоте и очевидности приходит сложная система ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения, которые постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Так возникает, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой – конфессиональная дифференциация религии. Таким образом, по мере «рутинизации харизмы», с необходимостью возникают и получают развитие процессы догматизации и конфессионализации.

Если рассмотреть процесс рутинизации через призму личности, то оказывается, что рутинер, обретший ряд специфических навыков и, замкнувшись в их кругу, из дня в день их воспроизводит, не расширяя и не стремясь к расширению своих функций, умений, поисков нового, неизведанного. Это рождает ситуацию типичного реагирования, что, в свою очередь, приводит к отсутствию новых реакций и оценок жизненных событий.

В социальном плане рутинизация харизмы означает легитимизацию, с одной стороны, и повседневность - с другой.

Рутинизация харизмы, по М.Веберу, проходит три стадии:

1. Кристаллизация, когда вырабатываются потребности и принципы собственного существования;
2. Признание, когда в результате контактов с внешним миром и другими организациями, собственная организация признается другими;
3. Институционализация, когда деятельность начинает осуществляться по признанному в обществе образцу.

Харизматический тип лидерства заменяется бюрократическим или традиционным. Если авторитет харизматического лидера зиждется на его личных качествах, то традиционный лидер – тот, кто избран таковым в

совершать с поспешностью» - изначальная версия, сказанная раввином Эмелехом Лизенским, «Разрешено все, что не запрещено Законом» - после рутинизации.

соответствии с длительно существующей традицией, обычаем, а бюрократический – лидер, уважение к которому стоит на достигнутом им статусе.

Институционализация религии характеризуется рядом особенностей:

1. Специфика регуляции взаимоотношений как в рамках самого социального института религии, так и с внешним, по отношению к ней, миром, основывается на социальных связях, носящих достаточно жесткий и обязательный характер. Это обеспечивает регулярность, высокую предсказуемость и надежность функционирования социальных связей в рамках социального института религии, что, в свою очередь, связано с осуществляемым ею социальным контролем, включающем в себя санкции, стимулирующие желательное в рамках сложившей религиозной картины мира поведение и препятствующие нежелательному.

2. Особое распределение функций, прав и обязанностей участников институализированного взаимодействия. Каждой статусной группе (клир и миряне, в рамках клира статусы приходского духовенства и епископата, если говорить о христианстве) вменены особые права и обязанности, на основе которых происходит исполнение ряда функций. В случае нормального функционирования статусных групп в рамках социального института, оправдания ими ролевых ожиданий (то есть исполнения надлежащих функций, соблюдения права и обязанностей, отход от которых влечет за собой достаточно жесткие санкции) ведет к высокой предсказуемости поведенческих моделей отдельных личностей, входящих в социальный институт – с одной стороны, и самовозобновляемости, регулярности деятельности самого института религии, - с другой.

3. Деперсонализация участников социального института означает существование обезличенных требований к тем, кто включен в деятельность социального института. Например, в большинстве существующих церквей членство анонимно, при уходе по тем или иным причинам одного из членов приходского актива, его функции тут же начинает исполнять другой. Тот же процесс лежит и в основе ротации членов церковных иерархий. В данном случае совокупность прав и обязанностей представителей той или иной статусной группы в рамках социального института религии, представляет собой исторически отобранный наиболее эффективный вариант поведения участника институализированных социальных связей. Тем самым обеспечивается относительная независимость функционирования социального института от случайных обстоятельств, его устойчивость и способность к самовозобновлению.

4. Разделение труда и профессионализация выполняемых функций. В этих целях религиозные организации осуществляют специальную подготовку людей для выполнения ими профессиональных обязанностей. Тем самым обеспечивается высокая эффективность функционирования социального института религии на протяжении длительной истории человечества.

5. Для адекватного выполнения своих функций социальный институт религии имеет свои «учреждения», в рамках которых организуется его

деятельность, осуществляются управление и контроль. Для этого институту религии необходимо обладать существенными средствами и ресурсами, такими как культовые строения, культовая утварь, управленческие органы, издательства и соответствующая литература, образовательные учреждения, заводы, производящие необходимые предметы культа, наконец, доверие со стороны паствы и т.д.

Рассматривая церковную организацию, можно увидеть ее специфику в сравнении с другими, чисто «земными» социальными организациями. Цели существования Церкви, несмотря на то, что она создана людьми и для людей, выходят за рамки земной ситуации, ибо предполагают спасение и посмертное существование своих членов. Поэтому о Церкви и говорится как о мистическом единстве в Боге, а не только как о религиозной организации, обеспечивающей межличностные связи. В рамках Церкви как религиозной организации создаются определенные рутинные образцы поведения, позволяющие структурировать и институализировать ее деятельность. Необходимость такого процесса дополняется различными результатами: либо структурированная религиозная организация остается лишь средством для достижения духовных целей своих последователей, либо ассимилирует с окружающей средой и из средства превращается в цель, выхолащивая свою изначальную суть. Приспособляемость религиозной организации к внешним условиям существования, в своих крайних формах, по существу ведет к утрате идентичности.

Если в качестве примера взять Россию, то революция 1917 г., безусловно, носила харизматический характер, в то время, как дальнейшее развитие советской власти, особенно 1960-е - 1980-е гг. являло собой «рутинизацию харизмы». Говоря о Русской православной церкви в этот период, можно также отметить процесс рутинизации. По крайней мере, после 1943 г. Если до 1943 г., несмотря на все тяготы в условиях новой власти, она для искренне верующих оставалась «харизматичной», то после 1943 г. начался процесс рутинизации харизмы. Русская православная церковь (именно тогда получившая это этнически ориентированное название) стала одним из значимых, а ныне уже и мощнейшим институтом государственной системы (при этом, как видится, тип государственного устройства для нее был неважен, она молилась и за проклинаемых ныне коммунистических лидеров и советскую власть, и за власть, отринувшую все коммунистическое и советское). Естественно в подобной ситуации Церковь-эклесия (как собрание людей, преисполненных «духом Христовым»), утратившая свою харизму, стала всего лишь крупной религиозной организацией. Из «града небесного» она трансформировалась в «град земной». Сакральное стало профанным, трансцендентное – имманентным, потустороннее – поюсторонним.

Любой социальный институт играет важную роль в жизни общества, которая в свою очередь состоит из совокупности исполняемых им явных и латентных функций – социальных действий, регулируемых выработанными нормами и контролируемых социальным институтом, который их выполняет.

Важнейшей целью религиозных организаций является нормативное воздействие на их членов, формирование у них определенных целей, ценностей, идеалов, реализующий себя в обществе через исполнение ряда функций. Помимо основной функции «духовного окормления», религия осуществляет свою деятельность и оказывает влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и другие важнейшие составляющие жизни социума. На протяжении исторического развития одна и та же религия может выполнять различные, даже противоположные по своим социальным последствиям, функции. Институциональный подход к изучению религии предполагает ее рассмотрение через анализ выполняемых религией в обществе функций.

1. Интегрирующая (стабилизирующая) / дезинтегрирующая (дестабилизирующая) функция

Одной из ключевых социальных функций религии является интегрирующая (дезинтегрирующая) функция. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающее ощущение «сопричастности» («партиципации»¹⁰⁷).

Понятие «партиципации», введенное Л. Леви-Брюлем, характеризует в основном пралогическое мышление, устанавливающее сопричастность и тождество между материальными предметами и духовными явлениями, существами и силами, индивидом и тотемом, и носит мистический характер. Благодаря партиципации в архаическом сознании возникают образы мифологических существ, формируются религиозные представления о пространстве и времени, человеке и коллективе, причинно-следственных связях и отношениях, сакральных предметах и поклонении им. Постепенное развитие логического мышления ослабляет мистическое мировосприятие, однако партиципация как некий интегратор индивидов в единую общину полностью не преодолевается, продолжая существовать в рамках развитого религиозного сознания, в том числе и в коллективных представлениях сторонников мировых религий.

Возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей.

С другой стороны, уже изначально в мировых религиях была заключена некая противоположная тенденция – к дезинтеграции, причем не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова).

¹⁰⁷ См.: Забияко А.П. Партиципация //Религиоведение. Энциклопедический словарь./ Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М., 2006. С.748

Так, возникнув в 6 в. до н.э., буддизм превратился в господствующую религию Индии, а его широкая экспансия в другие страны вела к некоторым, порой весьма существенным изменениям в вероучении. Эти изменения происходили частично стихийно, частично организовано в форме решений буддийских соборов. Известно, что уже на втором буддийском соборе, который, как гласит предание, состоялся через сто лет после смерти Будды, произошел ожесточенный спор о строгости соблюдения устава, и община распалась на несколько течений. Позже стали возникать и другие ответвления буддизма. К началу нашей эры таковых насчитывалось уже свыше тридцати. Наиболее крупный раскол произошел в 1 в. н.э., когда буддизм распался на два больших направления: тхераваду («истинное учение», иногда называемую ханаяной - «узкий путь спасения», «малая колесница») и махаяну («широкий путь спасения», «большая колесница»). Позже возник так называемый тибетский буддизм со множеством школ и направлений, чань(дзэн)-буддизм, амидаизм и др.

Христианство, возникшее в восточных провинциях Римской империи в 1 в., служило идее объединения многонациональной, полиэтнической, «языческой» Римской империи на основе единой религиозной идеологии. Первоначальной почвой, на которой возникла христианская религия, было иудейское сектанство. Анализ раннехристианских источников показывает, что на начальном этапе развитая христианские общины не имели тщательно разработанной догматики и системы культовых действий. Члены большинства из них не считали себя отделившимися от иудаизма. Напротив, они именовали себя истинными иудеями. Во второй половине 1 в., по мере усиления христианского космополитизма и формирования собственно христианских догматических представлений, начинается процесс отхода христианства от иудаизма и намечается окончательный разрыв с ним.

Однако возникают разногласия уже в рамках собственно христианской общины. Как до принятия Никео-Царьградского Символа веры, так и после него, между различными направлениями и группировками духовенства велись ожесточенные споры по вопросам христианского вероучения. Только в рамках христологических споров возникли арианство, несторианство, монофизитство, саввелианство, монархианство и многие другие направления. Не говоря уже о великом расколе 1054 г., в результате которого западная церковь стала называться Римско-католической, а восточная – православной (каждая из них пошла с этого момента своим путем), и о возникновении протестантизма в 16 в., изначально в трех формах (лютеранство, кальвинизм, англиканство), а затем во множестве церквей и деноминаций так называемого протестантизма «второй волны» и неопротестантизма.

Ислам в период своего зарождения (7 в.) объединил под своими знаменами разрозненные арабские племена, проживающие на Аравийском полуострове, в единое государство на основе единой религиозной идеологии. Но уже после смерти пророка Мухаммада (632 г.) в исламе произошел раскол: выделились направления суннитов, шиитов, хариджитов, которые вели между собой кровопролитную борьбу, и постепенно раздробились на

ряд мазхабов (толков). Позднее возникло мистическое направление суфизм, состоящее из множества тарикатов (орденов) и ряд других направлений, таких, как, например, ваххабизм.

Таким образом, несмотря на универсализм и эгалитаризм мировых религий, интегрирующая функция в них сопряжена с не менее ярко выраженной дезинтеграцией – как с не принадлежащим к данной религии миром (жесткая дихотомия «мы» - верные, правочерные, избранные, посвященные и «они» - неверные, «язычники», гяур и т.д.), так и в рамках самой религии, достаточно быстро дробящейся на множество конфессий, зачастую жестоко враждующих между собой.

В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм и по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов, подкрепляющих чувство партиципации. По мнению Э. Дюркгейма, именно религия конституирует общество как социокультурную систему: она подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворенности.

Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности, в рамках которых именно религия оказывается интегративным фактором (диаспаральный иудаизм, общины христиан в Ливане, индуисты тамилы в Шри-Ланке и др.). Объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, любая религиозная концепция освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействует социальной, идейной и политической интеграции.

Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, верочения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иной ценностно-нормативной системы, верочения, культа и организации. Это противопоставление может служить и часто служит источником конфликта между различными конфессиями, усиливая внешнюю дезинтеграцию, в то время как внутренняя интеграция в результате такого противостояния «чужакам», как правило, только укрепляется - борьба с «чужими» и «чуждыми» создает внутригрупповое чувство общности. Таким образом, интегрирующая функция религии, проявляющаяся в сплочении единоверцев,

их партиципации, в то же время дополняется дезинтегрирующей функцией, противопоставляющей членов религиозной общины остальному миру, и нередко в весьма агрессивной форме.

Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где таким образом поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национально плурализма, традиционные религии уже неспособны в полной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, например, на принципе права.

2. Коммуникативная / дезкоммуникативная функция

Коммуникативная функция религии является двухуровневой. Первый уровень коммуникации, который устанавливается верующим той или иной религии (или конфессии) – это общение с Богом или некими иными сверхъестественными существами и сущностями. Это главный вид общения в религии, который осуществляется путем культовой деятельности – произнесения молитвы, участия в богослужении, исполнения ритуалов и т.п. Большую роль в общении данного уровня играет религиозная символика, религиозное искусство и религиозная литература. Результатом подобной «естественно-сверхъестественной коммуникации» становится возникновение устойчивых положительных эмоций (восхищения, радости, надежды и др.) и возникающего на их основе уравновешенно-позитивного психического состояния, близкого к эстетическому катарсису.

Второй уровень коммуникации в религии осуществляется между верующими одной конфессии – в рамках религиозной общины происходит их общение друг с другом, нередко выходящее за пределы «церковной ограды», в рамках внекультовой деятельности, как религиозной (в большинстве случаев), так и нерелигиозной (гораздо реже). Подобное общение имеют свою специфику, суть которой заключается в том, что в жизни верующих людей превалируют религиозная мотивация, чувства и потребности перед земными интересами, когда земные ситуации и реалии рассматриваются *sub specie aeternitatis*¹⁰⁸.

Дезкоммуникативность данной функции религии проявляется в доведении до некоего предела конфессиональной ограниченности. Когда невозможно или существенно затруднено общение с внешним миром, с представителями других конфессий или неверующими (например, в некоторых монастырях).

Помимо этого, в последнее десятилетие происходит виртуализация религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находиться в храме или мечети, вполне достаточно принимать

¹⁰⁸ С точки зрения вечности (лат.)

в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. Точно также, с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями, можно ознакомиться во Всемирной Сети. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой, при посещении современных церквей, создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг». По существу, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», тем самым свидетельствуя об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами»¹⁰⁹.

3. Мировоззренческая (смыслополагающая) функция

Мировоззренческая, смыслополагающая (М.Вебер) функция религии или функция значения (Р. Белла) удовлетворяет потребность человека в поисках смысла и цели жизни, переводя относительность жизненных благ и самой жизни в плоскость абсолютных, вневременных ценностей, заменяя временность вечностью. Исходя из этой задачи, создается определенная картина мира, в которой жизни и поступкам человека придается абсолютное значение, несмотря на исторически изменчивые, преходящие, относительные стороны его бытия. В социуме это проявляется в придании ценностно-нормативным идеалам статуса вечных, независимых от переменчивого земного существования, его исторически обусловленных параметров.

В последние годы происходит перемещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как имеющие место объективные процессы, а исключительно как негативная субъективная реакция на них по принципу «Хочешь изменить ситуацию, измени отношение к ней», «Хочешь быть счастливым, будь им» и др. Таким образом, оказываясь, что меняя свое отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис «Предмет не дан, а задан» приобретает в данном случае фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение человека с Богом, поскольку человек, провозглашающий себя творцом, «конструктором» реальности, существенно приближается к Богу, порой стремясь занять его место. Поэтому, видимо, личный Бог во многих современных религиях заменяется некоей высшей силой, оказывающей прямое или опосредованное воздействие на жизнь человека. Происходит своего рода деантропоморфизация Бога,

¹⁰⁹ В этой связи невольно вспоминается роман С. Есина «Имитатор», в котором прекрасно описана такого рода «мистификация»

который обретает весьма абстрактные и «размытые» черты. Такому видению способствует увлечение мистическими практиками, нередко сочетающимися с манифестацией приверженности к какой-либо из так называемых «традиционных» конфессий. Вера и суеверие вполне уживаются в воззрениях и религиозных практиках очень многих современных людей.

Но, несмотря на происходящие метаморфозы, именно благодаря мировоззренческой функции религии, обретенное, благодаря религии, знание - зачем он живет, каков смысл происходящих событий - помогает человеку преодолевать жизненные трудности и страдания, вплоть до личной смерти, ибо в его шкале ценностей это не конец жизни, а ее переход в новое качество.

4. Регулятивно-нормативная (дисциплинирующая) функция

Регулятивно-нормативная функции религии заключается в том, что она закрепляет действие принятых в обществе социальных норм поведения, осуществляя контроль, посредством церковных организаций, поощряющих действия, согласующиеся с религиозно-этическими нормами, и наказывающих за несогласующиеся. Помимо этого подобный контроль на уровне межличностных отношений осуществляется самими верующими, которые выступают в качестве носителей определенных нравственно-конфессиональных принципов и основанных на них стандартов поведения, в свою очередь, обусловленных господствующими религиозными ценностями. Это функция придания религиозной мотивации социальной деятельности, глубоко исследованная М. Вебером.

Практически все религии мира на протяжении своей исторической эволюции освящали одни социальные, политические, экономические события, явления и осуждали другие. Отношение к ряду феноменов могло меняться, при неизменности нравственно-этических установок. Так, например, осуждаемое веками «взыскивание процентов за проценты», в настоящее вполне приемлемо и даже респектабельно - сплошь и рядом происходит освящение банков, более того, у религиозных организаций имеются даже свои «церковные» банки. Жертва на храм принимается независимо от морального облика жертвователя и того, каким путем нажит его капитал. Более того, он воспринимается как благодетель.

Это, во многом, свидетельствует об отсутствии в массовом сознании глубокой веры и основанной на ней религиозной мотивации социального поведения и личных поступков, когда принадлежность к какой-либо религии, а значит, необходимость следовать ее этическим нормам существенно расходятся с поведением индивида, а порой и противоречат друг другу. Подобная ситуация рождает феномен, который можно было бы охарактеризовать как, увеличение количества номинальных членов религиозной организации, без мысли о том, насколько они реальны. Возникает и развивается явление «экстенсивности вместо интенсивности», при котором не важно, как верит человек, важно, чтобы он говорил о том, что он верит и что его вера формально соответствует рамкам определенной конфессии. Вместо стремления к углублению веры, осуществляется ее

миссионерское расширение, порой чисто механическое¹¹⁰. То есть происходит изменение мотивации в регуляции и, как следствие, меняются сами регуляторы социального поведения, в результате во главу угла возводится иная модель поведения, иной набор религиозных представлений и действий.

Вероятно, этот феномен можно объяснить длительным отсутствием религиозной традиции, поскольку передаваясь из поколения в поколение как один из существенных атрибутов семейного и общественного воспитания, религиозная традиция способствует нормативной регуляции поведения людей в обществе. С другой стороны, усиление регулятивно-нормативной функции религии свидетельствует, во многом, о падении глубокой религиозности. Эта закономерность, согласно которой, расцвет религии рождает усиление религиозности, когда центральным становится мистическое чувство, а падение религии, превращающее ее в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания, была отчасти сформулированная еще Б. Расселом¹¹¹ и А.Н. Уайтехедом¹¹². «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения»¹¹³.

5. Легитимирующая / дезлегитимирующая функция

¹¹⁰ Как пишут Л.А. Андреева и Л.К. Андреева, «Особенностью современной религиозной ситуации в России является то, что понятие "православный" не прямо коррелирует с понятием "верующие". Православие как способ национально культурной идентификации востребовано общественным сознанием. Однако собственно уровень религиозности определяется, прежде всего, верой в религиозные догматы, которые являются фундаментом религиозного мировоззрения и которые воплощают трансцендентные ценности бытия. Низкий уровень знания догматов свидетельствует о доминировании нерелигиозной картины мировидения...» (Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологическая исследования. 2010. № 9. С. 96).

¹¹¹ «Вы признаете, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда люди действительно верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии» (Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 110).

¹¹² «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции праведного поведения. В дальнейшем цель праведного поведения с легкостью отождествляется с установлением справедливых общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более привлекательных этических установок» (Whitehead A. Science and the Modern World. Glasgow, 1975. P. 227).

¹¹³ Whitehead A. Science and the Modern World. Glasgow, 1975. P. 227.

С регулятивно-нормативной функцией религии связана легитимирующая (узаконивающая) функция. Общество может существовать только ограничивая, путем правовой и этической систем, действия своих членов и задавая образцы общественно узаконенного поведения. Данные образцы и нормы поведения вырабатываются морально-правовой и эстетической системами. Религия же осуществляет легитимацию, т.е. обоснование и узаконивание существования самого ценностно-нормативного порядка. При этом религия рассматривает ценностно-нормативные основы существования общества как непреходящие и абсолютные, данные Богом, что создает религиозную основу всего социокультурного порядка.

Таким образом, легитимирующая функция религии состоит в придании нормам, ценностям и образцам поведения в обществе характера абсолютного, неизменного, независящего от пространственно-временных рамок человеческого бытия, характера. Эта функция реализуется через формирование духовной жизни общества и отдельного человека, утверждая приоритет духовности над социальными, эстетическими и иными ценностными ориентациями и регуляторами. Дезлегитимация происходит в том случае, если в рамках религии нечто отрицается как несоответствующее ее моральным и каноническим принципам. Легитимация власти, осуществляемая на протяжении веков, религиозным институтом, после эпохи европейского Просвещения (18 в.), от религии постепенно перешла к праву.

6. Терапевтически-компенсаторная функция

Терапевтически-компенсаторная функция религии проявляется, в первую очередь, в рамках религиозного сообщества верующих. Ее суть заключается в том, что культовая деятельность верующих позволяет им обрести положительные эмоции (успокоение, утешение, радость, умиление). Благодаря этой функции, которую некоторые исследователи религии (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский) именовали эйфорической, религия компенсирует в сознании верующих людей недостающие им в реальной жизни ценности, предохраняет от стрессов и других негативных психических состояний, укрепляет психику верующих, делая ее более устойчивой к сложным жизненным обстоятельствам. Исполнение религией терапевтически-компенсаторной функции способствует тому, что очень часто религиозное обращение происходит с людьми, пережившими личные трагедии и утраты, находящимися в сложных жизненных обстоятельствах. Именно данная функция религии способствует ее сохранению, несмотря на мощные секуляризационные процессы и вытеснение религии на периферию общественной жизни, в постиндустриальном обществе.

При этом необходимо отметить такую существенную деталь, акцентированную в трудах американского социолога Р. Белла, как обращенность религии к самым общим проблемам человеческого бытия, ибо религия основывается не на конкретном чувственном опыте отдельного человека, а включает в себя обобщенные, символические характеристики бытия. Поэтому, как и любая другая система ценностей, религия обладает обобщенным, рефлексивным содержанием.

Помимо названных, различные авторы выделяют также ряд иных функций, таких как: *функция принадлежности* или *идентификационная функция* (религиозность напрямую увязывается с внешними по отношению к религии факторами, такими как этническая, национальная, социальная, а нередко даже гражданская и политическая самоидентификация¹¹⁴), *транслирующая функция* (поддержаний социальных традиций через передачу общественно значимой информации из поколения в поколение, например, посредством ритуальных действий), *культуротранслирующая функция* (создание, сохранение и передача из поколения в поколение культурных ценностей), *социализирующая функция* (подготовка, путем следования религиозно-ритуальным образцам и запретам, к социальной жизни, например, обряды перехода, инициации и т.д.), *сакрализирующая /десакрализирующая функция* (освящение ценностно-нормативных установок общества, его политических и экономических институтов, стандартов поведения и, соответственно, противоположные процессы обмирщения тех же сфер общества), *мотивационная функция* (религиозная мотивация для различных социальных действий), *функция «следования образцу»* (Т. Парсонс), *идеологическая функция* (суть которой, по П.Бурдьё, состоит в усилении власти определенной социальной группы с целью узаконивания всего, что с ней связано и определяет место данной группы в социуме) и другие функции религии. Не останавливаясь на них подробно, в заключение отмечу, что совокупность функций религии составляет ту социальную роль, которую религия играет в обществе в качестве социального института.

В.Е. ЕЛЕНСКИЙ

**РЕЛИГИЯ В ГЛОБАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ: КОНЕЦ XX –
НАЧАЛО XXI ВЕКОВ**

1. Возвращение религии в глобальную политику

В отличие от мыслителей 18-19 вв., ученые 1960-1970-х гг. уже не обещали неизбежного и безоговорочного краха религии. Но и места в публичной сфере ей тоже не оставляли. Хотя констатация провала прогнозов «исчезновения религии» и стала своего рода банальностью, уход ее из публичной сферы все же казался неотвратимым вплоть до последней четверти 20 в. Представления о победном шествии секуляризации были доминирующими среди социологов религии. Едва ли не самый известный из

¹¹⁴Парадоксально, память о транснациональности и универсализме христианства, для которого «нет ни Еллина, ни Иудея,... но все и во всем Христос» (Кол. 3:11) звучит, например, фраза председателя синодального информационного отдела Русской православной церкви Владимира Легойды о том, что «согласно имеющимся данным, в Москве один действующий храм приходится на 40 тысяч этнически православных жителей (выделено мною – Е.Э.)» (см.: Владимир Легойда считает, что в Москве катастрофически не хватает храмов // Режим доступа: http://www.religare.ru/2_78780.html).

них, Питер Людвиг Бергер, писал в «Нью-Йорк Таймс» в апреле 1968 г.: «...В начале 21 века религиозных людей вероятно удастся найти разве что в небольших сектах, жмущихся друг к другу в своем сопротивлении секулярной культуре»¹¹⁵.

Но на протяжении последней четверти 20 в. в мире произошел ряд событий, триумфально вернувших религию на публичную арену и радикально изменивших представление исследователей о ее месте в мире. Главными из этих событий стали: взрыв в исламском мире, евангелическое пробуждение, подъем глобального католицизма и неорелигиозный бум.

Исламское наступление

Начиная со второй половины 1970-х, буквально в течение нескольких лет, мир становится свидетелем яркой манифестации воинственности под исламскими знаменами: захват в 1979 г. террористами Великой Мечети с тысячами паломников, съехавшимися в Мекку на ежегодный хаджж; восстание против режима партии Баас в Сирии; создание Хезболлы; акции террористов-смертников против американских, израильских и французских контингентов в Ливане, сопротивление советскому вторжению в Афганистан... Академические и политические круги встревожены, они стараются понять, какова природа того, что называют «возрождением» и «возвращением», «пробуждением» и «ренессансом», «подъемом» и «фундаментализацией», «остервенением» и «наступлением» ислама.

Особое место в этом наступлении принадлежит Иранской исламской революции 1978-1979 гг. - одной из самых мощных и самых неожиданных манифестаций религиозного возвращения. Иран считался глубоко вестернизированной и вполне прогнозируемой страной региона; Тегеран называли «восточным Парижем», по его улицам дефилировали женщины в мини. Один из рапортов, направленный в центр резидентурой ЦРУ в Тегеране и содержащий рекомендацию тщательно мониторить именно религиозную ситуацию, был проигнорирован. И даже когда США осознали глубину кризиса, ему был поставлен ошибочный диагноз - как лишь вуалируемому религиозными лозунгами. Словом, в оценке иранской ситуации победил экономический детерминизм и догматический секуляризм¹¹⁶ и должно было пройти десять лет после революции, чтобы один из ее исследователей задался вопросами: «Почему ... мы считаем, как это делают многие из социологов, что активное участие в революции обусловлено исключительно материальными интересами? Почему здесь не может быть других мотивов, как, скажем, стремления достичь идеологических целей? Почему мы не предполагаем, что культура и религия

¹¹⁵ Berger P.L. A Bleak Outlook is Seen for Religion // New York Times, 1968. 25 April.

¹¹⁶ Levine D. H. The news about religion in Latin America // Religion on the International News. Ed. Silk M. Agenda, 2000. P.122.

могут потенциально быть ключевыми факторами, дающими толчок структурным изменениям в обществе?»¹¹⁷.

Последним эпизодом исламского наступления 1970-х гг. стала реакция на вторжение советских войск в Афганистан. Эта операция, имевшая геостратегическую мотивацию и в любом случае не рассматриваемая ее инициаторами в религиозных терминах, глобализировала всемирный джихад до масштабов, которых он ранее не знал. В «священной войне» приняли участие мусульмане из многих стран мира. После вывода советских войск из Афганистана они продолжают джихад в своих странах, а также в Боснии, Косово и Чечне; примут участие в подготовке бойцов для нового, так называемого «глобального джихада», объявленного Бен Ладеном Западу.

Подъем глобального католицизма

Последняя треть 20 в. стала также и эпохой подъема в мировом католицизме. Изменения в Католической церкви после II Ватиканского собора буквально встряхнули целые епархии, церковные институты и монашеские чины. Католическая церковь, которая совсем еще недавно настаивала, что для обмана не может быть свободы и, поскольку вне Католической церковью нет истины, свобода совести является фальшивым концептом, стала в авангарде защиты человеческого достоинства. Церковь идет дальше обвинений в адрес отдельных государственных деятелей и бросает вызов целой экономической и социально-политической системе. «Теология освобождения» - мощное интеллектуальное, социально-нравственное, политический и одновременно – глубоко религиозное движение, было сложно встречено Ватиканом, но оказало огромное влияние не только на глобальный католицизм, но и на мировую общественную мысль и политическое развитие 1970-1980-х гг. .

В октябре 1978 г. на престол Святого Петра конклав кардиналов избирает краковского архиепископа Кароля Войтылу, сыгравшего очень большую роль в мировой политике последней четверти 20 в. Первый за 455 лет папа-неитальянец и первый в истории папа-славянин внес выдающийся вклад в ненасильственное свержение коммунизма в странах Центральной и Восточной Европы и, шире, - в глобальную архитектуру мира конца прошлого – начала нынешнего веков. Святой Престол берет курс на отстаивание прав человека и религиозной свободы гораздо более наступательно, чем при Иоанне XXIII и Павле VI. Иоанн Павел II, по сути дела, дезавуирует коммунизм не только как политическую систему, но и как онтологическое зло, подрывающее и искажающее человеческую сущность. Ватикан решительно порывает с политикой невмешательства в международные отношения и берет курс на возвращение Святого Престола в мировую политику. В конце 1978 г. он выступает с первой дипломатической

¹¹⁷ Salehi M.M. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. N.Y., 1988. P. 176.

инициативой, направленной на предотвращение войны между Чили и Аргентиной за пролив Бигль. Это был первый случай посредничества Святого Престола в решении международного конфликта с 1885 г., когда был урегулирован спор между Испанией и Германией за Каролинские острова¹¹⁸.

В следующем году Иоанн Павел II впервые посещает Родину в качестве главы Католической церкви; его встречает треть Польши. «Многие из польских товарищей, - докладывало КГБ в Политбюро ЦК КПСС, - наблюдая за папским триумфом, признают, что идеологическую битву мы проиграли»¹¹⁹.

Евангелическое возрождение

Избрание в 1976 г. президентом США «рожденного свыше» Дж. Картера, и, особенно, появление и укрепление правых консервативных организаций – «Морального большинства» и «Обеспокоенных женщин Америки», - стали видимым проявлением нового марша евангелистов за доминирование над страной, которую они имели все основания считать своей. 1970-1980-е гг. – также и годы усиления религиозной риторики во внутри- и внешнеполитическом дискурсе США. Речь президента Рональда Рейгана перед Национальной Ассоциацией евангелистов в Орландо, штат Флорида 8 марта 1983, где Рейган называет СССР «империей зла», не только мощно позиционирует США как защитника религиозных ценностей перед лицом коммунистического безбожия (такое позиционирование было достаточно распространенным и у предшественников Рональда Рейгана, в частности, у Гарри Трумэна), но и, по сути дела, отвергает возможность ценностного компромисса между двумя политическими системами, что влечет усиление глобальной конфронтации и ее непримиримость. Их система ценностей, говорит Рейган о советских людях, радикально отличается от системы ценностей большинства американцев.

Неорелигиозный бум

18 ноября 1978 г. 918 членов религиозной общины «Храм народов» под руководством ее основателя Джеймса Уоррена Джонса совершили акт массового суицида в созданном ими в джунглях Гайаны поселении Джонстаун. Трагедия Джонстауна многократно усилила интерес к новым религиозным движениям (НРД) и озабоченность их деятельностью, которая (озабоченность) прежде ограничивалась главным образом кругом родителей и родственников членов НРД. Турбулентное распространение новых религий вызывает целый спектр концепций, направленных на объяснение этого

¹¹⁸ Вайгель Дж. Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II / Переклад з англійської Романа Скакуна. Львів, 2011. С.268.

¹¹⁹ Andrew Ch., Vasili Mitrokhin V. The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB. N.Y., 1999. P.514.

феномена. Хотя по мере изучения НРД некоторые из исследователей начали сомневаться, что эти группы отражают широкие социальные трансформации в западных обществах¹²⁰, все же новорелигиозный бум продемонстрировал, как минимум, живучесть религии и ту изобретательность, с которой она реагирует на мир конца 20 в.

Некоторые из новых религий не просто вписываются в контркультуру 1970-х гг, но становятся ее элементом и очень быстро приобретают популярность на Западе. Мантру «Харе Кришна» поет группа «Битлз», сам основатель Общества Сознания Кришны Бхактиведанта Свами Прабхупада становится настолько популярным, что появляется на сцене Вудстокского фестиваля – едва ли не самого знаменитого в мировой истории рок-фестиваля, собравшего в августе 1969 г. на ферме в штате Нью-Йорк около полумиллиона человек.

2. Движущие силы «великого возвращения»

Что послужило причиной религиозного возвращения? Какими были его главные движущие силы? Очевидно, что каждый из перечисленных эпизодов имел свои особенные основания и был вызван к жизни целым рядом специфических факторов. Однако, по крайней мере, четыре глобальных мировых процесса стали в этом «большом возвращении» определяющими.

Деидеологизация (десакрализация идеологий)

Первым среди этих процессов стало то, что Дэниел Белл назвал «концом идеологии». Хотя его одноименная книга, впервые увидевшая свет в 1960 г.¹²¹, неоднократно подвергалась критике политологов из всех лагерей, «истощенность» так называемых «больших идеологий» 19 - начала 20 вв трудно оспорить. Так же, как и постепенное уменьшение числа политических сил, которые бы исповедовали «чистые идеологии». Водораздел между социалистами, либералами, консерваторами и др. становится все более условным (сам Д. Белл однажды охарактеризовал себя как «социалиста в экономике, либерала в политике и консерватора в культуре»). Ярким примером «практической деидеологизации» стали реформы Дэн Сяопина в Китае. Не отказываясь на словах от марксизма с его теорией классовой борьбы и уничтожения частной собственности, Дэн Сяопин делает Китай частью мирового рынка. В 1992 г. он озвучивает заявление, которое касается философии совершенного им в экономической области и может претендовать на статус манифеста деидеологизации: «Не стоит сковывать себя

¹²⁰ The Oxford Handbook of New Religious Movements. Ed. Lewis J.R. N.Y., 2004. P.5.

¹²¹ Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. 2nd edition. – Harvard, 2000.

идеологическими и практическими абстрактными спорами о том, какое имя все это носит – социализм или капитализм¹²².

В странах «второго мира» растущий интерес к религии и даже для некоторых стран - религиозное возрождение, знаменуют глубокое разочарование в официальной идеологии и ее полный упадок. Некогда сакрализованные символы и смыслы становятся объектами сочных анекдотов; в постулированные догматы ленинизма больше не верят даже их профессиональные интерпретаторы.

Религия возвращается на то место, с которого ее, было, вытеснили «великие идеологии», которые сами претендовали на роль религии и/или хотели заставить традиционные религии освящать себя (как в случае национализмов), или хотели вообще их заменить (как нацизм и коммунизм). Это место пытались, но не смогли занять ни психоанализ, ни экологическое движение, претендовавшие на секулярную религию нового века.

Демографический фактор

Вместе с тем, демографические процессы постепенно все в большей степени смещают «глобальный центр тяжести» на юг. Христианство окончательно теряет свою европейскую эксклюзивность и интенсивно приобретает африканские и азиатские черты. В 2005 г. «белое», «северное» христианство охватывало 11 300 различных деноминаций и три тысячи наций, говоривших на 3,5 тысячах языков. Тогда как «южное» христианство, соответственно, - 22 500 деноминаций и 6 тысяч наций, которые говорили на десяти тысячах языках¹²³. Мир выходит из своей «западной фазы» со сдержанным отношением к религии и уходит на глобальный Юг, где религия - это «огонь жерущий, которому целого мира мало»; где религиозные разделения приводят к кровавым столкновениям и настоящим войнам. В своей книге «Грядущее христианство» Ф. Дженскинс утверждает, что христианство появилось на свет как не западная религия и сейчас оно возвращается к своим корням. Киншаса, Буэнос-Айрес, Аддис-Абеба и Манила пришли на смену Риму, Афинам, Парижу, Лондону и Нью-Йорку. Церкви Юга более традиционны, консервативны, апокалиптичны, чем на Севере. Южные церкви отвергают северное либеральное христианство – их христианство более мистично, оно настаивает на исцелении верой и пророчествах. Стремительный рост консервативного, воинствующего христианства в исламском контексте – в Нигерии, Индонезии, а также, в определенной степени, - на Филиппинах, - закладывает фундамент для «столкновения цивилизаций». К концу этого столетия на карте мира окончательно обозначатся, по крайней мере, 20 крупных стран, где

¹²² Shawki Ah. China: From Mao to Deng // International Socialist Review. 1997. Issue 01. Summer

¹²³ World Christian Trends 2005. IFMA/EFMA, St. Louis, September 2004. Todd M. Johnson Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. P.3.

соотношение христиан и мусульман будет приблизительно одинаковым и относительно 10 из них можно прогнозировать, что их взаимодействие не будет мирным. (Сам автор прогноза, однако, лелеет надежду, что он не сбудется. При этом он возлагает надежду не на предупредительные меры правительств и международных организаций, а на обновление религиозной духовности. На то, что христиане научатся диалогу друг с другом и с «другими»; что совместное экуменическое видение, наконец, преодолет узкоконфессиональную ограниченность)¹²⁴.

Глобализация

Но особое место в «религиозном возвращении» принадлежит глобализации, точнее – ее беспрецедентному ускорению. Глобализация приобретает весьма противоречивые измерения; она превращает мир в «единое целое» и даже если не приводит к глобальной культурной и религиозной конвергенции, то, во всяком случае, делает встречу религий и культур неотвратимой. Но интересно, что огромные массы людей, живущих в «глобальной деревне» и покупающих товары на глобальном рынке, не проявляют горячего стремления к изменению своей религиозной принадлежности. Люди, как заметил Хосе Казанова, ведут себя в данном случае не так, как обычно ведут себя на рынке, – порой они «покупают» товар, не совсем их удовлетворяющий; в других случаях, отказываясь «покупать» этот товар, они не ищут ему замены. Высокий монополизм, убийственный для рынка, не уничтожает высокой активности «религиозного супермаркета», и религиозность в открытых миру Ирландии и Польше с высоким монополизмом Католической церкви, остается одной из самых высоких в Европе.

В одних уголках планеты люди манифестируют непреклонную преданность своим старым, «доглобальным», религиозным идентичностям, в других – их религиозность приобретает некий имплицитный, или «заместительный», по выражению Грейс Дэви¹²⁵, характер. Но в любом случае мы не видим ни мирового масштаба попыток поиска религиозных альтернатив, ни, тем более, возникновения некоей общей для землян «глобальной религии». Новые (или сравнительно новые) глобальные религиозные культуры возникают рядом со старыми, но не заменяют их полностью. Причем новые религии далеко не всегда наделяют своих последователей чувством гражданина «глобального полиса», как это утверждают авторы книги «Новые религии как глобальные культуры»¹²⁶. Вместо возникновения в едином мире единой религии, планета становится свидетелем почти повсеместного «восстания» религий, проявляющих

¹²⁴ Jenkins Ph. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. N.Y., 2002.

¹²⁵ Davie G. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. Ed. Berger P.L. Washington, D.C., 1999. P.82-83.

¹²⁶ Hexham I., Poewe K. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. Boulder, 1997. P.167.

большую или меньшую нетерпимость к другим религиям. Религия покидает «гетто приватизации», а глобализация религии не только не отменяет установленных ею демаркационных линий, но и укрепляет их. Глобализация приводит к получению религией нового импульса и усиления ее влияния в публичном дискурсе¹²⁷. Или, как говорят об этом американские социологи религии, «глобализация разрушает барьеры политики и культуры, но она также дает толчок движениям, направленным на подтверждение идентичностей и самоопределения»¹²⁸.

3. После возвращения: религия в мировой политике и международных отношениях

После окончания Холодной войны факт религиозного возвращения становится очевидным даже для тех, кто предсказывал неизбежность ухода религии с публичной арены. В 1996 г. Питер Людвиг Бергер был вынужден признать: «Современный мир, за несколькими исключениями ... является таким же неистово религиозным, каким он и был всегда. Это значит, что весь корпус литературы, созданный специалистами по истории и социальным наукам и неопытно определенный как “теория секуляризации”, является по существу ошибочным. В своих ранних работах я приобщился к этой литературе. Я был в хорошей кампании – большинство социологов религии разделяли подобные взгляды и мы имели достаточные основания придерживаться их»¹²⁹.

Едва ли не самым цитируемый политолог двух последних десятилетий Сэмюэл Хантингтон утверждал, что важнейшей детерминантой мировой политики после Холодной войны становится принадлежность наций не к одной из мировых систем, а к той или иной цивилизации, центральной характеристикой каждой из которых, в свою очередь, является религия. На протяжении Холодной войны сверхдержавы были способны подавлять конфликтогенный потенциал различных религий. Глобальное противостояние между Западом и Востоком вместе с несравнимыми уровнями вооружения разных стран, сильно ослабляли влияние тех или иных культурных характеристик в международных отношениях. Ситуация после падения Берлинской стены изменилась кардинально. «В современном мире религия является центральной, возможно самой центральной силой, мотивирующей и мобилизующей людей, - писал Хантингтон. – Наивно полагать, что поскольку советский коммунизм повержен, Запад выиграл мир на все времена. А также то, что мусульмане, китайцы, индусы и другие собираются воспринять западный либерализм как единственную альтернативу. Разделение человечества, вызванное Холодной войной позади.

¹²⁷ Beyer P. Religion and Globalization. London– New Delhi, 1994.

¹²⁸ Misztal B., Shupe A. Religion, Mobilization and Social Action. Westport, 1998. P. 5.

¹²⁹ Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. Ed. Berger P.L.. Washington, D.C., 1999. P.2.

Но более фундаментальные разделения человечества по этническому, религиозному, цивилизационному признакам остаются и порождают новые конфликты»¹³⁰.

«Религиозное неистовство» девяностых-«нулевых»: мусульмане и другие

На конфликтах стоит остановиться подробнее. Разумеется, религия способна быть серьезным миротворческим фактором. Но показательно: известный конфликтолог Дэвид Раппопорт, проштудировав наиболее солидные энциклопедии по религии, подсчитал: статей, посвященных отношениям религии и войны впятеро больше, чем религии и мира.¹³¹ Хотя религия редко выступает как единственный источник конфликта; конфликты на религиозной почве становятся в 21 в. более частыми, чем в веке минувшем; религиозные меньшинства дискриминируются чаще, чем любые другие; мусульмане участвуют в большинстве конфликтов на религиозной почве, причем чаще всего их насилие направляется против других мусульман. В более пятидесяти конфликтах начала 21 в. присутствуют выразительные или скрытые религиозные элементы.

Если мы обратимся к вооруженным конфликтам в Боснии, Косово, Македонии, Чечне, Азербайджане, Кашмире, на Филиппинах, в Индонезии, на Ближнем Востоке, в Судане, в Нигерии, то увидим, что их объединяет, по меньшей мере, одна черта - это были столкновения мусульман и не мусульман. В середине 1990-х гг мусульмане участвуют примерно в половине всех этнических конфликтов, где воюют как с не мусульманами, так и с единоверцами. Из 16 самых кровавых террористических актов, произошедших в мире между 1983 и 2000 гг., мусульмане ответственны за 11 и, возможно, даже за 12. Из 32 наиболее масштабных вооруженных конфликтов, происходивших в 2000 г., 23 произошли с участием мусульман¹³². Большинство новых террористических групп, начиная с 1980-х гг, провозглашают себя исламскими, и большинство (но, конечно, не все) акты терроризма, начиная с 1980-х гг, совершены теми, кто считают себя мусульманами. Дэвид Раппопорт, доказывающий, что мир сейчас переживает волну именно религиозного терроризма, говорит о четырех волнах современного террора. Первой волной был анархистский террор 1880-х гг, на смену которому пришла антиколониальная волна 1920-х гг, длившаяся около 40 лет; третья волна - левацкая - началась в 1960-е гг и сошла на нет к концу 2000-х гг. Наконец, в 1979 г. началась волна религиозного террора и, как полагает Раппопорт, она продлится примерно до середины 2020-х гг. Религиозный террор существенно отличается от «секулярного». «Секуляристы» предпочитают убивать чиновников, религиозные – просто

¹³⁰Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996. P. 58.

¹³¹Rapoport D. C. Some General Observation on Religion and Violence // Journal of Terrorism and Political Violence. 1991. Vol.3. No 3. P.118-139.

¹³²Huntington S.P. America in the World // The Hedgehog Review. Spring, 2003. P.13-14.

стремятся уничтожить как можно больше людей; «секуляристы» в целях самосохранения склонны сводить число жертв среди мирного населения к минимуму, религиозные – к максимальному количеству жертв; человеческая жизнь для них, включая жизнь соратников, - ничто¹³³.

«Четвертая волна» выплеснулась в мир абсолютно исступленным суицидальным террором. Акты такого террора не являются спонтанными – они всесторонне готовятся, решения о подготовке террористов-смертников принимаются руководством террористических сетей. Число суицидальных терактов растет – их было менее пяти ежегодно на протяжении 1980-х гг и 180 ежегодно между 2000 и 2005 гг. В течение 2000-2004 гг произошло 472 теракта, совершенные самоубийцами в 22 странах; в результате убито было 7 тысяч человек и десятки тысяч ранены. Хотя среди всех террористических организаций чаще всего к суицидальному террору прибегали «Тигры освобождения Тамил-Илама», большинство таких актов совершили террористические группы, действующие от имени ислама¹³⁴.

Можно много и справедливо говорить о том, что те, кто именем ислама посягают на жизнь других, плохие, даже очень плохие мусульмане. Но, все же, это не дает ответа на вопрос: почему от имени ислама чаще, чем от имени любой другой религии, в современном мире осуществляются акты насилия? Гипотезы, основанные на социально-экономических переменных, мало что объясняют. Исламский миллиард не самый бедный в мире; террористы-самоубийцы очень часто происходят из достаточно состоятельных семей и имеют университетские дипломы; в отряды смертников их приводит не безработица и не стремление материально помочь своим семьям¹³⁵.

Так или иначе, все вращается вокруг совсем неполиткорректного вопроса: порождает ли ислам как религия, ислам как таковой, насилие? Хантингтон отвечал на этот вопрос утвердительно и подчеркивал, что ислам от самых своих истоков был «религией меча», он прославляет военную доблесть, чего нет в других мировых религиях. Мухаммада помнят как закаленного воина; этого нельзя сказать о Христе или Будде. Коран содержит отдельные запреты насилия, но целостная концепция отказа от насилия в исламе отсутствует¹³⁶.

Никакое другое утверждение Хантингтона не вызывало, очевидно, такого возмущения и отторжения. Но и критики вынуждены признать, по меньшей мере, следующее. Идейные источники насилия все же следует искать в религии; акты террора не вызывают такого единодушного осуждения со стороны мусульманских авторитетов, как в среде иудейского и

¹³³ Rapoport D.C.. Modern Terror: The Four Waves // *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy*. Ed. Cronin A., Ludes J. Washington, D.C., 2004. P. 46-73.

¹³⁴ Acran S. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism // *The Washington Quarterly*. Spring 2006. Vol.29. Issue:2. P.127.

¹³⁵ Hassan N. Suicide Terrorism // *The Roots of Terrorism*. Ed. Richardson. L.-N.Y., 2006. P.29-42.

¹³⁶ Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. N.Y, 1996. P. 263-265.

христианского духовенства; ислам – это пассионарная религия «прямого действия», религия, коллективистская в большей степени, чем индивидуалистическая, в которой накоплен большой антизападный, антиколониальный протестный потенциал; фетва, позволяющая теракт, имеет значительно больший авторитет, чем та, которая его запрещает; теория джихада в исламе и «справедливой войны» в христианстве имеют много общего и оправдание насилия религией в современном исламе напоминает легитимизацию крестовых походов в средневековом христианстве.¹³⁷ Отсюда надежда на то, что ислам, как «молодая религия», в конце концов, перерастет свою «воинственность». (Хантингтон связывал надежды на положительные изменения со старением поколения мужчин в возрасте от пятнадцати до тридцати лет, часто не имеющих работы и являющихся естественным источником нестабильности и насилия, что должно произойти до третьего десятилетия 21 в., также с экономическим ростом, если таковой произойдет).

Если война ведется «во имя» какой-то религии, то другая воюющая сторона так или иначе, но также обречена эксплуатировать религию. Это очень отчетливо показала война в Боснии, где ключевые политические концепции были «запакованы» в идеи «Священной Сербии», «хранимой Богом Хорватии» и «священной борьбы с неверными». Это также показали две российско-чеченские войны, во время которых осуществлялись серьезные, но, в конечном счете, неудачные попытки избежать восприятия войны как православно-мусульманского столкновения¹³⁸/ В ходе войны чеченский ислам стремительно радикализируется¹³⁹? в Ичкерии вводится суд шариата; с другой стороны, символом православно-мусульманского противостояния становится рядовой Евгений Родионов, почитаемый в определенной православной среде как мученик, отказавшийся в чеченском плену снять нательный крест и обратиться в ислам¹⁴⁰/

Глобальный исламский подъем вызывает и сопротивление со стороны «южного христианства» и глобального Запада, которое становится все более очевидным. В Африке оно приобретает форму откровенного и воинствующего христианско-мусульманского противостояния. В США после 11 сентября 2001 г. – исламофобию и новый подъем евангелистского фундаментализма. В Западной Европе – противодействие преобразованию культурной среды и архитектурного ландшафта европейских городов, неуклонно происходящей под натиском иммигрантских волн с Ближнего

¹³⁷ Silverman A.L. Just War, Jihad, and Terrorism: Comparison of Western and Islamic Norms for the Use of Political Violence // Journal of Church and State. Winter 2002. Vol. 44. No 1. P.91-92.

¹³⁸ Позиция Русской Православной церкви в связи с чеченским конфликтом // Русская мысль. 1995. № 4089.

¹³⁹ Yemelianova G. M. The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia // Islamic Political Radicalism. A European Perspective. Edited by Tahir Abbas. Edinburgh, 2007. P.91-92.

¹⁴⁰ Чижиков М. Рядовой Евгений Родионов - новый святой на Руси? // Комсомольская правда. 2003. 19 декабря.

Востока, Северной Африки и Юго-Восточной Азии. Исследование взаимовосприятия мусульманами – Запада и «людьми Запада» - мусульман, осуществленное Research Center в 2011 г., свидетельствует, что это взаимовосприятие является, попросту говоря, плохим и это признают как на Востоке, так и на Западе. То, что такие отношения плохие, полагают 38% опрошенных в России, 48% - в США, 58% в Испании 52% - в Великобритании, 61% - в Германии, и 62% - во Франции. В исламском мире плохими эти отношения считают 41% индонезийцев, 45% пакистанцев, по 62% турок и ливанцев, 58% иорданцев, 60% египтян, 72% палестинцев. Мусульмане считают, что Запад является враждебным к ним, причем в 2011 г. такое мнение разделяет больше турок, палестинцев, пакистанцев, иорданцев и египтян, чем это было в 2006 г.¹⁴¹.

Запад начинает делать шаги, которые он сам не может считать политкорректными - запрещает ношение чадры в общественных местах, возведение минаретов, торпедирует наиболее грандиозные проекты возведения мечетей. Сдерживание радикальных проявлений «исламского наступления» требует более внятной прокламации собственной идентичности и более мощной ее подкрепляемости, чем это способна предложить секулярная культура.

Традиционно сдержанные в вопросах религии лидеры Европейского Союза вдруг подчеркнуто к ней обращаются. Адресуясь Экуменическому Конгрессу Церквей Германии (май 2010 г.) канцлер Ангела Меркель провозгласила, что «христианство сформировало нашу страну. Я не говорю, что мы бы не оказались там, где мы находимся сейчас, идя каким-нибудь другим путем. Но здесь, в Германии, совершенно ясно, что мы пришли к нашим ценностям через христианство. Это означает, что мы осознаем: свобода не является свободой от чего-то, свобода дана Богом через его Творение ... Это наиболее важный источник общественного единства»¹⁴². Еще ранее, в августе 2006 г., после встречи с папой Бенедиктом XVI, немецкая канцлер заявила, что христианские ценности должны найти свое отражение в Конституции объединенной Европы¹⁴³. Подобным образом, президент Еврокомиссии Жак Проди заявлял о необходимости для строителей объединенной Европы дать Европе душу, дать ей духовность и смысл¹⁴⁴.

Президент Франции Николя Саркози рассуждает о том, что в разъяснении различия между добром и злом учитель никогда не заменит кюре или пастора - заявление, на которое вряд ли решились бы его

¹⁴¹Muslim-Western Tensions Persist. Washington, DC, 2011. P.1-72.

¹⁴²Merkel cites Christian roots as Berlin resumes Muslim dialogue // Режим доступа: <http://blogs.reuters.com/faithworld/2010/05/17/merkel-cites-christian-roots-as-berlin-resumes-muslim-dialogue/>

¹⁴³Watt Nicholas. Merkel backs more Christian EU constitution // The Gardian. 2006. 29 August.

¹⁴⁴Winnail D.S. God, Religion and the European Union. Prophecy Comes Alive // Tomorrow's World. 2007.March-April.

предшественники. Президент Франции также жестко выступает против насилия в отношении христиан на Ближнем Востоке, против демонстративных мусульманских молитв на французских улицах и использует риторику, которую жестко критикует левая оппозиция как несовместимую с идеалами светскости Французской республики (о «Всевышнем, который не закрепощает, но освобождает человека», «Всевышнем, который присутствует в сердце каждого человека», «Всевышнем, ставящем заслон на пути необузданной гордыни и человеческого безумия»).

Но едва ли не самым неожиданными для мирового общественного мнения стали выступления о чрезвычайной важности религии и межрелигиозного взаимопонимания для глобального развития премьер-министра Великобритании в 1997-2007 гг. Тони Блэра, чей пресс-секретарь в свое время от имени босса заявлял, что «Богом мы не занимаемся». Выступая на Национальном молитвенном завтраке в Вашингтоне, Т.Блэр заявил, что религии должно быть возвращено ее законное место наставника нашего мира, того, что укажет нам путь в будущее ... Без веры в Бога XXI век будет духовно бедным и практически бессмысленным.¹⁴⁵

В начале 21 в. религия прочно закрепляется в политическом дискурсе США; она занимает свое место и во внешнеполитической деятельности России. Религиозные центры формулируют собственные геополитические доктрины (как, например, «Русского мира»); религия становится языком подтверждения и пере-подтверждения идентичностей, источником глобальных возмущений.

Религия как язык, придающий особую силу и выразительность идеям в борьбе с другими идеями, как идентификационный маркер огромной демаркационной силы, как феномен, предоставляющий человеку и сообществу силу и для великих взлетов, и для колоссальных падений, вновь присутствует в мировой, региональных и национальных политиках . Причем в объемах, которые, судя по всему, мало кто ожидал. Тем более удивительными выглядят попытки закрывать глаза и даже игнорировать религиозный фактор в «большой политике». Один только пример. Эдвард Луттвак, консультировавший правительство США по вопросам военной стратегии, в первой половине 1990-х гг. отметил пять, по меньшей мере, конкретных узлов международной политики, недооценка религиозного фактора в которых стоила Соединенным Штатам серьезных потерь. Это - Ливан, Вьетнам, палестинская интифада, Судан и Иран¹⁴⁶/ И что же? Через

¹⁴⁵ О роли религии в политической, государственной и общественной деятельности Тони Блэра см.: Burton John. We Don't Do God: Blair's Religious Belief and its consequences. N.Y., 2009.

¹⁴⁶ Luttwak E. The Missing Dimension // Religion, The Missing Dimension of Statecraft. N.Y., 1994. P.10-13.

полтора десятилетия после обнародования, этот перечень можно разве только пополнить еще, как минимум, Ираком и бомбардировкой Белграда на Пасху-1999 г. по юлианскому календарю, которую сербы вряд ли скоро забудут.

Западные политики, похоже, еще не осознали до конца - несмотря на предупредительную книгу госсекретаря США в 1997-2001 гг Мадлен Олбрайт¹⁴⁷ – что религия не просто вернулась. А вернулась во всем своем неистовстве, которое мало напоминает благозвучные пасторали. Не до конца осознали, что религия - это не только мать Тереза, но и шахиды, фанатизм и террор.

Впрочем, религиозные лидеры ведут себя не менее легкомысленно, отказываясь прикасаться к тому в религии, что представляет реальную угрозу человечеству. Показательно, что в Итоговом документе Четвертого Саммита религиозных лидеров в преддверии встречи «Большой Восьмерки» (G8) не просто не обсуждается проблема насилия в религиях, но даже не упоминается само слово «терроризм»¹⁴⁸.

Межрелигиозный диалог в мире осуществляется, по сути дела, «между своими». Экуменисты не приглашают на свои встречи фундаменталистов, либералы – консерваторов, инклюзивисты - эксклюзивистов. Конечно, миротворцам трудно, а иногда и просто невозможно вести диалог с теми, кто освящает войну. Однако, стоит отдавать себе отчет в том, что разделительные линии между «голубями» и «ястребами» внутри одной религии нередко оказываются более непроницаемыми, чем межрелигиозные разделительные линии.

Еще раз обратим внимание и на то, что напряженность на религиозной почве касается не только «глобального Юга». Наиболее острые дискуссии в Европе тоже вращаются вокруг ценностей и идентичностей, основания которых опираются на религиозные представления и чувствования. Закон Франции от 15 марта 2004 г. относительно ношения в школах, колледжах и общественных лицах символов религиозной принадлежности, как и недавний запрет чадры, направлены не на что иное, как на утверждение монополии французской гражданской религии. Возможно, еще более показательным стало четко артикулированное сопротивление Конференции Европейских Церквей присоединению к Европейскому Союзу Турции, поскольку, как подчеркивается в документе «Комиссия и общество», «исламское наследие Турции имеет свое собственное подкрепление, но эти ценности могут существенно отличаться от христианского наследия, преобладающего в остальной Европе».¹⁴⁹

¹⁴⁷ Олбрайт М. Религия и мировая политика. М., 2007.

¹⁴⁸ IV Summit of Religious Leaders on the occasion of the G8. Rome, June 16 – 17 , 2009 // Режим доступа: http://www.g8italia2009.it/static/G8_Allegato/leader_religiosi%2c2.pdf

¹⁴⁹ The Relation of the European Union and Turkey from the Viewpoint of the Christian Churches. Discussion Paper. Conference of European Churches Church and Society Commission. Brussels. February 2004.

Короче говоря, как заключил уже упоминавшийся Питер Людвиг Бергер, «тот, кто игнорирует религию в своем анализе современных отношений, делает это на собственный страх и риск».¹⁵⁰

О.В. ДОБРОДУМ

ДИГИТАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Одним из наиболее значительных изменений в социально-религиозной жизни начала 21 в. стало появление виртуальной реальности и максимально широкое распространение high-tech. Интернет уподобляется ноосфере и порой предстает как новая глобальная религия, имеющая своих последователей среди одной третьей жителей Земного шара (в начале 2011 г. число пользователей составило 2 млрд. человек¹⁵¹). Происходит беспрецедентное ускорение времени: впервые скорость распространения новости составляет несколько секунд, большинство трансляций осуществляется с места событий в прямом эфире и в режиме реального времени, а в 2010-х гг. Интернет охватит всю Солнечную систему¹⁵². В этой связи уместно вспомнить замечание канадского социолога М. Маклюэна, сделанное еще в середине 1960-х гг.: «Электрические скорости создают центры повсюду. Периферии на нашей планете исчезают», «Электричество не централизует; оно децентрализует»¹⁵³.

Социальную роль информационных технологий иллюстрирует и тот факт, что, в продолжение российской традиции новомодных наименований младенцев, настала эпоха киберимен, среди них: Оптимизандр, Клава, Юэсбина (от USB), Айтислав (слава IT), Вирусилей, Багомир (приносящий мир в ПО, богатое багами), Траян, Айпиона, Фолдер, Кав (Касперский АнтиВирус), Кис (Касперский Интернет Секьюрити)¹⁵⁴, Твиттер, Скайп, Гуглток, Айпэд. Существуют предположения, что в будущем имена и вовсе могут быть заменены никнеймами.

Священники и политики становятся жителями виртуальных миров, пользователями и видеоблогерами – широкополосный Интернет как медийный инструмент глобализации меняет в социально-религиозной жизни формы, обстоятельства, способ общения с приверженцами конфессий и партий. А среди профессий будущего значатся виртуальные учителя, специалисты по увеличению объема человеческой памяти (путем чипизации), специалисты взаимодействия робот/человек, наблюдатели мира (работа с

¹⁵⁰ Berger P.L. Secularism in Retreat // The National Interest. 1996/1997. № 46. P. 12.

¹⁵¹ Число пользователей интернета достигло 2 млрд // Коммерсантъ. 2011. – 22 июня. № 99.

¹⁵² O'Neill I. Google and NASA are Working on an Interplanetary Internet // Universe Today. – 2008. October 28.

¹⁵³ McLuhan M. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects with Quentin Fiore, produced by Agel J. 1st ed. – N.Y., 2001.

¹⁵⁴ В России начинается мода на кибер-имена // Русская линия. 2009. 6 февраля.

изображениями со спутников), хакеры мозга (изучение нейрокомпьютерного интерфейса).

High-tech стремительно входят в жизнь религиозных общин, особенно это характерно для мегацерквей, применяющих большие экраны для показа видеоматериалов и стадионный формат, использующих преимущества социальных сетей и разрабатывающих собственные решения для сетевого общения. Распространяются явления медиа-евангелизма, миссионерства в блогосфере и социальных сетях, кибер-религиозности и сетевой церкви, где служба с одного главного объекта транслируется на несколько спутниковых объектов по оптоволоконным сетям, что позволяет местным общинам совершать совместные богослужения, физически не находясь в одном помещении («видео-храм»), на очереди стоит внедрение феномена «голографический пастор». Получают все большее распространение религиозные уроки в виде трехмерных голограмм в натуральную величину, внедрение виртуального мира в спутниковые общины и в дома сетевых прихожан, использование возможностей социальных сетей и подкастов. Все большее число христиан исповедуются, посещая специальные страницы в сети Интернет.

В Интернете имеется множество христианских блогов, передающих новости оперативнее, чем пресс-службы епархий – это стало очевидно в деле об отключении американки Терри Шайво от аппарата искусственного дыхания, когда блогеры мобилизовали католическую общественность быстрее, чем епископская конференция и местная иерархия. Верующие содействуют осуществлению экуменических проектов, участвуя в религиозной деятельности социальных сетей (например, «MyChurch» и «Faithbook»), международной интернет-церкви www.churchmeeting.net (создана для тех, кто подвергается гонениям или не имеет возможности посещать церковь), христианского GodTube, международного служения Помазание.org, проекта «Wiki Bible» и пр.

Анонимность Интернета позволяет конфессионально неангажированно узнавать об активности конкретных общин и лидеров, изучать другие религии, посещая религиозные службы в онлайн-пространстве. США расширяют и функциональность религиозных онлайн-сервисов, получают распространение сайты исповеди и причастия, что вызывает критику консервативно настроенных общин. У христиан появляется множество сетевых проектов, в том числе сетевые богослужения.

Тематика евангелизации в киберпространстве, мобильного миссионерства, интерактивной религиозности является актуальной для религиозной жизни мирового сообщества. High-tech во всевозрастающей степени исполняют вспомогательные функции в церковной жизни: растет число церквей, принимающих пожертвования через Всемирную сеть, в храмах получают распространение видео-алтари и видеоинсталляции на священные темы – одним из пионеров видео-арта является американский художник Б.Виола, работы которого присутствуют в соборах и музеях мира.

Осуществляется подготовка религиозных программистов для противодействия социально деструктивным явлениям киберпространства (сайты самоубийств, ксенофобии, экстремистской, террористической и аморальной направленности), с целью снижения модуса межрелигиозного противостояния в Сети. Ватикан выступил с предложением отметить в 2011 г. «Всемирный день социальных коммуникаций» и посвятить его деятельности католических СМИ. Также актуальна регуляция киберпространства в этическом измерении: так, в 2000 г. группа экспертов «Inethics» объявляет о разработке проекта Этического кодекса сети Интернет, в 2003 г. католическая церковь публикует 10 заповедей для родителей, чьи дети пользуются Глобальной паутиной¹⁵⁵ и т.п. Можно отметить и внедрение миссионерских сетевых игр, моделирующих положительное поведение игрока с помощью молитв, богослужений и заботы о ближних, целесообразным осознается онлайнное наставничество и консультирование.

Можно отметить один важный, с точки зрения социального функционирования религии, момент: некоторые мыслители отстаивают точку зрения, что дигитальная религиозность в значительной степени миноритарна. Если сравнить особенности нетрадиционной религиозности с особенностями потребления информации Homo Informaticus, будто бы можно обнаружить много общего: религиозная жизнь в них все более удаляется от общих догматических оснований и становится все более субъективной, не столько конкретной рациональной целью, сколько средством достичь пик-переживания (в терминологии А. Маслоу). Глобальное (планетарное) сознание¹⁵⁶ – это не христианское сознание, это глобальный пантеизм, в склонности к которому иногда обвиняются народы, ставшие на путь демократизации.

Согласно рассуждениям М. Бабаева, природа Сети благоприятствует больше синтетическим, а не фундаменталистским религиозным движениям, мистицизму, а не церковности¹⁵⁷. Н. Карр также отмечает свойства киберпространства, связанные с благоприятствованием развитию верований «New Age», а не институциональных религий, жесткой конкуренцией со стороны эзотерических, языческих движений и верований «New Age», природа которых более органична сетевой организации¹⁵⁸.

Так, хотя «New Age» отчасти наследует характерное для контркультуры негативное отношение к технике, среди современных нью-эйджерсов более популярной является идея синтеза западной технологии и восточной техники изменения сознания, техника предстает фактором консолидации мира в единую информационную систему. Само мышление «New Age» обнаруживает склонность к компьютерным аналогиям: к

¹⁵⁵ Католическая церковь опубликовала 10 заповедей для родителей, чьи дети пользуются Интернетом // Режим доступа: <http://www.5ballov.ru/news/newslines/index.shtml?2003/01/15/21163>

¹⁵⁶ См. Rudhyar D. The Planetaryization of Consciousness. N.Y., 1972.

¹⁵⁷ Бабаев М. Религия в киберпространстве // Русский Журнал. 1998. 1 апреля.

¹⁵⁸ Карр Н. Бездушность Веб 2.0 // Компьютерра. 2005. 21 ноября.

примеру, американский психоаналитик Дж. Лилли, обсуждая вопросы программирования и метапрограммирования человеческого биокомпьютера, выделяет два образа Космоса – сознательное живое существо и космический компьютер¹⁵⁹.

Характерное для сознания «New Age» отрицание уникальности личного «я» может приравнивать человека к духовному механизму, именно компьютерные сети якобы будут использованы для объединения индивидуальных душ в единый общепланетарный Мегаразум. Нельзя сказать, что христианские проповедники не в состоянии приспособиться к средствам телекоммуникации – американский футуролог Дж. Нэсбит отмечает их способность сочетать библейские доктрины с ультрасовременной техникой вещания¹⁶⁰, об этом свидетельствует и популярность телепроповедников. И все же существующие тенденции могут свидетельствовать о том, что церковь сдает ТВ «New Age» – посредством СМИ «New Age» якобы особенно легко выразимо, в отличие от христианства.

М. Маклюэн рассматривает СМИ как базис, порождающий сознание, соединяющее особенности мифологического и рационального мышления, ТВ оказывает глубокое воздействие на сознание человека, делая все более восприимчивым к «New Age». А американский социолог А. Зурхер подчеркивает, что НТР соответствует нехристианскому типу религиозного сознания, обозначая его термином «океаническое Я» и определяя как сознание, основанное на абстрактных идеях и мистицизме; «океаническому Я» когерентен технический базис современного общества и духовная ситуация эпохи в целом¹⁶¹.

Как отмечается в докладе Института национальной стратегии РФ «Новейшее Средневековье. Религиозная политика России в контексте глобальной трансформации», под вселенской церковью понимается Голливуд, а Матрица объявила войну другому миру, еще не оцифрованному, не «вавилонизированному», создавая роскошные голливудские постановки милитаризованного технофундаментализма, прикрывающегося риторикой телепроповедников вроде Билли Грэма. Складывается религия Матрицы, постпротестантизм «смерти Бога» мутирует в разновидность парарелигиозного сознания и мессианизма политических элит, совмещенный с магией технического всемогущества¹⁶².

Реальностью являются технофутурологические сюжеты, когда high-tech благословляются на защиту от компьютерных вирусов, в Сети циркулируют сообщения о чудесах (<http://www.wantigoncws.com/bym>), действует «Почта

¹⁵⁹ Lilly J.C. Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer: Theory and Experiments. – N.Y.: Three Rivers Press, 1987.

¹⁶⁰ Naisbit J., Aburden P. Megatrends 2000. N. Y., 1990.

¹⁶¹ Алексеев В., Григорьев А. Религия Антихриста. Новосибирск, 1997. С.215-218.

¹⁶² Новейшее Средневековье. Религиозная политика России в контексте глобальной трансформации / Доклад Института национальной стратегии // Стратегический журнал. 2006. № 2.

Духов» (<http://www.geocities.com/Paris>), где можно заняться спиритизмом, посетить виртуальные церкви, сетевые кладбища, онлайн-проповеди, веб-комнаты для медитаций и др. Картографический сервис «Kidlandia» позволяет в онлайн-режиме создать мир в стиле фэнтези, выбрав карту воображаемой волшебной страны. На основе картографического сервиса «Google Maps» компания «Turbine» создает карту Средиземья и виртуальный мир, соответствующий трилогии «Властелин Колец». В виртуальном мире «Second Life» представлен и Трансгуманизм на острове «Экстропия»: там присутствуют и трансгуманистические религии самых широких очертаний. В цифровой реальности можно обучиться медитации и получить религиозное образование¹⁶³.

В киберпространстве делаются ставки на то, разразится ли в тот или иной день Апокалипсис – например, 06.06.2006. Были распространены и пророчества, будто уже к 2010 г. в соответствии с «законом Мура» «железо» самого современного компьютера превзойдет по способностям человеческий разум. Интернет может метафорически уподобляться хроникам акаши, спиритическому сеансу, метаденоминационному инсайту, вселенской нервной системе, фазе галактической синхронизации, информационной Хиросиме и компьютерному концлагерю, причем магическое требование – не смотреть нечистой силе в глаза, тогда и она тебя не увидит – невыполнимо в век господства телевизора и компьютера.

Характерным является использование оккультной символики в видеоклипах, видеозкстрасенсорика, онлайн-гадания, веб-заговора и киберколдовство, присутствие множества сообществ по магии, эзотерике, оккультизму, гороскопам в социальных сетях, осуществление межконфессионального диалога в виртуальном пространстве и приобретение им посттрадиционных форм, исчезновение религий, заклеяемых СМИ в качестве реакционных¹⁶⁴. Сторонники восприятия Глобальной сети как мистического явления используют и тот факт, что, когда понадобилось перевести слово «Интернет» на язык эскимосов, переводчики выбрали слово «*ikiaqqivik*» («путешествие сквозь слои»), которое употребляется для описания действий шамана, ищущего ответ на какой-либо вопрос, «путешествуя сквозь время и пространство»¹⁶⁵.

В отличие от оффлайна, в онлайн-режиме религиозные меньшинства находятся в относительно комфортных условиях. Практически все религиозные меньшинства и НРД представлены в Сети: они в качестве информационных технологий используют киберпространство, в миссионерских целях создавая сайты, пересекая границы виртуально с

¹⁶³ Second Life provides virtual classrooms // Режим доступа: <http://www.smh.com.au/technology/technology-news/second-life-provides-virtual-classrooms-20090618-claz.html>

¹⁶⁴ Norton-Taylor R. Revolution, flashmobs, and brain chips. A grim vision of the future // The Guardian. 2007. 9 April.

¹⁶⁵ Интернет. Материал из Википедии // Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Интернет>

помощью электронных СМИ, появляются онлайн-религиозные движения, Интернет- и виртуальные религии, насчитывающие тысячи сторонников. Сюда же можно отнести попытки создания компьютерного Бога, пародийные религиозные образования Глобальной паутины.

Киберпространство обладает развивающимся религиозным сегментом: в нем находят свою нишу практически все существующие в оффлайне религии, конфессии, движения и деноминации. Виртуализация религии представляет собой сравнительно новый тип существования религии, религиозный Интернет получает все более широкое распространение, учитывая экстерриториальный, трансграничный, наднациональный характер Глобальной паутины. Информационная футурология становится неотъемлемым спутником социально-религиозной жизни, флэшмоб воспринимается как фактор виртуализации религиозного сегмента социальной действительности.

Повышение роли Глобальной паутины и интенсификация ее использования актуализируют вопрос о возможности вычленять ее онлайн-измерение и подвергать научному анализу. Интернет становится значимым фактором как религиозной жизни (межрелигиозный диалог, виртуальная активность оффлайновых и в особенности онлайн-культовых учреждений, модификация культа), так и социальной (PR, имиджелогия, брендинг, информационно-психологические и хакерские конфликты).

Виртуализация религии, как и отображение этого процесса в социальной сфере, воспринимается достаточно амбивалентно: от надежд на глобальную демократическую Интернет-революцию и достигнутую благодаря ей религиозную свободу до компьютерного эскапизма, технологического тоталитаризма «единой религии». Имеют место религиозная концептуализация, либеральные и консервативные дискурсы алибизации и стигматизации high-tech. Религия находит свое воплощение в киберпространстве, онлайн-сегмент все более заметно влияет на социально-религиозную действительность в оффлайне, из-за чего многие гуманитарные и общественные науки могут приобретать помимо оффлайнового и онлайн-измерения.

Пользователи могут воспринимать киберпространство в противоречивых и полярных коннотациях – от оптимистических до пессимистических, от обожествляющих до демонизирующих, а Интернет временами уподобляется оружию ангелов и демонов, божественных и inferнальных сил,рая и ада. Религиозный Интернет развивается все более интенсивно: конструируется компьютерный язык, распространяется феномен флэшмоба, а Всемирная сеть воспринимается как прообраз и модель ноосферы. Также очевидны онлайн-проекции американизации в виде голливудизации, диснейлендизации и симпсонизации.

Развитие киберпространства способствует активизации религиозной жизни: появлению религиозного киберпространства, открытию интернет-церквей, распространению виртуального миссионерства, религиозного

видеохостинга и пр. Конфликтогенными зонами осуществления религиозной жизни в Глобальной паутине являются сайты, пропагандирующие идеи педофилии, порнографии, суицида, религиозной ксенофобии, а также религиозные вирусы, спам и хакерство.

Виртуализация религиозной жизни актуализирует рефлексию над вопросами онлайн-религиозной жизни (богослужение, таинства, молитва, обряды, поклонение, почитание, культ и т.п.), с помощью использования возможностей блогосферы, социальных сетей и «Second Life», экскурсий-2.0/3.0/4.0. по храмам и видеопаломничеств, онлайн-конференций по виртуальному миссионерству, видеоблогингу (ставшему распространенным среди религиозных лидеров практически всех деноминаций), 3D/4D/5D-религиозному кинематографу (с помощью которого снимаются кинофильмы о них).

Можно сделать предположение о необходимости осуществления мониторинга киберпространства для профилактики межрелигиозных и межконфессиональных противостояний и конфликтов, поскольку социальные, религиозные и другие феномены на современном этапе зачастую имеют кибер-составляющую. Дигитализация социально-религиозной жизни по сравнению с функционированием печатных СМИ может в еще большей степени способствовать обеспечению гражданских и религиозных свобод, процессу демократизации масс-медиа. Одним из актуальных аспектов данных исследований и является социальная функциональность религии в виртуальном пространстве.

Э.И.МАРТЫНЮК, Е.Э. НИКИТЧЕНКО **КОНВЕРГЕНТНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ** **ЖИЗНИ**

Справедливо считая, что все глобальные обобщения рационального и иррационального характера – суть ни что иное, как различные наррации («росказни»), постмодернизм сделал практически невозможным написание трактатов с названиями типа: «Закономерности развития религии как социального явления в конце 20 - начале 21 вв». Ведь история прошлого века убедительно свидетельствует о попытках устроить жизнь по принципам исторического материализма или в соответствии с националистическими, расовыми позициями, и чем это закончилось

Между тем, сам факт существования религии как социального явления в современном мире ни у кого не может вызвать сомнения, хотя и рассматривать его возможно с различных точек зрения, начиная с божественного откровения и заканчивая неприятием из-за дурного поведения верующего соседа. Может быть и поэтому, нам пока не встречались современные попытки описания религии (хотя возможны и другие причины, например: узкая специализация исследователя; сами тенденции носят преходящий характер; мало фактов для обобщенных суждений и т.д. и т.п.) в которых бы нашло свое место обобщение всех тех

процессов, которые уже состоялись или актуализировались в рассматриваемый исторический период.

Методологические трудности вызывает уже сама попытка определить хронологические рамки понятия «современная религиозная жизнь». Для одного из авторов статьи, родившегося в 1948 г., все описываемые процессы совпадают, по крайней мере, начало их формирования, с ходом его жизни, а для другого, 1975 г. рождения, большинство из них обрело те формы, в которых их воздействие на социум возникло еще до появления на свет будущего религиоведа. На наш взгляд, научное исследование этого явления просто не может не сопровождаться концептуальными, теоретическими обобщениями, ибо тем самым и отличается наука от любого другого знания (с этой точки зрения и сам постмодернизм становится одной из нарративов, хотя его вклад в понимание истории не может быть недооценен). Именно поэтому мы концептуально исходим из необходимости описания собственно «конвергентных процессов», а не «закономерностей развития» в современной религиозной жизни.

Употребляемая нами терминология безусловно, напоминает о теории конвергенции, довольно популярной в 1980-1990-е гг, но кроме сходства в лексическом содержании, ничего общего с ней не имеет, ибо в религиоведении, как впрочем, и в религии понятие «конвергенция» стало использоваться гораздо раньше, чем в политологии. Несмотря на все вышеназванные, мы предлагаем нашу концепцию участникам конференции, разумеется не как истину в последней инстанции, а скорее всего в порядке дискуссии. Не говоря уже об общенаучной значимости подобных умопостроений, мы озабочены также и ежедневной преподавательской практикой, в ходе которой элементарная невозможность «растекаться мыслью по древу», философствуя в связи с множественной информацией о повседневной религиозной жизни, сама по себе побуждает к возникновению обобщений, вплоть до тех, которые принимают концептуальный характер.

Кроме того, уже знакомясь с теми или иными конкретными «конвергентными процессами» следует помнить, что все они вызваны к жизни главным образом теми значительными изменениями, которые произошли в социуме в исследуемый период (так называемыми «вызовами» в духе А. Тойнби), изложение и анализ которых просто не совместим с масштабом статьи. Последними двумя обстоятельствами обусловлен и несколько дидактичный (в смысле отсутствия использования всей полноты фактов, свидетельствующих а пользу наличия той или иной тенденции) характер нашего изложения.

В религиоведение понятие «конвергенция» впервые ввел Генрих Фрик (1893-1952), считавший сравнение религий исходным пунктом их изучения. В обосновании необходимости использования подобной наукоемкой терминологии он ссылался на традицию идущую от Ф. Шлейермахера; также Фрик приводил в качестве положительного примера использования такого рода понятий Рудольфа Отто, применявшего помимо «Закона параллелей в истории религий», и такие понятия как «гомология» и «аналогия». Кроме

того, техника сравнения религий должна пополниться, по мнению Фрика еще и таким термином как «habitus», как и все вышеуказанные термины почерпнутым из биологии (точнее из сравнительной морфологии органических форм жизни, достигшей несомненных успехов в классификации изучаемых объектов). Однако, как следует из дальнейшего содержания «Сравнительного религиоведения» Фрика, под «конвергенцией» он подразумевал лишь характеристику наличия параллелей в развитии разных религий.¹⁶⁶

Между тем, лингвистический смысл «конвергенции» («склоняться, сближаться, сходиться в одной точке»), и его научное содержание («сходство», «сближение», «слияние») значительно шире, чем используемое в религиоведческой литературе, до сих пор следующей предшествующей традиции, начало которой положил Фрик. В рассматриваемый нами исторический период данный термин уже начал применяться в теологии и популяризирующих ее идеи масмедиа в качестве констатации процесса становления нового типа взаимоотношений между представителями различных религий. Для краткости эти новые взаимоотношения охарактеризуем как: а) тенденцию к сотрудничеству в различных сферах социальной деятельности; б) тенденцию к объединению различных деноминаций; в) стремление к созданию единой всемирной религии и т.д. и т.п.

Ныне термин «конвергенция», используемый во всей его лексической полноте (прежде всего в значениях «сходство», «сближение» и «слияние»), может быть применим для характеристики и классификации основных тенденций и процессов, сформировавшихся или обретших новое актуальное выражение в религиозной жизни во второй половине 20 в. Как нам представляется, на сегодняшний день они таковы: акселерация, актуализация социальных доктрин, актуализация эсхатологии, американизация, вельтизация, виртуализация, глобализация, диалог, консюмеризм, модернизм (постмодернизм), новые религиозные движения, паксизация, приватизация, рационализация культовой практики, ревивализм, рост инклюзивизма, секуляризация, синкретизм, сциентизм, современный религиозный плюрализм, унификация экзотеризации, толерантность, феминизация, фундаментализм, харизматизация, эгосинтонизация, экзотеризация, экуменизм¹⁶⁷.

Большинство из этих процессов давно исследуются учеными разных отраслей гуманитарного знания, в первую очередь религиоведами. Поэтому в данной статье мы остановимся лишь на краткой характеристике тех

¹⁶⁶ Frick H. Vergleichende Religionwissenschaft. Berlin und Leipzig, 1928. P.134.

¹⁶⁷ Подробнее см.: Мартынюк Э. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX в.// Науково – дослідний центр компаративістських досліджень релігій філософського факультету ОНУ, Одеса, 2002. С.37- 48.

тенденций наименование которых еще не нашло должного распространения в постсоветском научном пространстве.

Акселерация (от лат. *aceleratio* - ускорение). На общем фоне ускорения развития различных сторон религиозного воспроизводства (рост числа верующих, увеличение числа новых молитвенных зданий, повышение количества паломников и т.д. и т.п. в мире в целом), особенностью современной акселерации в религиозной сфере является невиданная ранее быстрота достижения некоторыми нетрадиционными религиозными движениями статуса мировых религий (по признакам доступности культа, отказа от этноцентризма и географической распространенности). Например, Международное общество сознания Кришны, Церковь объединения, Трансцендентальная медитация, Саентология и др. Во многом они возможны благодаря, в том числе, и такому конвергентному процессу как «американизация».

Процесс «акселерации» может быть проиллюстрирован также беспрецедентным по скорости восстановлению и дальнейшему возрастанию религиозной сети в постсоциалистических странах; она вполне сопоставима со скоростью ее разрушения в 1930-е – 1940-е годы. Об акселерации свидетельствуют и стремительное возрастание христианства в Африке, в том числе и синкретических деноминаций и протестантизация Южной Америки, а также ускоренное распространение фундаментализма в исламских странах.

Разумеется, что «акселерация» как конвергентный процесс современной религиозной жизни, обусловлена многими социальными факторами: прежде всего она протекает на базе ускорения роста общей численности людей в небывалых масштабах (с трех миллиардов в 1959 г. до нынешних почти семи) и убыстряющегося развития науки и техники, дающих возможность становлению религиозных явлений с небывалыми темпами, но характеристика социальных «вызовов», выходит за пределы возможностей одной статьи.

Актуализация социальных доктрин. В послевоенные годы 20 в. богословские направления многих религий, стали иначе интерпретировать социальную практику. Наличие различных идеологий, конкурирующих в борьбе за сознание верующих, побуждало иерархию формировать официальную позицию по многочисленным актуальным проблемам современности. Исторически раньше всех за формирование своей социальной доктрины принялась Римско-католическая церковь. Как известно, еще в 1890 г. в энциклике «*Sapienti Christianos*» папа Лев XIII выражает готовность церкви: «...сотрудничать с любыми политическими системами, которые действуют в соответствии с естественными законами, обеспечивающими условия для нормального развития и совершенствования человека и уважающими свободу совести»¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Майка Ю. Социальное учение католической церкви Люблин, 1993. С. 295.

Изменения государственного масштаба и последовавшее за распадом СССР упразднение коммунистической идеологии в качестве официальной мировоззренческой, в том числе и социальной, доктрины, возникновение политического и религиозного плюрализма, а также «режим наибольшего благоприятствования», поставил аналогичную задачу и перед Русской православной церковью. Ее ответом на данный вызов было принятие на Архиерейском соборе (13-16 августа 2000 г.) официального документа «Основы социальной концепции русской православной церкви».

Очевидно, исходя из такого же рода потребности мусульмане («Основные положения социальной программы российских мусульман», 2001 г.), протестанты («Социальная позиция протестантских церквей России», 2003 г.) и иудеи («Основы социальной концепции российского иудаизма», 2003 г.) Российской Федерации предложили своим сторонникам и обществу в целом свое видение социальных проблем современности.

Возрастание инклюзивизма (от лат. *inclusivo* – включать) Один из конвергентных процессов в современной религиозной жизни, который характеризует изменение отношения к иноверцам во многих религиозных традициях. Характерный пример – возможность присутствия на молитвенных собраниях всем желающим независимо от отношения к той или иной религии, вплоть до участия в таинствах, в том числе и в евхаристии. Кроме того, о возрастании инклюзивизма может свидетельствовать и распространение признания одинаковых шансов на спасение у представителей других конфессий, либо признание всех религий как проявления нечто единого, например, в вере Бахаи.

Унификация экстериоризации. Конвергентный процесс в религиозной жизни, который характеризуется тем, что в демократических государствах разные деноминации имеют равные возможности (имеются в виду, в первую очередь, правовые) для миссионерства, прозелитизма, других видов деятельности. Такие же возможности практически всем религиям предоставляет Интернет.

Рационализация культовых действий. Этот конвергентный процесс проявляется в возрастании у значительного числа верующих значения рационального истолкования различных сторон культовой практики. В частности, из такого к ней отношения выходит, например, то, что пост это разумное регулирование потребления пищи, обрезание – необходимая гигиеническая процедура, йога – комплекс физических упражнений, кошерная пища – позитивная диета, водное крещение – закаливание (раньше в холодной воде), храмовые ароматы – убивают вредных микробов, исповедь – психотерапевтическое воздействие и т.д. и т.п.

Эгосинтонизация (от греч. *ego* – я и *sintes* – объединение, сложение). Термин означает конвергентный процесс возрастания значения личности в современной религиозной жизни в условиях общего увеличения личного начала во многих сферах человеческой деятельности в послевоенные годы, в свою очередь обусловленного многими социальными факторами (умножением образованности, материальной независимости, уровня жизни и

т.д., а также другими конвергентными процессами, например: наличием выбора религий (плюрализм), виртуализации и т.п.) В большинстве деноминаций начали более внимательно относиться к личности верующего, что можно увидеть и в разнообразии способов приобщения к деятельности в религиозной организации (клубы, кружки по интересам и т.п.), уменьшении требовательности к посторонним, индивидуальной работе, в первую очередь с новообращенными, расширении дьяконских услуг и во многом другом. С другой стороны, современный религиозный плюрализм и личное возрастание значения свободы дает возможность каждому человеку последовательно ощущать свое отношение к религии как к частному делу. Широкий выбор религий и современный процесс усвоения гражданином той или иной веры, даже породил такой термин в американской социологии религии как «приватизация», который все же следует отличать от гегелевской характеристики превращения религии в частное дело граждан по отношению к государству в начале 19 в.

Экзотеризация (от греч. *ecsotericos* – внешний) Термин, противоположный эзотеризму, который давно является спутником многих религиозных традиций. Характеризует конвергентный процесс современной религиозной жизни, который проявляется в том, что с помощью масс-медиа, книжек, газет, компьютерной сети (виртуализации), практически все, что многие времена было доступно единицам (посвященным) становится доступным каждому желающему приобщиться к «тайным» знаниям любой деноминации.

Г.С. ШИРОКАЛОВА

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ В УСЛОВИЯХ ДИСФУНКЦИЙ ГОСУДАРСТВА

Дисфункции неизбежны в любом обществе и проявляются в том, что социальный институт в той или иной степени перестает действовать в соответствии с объективными потребностями и целями, ради которых он создавался. Важнейшая функция государства - обеспечение гражданам возможности реализации витальных, социальных, духовных потребностей. Поэтому предложенная к обсуждению тема предполагает ответы на следующие вопросы: 1 - в чем проявляются дисфункции российского государства? 2 - какова динамика и тенденции развития отношений государства и общества? 3 – какова реальная востребованность религии как социального института в данных условиях?

Матрицу взаимоотношений государства и граждан задает законодательство страны. Насколько оно гарантирует соблюдение прав россиян на реализацию базовых потребностей? Степень их удовлетворения и будет свидетельствовать об эффективности государства. Приоритетность

этих потребностей закреплена в конституциях, международных пактах. Например, в Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах (16 декабря 1966 г.). В ст. 5 Пакта подчеркивается, что никто не имеет права предпринимать действия, направленные на уничтожение или ограничение любых прав и свобод под предлогом, что в настоящем Пакте не признаются такие права или признаются в меньшем объеме¹⁶⁹.

Пакт обязывает государства обеспечить право каждого на свободно выбираемый труд, поскольку только полная производительная занятость является гарантией личных, политических и экономических свобод человека (ст.6). И это принципиально важно, поскольку для подавляющего большинства заработная плата является единственным или основным источником дохода. В той же статье гарантируется профессионально-техническое обучение, а в ст. 7 справедливая зарплата, достаточная для существования работника и его семьи, условия труда, отвечающие требованиям безопасности и гигиены.

Заметим, что приоритетность международных договоров зафиксирована в конституциях многих стран, в том числе в РФ (ст. 15). Но Конституция РФ (ст. 37) не содержит права каждого на труд и снижает порог заработной платы до “установленного федеральным законом минимального размера оплаты труда”, который не обеспечивает прожиточный минимум. Отказ государства в обеспечении права на труд через предоставление достаточного количества рабочих мест с достойной заработной платой на практике не компенсируется правом «на защиту от безработицы» (ст. 37). В результате статья 19 в Конституции РФ провозглашающая, что «Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также других обстоятельств», утрачивает объективные условия для своей реализации.

Приведем факты, доказывающие справедливость данного вывода. В начале 2011 г в России наиболее нуждающихся было 20,5%, низкообеспеченных – 52,9%, относительно бедных – 22,5%, среднеобеспеченных - 3,1%, высокообеспеченных - 1%¹⁷⁰. С 1 июня 2011 г минимальный размер оплаты труда вырос на 6,5% и составил 4 тыс. 611 руб/, что ниже прожиточного уровня более чем на 2 тыс. рублей (6473 руб.) и на 1,5 тыс. - потребительской корзины (6030руб.). По данным Росстата при средней номинальной зарплате по стране за июнь 2011г. в 24601 руб., численность населения с денежными доходами ниже величины прожиточного минимума за первый квартал 2011 г. составила 16,1%. Не

¹⁶⁹ www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml

¹⁷⁰ www.ng.ru/economics/2011-06-02/4_antisocial.html

имели занятия 6,1%, но в качестве безработных была зарегистрирована лишь четверть из них.¹⁷¹

Суммарная задолженность по заработной плате (кроме субъектов малого предпринимательства) на 1 июля 2011 г. составила 2430 млн. руб. Причем, из общей суммы 25,9% приходится на задолженность, образовавшуюся в 2010 г., 27,4% - в 2009 г. и ранее¹⁷². В 2010 г. 98% задолженности приходилось на частные компании, 2% - на бюджеты разных уровней»¹⁷³. Люди выживают за счет примитивизации потребностей, ведь практически половина россиян не имеет «подушки безопасности»: 48% респондентов Левада-центра не имеют банковских счетов и не планируют их открывать¹⁷⁴.

Сложившаяся ситуация не могла не вызвать отчуждения не только от государства, но и от страны. На вопрос: «Готовы ли Вы уехать из России на постоянное место жительства?» были получены следующие ответы: «Если предложат — не откажусь» - 45,5%, «Да, уже иду к этой цели» - 23,1%, «Однозначно нет. Россия – лучшая страна!» - 24,2%, «Посмотрю на обстановку в стране в ближайшие годы. А там уже решу» - 7,2%¹⁷⁵.

Итак, дисфункции российского государства налицо. Поскольку оно не в состоянии создать условия для реализации базовых потребностей, значительная часть граждан дистанцируется от него. Исправление ситуации может быть достигнуто изменением самого социального института или же созданием нового социального института, удовлетворяющего ожидания и потребности граждан. Поэтому второй поставленный нами вопрос звучит так: каковы тенденции развития отношений общества и государства, иначе говоря – какого цвета свет в конце туннеля?

Разработчики «Стратегии – 2020» считают, что у России есть два пути, либо «жизнь в долг», либо «научиться жить по средствам, в том числе «заново оценить наши социальные обязательства»¹⁷⁶. На наш взгляд, основным показателем дальнейшего отстранения государства от регулирования социальных, в широком смысле слова, процессов, а, следовательно, выполнения социальных обязательств, является ориентация на тотальную приватизацию государственной собственности. По поручению Дмитрия Медведева будет приватизирована двадцать одна компания, из них 14 полностью, в том числе «Аэрофлот», Ростелеком, Объединенная зерновая компания. В плане приватизации Сбербанк, Внешторгбанк, Россельхозбанк, Росагролизинг, «Интер РАО ЕЭС», «Зарубежнефть», «Роснефть», «Транснефть», «Русгидро», ВТБ, «Совкомфлот» и т.д. Планируется проводить приватизацию не только «вширь», но и «вглубь», т.е. отказываться

¹⁷¹ www.gks.ru/bgd/regl/b11_01/IssWWW.exe/Stg/d06/3-2.ht

¹⁷² www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main/population/level/;
<http://sovross.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=588596>. 30.07.2011

¹⁷³ Трушков В. Капиталист не спешит раскошелиться//Правда. 26. 08. 2010. С. 1.

¹⁷⁴ [HTTP://WWW.ROKFRU/DEPOSIT/2011/03/02/102746HTML](http://WWW.ROKFRU/DEPOSIT/2011/03/02/102746HTML)

¹⁷⁵ N = 12301 чел. 19.04.2011): <http://newsland.ru/news/detail/id/681863/cat/42>

¹⁷⁶ www.gosbook.ru/node/16356. 17.02. 2011 г.

от контрольного пакета акций. Она должна дать 6 трлн. рублей¹⁷⁷. Приветствуется участие в торгах иностранного капитала¹⁷⁸. Несмотря на это, Министерство финансов РФ планирует увеличивать госдолг России более чем на 2 трлн. Руб. в год, что к концу 2014 г. составит 17% ВВП¹⁷⁹.

Частная собственность уже сейчас составляет в экономике 60%¹⁸⁰. Увеличение ее доли идет параллельно с процессом утраты государством рычагов влияния на ситуацию в стране, все большей его зависимости от интересов олигархии, в том числе зарубежной. Для населения России это означает сокращение поступлений в госбюджет, а, следовательно, сокращение социальной сферы, рост бесправия работников. Например, после выборов 2012 г. планируется ежегодно сокращать затраты на образование, здравоохранение и т.д.: с 1,2 трлн. в 2012 г. до 1 трлн. в 2014 г.¹⁸¹.

Свидетельств, что выражением дисфункции государства как социального института стала персонализация его деятельности, немало. Государство перестает действовать в соответствии с объективными потребностями значительной части общества и целями, ради которых оно создавалось, меняя свои функции в зависимости от интересов отдельных лиц, точнее - обладателей крупных капиталов. Таким образом, туннель для большинства населения заканчивается «черной дырой».

Итак, тенденции развития государства создают условия для появления (или развития имеющихся) социальных институтов, берущих на себя функции, от которых отказывается государство. Один из них – религия. Какова же степень соответствия деятельности религиозных институтов вызовам времени и потребностям верующих?

Каждая конфессия предлагает стратегии выживания своим последователям. Рассмотрим подход Русской православной церкви (РПЦ) подробнее.

Воцерковление большей части населения рассматривается РПЦ как условие решения проблем, и общества, и отдельной личности. Оно обеспечивается пятью направлениями деятельности:

1 – идеологическое подчинение РПЦ других социальных институтов, прежде всего образования и силовых структур;

2 - умножение собственности, что оправдывается необходимостью политической и экономической независимости и восстановлением исторической справедливости;

3 – формирование у прихожан чувства вины, особенно за советский период, как гарантии сохранения статус-кво, обеспечивающего корпоративные интересы;

4 - борьба с инакомыслием в любом его проявлении;

¹⁷⁷[http://news.vbanke.biz/privatizatsiya-goskompanij-prineset-6-trln-rublej/;](http://news.vbanke.biz/privatizatsiya-goskompanij-prineset-6-trln-rublej/)
www.rosbalt.ru/business/2011/04/21/841953.html

¹⁷⁸ Ведомости. 08. 09. 2011г. www.topnews.ru/news_id_44327.html

¹⁷⁹ <http://news.rambler.ru/10689191/>. 9. 09. 2011г.

¹⁸⁰ <http://ria.ru/economy/20110617/389648390.html>

¹⁸¹ АиФ. Урал. № 30. С. 1.

5 - психотерапия верующих и социальная помощь группам риска.

Соответствует ли эта стратегия потребностям прихожан и населению РФ в целом? Выбор направлений деятельности нередко обосновывается с помощью социологических исследований. Но насколько безукоризненны их методики и интерпретации? Возьмем для примера опросы ВЦИОМ об отношении граждан к преподаванию в школах религиозных дисциплин и передаче религиозным организациям культурных ценностей.

Выводы первого исследования формулируются так: «Сторонников преподавания в школе Закона Божьего все больше. Более половины россиян «за» преподавание в школе основ религии, Закона Божьего, причем за прошедшие годы сторонников этого предложения стало больше (с 48% до 53%). Одновременно, снизилась доля тех, кто выступает против введения в школьную программу такого предмета (с 36% до 27%)» (табл. 1)¹⁸².

Таблица 1

Вы были бы за или против, чтобы в школе детям преподавали основы религии, Закон Божий? %

	2001	2009
За	48	53
Против	36	27
Затрудняюсь ответить	15	19

Как видим, в формулировке вопроса, а затем в отчете, объединены два подхода к проблеме, которые и вызывают разногласие в обществе: основы религии или Закон Божий? Это первая методологическая ошибка. Во-вторых, в вопросе нарушено и другое методологическое требование - однозначность понимания смысла вопроса: основы религии даются как в светских дисциплинах (история религий, религиоведение), так и теологических. Объединение в формулировке вопроса светского и религиозного образования дало возможность двойственного толкования результатов. В третьих, дезинформировано общество: в СМИ упор делался именно на рост доли тех, кто хотел бы изучать основы религии и Закон Божий без анализа содержания «вопроса-ответов». Например, «53% россиян высказались за введение в школе Закона Божьего». Но такие выводы не соответствуют реальным интересам опрошенных (табл. 2)¹⁸³.

Таблица 2

С 1 сентября 2009 г. в рамках образовательной программы «Духовно-нравственное воспитание» в российских школах вводится преподавание нового гуманитарного предмета, который родители смогут выбрать для своих детей. Какой из курсов выбрали бы Вы для своего ребенка? (%)

¹⁸² Пресс-выпуск № 1318. <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=12442>

¹⁸³ www.mignews.ru/news/society/180909_232722_02077

	Все опрошенные	есть дети в семье школьного возраста	нет детей школьного возраста
История и основы одной из 4-х традиционных религий России (православие, ислам, иудаизм, буддизм)	21	22	20
История и основы всех основных мировых религий	27	25	27
Основы светской этики	19	23	18
Ни один из перечисленных	13	15	13
Другое	1	2	1

Выбрали бы для своего ребенка историю и основы одной из 4-х традиционных религий России (православие, ислам, иудаизм, буддизм) - 21% опрошенных, история и основы всех основных мировых религий - 27%, основы светской этики – 19%, ни один из перечисленных – 13%. Как видим, отвечавшие положительно, разделились на две группы и лишь каждый пятый высказался за изучение какой-либо одной конфессии. Но по-прежнему не ясно, в каком варианте они хотели бы познакомиться с историей и основами той или иной религии: религиозном или светском. Несомненно, что среди них и неверующие, поскольку традиционная для своего народа религия является культурологической характеристикой. Таким образом, цифра 53%, используемая вне поясняющего контекста, является «лукавой», но именно она взята для обоснования закона о введении в светских школах уроков, которые ведут представители религиозных организаций.

Проанализируем результаты исследования ВЦИОМ отношения к реституции церковных ценностей от 1 июля 2010г.¹⁸⁴ Сначала у респондентов спросили, где вероятней разрушение древних фресок - в монастыре или в музее? 35% ответили, что в монастыре, 33% - в музее. Следующий вопрос: «Насколько для Вас лично важно кому будет принадлежать церковное имущество, оказавшееся в советское время в собственности государства: религиозным организациям (церкви) или светским (музеям)?». 60% заявляют, что лично для них эта проблема важна. Из формулировки следует, что государство присвоило себе собственность, принадлежавшую церкви до революции и из чувства справедливости ее надо вернуть прежнему владельцу. Фактически значительная часть принадлежала государству и была

¹⁸⁴ Пресс-выпуск №1528 <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13625>

в пользовании у церкви, но знают ли об этом респонденты? Психологически они подготовлены и к ответу на следующий вопрос: как Вы относитесь к передаче церкви имущества, принадлежащего государству, музеям? «Скорее за» высказались 49%, «скорее против» - 19%, «мне это безразлично» - 22%. Затруднились с ответом – 11%.

Таблица 3

В последнее время в обществе активно обсуждается вопрос о том, надо ли передавать церкви имущество, принадлежащее сейчас государству, музеям. Если говорить в целом, Вы лично за или против этой передачи? (%)

	Все опрошенные	Православные	Последователи др. религий	Неверующие
Скорее за	49	54	41	31
Скорее против	19	17	15	28
Мне это безразлично	22	18	28	34
Затрудняюсь ответить	11	11	15	8

Прежде всего, о передаче какого имущества идет речь в представлении респондентов? Фресок, о которых спрашивали выше? Но 35% считают, что в монастыре сохранность предметов искусства хуже, а противников передачи культурных ценностей церкви 19%. Не показатель ли это фактического безразличия к судьбе религиозной живописи? Однако, претензии религиозных организаций значительно шире. Если бы ВЦИОМ включил в список положения из ст. 2 Закона, определяющей, что относится к имуществу «религиозного назначения - недвижимое имущество (помещения, здания, строения, сооружения, включая объекты культурного наследия (памятники истории и культуры) народов Российской Федерации, монастырские, храмовые и (или) иные культовые комплексы), построенное для осуществления и (или) обеспечения таких видов деятельности религиозных организаций, как совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, проведение молитвенных и религиозных собраний, обучение религии, профессиональное религиозное образование, монашеская жизнедеятельность, религиозное почитание (паломничество), в том числе здания для временного проживания паломников, а также движимое имущество религиозного назначения (предметы внутреннего убранства культовых зданий и сооружений, предметы, предназначенные для богослужений и иных религиозных целей)» вне сомнения ответы были бы

иными¹⁸⁵. Кроме того, формулировка вопроса вводит в заблуждение респондентов. Слово «церковь» ориентирует на РПЦ, а поскольку большинство отождествляет себя с православной традицией, это не могло не сказаться на количестве положительных ответов. Закон же предусматривает передачу ценностей и мусульманам, и буддистам, и иудеям.

Наконец, могут ли респонденты дать квалифицированные ответы на вопрос: «Кому должно принадлежать?», если большинство в музеях «посетители первого раза», а в храмах - «захожане», не представляющие ни условий хранения произведений искусства, ни государственных затрат на их организацию в храмах, а именно этого требует церковь. Таким образом, в опросе нарушается методическое требование к анкете: учет компетентности и информированности респондентов о предмете опроса.

Третье направление деятельности РПЦ – формирование чувства вины. Ярким примером этого является тема покаяния в выступлениях патриарха. Его высказывания о том, что Великая Отечественная война это божье наказание России «за страшный грех богоотступничества всего народа, за попрание святынь, за кощунство и издевательство над Церковью», а Чернобыль - наказание за «государственное безбожие» широко обсуждались и осуждались в интернете¹⁸⁶.

Идеи церковных иерархов воспроизводятся в регионах, но в самых разных формах, зависящих не только от личных взглядов священников, но и их паствы. Значительный резонанс получило обращение к патриарху Кириллу священников из Удмуртии, потребовавших от него: «Возглавьте наш народ, стремящийся очиститься от экуменизма, сергианства, пороков и всего того, что мешает нам идти за Христом и Пречистой Матерью Его. Но прежде этого Вы, Святейший Владыко, должны принести личное покаяние перед Богом и церковным народом за эти грехи»¹⁸⁷.

Иной путь предлагался в августе 2011г. в «Воззвании Нижегородцев к Гражданам Великороссам»: «Настало время расплаты за все грехи человечества и огонь карающей десницы пришел уже на всю землю, скоро увидим все своими глазами и услышим своими ушами. ... Мы виновны перед Богом больше других народов мира, ибо нам была вверена Россия – духовная опора всего человечества, хранительница главного сокровища – Православия. ... Спасение только в одном – всенародном покаянии одновременном по соглашению за грехи общие и личные...».

Но насколько оценки РПЦ близки россиянам? Согласно исследованию

¹⁸⁵ О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности. № 327-ФЗ. 30.11.2010.

¹⁸⁶ Щелокова (Газизова). Патриарх Кирилл как фальсификатор истории. www.youtube.com/watch?v=Na_048aJGT0&feature=related. Патриарх Кирилл: катастрофа на Чернобыльской АЭС была наказанием за "государственное безбожие". Режим доступа: <http://varjag-2007.livejournal.com/2573779.html>

¹⁸⁷ Обращение к Патриарху. Режим доступа: <http://wap.xpictocanecti.borda.ru/?1-0-0-00000120-000-30-0>

Института социологии РАН прекращение гонений за веру, усиление роли церкви в обществе признали общественным достижением 24% опрошенных, но только 13% отметили, что это значимо для них лично. А вот утрата уверенности в завтрашнем дне, снижение уровня жизни большинства населения и утрата стабильности, чувства безопасности выбрали, соответственно, 15 и 43%, 46 и 35%, 27 и 35%¹⁸⁸.

Четвертое направление – борьба с инакомыслием. Наиболее древний и эффективный способ борьбы – возвышение своих сторонников и принижение противника. Так, патриарх Кирилл считает, что, Кирилл и Мефодий «вышли из просвещенного греко-римского мира и пошли с проповедью к славянам. А кто такие были славяне? Это варвары. Варвары! Люди, которые говорят непонятные вещи. Это люди второго сорта, это почти звери. И вот к ним пошли просвещенные мужи и принесли им свет христовой истины. ... Они стали говорить с этими варварами на их языке. Они создали славянскую азбуку, славянскую грамматику, славянский язык. И на этот язык перевели слово Божие»¹⁸⁹.

Политкорректность не позволяет высшим иерархам резко отзываться о современниках. За них это делают представители церкви в регионах. К примеру, в Нижнем Новгороде действуют крупные общины протестантов, с которыми считается местная власть. Но в СМИ Нижегородской епархии их называют «сектантами», советуют жечь их книги и т.д. Дискриминационные высказывания раздаются по отношению к неверующим, женщинам¹⁹⁰.

Пятое направление деятельности РПЦ - психотерапия прихожан и социальная помощь группам риска. Проанализируем редакционную почту, представленную на сайте Нижегородской епархии. Вопросы мирян делятся на несколько групп: Таинства Церкви, Церковная жизнь, Вера и религия, Семья и брак, Дети в Церкви, Поминовение усопших, Церковь и современный мир, Жизнь Нижегородской епархии. По названиям рубрик видно, что для верующих ответы священника являются путеводителем в мире православия. Даже из 102-х вопросов по теме «Церковь и современный мир», заданных с 28 апреля 2010 г. по 9 июля 2011 г. девять из десяти касается поста, поминовения, обрядов, местонахождения храмов и т.п. Из бесспорно принадлежащих к данной теме лишь пять вопросов касались политической позиции церкви. Приведем один из них, сохраняя орфографию и стилистику первоисточника.

Вопрос: «Отец Василий! Наша нынешняя власть от БОГа? Если от БОГа, то по благословлению или попущению? Если не от БОГа, то непочитание власти не грех? Это во мне гордыня и тщеславие (непочитание власти)? На исповеди каяться в этом грехе или это не грех?»

Ответ: «В Священном Писании ясно говорится: "Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится

¹⁸⁸Трушков В. Чёрный ров между двумя эпохами //Правда. 12 – 15. 08. 2011. С. 5.

¹⁸⁹ www.pravmir.ru/dlya-sovremennogo-cheloveka-religiya-neobходима-kak-vozdux/

¹⁹⁰ www.onlinepetition.ru/4e0df0/petition.html

Божью установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение" (Рим 13:1-2). Таким образом, всякая власть дана Богом. А вот по благословию или по попущению, - этого мы знать не можем. Да это и не важно для нашего спасения. Поэтому непокорность властям есть грех, в котором, естественно, необходимо каяться, как это видно из слов апостола Павла»¹⁹¹. Как видим, в ответе четко выражена позиция церкви.

Итак, адекватна ли деятельность РПЦ потребностям прихожан в условиях дисфункций государства? На наш взгляд, нет. Потому что:

1. Руководство РПЦ использует состояние дисфункции государства в своих корпоративных целях, рассматривая поддержку политического режима и собственность как условие своего идеологического доминирования.

2. В рамках самой РПЦ имеет место раскол, поскольку значительная часть населения России (в том числе часть клира) не разделяет политической позиции руководства церкви по отношению к прошлому и настоящему, стремления к идеологическому доминированию.

3. В наибольшей степени востребован один из аспектов терапевтической (компенсаторной) функции религии - регуляция взаимоотношений человека и бога через культовые действия с целью решения земных личных проблем. Поскольку психотерапия способна изменить восприятие ситуации, а не саму ситуацию, неизбежно сужение общественного запроса на православие как регулятор поведения и вытеснение его на периферию ценностей.

4. Для сохранения своего авторитета РПЦ необходимо учитывать земные потребности прихожан, активизируя социальное служение среди незащищенных групп населения и дистанцируясь от политической власти.

Е.М. ТОКАРЕВА

ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Социальные изменения и модернизация современного этапа жизни российского общества характеризуются нарастанием дисфункциональных процессов в системе социального управления. Особую остроту изменениям придает вторая волна развернувшегося мирового кризиса.

Вместе с тем, факторами, усугубляющими влияние кризиса на социальное самочувствие в России стали:

- снижение качества жизни и жесточайшее расслоение общества,
- кризис духовности и снижение социальной активности ,
- комплекс демографических проблем,
- снижение уровня социальной и экологической безопасности,
- снижение роли государства в социальном управлении,

¹⁹¹ www.nne.ru/questions.php

- и другие.

Субъекты социального управления активно разрабатывают новые управленческие парадигмы, ищут ресурсы управляемости страной, разрабатывают новые мотивационные концепции.

Очевидно, что в процессы социального управления включены все ведущие социальные институты и организации.

Приоритетность субъектов социального управления меняется от этапа к этапу жизни общества. И, в этой связи, можно констатировать изменение форм и методов взаимодействия религии с государством в процессах социального управления.

Отчетливо меняются функции религии, как социального института, в частности, активизируется включение церкви в процессы политического управления страной.

И здесь выделяются следующие тенденции:

- активизация деятельности, в том числе политической, всех «традиционных» конфессий на территории России ,
- расширение спектра нетрадиционных религиозных организаций и их влияния в России,
- усиление социальной активности мусульманской молодежи, в том числе конфликтной ее части,
- снижение качества традиционных социальных ролей выполняемых религиозным социальным институтом,
- социальное расслоение духовенства,
- нарастание социальных противоречий внутри религиозных конфессий.

Традиционно, социальный институт религии реализует функцию социализации - формирования личности, одухотворения ее, приобщения через религиозную и общечеловеческую культуру к наилучшим, высоконравственным и духовным образцам веры и человеческого взаимодействия.

И Русская православная церковь (РПЦ) в этом процессе не была исключением. Активно, через систему воскресных школ, религиозные традиции и обряды, «слово пастыря», ритуалы, систему духовников, наставников, другие механизмы, влияла на умы и души верующих, приобщала к религиозной культуре, развивала и укрепляла духовность, расширяла общность своих прихожан.

Смирненное, светлое и подвижническое служение православных священников было высоким образцом чистоты и нравственного, искреннего профессионализма, приобщения к Вере и Создателю.

Другую функцию – защитную, РПЦ также выполняла успешно - прихожане, верующие (и не только) шли в церковь за эмоциональной, моральной и, в отдельных случаях, материальной поддержкой и получали ее. Люди после посещения церкви уходили умиротворенные, с верой в позитив, с ощущением поддержки и защиты.

Много церковь делала и для укрепления семьи, в молодоженах формировали чувство любви и уважения к супругу, ответственности за детей и близких, прививали понимание святости и нерушимости семейных уз, уважения к старшему поколению.

Функция стабилизации выражалась в реализации постулатов - «власть от Бога», «не укради», «не убий»..., все десять заповедей - это базовые фундаментальные ценности общества. Укрепление их в социальном и индивидуальном сознании определяло нормативное, конформное, терпимое и милосердное поведение личности, стабильное, беспроблемное функционирование общества, снижение всех видов конфликтов.

Так же РПЦ и самостоятельно, и совместно с государством выступала как субъект социальной политики, и, в некотором смысле, была социально ответственна за «работу в миру», за те социально значимые проекты, которые реализовывала.

К сожалению, в современной жизни российского социума РПЦ меняет вектор своей социальной жизни. Модернизируется статус и, как следствие, традиционные социальные роли.

Конечно, факторы внешней и внутренней сред во всей многообразной совокупности (на макро или микро уровнях) влияют как на общество, так и на деятельность РПЦ, но существующее положение вещей в процессе взаимодействия церкви и общества оптимизма не внушают.

В стране растет уровень социального сиротства, детской беспризорности, наркотизации и алкоголизации населения - и церковь пассивна.

Разрушаются институты семьи и брака - церковь молчит.

Растет межрелигиозная и межнациональная нетерпимость - РПЦ дистанцируется.

Зато проявляется активная позиция РПЦ в претензиях на собственность, на участие в работе политических организаций. В проповедях священников фиксируются претензии на особое положение и права, элементы нетерпимости, иногда агрессии, стремление к доминированию православия в стране, возрождению монархических настроений.

Эти тенденции очень тревожны. Стремление в полиэтничной и поликонфессиональной стране к любому виду доминирования в условиях отсутствия консолидирующих факторов - прямой путь к конфликтам. Об этом писали и Р. Дарендорф, и Л. Козер, и К. Маркс, и другие социологи.

Формы взаимодействия власти и РПЦ, наметившиеся сегодня, тоже весьма спорны - очевиден интерес власти к РПЦ как к субъекту влияния на электорат накануне выборов в Государственную Думу и Президента Российской Федерации, и интереса РПЦ к власти как субъекту привилегий и прав на собственность и экономические ресурсы.

Такого рода союз государства и церкви порождает в обществе неверие, пассивность и отчаяние. Условия экономического кризиса усугубляют отчуждение большинства членов общества от власти и религии, что, в свою очередь, приводит к девиации и дисфункциям в разных проявлениях и

угрозе стабильности в стране. События на Манежной площади - яркое тому подтверждение.

Однако ситуация не безнадежна. Выход из нее видится в комплексном решении социальных проблем, повышении качества жизни, улучшения социального самочувствия, вычленении общесоциальных ценностей, формировании новой российской идеологии, являющейся центром и фундаментом новой российской культуры, консолидирующей все социальное пространство страны, где роль субъектов и центров межкультурного, межэтнического и межрелигиозного взаимодействия должны играть государство, религии и центры самоорганизующихся граждан.

Е.И. АРИНИН

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ВО ВЛАДИМИРЕ: СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОЦЕССАХ

10 лет религиоведению во Владимире

Исследования различных аспектов религиозной жизни во Владимирском регионе проводились богословами, священнослужителями, историками, краеведами, социологами, филологами, фольклористами, философами и культурологами в течение ряда столетий, однако, в последние десять лет, в связи с институциональным оформлением специальности и направления «Религиоведение», можно говорить о формировании комплексного и междисциплинарного синтеза дисциплин на базе сотрудничества в рамках деятельности кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета. Некоторые вехи этого становления:

2001г. - подготовка документации для открытия специальности «религиоведение» при поддержке и в кооперации с кафедрой культурологи и религиоведения Поморского государственного университета (Архангельск), продолжение издания серии сборников «Свеча» (1997-2011, 19 томов, изданных в Архангельске и Владимире);

2002 г. - открытие специальности «религиоведение»;

2005 г. - утверждение наименования «кафедра философии и религиоведения»;

2007 г. - открытие направления «религиоведение» (бакалавриат);

2008 г. - реорганизация гуманитарного факультета в факультет философских и социальных наук;

2008 г. - открытие аспирантуры по специальности 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» (ныне 09.00.14 «Философия религии и религиоведение»), обучение аспирантов и стажеров, в том числе из Германии, Конго, США, Узбекистана и Японии;

2011г. - новая реорганизация (включение в состав кафедры сотрудников кафедры философии ВГГУ, возникновение крупнейшего академического философского сообщества в регионе), открытие набора по направлениям «философия» и «социальная работа», подготовка документации для открытия магистратуры по направлению «религиоведение».

Сотрудники кафедры принадлежат к «воцерковленным» и «светским» формам религиозной идентичности, включая в себя священнослужителей Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП), являющихся одновременно и кандидатами наук, сторонников православия, старообрядчества, веслианства, вайшнаизма, материализма и агностицизма. За эти годы издано около 40 учебных пособий, монографий и переводов зарубежных изданий (семь из них – лауреаты Фонда развития отечественного образования за 2005-2011 г.), создана электронная библиотека литературы по религиоведению, философии и теологии (более 10 000 текстов на русском, английском и немецком языках), осуществлено 5 выпусков студентов (более 100 специалистов и бакалавров, включая семинаристов, которые работают в епархии, других религиозных объединениях, в областном управлении культуры, администрации области, издательстве «Ргогород», колледже культуры и искусств, другие стали аспирантами кафедры, депутатами и развивают разные направления бизнеса), защищено 12 диссертаций (2003-2011), получено около 100 отечественных и зарубежных грантов на поездки и исследования (в том числе 8 грантов РГНФ за 2005-2011 гг.), развиваются совместные проекты с региональной администрацией, научными центрами (МГУ, И.Я. Кантеров и И.Н.Яблоков, «РелигиоПолис» Е.С.Элбакян, и др.) и религиозными объединениями региона.

Наиболее динамично развивающиеся направления сотрудничества с конфессиями:

- специальность «Религиоведение» по согласованию с Владимирской епархией РПЦ МП получают некоторые семинаристы Владимирской Свято - Феофановской духовной семинарии (с 2004 г.);
- ежегодная международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование», совместно с Владимирской е РПЦ МП, издание ежегодного одноименного сборника материалов (с 2009 г.);
- сотрудничество с «Христианской Евангельской Веслианской Церковью» и Веслианским колледжем, центром веслианства в России (с 2005 г.);
- международная научно-методическая конференция «Покровские чтения», совместно с Владимирской епархией РПЦ МП и приходом Святого Розария пресвятой Девы Марии Римско-католической Церкви в городе Владимире (с 2009 г.).

Некоторые международные контакты и проекты членов кафедры:

- Tromsø University, Norway (с 1996 г.);
- European Society for the Study of Science and Theology (с 1996 г.);
- Norwegian University of Science and Technology (Trondheim, Norway, с 2000 г.);
- Philadelphia Center for Religion and Science (Metanexus Institute, Philadelphia, USA, с 2001 г.);
- University of Pisa, Italy (с 2003 г.);

- University Erlangen/ Nuremberg, Германия (с 2003 г.);
- European Journal of Science and Theology (с 2004 г.);
- Hokkaido University, Япония (с 2005 г.);
- Interfilm Academy, Munich, Германия (с 2007 г.);
- трехгодичный семинар «Религия: максимализм и минимализм» (2009 – 2012) в рамках международной программы поддержки высшего образования Института «Открытое общество» и Уральского государственного университета (The International Higher Education Support Program Regional Seminar for Excellence in Teaching (ReSET), Open Society Institute and Ural State University);
- Императорское Православное Палестинское Общество (2010 г.);
- библиотека «The International Society for Science & Religion» (224 тома, 2011 г.)¹⁹².

Миссия религиоведения или «Розеттский камень»

«Розеттский камень», как известно, благодаря выбитым на нем тремя идентичным по смыслу текстам, стал отправной точкой для расшифровки египетских иероглифов. Исторически «религиоведение» выступает как «наука» и «медиа» (от лат. media- средство), как своего рода «средство массовой коммуникации»¹⁹³, или «Розеттский камень» 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 найти общего языка, превращаясь в изолированные и враждующие «субкультуры». История пяти последних столетий показывает, что именно науки как неотъемлемый компонент современной мировой культуры, могут выступать 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. Б. Гройс отмечал, что «высказывая нечто, то есть комбинируя определенные знаки в 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»¹⁹⁴.

¹⁹² Более подробная и детальная информация о кафедре, ее истории, сотрудниках, публикациях, курсах и проектах представлена на сайте: <http://religion.vpti.vladimir.ru/>

¹⁹³ Федоров А. Терминология медиаобразования //Режим доступа: <http://www.mediaeducation.ru/publ/fedorov/terminy.htm>

¹⁹⁴ Гройс Б. Медиум становится посланием // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/gr13.html>

Владимирское направление в исследовании религии, представленное на кафедре философии и религиоведения Владимирского государственного университета, входит в широкий контекст российских и мировых исследований. Прежде всего, обратившись к слову «религиоведение», можно легко убедиться в том, что в современной России оно выступает как термин, который является одним из наиболее востребованным в интернете, когда, к примеру, в поисковой системе Google на 1 сентября 2011 года можно было найти 445 000 000 документов по теме «религиоведение» (+ еще 88 000 «религиеведение»), тогда как по «теологии» – 61 000 000. Сегодня это слово охватывает множество публикаций, где представлены как «созерцательное», теоретическое, философское, так и «деятельное», практическое, социологическое, филологическое, семиотическое, историческое (востоковедческое, индологическое и т.п.), психологическое и «правозащитное» направления.

Особую важность представляет практика 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 согражданами, 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 них «невозможно обрести осознанное мировоззренческое самоопределение»¹⁹⁵. Недавние кафедральные исследования Г.А. Гераниной показали, что студенты, в учебных программах которых есть курсы по религиоведению, проходят своего рода «школу толерантности», в отличие от тех, у которых данная дисциплина исключена,¹⁹⁶ причем последних, к сожалению, в условиях современной реформы системы высшего образования, становится все больше и больше, что совпало с усилением националистических настроений в молодежной среде.

Научные исследования религии («история религии» и «наука о религии») в России, совместно с Европой, начинаются в 18-19 вв, в этнографии, филологии, истории и т.п.¹⁹⁷. С этого периода существует и 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».¹⁹⁸ Точное

¹⁹⁵ Писманик М.Г. Сложные аспекты преподавания религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 3. С. 314.

¹⁹⁶ Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиоведческом образовании. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, 2011. С.160-169.

¹⁹⁷ См.: Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006; Костылев П.Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее // Режим доступа: http://www.sobor.by/rosrelig_kostilev.htm

¹⁹⁸ Bleeker C.J. Epilegomena // Historia religionum. Leiden, 1971. V.2. P.648.

исследование того, когда впервые на русском языке был использован термин «религиоведение» еще только начинается, однако в академической среде термин «религиоведение», как отметила Е.В. Меньшикова, был впервые использован в 1932 г., при этом авторы противопоставляли свою «теорию религии Маркса-Энгельса-Ленина» чуждому «буржуазному религиоведению»¹⁹⁹. Затем данный термин практически был забыт до второй половины 20 в, будучи вытесненным из академического употребления термином «научный атеизм», под который подводилось все, что относилось к изучению религии.

Совершенно новая ситуация сложилась в эпоху перестройки, когда, по словам А.Н.Красникова новой исследовательской парадигмой виделся путь «постоянного размежевания с теологией и атеизмом», стремление стать «беспристрастным и объективным изучением религий мира»²⁰⁰. Именно в это время возникли кафедры религиоведения и специальность «Религиоведение» в университетах, а сам термин и данная рубрикация стали новым соответствующим маркером академической власти, государственного министерского контроля и личной ответственности. В этот период складывается и противоречивая связь религиоведения с конфессиями (отраженная, к примеру, в изданиях «конфессионального религиоведения»²⁰¹) и правозащитным движением (манифестировавшаяся, к примеру, в известной акции 2009 г. «Инквизиторам - нет!»²⁰²). Религиоведение оказалось вовлечено в контекст острейших вопросов выбора путей развития современной России, связи нового и традиционного, «нормативности», «светскости» и «религиозности», «возрождении духовности» и «спасения молодежи», «укрепления нравственности» и преподавания «Основ православной культуры», множества других жгучих тем и проблем.

В России, как и в мире в целом, не сложилось «нормативной» и унифицированной трактовки самой структуры религиоведения, когда, к примеру, в энциклопедическом словаре «Религиоведение» в числе религиоведческих дисциплин названы «философия религии, история религии, социология религии, психология религии»,²⁰³ тогда как в учебном

¹⁹⁹ Меньшикова Е.В. Отечественные ученые 20 - 30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Проблемы исторического и теоретического религиоведения. Материалы научной конференции, 10 -11 апреля 2009. М., 2009. С.132.

²⁰⁰ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.С. 7.

²⁰¹ Религии мира: Пособие для учителя /Я.Н.Щапов, А.И.Осипов, В.И.Корнев и др., под ред. Я.Н.Щапова. М., 1994. С. 6; Зубов А.Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М., 1997; Чернышев В.М. Религиоведение. Киев, 2003; Галахов И.И. Религиоведение. Богословско-философское исследование. М., 2008; Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение: Курс лекций. Изд. 2-е. М., 2010.

²⁰² Обращение организаторов Всероссийской бессрочной акции за свободу совести «Инквизиторам - нет!» // Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=73978&type=view>

²⁰³ Красников А.Н. Религиоведение / Религиоведение: Энциклопедический словарь. Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М, 2006. С. 857.

пособии «Религиоведение» под редакцией М.М. Шахнович философия религии не относится к числу религиоведческих дисциплин.²⁰⁴ Аналогично и в мире понимание структуры религиоведения значительно варьирует. Так 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)²⁰⁵. Совсем иной подход встречается во всемирно известной серии исследования изучения религии Ж.Ваарденбурга, где проблематика представлена исторически и мультидисциплинарно,²⁰⁶ тогда как в обобщающем издании «Guide to the Study of Religion» (2007) материал систематизирован по рубрикам: описание, объяснение и локализация (география) религий²⁰⁷. В этом глобальном контексте можно считать весьма эвристичным сложившееся российское разнообразие форм дисциплинарных моделей «религиоведческого проекта» в Московском государственном университете, Санкт-Петербургском государственном университете или, к примеру, Российском государственном гуманитарном университете.

Хорошо известно, что изучение религии ведут такие академически уважаемые направления как история, востоковедение, фольклористика, литературоведение, антропология, социология или психология, однако сами представители этих наук, т.е. востоковеды, социологи, антропологи, филологи и т.п. могут не признавать себя «религиоведами», поскольку это явно или неявно, но предполагает подчиненность их исследования некоей «иной» институциональной надстройке – «собственно религиоведению», отличной от их собственной уважаемой науки, что порой ведет к сложностям как при попытках создания комплексного междисциплинарного исследования, так и при попытках представить их исследования в качестве «элементов» собственно религиоведения. Другую глубокую методологическую проблематичность религиоведения отмечал С.С. Аверинцев, который полагал, что оно разбирает на части конкретную «плоть веры как таковой», что само по себе способно сделать исследуемые феномены закрытыми для нас, если «у нас нет достаточно глубокого понимания вдохновившей их веры»²⁰⁸.

²⁰⁴ Религиоведение /Под ред. М.М.Шахнович. СПб, 2011. С. 13.

²⁰⁵ The Routledge Companion to the Study of Religion. 2-d ed. //Ed. by John R.Hinnels. NY, 2010. P. III-IV.

²⁰⁶ Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология //Ж.Ваарденбург; пер. с англ. под общ. ред. Е.И.Аринина - Владимир, 2010.

²⁰⁷ Guide to the Study of Religion. 2-d ed. //Ed. by Willi Braun and Russell T. McCutcheon. L., NY, 2007. P. III-IV.

²⁰⁸ Аверинцев С.С. Предисловие //Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7-ми тн.. М., 1991. Т.1. Истоки религии. С.5.

Можно достаточно условно говорить, что складывается разделение направлений деятельности кафедр на «холистические» (религия как целостность) и «мультидисциплинарные» (религия как предмет исследования ряда самостоятельных научных направлений). Холистическое направление, как прежде «научный атеизм» или «теология/богословие» стремится к разработке унифицированной нормативной «фундаментальной теории религии», способной на эксклюзивное «ведение религией», сегодня порой принимающее православный характер в упоминавшемся выше «конфессиональном религиоведении» или выступающей как «теоретический синтез»²⁰⁹ или как «метатеология»²¹⁰.

В таком контексте важно стремиться к описанию и обобщению эмпирических аспектов религии в «диалоговом» режиме²¹¹, что, с одной стороны, позволяет верующим задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»²¹², тогда как, с другой, согласно А.В. Михайлову, утверждать, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие»²¹³. Сегодня представляется востребованным подход К. Гирца, который предлагал понимать науку как «герменевтическое предприятие, как попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать».²¹⁴

Религии во Владимире и их социальная роль в общественных процессах

Владимирская область в целом представляет собой достаточно спокойный в плане межконфессиональных отношений регион, получивший, однако, своеобразную «известность» в стране и мире благодаря двум скандальным случаям последних лет, отражающим всю проблематичность и противоречивость соотношения религиозно-конфессионального, религиоведческого и правового дискурсов и соответствующих перспектив: изгнание верующих Российской православной автономной церкви из их храмов²¹⁵ и инцидент в детском приюте при Свято-Боголюбовском монастыре в селе Боголюбово Владимирской области²¹⁶. Эти прецеденты еще

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.190.

²¹¹ Ерьсько М.Н. Введение в диалоговое религиоведение: Учебное пособие. Тюмень, 2006.

²¹² Лобковиц Н. Предисловие //Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1996. С.14.

²¹³ Михайлов А.В. Вместо предисловия #Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С.XLVII.

²¹⁴ Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>

²¹⁵ «Изгнанные правды ради...» // Режим доступа: <http://portal-credo.ru/site/?act=topic&id=574>

²¹⁶ Церковная комиссия вновь выявила нарушения в деятельности детского приюта при

ждут своего детального анализа, но ситуация в области в целом являлась предметом для целого ряда научных исследований в последние 10 лет²¹⁷.

Собственно «религиозная» (в значении «конфессиональная», «юрисдикционная») перспектива отражается в справке о статистике религиозных предпочтений жителей Владимирской области, составленной по ведомственному реестру юридических лиц Управлением Федеральной регистрационной службы по Владимирской области. В одной из последних справок (от 01.01.2011) отмечается, что всего во Владимирской области зарегистрировано 360 религиозных организаций²¹⁸. Исторически область до начала 20 в. являлась традиционно моноэтнической и мононациональной. Так, по данным первой Всероссийской переписи населения (1897 г.) во Владимирской губернии почти все население по национальному составу являлось русским – 99,74% и по вероисповеданию православным – 97,22%²¹⁹. В 1905 г. во Владимирской губернии на 840 жителей приходился один храм, тогда как в Московской – на 1200 человек, в Воронежской – на 2500 жителей²²⁰. В области присутствовали и религиозные объединения, к примеру, вполне устойчивыми и имеющими свою «нишу» в духовной жизни

Боголюбовском монастыре Владимирской епархии РПЦ МП // Режим доступа: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=77986&type=view>

²¹⁷ Религиозные объединения Владимирской области. Составление Константинова В.Н., Семеновой О.А., Февралева Л.А. Владимир, 2001; Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Сборник статей под общей редакцией Константинова В.Н. Владимир, 2003; Аринин Е., Даведьянов А., Степина А., Лункин Р. Владимирская область // Атлас современной религиозной жизни России. В 3-х тт. / Отв. ред. Бурдо М., Филатов С. М.-СПб., 2006. Т. 2. С.121-145; Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога: Материалы областной научно-практической конференции. Составление Константинова В.Н., Семеновой О.А., Февралева Л.А. Владимир, 2007; Аринин Е.И. Теоретические и практические проблемы идентичности и классификации религиозных объединений (на материале Владимирской области) // Классификация религий и типология религиозных организаций М., 2008. С.71-72; Аринин Е.И. Владимирский регион в религиозной, религиоведческой и правовой перспективе // Свобода религии и демократия: старые и новые вызовы. Материалы 15-ой международной конференции. Киев, 5-6 августа 2010. Киев, 2010. С.79-98; Религиозность населения Владимирской области: Учебное пособие. // Ответ ред Аринин Е.И. Владимир, 2010.

²¹⁸ Арсенина О.В. Проблема религиозной идентичности и религиозности в интерпретации старообрядчества (социально-философские аспекты). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, 2006; Февралева Л.А. Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период (на материалах Владимирской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Архангельск, 2009. С. 211.

²¹⁹ Минин, С.Н. Вопросы создания системы духовно-нравственного воспитания в государственных и негосударственных образовательных учреждениях // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / Под. ред. Константинова В.Н. Владимир, 2003. С. 82.

²²⁰ Константинов В.Н. Религиозные и светские традиции жителей Владимирской области // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / Под. ред. Константинова В.Н. Владимир, 2003. С. 6.

региона являлись группы старообрядцев, мусульман, евангельских христиан баптистов²²¹. Около 140 лет назад в Меленковском районе появилась первая группа христиан адвентистов седьмого дня. В советский период эта деятельность была в значительной мере свернута. С начала 1990-х гг. отмечался рост общественного интереса в России и регионе к религии. Согласно данным уполномоченного Совета по делам религий по Владимирской области на 01.01.1990 г. насчитывалось 80 религиозных организаций, а в государственном реестре управления юстиции на 01.07.1997 г. (до принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях») было зарегистрировано уже 263²²². В течение последних лет произошло институциональное укрепление большинства действующих в области религиозных направлений: православия, ислама и таких направлений протестантизма как евангельские христиане-баптисты, пятидесятники, адвентисты. Число общин растет, образовались их региональные структуры, отлаживается и стабилизируется их внутренняя религиозная жизнь, развивается социальное служение.

В настоящее время регион представляет собой поликонфессиональную среду, где достаточно активно функционирует около двух десятков конфессий. В процентном отношении количество религиозных организаций в общем числе зарегистрированных составляет (2010 г.):

Русская православная церковь (Московского патриархата) – 77,4%;

Российская православная автономная церковь – 4,3%;

Церковь адвентистов седьмого дня – 3,4%;

Евангельские христиане-баптисты – 2,7%;

Христиане веры евангельской (пятидесятники) – 2,3%;

Русская православная старообрядческая церковь – 1,7%;

Евангельские христиане – 1,4%;

иудаизм, ислам, Христиане веры евангельской, Свидетели Иеговы – по 0,6%;

Римско-католическая церковь, Армянская апостольская церковь, Евангелическо-лютеранская церковь, Международное общество сознания Кришны (Вайшнав) – по 0,3%.

Результаты социологических опросов, в ходе которых исследовались особенности самоидентификации респондентов, дают несколько иную картину. Так, на вопрос: «Последователем какой религии Вы являетесь?»

51% опрошенных назвали себя православными,

18,4% - просто христианами

²²¹Арсенина О.В. Проблема религиозной идентичности и религиозности в интерпретации старообрядчества (социально-философские аспекты). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Архангельск, 2006.

²²²Февралева Л.А. Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период (на материалах Владимирской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Архангельск, 2009. С. 211.

3% - католиками,
1,7% - мусульманами,
0,6% - протестантами,
8,9% - имеют индивидуальные религиозные взгляды.
15% респондентов не считают себя религиозными людьми²²³.

Таким образом, современное массовое общественное сознание региона отдает предпочтение православию, поэтому вполне закономерен широкий масштаб деятельности Владимиро-Суздальской епархии Русской православной церкви (Московского патриархата). Разделяя епархии по степени значимости на социально-политической карте РПЦ МП в 1990-х гг по четырем типам («яркие», «заметные», «рядовые», «тихие»), С.Г. Сафронов отнес Владимирскую епархию к категории заметных²²⁴. Важно отметить, что взвешенная политика, которую проводит епархия, активное сотрудничество с университетом, в том числе и в области «религиоведения», способствует тому, что в области отсутствуют распространенные в России скандалы, связанные с введением курсов «Основы православной культуры» (локальные курсы велись в школах с 1990-х гг, а в 2005 г Областное Собрание приняло решение о введении «Основ православной культуры» в качестве регионального компонента) или передачей РПЦ МП зданий музеев.

Тем не менее, проблемы, конечно, есть, при этом они, можно сказать, носят не столько региональный, сколько федеральный характер, поскольку сегодня, согласно исследованиям К. Каарияйнена и Д.Е. Фурмана, в России возник «проправославный консенсус», суть которого состоит в том, «что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, то есть люди понимают свою православность как признак “своих”, отличающий от “чужих”»²²⁵. Такая «консенсусная православность» как форма массового сознания относительно стихийно конструирует собственные нормативные образцы, которые нередко вступают в противоречие с собственно «конфессиональными нормами» самой массовой российской юрисдикции – Русской православной церкви (Московского патриархата); одним из распространенных и ежегодно наблюдаемых примеров этого может быть назван обычай устраивать «лужайку для пикника» во время посещения кладбищ в пасхальное воскресенье, который церковь не поддерживает.²²⁶

²²³ Семенова, О.А. Религия в системе гражданских отношений и ценностей // Формирование установок толерантного сознания и проблемы межконфессионального диалога. Владимир, 2007. С. 26.

²²⁴ Сафронов С.Г. Русская православная церковь в конце XX в.: территориальный М., 2001. С. 86.

²²⁵ Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6; Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103 – 119, № 2. С. 78 – 95.

²²⁶ О посещении кладбищ на Пасху православными христианами // Режим доступа: <http://www.an-hram.ru/proposedview.php?id=8>; Пасха - праздник победы над смертью, а не для посещения кладбищ // Режим доступа: <http://www.rusbeseda.ru/index.php?topic=2354.0>;

Некоторые формы такого «народного христианства» могут порождать терроризм и праворадикальные идеологии, как, к примеру, это показывает «теракт в Норвегии» Андерса Брейвика, лично убившего почти сто человек, но отрицающего свою вину и не считающего это преступлением, поскольку, по его словам, это было необходимо сделать для спасения Европы от «мультикультурализма» и «угрозы исламского господства»²²⁷. Примеры подобного активного «неприятия иного» сегодня присутствуют и в отечественном «народном православии», где можно встретить не только насыщенные ненавистью сайты, горящие неприятием католиков, протестантов, ученых-атеистов (каким был, например, В.Л.Гинзбург²²⁸) или собственных единоверцев либерального характера²²⁹, но и предлагающих прославление Сталина²³⁰, проект «современной священной инквизиции»²³¹ и откровенные попытки возрождения румынского фашистского православия времен «Железной гвардии» по версии некоего «Русского Братства»²³². Философское религиоведение вполне осознает свою ответственность за то, что некоторые «представления и верования могут неожиданно превращаться в самые настоящие пули...»²³³. Очевидно и то, что без строгой категориально-терминологической базы невозможно создание теоретической модели перспектив развития нашего общества. Система образования и, непосредственно «религиоведческое образование», может стать ареной для эскалации межконфессионального противостояния или сохранить свой законный статус гуманистического посредника в передаче культурного наследия, созданного носителями как конфессиональных, так и неконфессиональных убеждений.

В.М. СТОРЧАК, О.И. АНТОНОВА

Посещать кладбища на Пасху – грех // Режим доступа: <http://lnews.ru/news/full/28344/>;
Пасху в России не празднует только 9% населения // Режим доступа:
<http://www.astv.ru/msgs/2559>; Московские власти опять готовят кладбища не к Радонице, а к Пасхе // Режим доступа: <http://www.annews.ru/news/detail.php?ID=215811>

²²⁷ Мировая пресса обсуждает манифест норвежского террориста // Режим доступа:
<http://www.vesti.ru/doc.html?id=518095&cid=9>

²²⁸ О позорной ксенофобской деятельности академика В. Гинзбурга. Доклад по результатам общественного расследования [Электронный ресурс] / Общественный комитет по правам человека. Москва; Таруса, 2008. Часть 7 // Режим доступа:
<http://www.rusk.ru/st.php?idar=113475>.

²²⁹ Светлов Н. Игумен Петр (Мещеринов) забыл наставления св. Отцов // Режим доступа:
<http://3rm.info/5469-igumen-petr-meshherinov-zabyt-nastavleniya-sv.html> (дата обращения: 20.04.2011).

²³⁰ Дудко Д. Он был верующим [Электронный ресурс] / Дмитрий Дудко // Режим доступа:
<http://www.razumei.ru/lib/article/311>

²³¹ Леонид Симонович: Еретиков сжигать не можем, а книги будем [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751>.

²³² Русское братство. Православный фашизм // Режим доступа:
<http://rusbratstvo.org/propoved/27>

²³³ Кацис Л. Фашизм «забывших» свой фашизм // <http://www.lechaim.ru/ARHIV/196/katsis.htm>

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУТЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУЦИИ; К ВОПРОСУ О РАЗГРАНИЧЕНИИ ПОНЯТИЙ

В современной отечественной религиоведческой литературе все чаще можно встретить такие категории, как «религиозный институт» и «религиозная институция». Однако, авторы зачастую вкладывают в эти понятия различное содержание, иногда даже отождествляя их между собой. Поэтому, для корректного использования категорий в научной литературе необходимо четкое определение и разграничение их содержаний.

Институциональный подход к исследованию социальных явлений имеет в социологии давние традиции, при этом понятие «**социальный институт**» употребляется в различных значениях. В отечественной и западной социологии социальные институты рассматриваются с позиций следующих подходов:

- деятельностный (институт как устойчивая форма деятельности и отношений определенных групп людей, учреждений);
- нормативный (институт как система норм и правил; как совокупность социальных ролей, унифицированных поведенческих образцов, лишающих совершаемые действия индивидуализации и делающих их понятными, привычными, предсказуемыми²³⁴);
- организационный (институт как социальная организация)²³⁵.

На наш взгляд, наиболее приемлемым является понимание социального института, данное Н.Б. Костиной, как совокупности официально признанных и разделяемых субъектами деятельности норм, благодаря которым их действия становятся в определенных условиях ожидаемыми, анонимными, предсказуемыми, обеспечивающими достижение поставленных целей²³⁶.

Социальные нормы представляют собой обязательные для всех, признанные и разделяемые правила поведения и выступают важнейшим из тех объективных факторов, которые детерминируют социальные действия, делают их ожидаемыми и предсказуемыми. Их регулирующее влияние заключается в том, что они либо предписывают совершение каких-либо действий, либо запрещают, либо предоставляют субъекту возможность выбора или иной линии поведения, либо просто устанавливают порядок функционирования определенного социального образования для достижения поставленных им целей.

Виды социальных норм:

- нормы права (предписания, правила поведения и т.п.) – их выполнение обеспечивается принудительной силой;

²³⁴ См.: Зборовский Г.Е., Костина Н.Б. Социология управления: Учебное пособие для вузов. Екатеринбург, 2003. С.121-145.

²³⁵ Там же. С. 124-126.

²³⁶ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург, 2001. С. 76-87.

- моральные или нравственные нормы;
- привычки и обычаи;
- традиции и т.п.

Помимо социальных норм в институциональную систему входят еще и *ценностные представления* – это нематериальные (идеальные) предметы и явления действительности, которые имеют большую значимость в сознании общества, тех или иных человеческих сообществ и отдельных индивидов, представляются им важными, желаемыми для того, чтобы ими обладать или приобщиться к ним²³⁷.

Социальные нормы и ценности являются средством, механизмом социального контроля, инструментом для поддержания согласия в обществе и его успешного функционирования. Они обеспечивают *упорядоченность* и успешную *организацию* деятельности общества, воспроизводства социальных ролей и статусов, системности общественного мировоззрения.

Религиозные институты служат для *упорядочивания, организации* религиозной деятельности, связей и взаимоотношений верующих как между собой, так и с представителями других исповеданий и неверующими. В качестве элементов религиозного института рассматриваются конфессиональные *нормы и правила*, формализующие и регламентирующие связи верующих друг с другом. На основе норм и правил в конфессиональном пространстве выстраиваются социальные статусы и роли. В свою очередь, религиозные нормы, т.е. установленные различными вероисповеданиями и обязательные для верующих правила, основываются на *доктринальных положениях*, которые, в свою очередь, берут свое начало из канонизированных текстов (Библия, Коран, Талмуд и др.), постановлений церковных соборов, произведений руководителей конфессий и т.д.

История светского и религиозного права свидетельствует о разных типах соотношений этих нормативных систем. Так, в эпоху средневековья, религиозные нормы носили характер юридических предписаний и служили единственным регулятором не только религиозных, но и государственно-политических, гражданско-правовых и даже брачно-семейных отношений. В 19-20 вв. государственное и церковное право стали занимать строго отведенное для них место в обществе.

В древнем мире все системы писаного права в той или иной мере включали в себя положения, имеющие религиозные корни и предписания. Генетически предшествуя праву, религия самым существенным образом влияет на его возникновение и формирование. Между правовым и религиозным сознанием первоначально существует тесная связь, проявляющаяся в совпадении понятий «греховного» и «преступного»; источником правовых норм выступают нормы религиозные, а у истоков правосудия, как правило, стояли священнослужители. Такого рода государственно-конфессиональные правовые отношения можно

²³⁷ См.: Социология. М., 1990. С. 63-64; Социология: Учебник. М., 2004. С. 134-135; Социальная политика: Учебник. М., 2005. С. 56.

охарактеризовать как *нерасчлененные взаимоотношения* или *институционально нерасчлененные взаимоотношения*. Принципы религиозной морали были базисом для государственного законодательства, доктринальные религиозные нормы – государственными нормами. Такого рода институционально нерасчлененные взаимоотношения, как подчеркивают известные зарубежные и отечественные религиоведы (Дж.М. Йингер, В.И. Гараджа и др.), характерны для «народных» или «диффузных религий»²³⁸, социальным носителем которых были все представители религиозной общности.

В процессе эволюции происходит изменение этих взаимоотношений, что приводит к дифференциации и трансформации социальных норм. Происходит постепенное размежевание государственного и религиозного права, и огромную роль в этом сыграло развитие античной философской мысли. Из предписаний религии закон превращается в результат труда законодателя, меняя, таким образом, свою сакральную природу на его волю²³⁹. Отсюда вытекает два следствия: во-первых, государственный закон перестает быть неизменяемой и неоспоримой формулой. Закон стал не продолжением или трактовкой священного текста, а простым текстом. А так как он был установлен человеческой волей, то та же воля может его и изменить, что совершенно невозможно (с точки зрения доктрины) для религиозных норм. Во-вторых, закон, который составлял раньше часть религии и вследствие этого был родовым наследием «священных семей», сделался отныне общим достоянием всех граждан²⁴⁰. Такого рода государственно-конфессиональные отношения можно охарактеризовать как *смешанные отношения* или *институционально смешанные отношения*. С одной стороны, в законодательстве можно было увидеть тесное переплетение светских и религиозных норм, истоками которых, к примеру, могли быть постановления церковных соборов, декреты христианских патриархов и т.д. С другой стороны, конфессиональное право могло находиться в прямой зависимости от государственного права, как это было, к примеру, в имперской Византии и России. Здесь доктринальные нормы находятся в относительно независимом состоянии от государственных норм. Такого рода институционально смешанные взаимоотношения характерны в большей степени для универсальных (мировых) религий, нормотворческим субъектом которых были государственные и религиозные организационные структуры, объединенных общностью конфессиональных идей и интересов.

Следующий этап в развитии этих взаимоотношений характеризуется принципиальным расслоением, разделением государственного и религиозного права на два независимых друг от друга правовых института. Развитие светского начала происходило под эгидой государства, а к

²³⁸ См.: Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 123-124.

²³⁹ См.: Залужный А.Г. Правовые проблемы государственно-конфессиональных отношений в современной России. М., 2004. С. 8-9.

²⁴⁰ См.: Фюстель де Куланж Н. Божества гражданской общины древнего мира // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 194-202.

компетенции собственно конфессионального права отошли проблемы регулирования внутрицерковных отношений. Такого рода государственно-конфессиональные взаимоотношения можно охарактеризовать как строго *дифференцированные взаимоотношения* или *институционально дифференцированные взаимоотношения*. Здесь доктринальные религиозные и государственные нормы находятся в независимом, обособленном друг от друга состоянии²⁴¹.

Такого рода институционально дифференцированные взаимоотношения характерны для современного положения государственно-конфессиональных отношений. Нормотворческим субъектом светского права являются государственные органы, конфессионального права – церковные органы. А религиозная общность стала объектом воздействия на нее как государственного права, так и доктринальных положений конфессии, вероучения которой придерживаются ее последователи. Как справедливо отмечает Н.Б. Костина, доктринальное единство выступает условием возникновения и существования религиозной общности, мировоззренческое единство которой поддерживается при помощи религиозных институтов²⁴².

Институциональные составляющие играют решающую роль в качестве механизма, упорядочивающего деятельность членов религиозных общностей по отношению друг к другу, другим общностям, государству и т.д. Они обеспечивают безопасное и предсказуемое существование как общности, так и индивидов, что обуславливает стремление верующих к воспроизводству нормативного поведения. С другой стороны, институализация делает религиозные действия и ритуалы понятными и упорядоченно-привычными. Она «вписывает» религиозный опыт в повседневную жизнь, не позволяя ему обесценивать эту жизнь.

В этой связи необходимо отметить, что религия в конкретных, локальных обществах цементирует и скрепляет единство не только конфессиональной общности, но и общества в целом, потому что, участвуя в социализации индивида, она апеллирует к такой нравственной норме, как человеческая совесть. «Следует признать, что добропорядочность обретает устойчивость, а выполнение долга – требуемую твердость лишь в том случае, если в основе их лежит религиозность, - писал по этому поводу Г.Ф.В. Гегель и продолжал. – Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому государство должно опереться на религию, ибо только в ней надежность образа мысли людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся

²⁴¹ В современном мире существуют исключения из этого правила. К примеру, для некоторых мусульманских стран единство правовых и религиозных предписаний, основанное на принципах шариата, играет и сегодня очень важную роль для нормативного регулирования жизни в этих государствах.

²⁴² См.: Костина Н.Б. Роль доктрины в жизни религиозной общности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 3(27). М., 2001. С. 148-161.

абсолютным»²⁴³. Историческая относительность государственного права нивелируется, по мысли философа, догматическими постулатами доктринальных установок – канонизированными формами религиозного мировоззрения.

Философ современности Д. Белл, опираясь на рассуждения Ж.Ж. Руссо о государственно-принудительном и религиозно-моральном порядке социализации личности, писал следующее: «При всеобъемлющем моральном порядке оправдание справедливости таких норм коренится в системе разделяемых людьми ценностей. Исторически религия – как способ сознания, связанный с исходными ценностями, – явилась основой общепризнанного морального порядка. ...Влияние религии проистекает из того факта, что еще до идеологий или других видов светских верований она стала средством сплочения людей в единый неодолимый организм, явившись тем чувством священного, которое выделилось как коллективное сознание людей»²⁴⁴. Формализация религии, «обмирщение», заорганизованность и усложнение культа, согласно логике Д. Белла, приводит к выхолащиванию чувственно-эмоционального содержания по отношению к сакральному, что является предпосылкой к смене религиозной парадигмы или же появлению светских квазирелигиозных идей и представлений. «Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям общественную солидарность и эмоциональное взаимодействие – семья, синагога и церковь, община, – истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: “Бог умер”, мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались, и общество умерло»²⁴⁵.

Помимо социальных связей, которые регламентируются институциональными нормами и ценностями, исследователи выделяют и такое понятие, как социальные институты²⁴⁶. **Социальные институты** – внутренняя регламентация социальных связей и взаимоотношений, выступающая в виде стереотипов мышления и установок мироощущения, восприятия и поведения.

Чувственно-эмоциональная сфера, касающаяся религиозных феноменов и зачастую трактуемая в качестве стереотипов мироощущения и мировосприятия верующего, называется *религиозной институцией*²⁴⁷. Она

²⁴³ Гегель Г.Ф.В. Философия религии // Религиоведение: Хрестоматия: Учебное пособие. Минск, 2000. С. 176.

²⁴⁴ Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Там же. С. 179.

²⁴⁵ Там же. С. 180.

²⁴⁶ См.: Костина Н.Б. Религиозная общность... С. 161-162.

²⁴⁷ Можно согласиться с точкой зрения Н.Б. Костиной, что религиозные чувства – это те же самые человеческие чувства, но направленные не на естественные, воспринимаемые объекты, а на идеальные – трансцендентную реальность, которая и становится главным объектом переживания.

формирует способность к самопринуждению, которое воспринимается верующим как добровольный внутренний духовный выбор и основывается на предписанных и регламентированных привычках мышления, чувствования, переживаний, т.е. на институциях. В формировании и развитии соответствующих стереотипов чувственно-эмоциональных восприятий и переживаний большую роль играют религиозные институты, символика, культовые обряды и церемонии и т.д.²⁴⁸ Как писал П.А. Сорокин, «все религиозные реликвии – это застывшие в вещественной форме религиозные переживания»²⁴⁹.

Одним из главных элементов религиозной институции (помимо чувств страха, благоговения, любви и т.д. по отношению к сакральному) является такая общечеловеческая нравственная категория, как «совесть» - внутренний коррелятор чувственно-эмоционального состояния и поведения личности. Данное понятие является в основном предметом религиозно-философской рефлексии. Так, к примеру, дихотомия *мораль-нравственность* была темой внимательного исследования в русской философии:

- мораль ассоциировалась с абстрактной, относительной, искусственной формой рассудочного права и закона; нравственность - с конкретным и живым чувством, совестью;
- мораль основана на мирской, общественной или государственной силе или принуждении; нравственность – на свободе человеческого волеизъявления;
- мораль филогенетически уходит в языческую стихию рода; нравственность – исходит из христианской свободной личности²⁵⁰;
- для российского этического самосознания приоритетным является, с точки зрения русской философии, нравственное (совесть) начало; для западного – моральное (право, закон) начало²⁵¹.

Религиозные институции способствуют формированию таких социально ангажированных чувств личности, как:

²⁴⁸ См.: Элиаде М. Священное и мирское // Религиоведение: Хрестоматия... С. 173-175; Фромм Э. Психоанализ и религия // Там же. С. 178-179.

²⁴⁹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество // Там же. С. 173.

²⁵⁰ См.: Розанов В.В. Поминки по славянофильству и славянофилам // Сочинения. М., 1992. С. 405-407; Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 326-327; Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // О назначении человека. М., 1993. С. 65-67; Франк С.Л. Ересь утопизма // Социологические исследования. 1994. № 1. С. 129-131.

²⁵¹ См.: Лосский Н.О. Характер русского народа // Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 240-241. Русский человек стыдился своего богатства. Для него было кощунственно представление о «святости» права собственности. Поэтому среди них было так много меценатов и филантропов. См.: Там же. С. 250. В подтверждении этой мысли Лосского см.: Кузьмичев А., Петров Р. Русские миллионщики: Семейные хроники. М., 1993; Русский торгово-промышленный мир. М., 1993; Думова Н.Г. Русские меценаты. М., 1992; Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997 и др.

- чувство единства как особой формы или энергии существования. «И поскольку вся социальная жизнь соткана из взаимосвязей и взаимодействий, именно поэтому она и представляет собой единое целое; ибо что же значит единство, как не взаимосвязь множества элементов, судьба каждого из которых затрагивает судьбы остальных, - писал известный немецкий социолог Г. Зиммель. – Синтезированные группы представляют собой прототип фиксируемого чувствами и сознанием единства – существующего вне личности, - и его своеобразная форма отражается и сублимируется в религиозном, скрепляемом понятием Бога единстве существования»²⁵². «Даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, - вторил ему американский психолог Э. Фромм, - дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого уж нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой»²⁵³;

- чувство сплоченности. «Чем сильнее внутригрупповая сплоченность, - писал Э. Дюркгейм, - тем меньше человек задумывается о бренности своего существования, т.е. ему нужно знать, что существует объект, превосходящий его, таковым является та или иная общность (семейная, религиозная, политическая), в конечном счете – общество»²⁵⁴;

- чувство братства единоверцев на основе духовного родства, непосредственной общности с единым Богом;

- чувство превосходства, избранности по отношению к другой конфессиональной или светской общности²⁵⁵;

- интегративные чувства солидарности, спаянности, органической связи друг с другом, мировоззренческой близости, связанности моральными обязательствами, готовности прийти на помощь и т.д.

Религиозные институты и институции имеют определенную специфику по сравнению с аналогичным светским феноменом. Во-первых, главной санкцией, применяемой к нарушителям религиозных норм, выступает наказание отказом в достижении ими трансцендентной цели. Во-вторых, в современном обществе светские нормы обязательны, религиозные – зачастую условны для большинства членов общества. В-третьих, характерными чертами религиозных чувств могут быть названы их бескорыстность и отсутствие конкуренции между людьми за предмет, на который они направлены.

С.Ю. КОЛЧИГИН

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО: ПРООБРАЗЫ НОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Если социум в своем существе ориентирован на земные, материальные блага и интересы, то религия – на блага «небесные», духовные.

²⁵² Зиммель Г. Религия: Социально-психологический этюд // Религиоведение: Хрестоматия... С. 171.

²⁵³ Фромм Э. Психоанализ и религия // Там же. С. 178.

²⁵⁴ Цит. по: Костина Н.Б. Роль доктрины в жизни религиозной общности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. С. 153..

²⁵⁵ См.: Смелзер Н. Социология. М., 1995. С. 461-462.

Соответственно, в реальной истории возникали сложные коллизии между религией и социумом.

Вот лишь некоторые наиболее бросающиеся в глаза типы взаимоотношений религии и социума.

Порой государство подавляло религию и становилось массово атеистическим. Эта ситуация была характерна для недавнего советского прошлого, отзвуки которого все еще сильны.

Порой религия брала верх, и государство становилось теократическим. Но тогда и религия превращалась в политическую силу, что противоречит ее сущности. Эта ситуация характерна для современного исламского мира.

Сегодня – особая ситуация. Некоторые новые религиозные движения (НРД) выносят себя за скобки государств и строят новое общество параллельно старому. Эта тенденция имеет место во всем мире. По-видимому, она – самая перспективная, если судить по ее практической духовности, набирающему силу планетарному размаху и по сбалансированности в ней установок нон-конформизма и нон-революционизма.

Религия тут становится мощной альтернативной общественной силой. Царство Бога или Высшего Разума в этих НРД видится необходимым не только в трансцендентных областях, но и воплощенным на Земле. И не в изоляции от людей, а в интенсивном предметном общении и братстве. И спасение здесь видят не в бегстве от трудностей и проблем, а в преодолении ненормального эгоизма и потребительских установок.

Вот почему государство с такой настороженностью относится к НРД. Между тем они являются способом радикального вывода человечества из кризиса (а не только благотворительностью, каковая лишь продлевает жизнь ненадлежащему типу человеческих отношений), прообразом и резервуаром новых форм человеческого общежития и гармонии человека с природой, новой цивилизацией Единого человеческого рода, Единой Семьи человечества.

В последние годы, в глобально-критический, поворотный период развития человечества, единственным типом общежития, способным выдержать глобальный катаклизм, становится именно община духовно-экологического типа. Она – оптимальная форма выживания и дальнейшего развития человечества в дни постепенного, но быстрого падения всей остальной человеческой цивилизации на планете Земля.

И сами эти новые типы человеческих поселений становятся в современном мире все более популярными среди тех, кто увидел и прочувствовал бесперспективность глобальной цивилизации в нынешнем ее виде. В одних только США на сегодняшний день насчитывается до 2000 альтернативных сообществ подобного рода.

Важно подчеркнуть, что основателем и лидером подлинно жизнеспособной общины может являться только выдающийся духовный Учитель, олицетворяющий в своей жизни и личности действительную Истину. В идеале это должна быть личность такого масштаба, которая,

говоря без преувеличения, не появлялась на Земле со времен Иисуса Христа. Тем самым для людей (и в первую очередь – общинников) в нынешнюю переломную эпоху способна открыться не только полнота надлежащего миропонимания и смысложизненной перспективы, но и реальный образец человечности.

Нынешние типы и формы человеческого общежития исчерпали себя с очевидностью. При этом главное в том, что вся нынешняя цивилизация насквозь пронизана денежными отношениями и без денежной единицы развиваться не в состоянии, поскольку последняя выполняет роль особой и наиболее значительной скрепы в удержании людей друг подле друга. Но, держа людей в узде мнимой коллективности, она в сущностном плане взаимно их отчуждает. Связь человека с человеком в условиях товарно-денежных отношений оказывается не прямой, а опосредованной, вернее, не собственно человеческой. Все это создает непропорциональные, деформированные общественные отношения, характерные как для города, так и для села.

Деньги здесь не только основа и условие жизни, но и ее фактическая цель. А именно это и создает большинство из тех проблем, которые вызвали кризисную ситуацию на планете – начиная с духовно-нравственных и кончая экологическими. Общение, основанное на денежной единице, – чисто формальное, внешнее единство людей, номинальная связь между ними. Такие формы организации общества, как нынешние город и деревня, являют собой пример той общности людей, которая отмечена едва ли не полным отсутствием внутреннего, духовного единства. И поскольку каждый здесь – сам за себя, неважно, идет ли речь об отдельном индивиде или о группах людей, связанных групповым эгоизмом, постольку общество в целом неизбежно нацеливается на неумеренное потребление природы и, значит, на ее нещадную эксплуатацию с помощью достижений науки и техники.

Радикальный выход из этой ситуации, как подчеркивают философы, культурологи, экологи, необходимо искать в другом. В эпоху глобального общепланетарного кризиса единственное решение для человечества – занять еще не тронутую экологическую нишу и именно здесь осуществить подлинную технологическую революцию. При этом речь идет не только о новом способе удовлетворения потребностей, но прежде всего об изменении характера самих потребностей. Следует тратить лишь возможный минимум вещества и энергии, чтобы быть здоровым и чувствовать полноту жизни.

Основу новой жизни людей можно создать только параллельно старой: даже разрушив обветшалый дом, невозможно построить надежное новое здание на негодном фундаменте.

Применительно к типам человеческих территориальных общностей и формам совместного проживания людей параллельное созидание нового означает, что на смену городу, деревне (аулу, кишлаку, хутору, фермерскому хозяйству), монастырю и т.д. должны прийти совершенно иные типы, формы и виды сообществ, а выражаясь шире и глубже – преобразованное социальное пространство.

Основой, началом и прообразом нового, альтернативного жизнеустройства, – во всяком случае, на первое время, хотя, вероятно, и довольно продолжительное, – станут экополисы, эконоосферные поселки. Они представляют собой компактные поселения, гармонично вписанные в природу, на земельных участках, достаточных для продовольственного самообеспечения жителей. Причем эти поселения могут быть рассредоточены на большой территории, образуя в совокупности целые экологические регионы, области, провинции и т.д.

Если, по определению экологов, города – это «паразиты биосферы», «антиоазисы в пустыне природы», разрушающие важнейший для жизни человека принцип биогеоценоза, то новый тип поселения будет, по контрасту, городом-биогеоценозом. Собственно, понятие «город» будет в данном случае лишь фигуральным. Это будет экополис – экологический «оазис для жилья», гармоничный синтез достоинств города (его культуры) и села (единения с природой), причем изъяны того и другого (изоляция города от природы и деревни – от культуры) будут устранены.

Существующие новые системы расселения и типы поселений довольно разнообразны. Эконоосферные поселки могут располагаться где угодно: окрест крупных городов, в тундре, лесу, пустыне, приполярных областях, на берегу моря. Хорошо известный Ауровиль на юге Индии создан в пустынной области путем масштабного ее озеленения; во Франции есть речная плавучая община-флотилия; духовно-эконоосферное мегапоселение «Тиберкуль» расположено в таежной зоне Южной Сибири. При всех различиях имеющихся на сегодня духовно-экологических общин в них предполагаются некоторые принципиально общие черты и единство важнейших принципов. Назову лишь некоторые из них.

1. Мировоззренческое единство и духовное согласие при уважении и поощрении многообразных особенностей мироощущения и творческого выражения.

2. Добровольность вхождения в общинную жизнь и выхода из нее.

3. Совместное принятие решений на собрании, вече и т.п., не ущемляющее, однако, инициативы каждого, а, наоборот, поощряющее ее.

4. Образование и воспитание подрастающего поколения, свободное от всякой негативной информации, малейшего проявления агрессии и даже какого бы то ни было понятия о ней.

5. Установка на безденежные отношения (хотя в отдельных случаях – как, например, в Федерации Даманур на севере Италии – используется своя, общинная валюта); постепенное освобождение от денежной зависимости и использования денег; бесприбыльный обмен произведениями, продуктами и изделиями. В экопоселениях учатся шаг за шагом выходить из деформирующей человека денежной зависимости, стараясь делать все необходимое для жизни своими руками.

6. Безотходное производство, использование альтернативных, экологически чистых источников энергии – воды, ветра, солнца, а также, как правило, запрет на двигатели внутреннего сгорания: вся материально-

производственная деятельность осуществляется ручными инструментами, с применением конной тяги и других подобных средств труда.

7. Вегетарианское питание, а порой – для адаптации организма к воздействию прямого ультрафиолетового излучения в условиях снятия озонового слоя над Землей – и так называемое веганство, т.е. отказ от всякой пищи животного происхождения; при этом поставщиком необходимого организму белка становится, например, соя и, соответственно, соевые продукты.

Смысл и цель жизни обитателей экологических поселений – в том, чтобы своим трудом построить модель общества, в котором воплотились бы высшие и единственно достойные человека духовно-нравственные принципы и творческие навыки. Здесь формируется особая атмосфера – атмосфера чистоты. Здесь стремятся создать такое общество, в котором люди, особенно дети, могли бы жить и расти без страха, ненависти, обмана. Здесь делается попытка заложить основу новой культуры, для чего осваиваются и возрождаются ремесла, и главной фигурой является ремесленник-художник, мастер-творец.

Одно из важнейших требований, предъявляемых к проживающим в экополисах, – «не навреди»: ни ближнему, ни природе. Жители такого поселения стараются восполнить взятое у природы по принципу «срубил одно дерево – посади два». Более того, при всякой возможности, а иногда и вопреки кажущейся невозможности, они облагораживают окружающую природу, делают ее еще более привлекательной для полноценной, здоровой и красивой человеческой жизни.

Очень активно в существующих экопоселениях ведется поиск и использование безвредных источников энергии, внедряются новые технологии по очистке и незасорению воды, переработке пищевых отходов. Общественные и жилые дома в поселениях проектируются индивидуально, с применением экологически чистых материалов, с максимальным использованием солнечной энергии, локальной утилизацией жидких и твердых стоков. Для целей освещения и питания радиоаппаратуры применяются солнечные батареи, ветрогенераторы, термоэлектрические генераторы, щелочные и кислотные аккумуляторы. Тем самым выстраиваются отношения с окружающей природой, основанные не на грубом потребительском вмешательстве в нее, а бережном с ней сотрудничестве.

Особенно важно то, что в экопоселениях ставится практическая задача преодоления разобщенности людей, которая привычна для урбанистической цивилизации, основанной на чрезмерной специализации, индивидуалистической узости и отсутствии элементарных предметно-практических умений у огромной части населения. Новый тип общежития – жизнь друг для друга, царство взаимопомощи. Здесь не должно допускаться положение, при котором кто-то владеет значительной собственностью, а кто-то не владеет ничем. Эконооферное сообщество призвано жить как единый народ, или единая семья, оптимально распределяющая трудовые и

материальные ресурсы и наилучшим способом использующая возможности окружающей среды при ограничениях, естественно налагаемых экооосферным принципом проживания.

Коротко говоря, краеугольный камень духовно-экологического эконополиса – строить человеческую жизнь так, чтобы она стала наконец действительно человеческой, проникнутой духовностью, чтобы она стала основой новой человеческой культуры и Эпохи истинного Возрождения.

Состав единой духовной семьи интернационален и не накладывает в этом отношении никаких запретов или условий. Этнонациональные признаки в экопоселениях постепенно сменяются различного рода оттенками культурных проявлений.

Добровольность вхождения в подобное сообщество является реальным и принципиальным основоположением, тем не менее для полноценного развития в таком Саду, или Городе Солнца, необходимо духовное и мировоззренческое единство между его членами. Если человек не разделяет мировоззренческих основ, которые объединяют этих членов, он волею-неволею будет вынужден в скором времени покинуть единую семью общинников, чтобы вернуться в мир плюрализма, раздираемый бесчисленными противоречиями и разногласиями.

Духовно неподготовленному человеку необходимо в общине преодолеть исторические, преходящие чувственные привязанности. Поэтому наряду с увеличением числа прибывающих в экологические общины на постоянное жительство происходит и известный их отсев, так что количество населения в общинах в целом держится примерно на одном уровне.

Сегодня тех, кто способен строить жизнь на новых основаниях, пока еще не много. Это и понятно: всякое начало трудно. Покуда не будут сформированы истинные отношения между людьми и надлежащая технологическая база для самостоятельного существования, в жизни экопоселений будет продолжаться процесс «выгорания» налета ложных привязанностей и непомерного эгоизма. Здесь не должно быть иллюзий.

При этом следует еще раз подчеркнуть, что такого рода поселения – не просто проект, или набросок будущего. Миллионы людей ведут поиск альтернативных стилей жизни и путей самоосуществления. И общества с новой основой развития – уже реальность. Духовно-экологические общины на территории России, Америки, Индии, эконополисы в различных районах Великобритании – это лишь малая часть из тысяч ныне существующих новых многонациональных форм общежития людей, стремящихся к установлению гармонии с собой, другими людьми, природой и Богом.

Уже сейчас преимущества этой грандиозной и подлинной «жилищной реформы» с каждым годом все очевидней для многих тысяч людей во всем мире. Количество и населенность духовно-экологических сообществ постоянно растут, а вместе с этим обогащается и в целом ширится их уникальный опыт.

Эту альтернативную цивилизацию отличает прежде всего то, что в ней осуществляется надлежащее соотношение материального и духовного –

именно как взаимно дополнительных сторон полноценной человеческой жизни. Уникальность этого опыта заключается в том, что все другие общественные системы или группы строились и продолжают строиться на односторонней основе. В большинстве существующих форм социума ведется в лучшем случае работа по выживанию, тогда как важно не просто выжить, но научиться жить, любить, общаться подлинно человеческим образом, строить жизнь на началах любви, взаимного понимания и взаимной поддержки. Другими словами, в «идеально-типической» духовной общине главный принцип безмерно выше и глубже принципа «научись выживать» и звучит он так: «Научись возлюбить ближнего больше, чем самого себя», причем речь идет о научении не только внутреннем, душевном, но и о его реализации на внешнем, практически-деятельном плане: духовность должна быть не только внутренним состоянием, но и практическим одухотворением, «обожением» материального бытия и мира природы.

Поэтому, хотя среди общинников много квалифицированных специалистов, представителей интеллигенции, они видят необходимость и имеют возможность параллельно или одновременно с развитием своих профессиональных способностей и навыков осваивать новые для себя профессии и ремесла. Здесь существуют столярные и гончарные мастерские, кузницы, возрождается плетение из лозы и лыка, ткачество. В экопоселении искусство входит в сам быт человека: здешние мастера, либо «по совместительству», либо непосредственно в своих ремеслах, являются подлинными художниками, творят красоту, в которой ярко и полно виден облик нового человека.

Такого же рода гармоничная особенность отличает в эконоосферных поселениях обучение и воспитание детей. В образовании юного поколения во главу угла ставится воспитание в духе и атмосфере реального гуманизма, любви и взаимоуважения. Преподавание общеобразовательных предметов тут переплетается с предметами искусств и ремесел, непосредственным развитием творческих способностей, трудовых мотиваций и навыков у детей, с живым изучением природы в общении с ней.

Новое общество строится на «прозрачных», открытых началах, полностью доверительных отношениях между людьми. Тогда возникает небывалая в истории общность людей. На смену роду, племени, этносу, нации и союзу наций приходит единый народ, или единая семья человечества. Это происходит на основе заповедей и заветов Единой Веры, или Единой Истины, т.е. общего и единого миропонимания (хотя в разных общинах оно представлено пока еще весьма различно). При этом постепенно складывается синхронизация на уровне душ и сознаний и тем самым возникает духовная целостность истинной коллективности.

В нынешний критический период развития человечества, отмеченный общепланетарными проблемами и связанный в конечном счете с глобальным эгоизмом, создание альтернативных духовных сообществ – не просто манящий зов будущего, но прямое требование настоящего.

Кроме того, если прежние попытки создания таких «Городов Солнца» были неудачны, то во многом потому, что люди объединялись в общины, как правило, по классовому, этническому, профессиональному или конфессиональному признаку, тогда как в сегодняшних экопоселениях эти ограничения снимаются. Им на смену приходят ценности и принципы духовного, нравственно-практического характера.

Это означает, помимо прочего, что религия в современную эпоху должна превратиться из закостенелой и подчас агрессивной догмы и ветшающего формального культа в школу жизни подлинного Человека, а далее – в искусство всегда жить по Истине.

И.Я. КАНТЕРОВ

АНТИЭКСТРЕМИСТКОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО: ЗАМЫСЛЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

За достаточно короткий срок экстремизм превратился в одну из главных проблем общественной жизни нашей страны. В последнее время в противодействии экстремизму, в том числе и религиозно мотивированному, отчетливо прослеживаются две тенденции. Одна из них проявляется в постоянной актуализации антиэкстремистской проблематики представителями всех ветвей власти и правоохранительных структур, призванных противостоять экстремистским проявлениям.

21 мая 2011 г. Президент РФ Дмитрий Медведев провел совещание по проблемам экстремизма, на котором сообщил о его росте в 2010 г. «где-то на 20%». Был отмечен высокий уровень подготовки членов экстремистских группировок, а также изощренность форм их действий. Президент напомнил и о том, что в апреле 2011г. им было направлено в Государственную Думу проект закона, ужесточающий ответственность за совершение правонарушений экстремистского характера.

29 июля 2011 г. Дмитрий Медведев подписал указ о создании межведомственной комиссии по противодействию экстремизму, ее возглавил министр внутренних дел (МВД) Рашид Нургалиев. Комиссия призвана заниматься координацией работы многочисленных ведомств по борьбе с экстремизмом.

Выступая на заседании комиссии, глава МВД сообщил о пятикратном росте за последние шесть лет экстремистских проявлений – со 130 до 656.

3 августа 2011 г. в Хабаровске глава учрежденной комиссии призвал следить за деятельностью «сект» и предотвращать противоправные действия их адептов. Одновременно министр внутренних дел известил «о деятельности на территории страны около 10 крупных религиозных сект». Только в одном этом утверждении содержатся две ошибки. Первая из них – в неправомерном использовании государственным служащим терминологии из лексики сектоборцев. В главе II-ой (ст. 7-8) Федерального Закона «О свободе совести и религиозных объединениях» дается типологизация (классификация) религиозных объединений. Выделяются религиозные

группы и религиозные организации, местные и централизованные объединения. Ни о каких сектах, крупных или мелких и тем более с пугающими прилагательными - «тоталитарный», «деструктивный» в Федеральном Законе ничего не говорится. Вряд ли министр внутренних дел обязан разбираться во всех тонкостях сложнейшего раздела теоретического и практического религиоведения, каким, несомненно, является классификация религиозных объединений. Но вот чему госслужащий обязан неукоснительно следовать, так это не навешивать на религиозные меньшинства ярлыки с оскорбительными коннотациями.

Вторая ошибка лежит на совести подчиненных министра МВД. Вот уже два года в структуре министерства действует специальное подразделение по противодействию экстремизму. И за это время его сотрудники точно должны назвать десять (или девять, восемь и т. д.) действующих в России крупных «сект», а не скрывать свою некомпетентность за гадательно-неопределенными словами «где-то», «около». В России полтора десятка ученых исследуют вероучения и деятельность религиозных меньшинств. И они могли бы рассказать составителям доклада министру МВД, какие из таких меньшинств (по терминологии доклада – «сект») относятся к крупным. Учеными многие годы проводится постоянный мониторинг динамики численности последователей новых религиозных движений, раскрывается «смена лидеров», показывается заметный рост численности сторонников недавно возникших объединений.

Усилить борьбу с экстремизмом призвал Патриарх Кирилл, выступая 23 августа 2009 г. на встрече с общественностью Архангельска и Архангельской области. По вполне понятным причинам самую большую опасность он видит в религиозном экстремизме, поскольку «кто не знает подлинные цели людей, которые создают новые религиозные движения, привлекают туда адептов». И хотя чаще всего их действия направлены против кого-то, в «России это всегда направлено против Русской Церкви. Я не встречал ни одного сектанта, безразличного или доброжелательного по отношению к Русской Церкви». Хуже того, в действиях сектанта всегда есть пафос борьбы, пафос разрушения. И это пафос борьбы и разрушения не ограничивается одной Русской Церковью. Сектанты отрицают свою историю, свою культуру. Эти люди не принимают ни Достоевского, ни Пушкина».

Патриарх Кирилл не посчитал нужным назвать группы сектантов, проникнутых пафосом борьбы с Русской православной церковью (РПЦ), пафосом отрицания истории и культуры России. Он предпочел распространить эти нелюбимые характеристики на религиозное сектантство в целом. Как он считает, «сектантство – это религиозный экстремизм, который должен быть ограничен законодательно»²⁵⁶.

Наряду с актуализацией экстремистской проблематики начинает все отчетливее проявляться и другая тенденция. Она представлена в высказываниях представителей самых разных политических движений и

²⁵⁶ См.: Православие на Северной земле. 27.08.2009.

идеологических предпочтений. Тем не менее, в оценке «антиэкстремистского хозяйства» их объединяет исходный посыл: «не все действительно разумно».

Критики Закона «О противодействии экстремистской деятельности» неоднократно отмечали его концептуальную ущербность, поскольку при отсутствии в Законе дефиниции «экстремизма», перечень проявлений экстремистской деятельности лишен внутреннего стержня, объединяющего начала. Несмотря на то, что «Закон о противодействии экстремистской деятельности» принимался в 2002 г., а затем с поправками - в 2008 г., его разработчики так и не сумели сформулировать определение «экстремизма». Перечисляются лишь проявления экстремистской деятельности, однако в них почему-то попали деяния, подпадающие под действие Федерального закона «О противодействии терроризму». При этом в законе «О противодействии терроризму» дается содержание ключевого термина закона, каковым является «терроризм».

Концептуальная непроработанность рассматриваемого Федерального закона порождает огрехи в его практическом применении. Закон в его настоящей редакции открывает возможность следователям, прокурорам и судьям расширительно толковать термин «экстремизм», объявлять противоправными взгляды и действия, не вступающие в противоречие с Конституцией РФ и действующим законодательством.

Радикально критике Закон «О противодействии экстремистской деятельности» подвергла ЛДПР, ранее не замечавшая серьезных недостатков как содержания этого законодательного акта, так и его применения. 20 июня 2011 г. депутаты от ЛДПР во главе с лидером партии Владимиром Жириновским предложили признать утратившими силу закон «О противодействии экстремистской деятельности», а также отдельные законодательные акты РФ в области противодействия экстремизму. Об этом говорится в сообщении пресс-службы ЛДПР. То есть речь идет не об обновлении редакции Закона, а об его отмене, поскольку «вся девятилетняя практика применения этого закона говорит о том, что исполнители в силовых органах превратно понимают вопросы обеспечения безопасности страны, нередко нарушая права и свободы граждан».

Такой вывод подкрепляется ссылкой на небывалое количество печатных изданий (более 800), включенных в Федеральный список экстремистских материалов Министерства юстиции РФ. «Подобной цензуры не было ни в царское время, ни в годы советской власти», - отмечают депутаты фракции ЛДПР. Такому положению вещей, по их словам, в немалой степени способствует то обстоятельство, что закон содержит формулировки, «позволяющие трактовать их весьма расширительно». Кроме того, «на практике под экстремизмом зачастую понимается деятельность религиозных объединений, которые порой и не имеют никакого отношения к противоправной деятельности».

Депутаты ЛДПР отметили и такую «оригинальность» юридической конструкции Закона «О противодействии экстремистской деятельности»:

поскольку в нем отсутствуют санкции за экстремистскую деятельность, то привлечение к ответственности невозможно без применения иных законодательных актов. «В свою очередь, применение этих актов в части ответственности по конкретным составам правонарушений не требует использования правовых норм Федерального закона», - отмечают депутаты фракции ЛДПР. Таким образом, в правоприменительной практике Федеральный закон является ничем иным, как «архитектурным излишеством», на которое можно просто не обращать внимание.

В оценках религиозно мотивированного экстремизма наибольшие затруднения вызывает применение термина «экстремистский» к взглядам, облеченным в крайние формы. Нередко такие взгляды и высказывания имеют полемическую направленность, отстаивание истинности «своей» веры, раскрытие ошибочности или даже ложности иной веры. Поэтому механическое причисление к экстремистским возбуждения религиозной розни, пропаганды исключительности, превосходства религиозной или языковой принадлежности отношения к религии (Федеральный Закон «О противодействии экстремистской деятельности» с изменениями на 29 апреля 2008 г.) вступает в противоречие с провозглашаемой Конституцией РФ свободой вероисповедания, распространения религиозных убеждений (ст. 28). Между тем, в практике применения закона «О противодействии экстремистской деятельности» нередки случаи квалификации как «экстремистского» негативного отношения приверженцев одной религиозной организации к догматике или обрядам другого религиозного объединения. И эксперты, и суды обычно не выявляют наличия в такого рода публикациях или устных заявлениях **умысла в возбуждении религиозной розни**. По причине низкого уровня религиозоведческой культуры эксперты не проводят четкого различия между принятыми формами и приемами полемики и умышленным возбуждением религиозной розни.

Наряду с этим отмечается и методологический изъян словосочетания «религиозный экстремизм», поскольку в нем мировоззренческая составляющая имплицитно наполняется противоправными деяниями, с чем, несомненно, не могут согласиться верующие, соблюдающие законы.

9 июня 2011 г. пленум Верховного суда РФ обсудил судебную практику по делам об экстремизме и выявил существенные концептуальные и терминологические изъяны в «антиэкстремистском законодательстве». В процессе обсуждения проекта постановления выступающие обратили внимание на терминологические несуразицы в диспозиции ст. 1 Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» и «антиэкстремистской» статьи 282 УК РФ. В них предусматривается ответственность за действия, направленные на **возбуждение ненависти либо вражды**, также унижения достоинства человека или группы лиц по признакам, пола, расы, национальности, отношения к религии. В приведенной формулировке понятия «ненависть либо вражда» рассматриваются как отличающиеся друг от друга. Но поскольку ни в Федеральном законе, ни в ст.282 не разъясняется содержание слов «вражда»

и «ненависть», постольку данные слова, заимствованные из обиходной лексики, могут наполняться различными смыслами и значениями. Именно так и происходит в следственной и судебной практике, когда общепринятые формы и приемы политической или межконфессиональной полемики квалифицируются как возбуждение ненависти либо вражды. Чтобы минимизировать негативные последствия изъятий «антиэкстремистских статей» УК, судьям Верховного Суда пришлось заниматься терминологическими изысканиями. Термины «ненависть» и «вражда» объясняются друг через друга, признался судья Владимир Давыдов. «Мы обратились за разъяснениями к специалистам психологического факультета МГУ, - сказал он, - и нам ответили, что ненависть – это чувство, а вражда – это, скорее, некое противостояние, взаимодействие нескольких человек. Выходит, с психологических позиций за вражду вообще нельзя судить, это не мотив преступления».

28 июня 2011г. пленум Верховного суда принял постановление «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности». Рекомендовано, в частности, не путать публичные призывы к экстремизму с призывами к терроризму. Верховный Суд очень четко защитил свободу слова: «Критика политических организаций, идеологических и религиозных объединений, политических, идеологических или религиозных убеждений, национальных или религиозных обычаев сама по себе не должна рассматриваться как действие, направленное на возбуждение ненависти или вражды».

Преобладающее место в антиэкстремистской судебной-следственной практике занимают обвинения в религиозно мотивированном экстремизме. Это находит отражение в уже упомянутом Федеральном списке «Материалов экстремистского содержания» Министерства юстиции РФ (Минюст). С момента появления «Списка...» не прекращается критика его как правозащитниками, религиоведами, юристами. И, разумеется, «Список...» болезненно воспринимают авторы включенных в него материалов. В центре полемики чаще других оказываются вопросы о предназначении «Списка...» и о содержании огромного перечня единиц экстремистского содержания.

Размещение на сервере Минюста «Федерального списка экстремистских материалов» обосновывается исполнением предписания статьи 13 Федерального закона от 25.07.2002 № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», возлагающей на Минюст России функции по ведению, опубликованию и размещению в сети Интернет федерального списка экстремистских материалов. Однако ни в Федеральном законе, ни на сервере Минюста ничего не говорится о том, каким образом помещение материалов экстремистского содержания в «Списке...» может способствовать повышению эффективности противодействия экстремистской деятельности. Отсутствие ясности в этом вопросе порождает самые различные догадки относительно причины появления «Списка...». Большинство аналитиков сходится на том, что основной замысел этой затеи состоит в устрашении потенциальных «экстремистов», которые, побоявшись

быть выставленными на всеобщее обозрение, откажутся от совершения экстремистских действий. Другие считают ведение и обнародование «Списка...» бесполезным делом, свидетельствующим о низком профессиональном уровне лиц, ответственных за противодействие экстремизму. Разношерстность и огромный массив экстремистских материалов, размещенных в «Списке...», не позволяют рассматривать его как надежный источник получения достоверных сведений о масштабе распространения экстремизма и его разновидностей.

В настоящее время в «Федеральный список экстремистских материалов» Минюста РФ внесено 966 единицы, из которых к материалам с религиозно мотивированным экстремизмом относятся 237 или 24,5%. В то же время следует иметь в виду сложность отнесения материалов к религиозно или политически мотивированному экстремизму, поскольку некоторые материалы могут быть отнесены к обеим разновидностям экстремизма.

Другая примечательная особенность материалов с религиозно мотивированным экстремизмом – 78 единиц представленных в списке, относятся к изданиям Свидетелей Иеговы. А если иметь в виду, что совсем недавно из «Федерального списка экстремистских материалов» были исключены публикации Рона Хаббарда (39 единиц), то на февраль месяц текущего года издания саентологов и иеговистов в сумме составляли бы почти 40% всех помещенных в список материалов с религиозно мотивированным экстремизмом.

По «делам об экстремизме» обычно назначается и проводится экспертиза. Как правило, такая экспертиза является комплексной, в нее входят психологи, лингвисты, а в случае религиозно мотивированного экстремизма привлекаются религиоведы. В «Академическом словаре русского языка» экспертом именуется «лицо, обладающее специальными знаниями и привлекаемое органами расследования, суда и иными государственными и общественными органами для проведения экспертизы»²⁵⁷.

В странах с независимой судебной системой перед рассмотрением представленной экспертизы утвердилась практика подробного выяснения сторонами судебного разбирательства компетенции эксперта. На одном громком судебном процессе в Верховном суде штата Калифорния в мае 1985 г. в качестве экспертов выступали широко известные в США и во многих странах мира исследователи религии. Тем не менее, каждому из них пришлось рассказывать не только о своем образовании, ученых званиях и публикациях, но и отвечать на вопросы, никогда не звучавшие в отечественных судах. Так, всемирно известного социолога религии и исследователя религиозных меньшинств Гордона Мелтона спрашивали о том, сколько книг по рассматриваемому делу имеется в его домашней

²⁵⁷Словарь русского языка. М., 1984. Т. IV. С. 751.

библиотеке, что им было опубликовано по теме разбирательства и, наконец, как он относится термину «культ».

Изучение экспертных заключений по обвинению в религиозно мотивированном экстремизме выявляет крайне низкий уровень религиозноведческой экспертизы. Правда, за последнее десятилетие наметились некоторые позитивные перемены. Теперь уже редко для проведения религиозноведческой экспертизы назначаются учителя начальных классов, артисты кукольного театра. Однако появление среди экспертов лиц с высшим образованием не привело к улучшению общего удручающе низкого качества экспертных заключений. За последние 5 лет ни по одному обвинению в религиозно мотивированном экстремизме в качестве экспертов не были приглашены авторитетные религиоведы. Из рассмотренных судами дел по обвинению в распространении и хранении экстремистских материалов складывается впечатление, будто самые квалифицированные религиоведы сегодня проживают и трудятся в сибирских учебных заведениях, в которых никогда не было кафедр религиоведения. Так, для проведения религиозноведческой экспертизы неоднократно приглашались преподаватели Кемеровского госуниверситета, не имеющие ни религиоведческого образования, ни трудов по религиоведческой проблематике.

Нередко в качестве экспертов приглашаются лица, в своих публикациях высказывавшие негативное отношение к религиозной организации, печатные материалы которой следствие посчитало экстремистскими. Так, одним из экспертов по признанию трудов Рона. Л. Хаббарда экстремистскими был назначен психолог Е.Н. Волков, многие года обличающий «секты» в зомбировании своих последователей. В ходе судебного разбирательства выявилась надуманность такого рода «экспертизы», и Сургутский городской суд 14 апреля 2011 г. отменил ранее вынесенное им же судебное решение. Этим определением суд обязал Минюст РФ исключить 29 работ основателя Саентологии из Федерального Списка экстремистских материалов.

Однако и привлеченные в качестве экспертов «профессиональные религиоведы» демонстрируют недопустимо низкий уровень религиозноведческой культуры. Так, Астапов С.Н. - доцент Южного федерального университета, работающий в области религиоведения 12 лет, взялся в одиночку составить экспертное заключение по 69 источникам вероучения Свидетелей Иеговы. Игнорируя положение статьи 4 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» о невмешательстве государства в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, эксперт С.Н. Астапов признает отказ иеговистов почитать Троицу возбуждением ненависти либо вражды к христианству и христианам. Но если следовать такой логике, то в экстремисты (наряду со Свидетелями Иеговы) надлежит зачислить, как минимум, мусульман и буддистов за непризнание этими религиями догмата о Пресвятой Троице.

Вершиной религиозно-научных изысканий С.Н. Астапова следует назвать причисление к экстремистам великого русского писателя Льва Толстого. Эксперт обнаружил в издаваемом Свидетелями Иеговы журнале «Пробудитесь» от 22 февраля 2000 г. высказывание писателя, формирующее негативное отношение к Русской православной церкви. «Учение (Русской православной церкви), - по убеждению Толстого, - есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения». Царизм, как известно, не решился на расправу с великим писателем, поручив это Святейшему Синоду, отлучившего в определении от 22-24 февраля 1901 г. Толстого от церкви. И вот своим решением от 11 сентября 2009 г. Ростовский областной суд восполнил этот пробел, признав помещенное в журнале «Пробудитесь» критическое суждение о Русской церкви того времени экстремистским.

Постановление Пленума Верховного суда № 11 от 28 июня 2011 г. очень четко защитило свободу слова и указало на правовую несостоятельность расширительного толкования понятий «вражда и ненависть»: «Критика политических организаций, идеологических и религиозных объединений, политических, идеологических или религиозных убеждений, национальных или религиозных обычаев сама по себе не должна рассматриваться как действие, направленное на возбуждение ненависти или вражды». Если рассматривать этот фрагмент «Постановления» в русле теоретического и практического религиоведения, то на протяжении всего существования развитых религиозных систем между ними возникали и сохраняются в наши дни вероучительные и обрядовые разногласия, продолжатся споры и дискуссии. Идет взаимная критика, в ходе которой обосновывается истинность вероучительного комплекса и обрядовой практики «своей веры» и показываются недостатки других вероучений.

Кроме того, избрание в качестве критерия причисления к экстремистским материалам отрицательное отношение самой многочисленной конфессии к вероучениям других религий, противоречит действующему законодательству. В главе I ст. 4 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» говорится о невмешательстве государства в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности. И религиозные объединения имеют право без предписаний чиновников и оглядки на другие религиозные объединения самостоятельно формулировать основы вероучения и обрядовые практики.

Верховный Суд четко очерчивает пределы компетенции экспертизы по делам об экстремизме. В Постановлении пленума высшей судебной инстанции подчеркивается, что «не допускается постановка перед экспертом не входящих в его компетенцию правовых вопросов, связанных с оценкой деяния, разрешение которых относится к исключительной компетенции суда. **В частности, перед экспертами не могут быть поставлены вопросы о том, содержатся ли в тексте призывы к экстремистской деятельности,**

направлены ли информационные материалы на возбуждение ненависти или вражды».

Перед лицом острой и непрекращающейся критики антиэкстремистского законодательства и его применения Министерство юстиции официально признало, что его не все устраивает в процедуре признания литературных произведений и картин экстремистскими. Исправить это должен законопроект, который уже готовится в Минюсте.

Л.А. АНДРЕЕВА

СЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСТОРИИ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ)

В начале 18 в. в России начался процесс вестернизации социально-экономической и политической системы, который был направлен на модернизацию – преодоление и частичную замену традиционных ценностей, рассматривавшихся как препятствие социальному и экономическому развитию страны. Пересмотр и переосмысление традиционных ценностей породили возникновение новых ценностных ориентиров и ментальных установок. С процессом вестернизации и модернизации России неразрывно связан процесс секуляризации. Секуляризационные ценности в контексте модернизационного процесса являлись новыми, «современными» относительно прежних – традиционных религиозных ценностей.

На примере Петровской модернизации отчетливо видно, что решающим фактором явилась замена традиционных ценностей именно в культурной сфере, без которой стали бы невозможны изменения в сфере экономики.

С начала 18 в. в России начала складываться светская система образования и культуры, характеризующаяся утратой исключительного господства традиционной православно-исповедной точки зрения. В сфере образования новая светская система обучения, на мой взгляд, могла быть только заимствованной, поскольку в допетровской Руси не существовало *светской* системы образования. В рамках Петровской модернизации образования была создана система светской военной и гражданской школы. Образовательная система Петра строилась по образцу европейской и имела три ступени: низшую, среднюю и высшую. Образовательная система включала в себя и светское зарубежное обучение, осуществлявшееся за государственный счет.

Потребность в экономической модернизации страны повлекла повышенный интерес к естественным наукам, которые наиболее резко противостояли теологическим догмам и теологическому взгляду на мир. В целях развития технических и естественно-научных знаний в России в огромных количествах стала переводиться европейская литература. Издательская политика находилась всецело в руках Петра. Чтение подобных книг приравнивалось к труду и должно было приносить реальную

«общенародную пользу»²⁵⁸. Книга выполняла функции вовлечения русской культуры в общеевропейский процесс. В 1708 г. Петр вводит новый гражданский шрифт (упрощено правописание и изменена графика шрифта). В 1710 г. последовал указ о разграничении шрифтов: старым, церковно-славянским печатались только церковные книги; светские книги печатались новым шрифтом. Оформление цельной по содержанию и внешнему виду светской книги сыграло роль в обмирщении русского книгоиздательства²⁵⁹. С 1703 г. в России начинает выходить первая светская газета «Ведомости».

Отсутствие национальных грамотных специалистов вызвало потребность в приглашении большого числа иностранцев (преимущественно немецких и голландских протестантов), что нарушило конфессиональную изолированность как страны в целом, так и русской науки и культуры. До сих пор число иностранных специалистов не выяснено окончательно, как и не определено количество их русских учеников²⁶⁰.

Новая светская культура распространилась и на такие сферы жизни русского общества, как зрелищные массовые мероприятия, устраиваемые для горожан: триумфальные шествия, публичный светский театр, триумфальные арки, украшенные сценами из античной мифологии и истории, которые призваны были выполнять общеобразовательные функции. Светское (секулярное) начало особенно сильно сказалось в изобразительном искусстве. Впервые появляются произведения на античные сюжеты. В портретной живописи произошел полный отказ от православно-иконографического типа изображения лица и фигуры²⁶¹.

Символом новой европейской культуры становится новая столица – Петербург, первый русский город открытого типа. Жилые постройки города, пространства садов и парков - все подчинялось идее открытого города. Сами императорские дворцы находились в центре открытых пространств, что составляло резкий контраст со старой столицей Москвой, где царский дворец был недоступен обозрению, из-за за высоких стен крепости – Кремля²⁶².

В быту дворянства происходят кардинальные изменения, которые были вызваны отказом от прямого регулирования церковными нормами правил поведения в быту. Для дворянских девушек и юношей издаются наставления по правилам поведения в обществе, которые входили в резкий контраст с допетровскими нормами поведения. Мода для высшего класса с приходом европейского платья становится абсолютно светской. Петр вводит европейский открытый дом и открытый образ жизни. Женщины, принадлежащие к высшему сословию, выводятся из домашней изоляции.

²⁵⁸ Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 79.

²⁵⁹ Краснобаев Б.И. Очерки русской культуры XVIII в. М., 1985. С. 279.

²⁶⁰ Пекарский П.П. Наука и литература при Петре Великом. Т. 1. СПб., 1862. С. 139.

²⁶¹ См. подробнее: Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.

²⁶² См. подробнее: Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.

Вестернизация породила и изменения в представлении о типе человека. На место старого статичного человека приходит новый – динамичный. Именно статичность, являющаяся одной из характерных черт традиционного общества, была в допетровской Руси характеристикой истинно православного человека. Апологет Православия св. Иосиф Волоцкий учил, что во «всяком деле необходимо коснеть и медлить» и только тот, кто «коснит и медлит бывает любим царем»²⁶³. Герои так называемых «Петровских повестей» воплощают идеал нового динамичного человека. Олицетворением такого нового динамичного, открытого человека был сам Петр Великий. Рождение человека «нового типа» явилось результатом антропоцентричности культуры Нового времени.

Распространение новой светской культуры, основанной на отказе от религии как главенствующего элемента всей культурной системы, явилось началом процесса секуляризации в России в области культуры, быта и образования.

Усиление контактов со странами Западной Европы и потребность в социоэкономической модернизации способствовали также развитию рациональных подходов к обоснованию общественно-политического порядка. Петр в своей реформаторской деятельности уже больше не мог опираться исключительно на традиционные догматы божественного права

Введение Петром в русскую политическую мысль понятия государства как силы, стоящей *над* монархом, явилось началом крушения традиционной религиозной модели легитимизации власти. Знаменательны в этом отношении слова, сказанные Петром перед Полтавской битвой: «Вы сражаетесь не за Петра, а за государство, Петру врученное... а о Петре ведайте, что ему жизнь не дорога, только бы жила Россия, слава, честь и благосостояние ее»²⁶⁴.

В самой постановке вопроса о приоритете государства, понимаемого с позиций естественного права, то есть в качестве инстанции, имеющей *секулярный источник происхождения*, заключена оппозиция традиционному пониманию власти, когда Царь Небесный является источником политической власти и верховным сувереном на земле. *Признание секулярного источника происхождения государства разрушило прежнюю модель, когда Российское царство в качестве последнего Вселенского царства постулировалось в рамках традиционной «политической» теологии как образ Царствия Небесного.* Какое значение придавал Петр идее государства видно, например, из того факта, что он пожертвовал одним из фундаментальных принципов неограниченных монархий – старшинством в наследовании престола. Петр I ввел в российскую политическую мысль новый критерий оценки личности самодержца, который своими деловыми качествами должен соответствовать роли повелителя великой страны.

²⁶³ Послания Иосифа Волоцкого. М.- Л., 1959. С. 298.

²⁶⁴ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 кн. М., 1992. Т. 3. С. 605.

22 октября 1721 г. Петр I принял титул императора. Церемония носила светский характер. Инициаторы поднесения императорского титула – Сенат и Синод, действовали, как объявлялось, от «общего всех верных подданных лица», *источником* императорского звания царя признавалась воля народа «всех чинов». Таким образом, в обосновании нового титула русского царя явственно проступило влияние европейской естественно-правовой теории. Прежде всего, был создан образ идеального «мудрого правителя». Этот «мудрый правитель» трудится на благо подданных (с точки зрения идеологических постулатов Нового времени «конечная вина установлений власти»: «всенародная польза», «общее благо»). В этом отношении петровская идеология была в высшей степени рационалистической, легитимность его правления основывалась на его вкладе в «общее благо» России.

Секулярные тенденции в России были в определенной степени связаны с таким явлением, как антиклерикализм. Именно в эпоху Петра Великого в России впервые проявилась такое явление, как *антиклерикальная компания, организованная верховной властью*. Это объясняется тем, что среди противников реформ Петра белое и черное духовенство занимало ведущие позиции. Петр, запретив иерархам в 1700 г., после смерти патриарха Адриана, провести очередной Собор по избранию нового патриарха, одновременно организовал «всепятейший, всепьянейший и сумасброднейший Собор», состоявший из ближних к царю лиц и пародировавший церковную иерархию.

«Всепьянейший собор» был не разовой акцией, а проводился регулярно на протяжении полутора десятков лет. Деятельностью «всепьянейшего Собора» Петр публично демонстрировал неуважение к церковной иерархии. При этом он не допускал вольного обращения подданных со Священным Писанием

Антиклерикальная кампания идейно подготовила административную ликвидацию старой церковной иерархии во главе с патриархом. В 1721 г. патриаршество было официально ликвидировано, учреждался высший коллегиальный орган: Духовная Коллегия, позже – Святейший Правительствующий Синод. Для обеспечения надзора со стороны государства за деятельностью Синода вводилась должность его обер-прокурора. Высшая власть над Синодом принадлежала самодержцу.

В исследовательской литературе довольно широко распространено мнение о том, что церковная реформа Петра привела к деформации отношений между Церковью и самодержцем, ущемлению ее суверенных прав. Но ведь результатом реформы явилось именно признание де-юре той внешней формы властной модели, в соответствии с которой Римский кесарь выступал одновременно и как монарх, и как первосвященник (Вселенский Халкидонский собор 451 г. провозгласил многолетие «царю-первосвященнику, учителю веры»). Как в Восточной Римской империи, так и на Руси патриархи играли всего лишь роль ширмы никогда не существовавшей «симфонии властей». Любые попытки церковных иерархов

взять под свой контроль исполнение подлинно первосвященнических функций пресекались царями. Поэтому реформа Петра лишь юридически закрепила то состояние, в котором де-факто пребывала допетровская Русь.

Однако внутренние формы традиционной теократической модели были наполнены новым, *секулярным* по духу содержанием. Петр практически скопировал европейскую модель власти абсолютного монарха, в основу которой были положены идеи естественного права. Если христианский царь имел целью служение Царству Божию, то высшей целью служения абсолютного монарха, с позиций теории естественного права, становилось земное царство с Церковью, подчиненной служению сугубо земной инстанции – государству, которое уже не постулировалось как образ Царствия Небесного.

Однако русский вариант взаимоотношений Церкви и монарха имел фундаментальное отличие от протестантской модели, с которой он был внешне скопирован. Протестантизм провозгласил принцип «оправдания верой» и в результате десакрализовал иерархию посредников между миром сакрального и миром профанного. Тем самым было положено начало тенденции десакрализации власти светских владык, несмотря на формальное принятие протестантскими государями титула главы конфессии. Протестантские руководители, даже будучи главой конфессии, не могли уже быть сакральными посредниками между земным миром и миром небесным. В силу того что Россия не знала Реформации, русский царь вплоть до упразднения института монархии в 1917 г., занимал первенствующее место в иерархии посредников между миром сакрального и миром профанного. При этом надо учитывать, что уровень теократической легитимизации русских императоров петербургского периода не мог уже сравниться с Московским периодом.

Реформы Петра нарушили прежнюю взаимосвязь между миром сакрального и миром профанного, который перестал рассматриваться как образ своего небесного первообраза. Инкорпорация имеющего секулярное происхождение элемента – государства в традиционную христианскую систему легитимизации власти всегда и всюду, рано или поздно приводила к одному результату: крушению абсолютных монархий, основанных на божественном праве. С 18 в., с началом эпохи вестернизации в России, начался необратимый процесс секуляризации политического строя, который завершится в начале 20 в. крушением власти последнего российского императора Николая II, считавшего себя «орудием Всевышнего, посредством которого Всевышний управляет Российской империей»²⁶⁵.

Таким образом, в России начала 18 в. зарождение вестернизации социально-политической системы было неразрывно связано с процессом секуляризации, когда традиционные религиозные ценности начали утрачивать доминирующие позиции в различных областях общественной жизни и вытесняться новыми, светскими. Во всех сферах жизни общества

²⁶⁵ Витте С.Ю. Воспоминания. Т. 3. М., 1960. С. 331.

четко прослеживается противопоставление «прежде» – «ныне». Секулярное начало в России явилось следствием потребности в социоэкономической модернизации, которая протекала в форме вестернизации – заимствовании западного опыта в различных областях деятельности. Секуляризационные ценности являлись по существу «заимствованными» и перенесенными на русскую почву в ходе модернизации. Следовательно, процесс взаимодействия традиционных религиозных и новых светских ценностей принял характер насильственного вытеснения традиционного новым. На мой взгляд, в России не произошло диалога нового со старым, что во многом предопределило и последующий ход исторического развития. В начале 20 столетия подобная парадигма повторится в насильственном вытеснении ценностей старой России новыми – социалистическими. При этом само пришествие социализма в Россию можно рассматривать как специфическую попытку вестернизации социоэкономической системы, которая преследовала, подобно Петровской модернизации, цель – преодоление, а также замену традиционных ценностей, рассматривавшихся как препятствие социальному и экономическому развитию страны. СССР превратился в мощную индустриальную империю, преодолевшую техническую отсталость от стран Запада. Как и двумя веками ранее пересмотр и переосмысление традиционных ценностей породили возникновение новых ценностных ориентиров и ментальных установок. Как и прежде доминировало противопоставление «прежде» – «ныне». Был смоделирован и новый идеал человека, в соответствии с «моральным кодексом строителя коммунизма». Удивительным образом совпадают и некоторые внешние проявления этих процессов, например, антиклерикальные кампании начала 18 и 20 вв весьма схожи по методам проведения. Образ Петра становится в коммунистическом государстве символом преодоления отсталости и проведения преобразований «железной рукой», разрушения старого мира и на его обломках строительства нового.

Принципиально важно, что в качестве западника Петр не был первым. Можно согласиться с мнением выдающегося богослова и мыслителя Г. Флоровского, что «новизна Петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации. Именно в этом реформа Петра была не только поворотом, но и переворотом»²⁶⁶.

М.Ю. СМИРНОВ

БУДУЩЕЕ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В РОССИИ: НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ПЕРСПЕКТИВЫ

На мой взгляд, главной характеристикой наличного положения и обозримого будущего религиозных новообразований в современной России является *неопределенность*.

²⁶⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж., 1983. С. 82.

За этим словом кроется, прежде всего, отсутствие четко фиксированных пределов, т. е. неких различимых границ, в рамках которых можно точно установить, что, собственно, стоит за маловразумительной, но уже прижившейся терминологической конструкцией «новые религиозные движения» (далее, для краткости — НРД). Кроме того, если что и очевидно при названной неопределенности, так это зыбкость положения НРД и неясность перспектив их существования.

Неопределенность проявляется уже при установлении хронологических рамок понятия «новые», применительно к сообществам, которые так или иначе зачисляются в разряд НРД, — то ли ограничиться, как точкой отсчета, серединой 20 в. и числить за НРД некие специфические новообразования, возникающие с этого времени и по сей день; то ли «удревнить» хронологию до начала 20 в. или даже возвести к религиозным направлениям, возникшим в 19 в.

Можно добавить и еще какие-то аспекты, по которым нет согласия ни в обществе, ни в ученой его части. За пределами научных дискуссий, временами вспыхивает наиболее страстная полемика на тему НРД, например, вокруг таких вопросов, как НРД — то ли сами возникают, то ли «засланы»; то ли их участников чудовищно много, то ли ничтожно мало; то ли надо активно бороться с ними и искоренять, то ли приветствовать, то ли «само пройдет».

Любопытно, что вспышки полемики по поводу НРД, отраженные в периодической активности различных СМИ, как-то синхронизируются с ситуациями обострения в стране тех или иных социально значимых проблем, что побуждает к ассоциациям с «переводом внимания», «отвлекающими действиями» и с прочими «канализирующими» мероприятиями. Известно, что по отношению к НРД легче проявлять правоохрнительное рвение и антиэкстремистскую активность — они особо не скрываются, а какая-то их часть имеет госрегистрацию в статусе религиозных организаций и вполне доступна для любой проверяющей инстанции.

О терминологической неопределенности в обозначении религиозных новообразований исследователями уже сказано достаточно. Сошлюсь, к примеру, на обстоятельное рассмотрение этого вопроса в известном труде профессора И.Я. Кантерова о новых религиозных движениях в России²⁶⁷. Замечу лишь, что отсутствие приемлемой для всех единой маркировки рассматриваемых сообществ связано не столько с научными затруднениями, сколько с зависимостью от занимаемых идеологических позиций (к которым отношу и религиозные предпочтения). Там, где доминирует идеологический пафос, практически невозможно перейти к научному дискурсу и оперировать объективной аргументацией. Отсюда и появляются все эти словечки — «альтернативные», «деструктивные», «тоталитарные», «квази-», «псевдо-», «лже-» и т. д., вплоть до сакраментального «секты».

²⁶⁷ Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд., исправ. М., 2007. С. 16–93.

Особую чувствительность вызывает понятие «нетрадиционные религии». Для части религиоведов оно категорически неприемлемо. Справедливо отмечается, что «нетрадиционность» по отношению к религиям является характеристикой с дискриминационным подтекстом в повседневном бытовании этого понятия. Другие находят резон использовать его, но не в оценочном звучании, а исключительно в классификационном смысле.

Конечно, это понятие не может, точнее — не должно звучать в правоприменительной практике, по крайней мере, пока не получит легитимного юридического описания. Но при религиоведческом анализе понятие нетрадиционных религий позволяет вычленивать из общей совокупности действующих в нашей стране религиозных направлений, а таковых сейчас около 70, те сообщества, чья история существования в России свидетельствует об их принадлежности именно к новообразованиям в сфере религиозной жизни. (Все-таки имеется разница между, скажем, Русской Православной Церковью, которая, в силу укорененности в историю и повседневность многих поколений, была, есть и будет присутствовать в религиозном пространстве России, и, например, Церковью Последнего Завета, возникшей у нас на глазах, срок жизни которой вряд ли намного превысит сроки земного пути ее основателя).

Вопрос, по каким хронологическим и иным признакам то или иное религиозное направление может считаться традиционным или рассматриваться как нетрадиционное, — остается дискуссионным. Полагаю, что для каждой из религий в России этот вопрос надо решать, исходя из конкретных обстоятельств времени и места их появления и распространения. Очевидно, что нетрадиционные для конкретной российской местности религии могут быть вполне традиционными в регионе своего возникновения (главным образом, за рубежом) и иметь там давнюю историю. В то же время какие-то новообразования могут возникать как продукт эволюции традиционных религий и претендовать на роль истинного продолжателя традиции, либо противопоставлять себя устоявшимся в обществе стереотипным представлениям о религии.

Но сказанное не убавляет неопределенности. Мы знаем, что далеко не все из религиозных сообществ, которые действуют как бы «параллельно» традиционным для страны религиям, приемлют для себя маркировку «новых религиозных движений». Например, Церковь Божьей Матери «Державная» представляет себя как подлинное явление православия; язычники настаивают на том, что именно они продолжают истинную духовную традицию, более древнюю, чем христианство в России (и по этой причине отрицательно относятся к понятию «неоязычество»), а вайшнавско-кришнаиты придерживаются убеждения в куда более древних истоках своего сообщества, чем это им обычно вменяется.

Наряду с этим, многие из новообразований, причисляемых к НРД, вовсе не склонны обозначать себя как именно религиозные сообщества, заявляя о статусе общественных, просветительских, оздоровительных и проч. нерелигиозных организаций.

Последнее обстоятельство, кстати, подводит к такому аспекту неопределенности, как теоретико-методологическая проблема критериев религиозной идентификации. Характеристика чего бы то ни было именно как религиозного, либо как нерелигиозного зависит от понимания того, что такое собственно религия. Этот вопрос есть «краеугольный камень» любого религиоведческого теоретизирования, он же — «камень преткновения», он же — «ахиллесова пята», он же — «больная мозоль», кому как нравится. Всегда есть риск увязнуть в дискуссии по этому вопросу и тогда уже до остального, т. е. до содержательного анализа предмета, дойти удастся редко. Поэтому, кстати, многие исследователи старательно избегают частого употребления слова «религия», применяя его функциональные эквиваленты, типа «духовности», «духовных традиций» и т. п.

К рассматриваемым новообразованиям все это имеет прямое отношение. Если отсутствуют однозначные и общепринятые критерии отнесения к религии, то идентификация этих новообразований в качестве религиозных становится вполне уязвимой для претензий — и со стороны конфессиональных оппонентов (для которых подлинная религия это только то, что исповедуют они), и со стороны представителей так называемого антикультового движения (АКД), и со стороны самих исследуемых сообществ, многие из которых, повторю, вовсе не склонны сами обозначать себя как религиозные.

Реальный «вес» проблемы НРД измеряется, прежде всего, подлинным масштабом их присутствия в российском обществе.

По сей день во множестве изданий чаще всего имеют хождение сведения, обнародованные в Информационном материале «К докладу о социально-медицинских последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье личности, семьи, общества и мерах обеспечения помощи пострадавшим», подготовленном в Минздраве еще в 1996 г. В документе значилось: «По некоторым данным, в различные культовые новообразования уже вовлечено от 3 до 5 млн человек, 70% из них — молодежь от 18 до 27 лет; 80% адептов — с высшим и средним образованием; студенты — около 1 млн человек, из них 25–30% бросили учебу»; указывалось также, что на конец 1995 г. «официально зарегистрировано» более 6 тыс. сект, из них только крупных «насчитывается более полусотни». Материал был включен в «Аналитический Вестник» Федерального Собрания Российской Федерации²⁶⁸ и данные из него охотно воспроизводятся в «сектоведческой» литературе²⁶⁹.

²⁶⁸ О национальной угрозе России со стороны деструктивных религиозных организаций // Аналитический Вестник / Федеральное Собрание — Парламент Российской Федерации: Аналитическое управление. Серия 8. «Оборона и безопасность». Выпуск 28. М., 1996. С. 34.

²⁶⁹ Например, см.: Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов-на-Дону, 2007. С. 3, 6.

Близки к этому и данные православных составителей сборника информационно-аналитических материалов «Знакомство с сектами в современной России» (2007 г.); со ссылкой на СМИ они указывают, что в стране «действуют до 5000 различных сект, в которые вовлечены около 3-х миллионов российских граждан»²⁷⁰. В «сектоборческом» обиходе (а НРД часто маркируются понятием «секты», с добавлением эпитета «тоталитарные») встречаются и цифры 5–10 млн. участников «культов и сект», что вызывает сомнение даже у ведущих специалистов АКД в России. По мнению одной из них, Н. В. Кривельской, в рядах НРД состоит от 700 тыс. до 1 млн. членов²⁷¹. Несколько сужает этот диапазон Российская Ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС), исчисляя контингент НРД приблизительно в 600–800 тыс. человек; из них 300 тыс. отводится неопятидесятникам, до 150 тыс. Свидетелям Иеговы, 10 тыс. саентологам, до 5 тыс. мунитам и т. д.²⁷².

В Информационном письме Минобразования России «О деятельности на территории России представителей нетрадиционных религиозных объединений» от 12 июля 2000 г. количество «иностранных сектантских общин» в нашей стране определяется как «всего около 700»²⁷³. Десять лет спустя в российских СМИ, с подачи А.Л. Дворкина, стало сообщаться о наличии в стране около 80 крупных сект, тогда как «счет мелких сект идет на тысячи»²⁷⁴.

Должностные лица правоохранительных органов более скромны в цифрах, но реагируют на «секты» не менее настороженно, — министр внутренних дел Р. Нургалиев, выступая 3 августа 2011 г. в Хабаровске на выездном заседании межведомственной комиссии по противодействию экстремизму в России, объявил: «На территории страны действуют около десяти крупных религиозных сект. Это вызывает особую тревогу, ведь члены сект зачастую уходят из семей, разрывают социальные связи, отдают свое имущество, а иной раз совершают тяжкие и особо тяжкие преступления». Он добавил, что в ряде сект процветает насилие, члены некоторых сект совершают поджоги храмов и даже убийства²⁷⁵.

Исследователи НРД из среды академических и вузовских ученых также приводят расходящиеся данные. В Предисловии ко второму изданию словаря-справочника о НРД, составленного на кафедре религиоведения

²⁷⁰ Знакомство с сектами современной России: Сборник информационно-аналитических материалов. Часть первая: Основные представления о религии и сектах. Псевдохристианские секты России / Ред.-сост. Стороженко А.И., Яковлева В.В. СПб., 2007. С. 67.

²⁷¹ Кривельская Н.В. Религиозная экспансия против России. М., 1998. С. 28.

²⁷² Заявление РАЦИРС по поводу реальной численности членов сект в России. 11 октября 2006 г. // <http://subscribe.ru/archive/religion.apologia/200610/13162853.html>

²⁷³ См.: Приложения // Бирюков В.Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. СПб., 2009. С. 236.

²⁷⁴ <http://www.sedmitza.ru/news/695536.html>

²⁷⁵ <http://www.interfax-russia.ru/FarEast/news.asp?id=249565&sec=1671>

РАГС при Президенте Российской Федерации (1998 г.), со ссылкой на «данные социологов», говорится: «около 10% населения, прежде всего из числа молодежи, студентов, научно-технической и творческой интеллигенции, называют себя приверженцами новых религиозных движений»²⁷⁶ (справедливости ради заметим, что «приверженец» не тождественен «последователю»). В конце 2006 г. социологический опрос (1600 респондентов из 150 населенных пунктов 46 республик, краев и областей страны) по совместному проекту газеты «Известия» и ВЦИОМ выявил 11%, отнесших себя к верующим «неконфессионально»²⁷⁷. Аналогичный опрос, проведенный в том же году по схожим методикам Институтом общественного проектирования (ИнОП, Москва) вывел на позицию «верую неконфессионально» 15% респондентов²⁷⁸. Понятно, что такая позиция не требует обязательного участия этих людей в конкретных религиозных новообразованиях; скорее она обозначает ту часть населения, которая является основным резервуаром пополнения рядов НРД. (Например, как заметил С.И. Иваненко, «в России численность активных членов Общества сознания Кришны, получивших богословскую подготовку и регулярно участвующих в проповеди и благотворительной деятельности, возросло с 3 тыс. человек в 1998 г. до 12 тыс. в 2007 г., а общее число приверженцев, по оценке самих кришнаитов, за этот период практически не изменилось и составляет до 100 тыс. человек»²⁷⁹).

Сейчас специалисты в основном сходятся на предельной цифре в 300 тыс. участников НРД в России, уточняя, что далеко не все из них являются активно практикующими. Например, по оценке М.С. Штерина, на протяжении всех 1990-х гг реальная численность НРД была достаточно низкой. «Большинство российских НРД имеет от нескольких десятков до нескольких сотен членов; только несколькими удалось привлечь более тысячи. Так МОСК никогда не имело более 1500 “преданных”, живущих в ашрамах, кроме того, у него было около 1500–2000 членов “общины”. Церковь Объединения имела около 1000 последователей в 1996 г., Богородичный центр — около 3500 (400 — в Москве и Московской области) в 1997 г.; у Виссариона — 2000 (в сибирской общине), “Семья” — около 100 членов в 1997 г.». Указав на невозможность точного подсчета, Марат Штерин утверждал, что в течение 1990-х гг общее число участников НРД не

²⁷⁶ Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник / Науч. ред. Трофимчук Н.А., Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И. 2-е изд., доп. и перераб. М., 1998. С. 13.

²⁷⁷ В России можно только верить? «Известия» и ВЦИОМ выяснили, каким богам мы молимся // Известия. 2006. 19 декабря. С. 1, 5.

²⁷⁸ Семенов В.Е. Религия и вера в современной России: социологический срез // Санкт-Петербургский университет. 2007. 30 марта. № 5. С. 62.

²⁷⁹ Иваненко С.И. Русская православная церковь, индуизм, Общество сознания Кришны: есть ли предпосылки для налаживания конструктивных взаимоотношений? // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 7 / Под ред. Одинцова М.И. СПб., 2009. С. 306.

превышало 40 тыс. человек; если даже добавить к ним последователей Свидетелей Иеговы, мормонов, харизматических церквей и ряда сообществ поздней («нео») протестантского происхождения, то «цифра, возможно, достигнет 300 тыс. человек, что не превышает 0,2% общей численности населения России»²⁸⁰.

В 2000-е гг конкретные цифры менялись, но общий количественный уровень последователей НРД по всей видимости не превысил указанный процентный показатель. В исследовательской среде высказывается мнение о том, что со второй половины 1990-х гг общий рост НРД в России остановился, численность большинства из них стабилизировалась или стала постепенно снижаться²⁸¹. Я разделяю это мнение.

Можно заметить, что даже позитивная динамика каких-то из религиозных новообразований вовсе не свидетельствует об их скольконибудь весомой доле в религиозном спектре Российской Федерации. Феномен нетрадиционных религий, включая НРД, являет собой довольно небольшой сегмент религиозной жизни современной России. Эмпирически необоснованным и явно идеологически конъюнктурным будет утверждение, что НРД заполнили духовное пространство страны и вытесняют традиционные религиозные направления.

Как всякая новация, возникшая в социальной среде, исторически привыкшей к определенному набору стереотипов о религии, НРД вызывают к себе, прежде всего, настороженность и далеко не всеобщее принятие. Имеет место и враждебность в адрес лидеров и последователей НРД. Причем такое отношение остается константным независимо от конкретных обстоятельств положения религии в России на рубеже 20 и 21 вв. Приведу два примера.

В феврале–марте 2000 г. по заказу Фонда Эберта Российским независимым институтом социальных и национальных проблем (РНИСиНП) по всероссийской выборке (2050 человек в 58 городских и сельских поселениях) был проведен опрос «Россияне о судьбах России в XX веке и о своих надеждах на XXI век», включавший пункты об отношении к религии. О своей вере в Бога (христианство, ислам) заявили 46,9%, неверующими ни в какие сверхъестественные силы оказались 10,3% респондентов. По результатам опроса было установлено, что 34,6% православных, 14,5% мусульман и 21,8% неверующих обнаружили категорическую убежденность в том, что в России должны существовать только традиционные религии (подразумеваются поименованные в преамбуле Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», № 125-ФЗ); 32,7%

²⁸⁰ Штерин М. С. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Е. Фурмана. — СПб.; М.: Летний сад, 2000. С. 160, 161.

²⁸¹ Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: Учебное пособие. — М.: КНОРУС, 2011. С. 101.

православных, 32,8% мусульман и 35,3% неверующих допускали полное равноправие религий, «за исключением сект, которые посягают на достоинство, права и свободы личности»; возможность распространения вообще любых религий поддержали только 4,2% православных, 5,2% мусульман, 8,9% неверующих²⁸².

Осенью 2007 г. в ходе Интернет-опроса газеты «Известия» и информационного мультипортала «KM.RU» на вопрос «Надо ли бороться с религиозными сектами?» из 2717 респондентов 50% выбрали ответ «Да, они противопоставляют себя обществу»²⁸³.

Очевидно, что в обоих случаях за словом «секты», вызвавшим негативную реакцию, в представлениях опрошенных стояло не столько собственно религиозное сектантство, сколько то, что обозначается как НРД.

Учитывая, что контингент участников религиозных новообразований в России состоит из граждан Российской Федерации, т. е. из членов современного российского общества, адекватное понимание НРД является не только важной исследовательской задачей, но и одним из условий принятия оптимальных решений в так называемой религиозной политике. В этой связи вполне актуальной становится проблема социальной адаптации НРД, перспективы которой, однако, представляются весьма расплывчатыми.

Адаптация — суть приспособление. Мотив приспособления, разумеется, имеет место в существовании НРД. Они вынуждены считаться с исторически сложившимся способом устройства религиозной жизни общества и приравниваться к нему, пусть даже и вопреки тем или иным установкам своих учений. Но было бы неоправданным преувеличением сводить социальную адаптацию НРД в России только к приспособлению.

Именно потому, что НРД объединяют соотечественников, людей с изначальной биографической интегрированностью в российское общество (включая место рождения и проживания, национальность, образование, социальный статус и т. п.), нельзя рассматривать их как «инородное тело», пытающееся вписаться в местный уклад жизни. Скорее имеет место ситуация применения какой-то частью россиян неких новых религиозных языков, более точно выражающих их самоощущение, духовные и социальные потребности, нежели существующие в России языки религии. Заемные это языки (как в случае с НРД зарубежного происхождения), или собственные «диалекты» (как в случае с автохтонными НРД), — не имеет особого значения. Не столь существенно, кстати, — соответствуют ли эти новые языки стереотипному представлению о том, что следует считать религиозным, или не соответствуют. Если «пользователи» этих языков воспринимают свои практики как религиозные, то они и будут для этого контингента подлинным языком религии. Важно то, что отдельным группам или индивидам новый религиозный язык помогает выстраивать их

²⁸² Мчедлов М. П. Вера России в зеркале статистики // НГ-Религии. 2000. 17 мая. № 9 (55). С. 5.

²⁸³ Известия. 2007. 28 ноября. С. 1.

жизненную стратегию оптимальным для них образом. Важно и то, чтобы не возникали искусственно созданные внешние факторы репрессивного характера в отношении к таким «ищущим» и нашедшим себя в НРД.

Естественно, как указал некогда обитатель московского Мавзолея, «нельзя жить в обществе и быть свободным от общества». Перспективы НРД связаны еще и с необходимостью для их участников совмещать свой субъективный духовный поиск с объективностью окружающей социальной среды. У «сектофобов» и энтузиастов антикультового движения есть, как говорится, своя правда — в обществе, балансирующем на грани нестабильности, сохранение социального целого часто увязывается с устранением любого разномыслия, включая религиозное. В свою очередь, последователям НРД также может быть присуща конфронтационная манера поведения, которая препятствует реалистичной оценке ситуации. Так что адаптация НРД есть процесс двусторонний, и насколько обе стороны, НРД и многослойное российское общество, к нему готовы — вопрос, как говорится, без однозначного ответа.

Ученые-религиоведы могут, конечно, да и должны, по моему убеждению, раскрывать органичную связь религиозных новообразований с социокультурными трансформациями в постиндустриальном мире, трактовать НРД как закономерное явление в жизни общества на определенной стадии его эволюции, делать из этого вывод, что «вписанность» НРД в социум или их отторжение зависят от состояния самого общества и религиозной ситуации в нем.

Но нельзя уйти в «академическое теоретизирование» от реальности тех стереотипов и фобий общественного сознания, в которых НРД мифотворчески превращаются в носителей «темного» начала, на происки коего так хорошо списывать множество болезненных проблем российской жизни. Можно сколь угодно убедительно сообщать «городу и селу» о том, что называется религиозным сектантством, а что им не является; что в действительности представляют собой НРД (если мы это сумели понять) и почему они не так страшны, как их малюют; можно ссылаться на конституционные и прочие законодательные нормы о свободе совести, — и такому повествователю будут согласно кивать, дескать «да, все так»; но как только начинается интерактивное общение, сразу следует ожидать фразы, типа: «А вот недавно по телевизору показывали одну секту, так они такое вытворяют...», — и все надо начинать сначала.

Общий вывод из сказанного до банальности прост: неопределенность перспектив НРД обусловлена политико-идеологической конъюнктурой: есть соблазн, говоря фразеологизмом советского агитпропа, «разыгрывать карту» НРД, как кошка играет с мышкой — то придушив, но не до смерти, то отпустив, как бы на свободу (совести).

Однако самое существенное видится в другом: для российского общественного сознания очень весом так называемый «мифологический остаток», — архетипическая структура членения социального окружения на «мы» и «они», «свое» и «чужое», — наличие которого обрекает НРД на

сложное будущее. Они будут нужны российскому социуму, но вовсе не как пространство духовной самореализации каких-то групп населения, а как демоническое явление, наличие которого объясняет, почему у нас, с нашей замечательной духовностью, все же не все так хорошо, как хотелось бы. В этом плане НРД под именем «тоталитарных сект» уже вписаны в любимый народом набор мифологизированных субъектов, наряду с коварными Соединенными Штатами, сионистами, масонами и иже с ними... Такая вот перспектива.

А.И. ПОСПЕЛОВА

**ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В МАГАДАНСКОЙ
ОБЛАСТИ (2005-2010 гг)**

Религия может ускорить процесс развития гражданского общества, но может стать барьером на пути этого развития. В свою очередь, демократические преобразования могут стать необратимыми только тогда, когда они будут восприняты обществом и закреплены в системе ценностей (в том числе и религиозных), на которые ориентируется российское общество.

Сегодня, когда наше общество стремится осуществить переход к качественно новому состоянию, возникает настоятельная необходимость в изучении механизмов формирования сакральных и секулярных процессов в общественном сознании россиян, в выявлении основных тенденций их эволюции в российском обществе вообще и на региональном уровне в частности.

Тенденция динамики религиозности взрослого населения страны к середине 1990-х гг и некоторое ее снижение после 1995 г заметно выражена²⁸⁴. Однако, можно сделать вывод, что с конца 1980-х до 2000 гг шел активный рост религиозности граждан РФ. В начале нового века рост православия и ислама продолжают, одновременно снижается количество неверующих. Ниже мы увидим тенденции динамики взрослого населения Магаданской области, их общие черты и особенности.

На диаграмме 1. можно проследить следующие тенденции²⁸⁵:

Диаграмма 1

²⁸⁴Панков А.А. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе// Социологические исследования. 1995. № 11. С. 99-103.

²⁸⁵См.: Социологические исследования. 2009. № 4, С. 96.



1. Идет несущественный процесс снижения православных верующих по РФ.

2. «Пиком» количества православных верующих были 2007-2008 гг., а число верующих-мусульман стабильно (хотя и медленно) растет.

Уровень, степень и характер религиозности жителей отдельных территорий являются одними из важнейших характеристик, позволяющих описать религиозную ситуацию в стране в целом. Вместе с тем определение факторов, ее формирующих, не менее необходимо, тем более что в разных субъектах Российской Федерации их сочетание и сила воздействия, несомненно, будет иметь региональную специфику.

Региональные исследования интересны тем, что религиозная ситуация в субъектах Российской Федерации может значительно отличаться от ситуации в стране в целом. Например, на Дальнем Востоке и Крайнем Севере России по динамике развития с Русской православной церковью соперничают протестанты различных деноминаций.²⁸⁶

Для однозначного понимания результатов различных исследований, возможности их адекватного сравнения и сопоставления необходимо обозначить какие-либо общие методологические и методические рамки, выраженные через специальный понятийный аппарат. Примером тому могут служить разработки, подготовленные специалистами Российской Академии государственной службы при Президенте Российской Федерации²⁸⁷.

²⁸⁶Иванов А.М. Проблемы развития государственно-церковных отношений на Дальнем Востоке// Христианство на Дальнем Востоке: Материалы международной научной конференции. Владивосток, 2000. С. 56 – 58.

²⁸⁷Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений// Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и

Так, по их мнению, ключевыми понятиями, доступными операционализации, на эмпирическом уровне исследования религии выступают: религиозность, ее уровень, степень, характер, динамика, состояние, религиозная ситуация; религиозное сознание и поведение; религиозная группа (община, объединение верующих), религиозная ориентация.

Под религиозностью понимается определенное состояние индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительной чертой которого является вера в Бога (сверхъестественное) и поклонение ему, приверженность религии и принятие ее вероучения и предписаний.

Важным конкретизирующим признаком религиозности является конфессиональная принадлежность, получающая выражение и в религиозном сознании, и в религиозном поведении. Выделение эмпирических признаков религиозности, доступных фиксации и количественной оценке, делает возможным измерение религиозности, причем в разных аспектах. Для этого вводятся два дополнительных понятия: уровень и степень религиозности.

Под уровнем религиозности понимается процентное отношение респондентов, обладающих признаком религиозности, ко всей совокупности опрошенных, а при экстраполяции на всю генеральную совокупность – выраженную в процентах долю людей религиозных в общем составе населения или другой исследуемой группы.

Наиболее общей характеристикой религиозности исследуемого объекта является «религиозная ситуация». Данный термин синтезирует в себе качественно-количественную определенность уровня, степени и характера религиозности в их единстве и устойчивом сочетании, а также учитывает деятельность религиозных организаций и верующих, локализованную во времени и в пространстве, с одной стороны, а с другой стороны, включает информацию о факторах, формирующих религиозную ситуацию.²⁸⁸

Как уже было отмечено, при анализе религиозной ситуации одной из важных задач является определение факторов, влияющих на нее. Региональная специфика состоит в том, что в различных субъектах государства разные факторы с разной силой будут детерминировать религиозную ситуацию.

Факторы вообще можно разделить на две группы: собственно религиозные, которые имеют внутреннее, имманентное развитие, и внешние, которые исходят от общества, государства, средств массовой информации, от международной организации и различных субъектов из-за рубежа.

Одним из внутренних ключевых факторов можно назвать степень удовлетворения религиозных потребностей и обеспечения законных прав и

современное состояние)/ Отв. ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А., М., 1996. С. 194–196.

²⁸⁸Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений// Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние)/ Отв. ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А., М., 1996. С. 194–196.

свобод верующих граждан и религиозных организаций. Во многом именно данный фактор определяет религиозную ситуацию как «спокойную» или «напряженную».

Другими факторами, определяющими ситуацию изнутри, являются конфессиональная структура населения, соотношение конфессий в регионе (в частности, «традиционных» и «нетрадиционных», конкурирующих между собой в борьбе за влияние на массы верующих), межконфессиональные отношения как на уровне массового сознания, так и на институциональном уровне. В регионах с многонациональным составом населения большое влияние на религиозную ситуацию оказывается конфессиями, традиционно исповедуемыми основными этническими группами.

Внешние факторы, формирующие религиозную ситуацию или существенно влияющие на нее, могут быть как религиозными, так и нерелигиозными. Основным из них является состояние государственно-церковных отношений в целом и на региональном уровне, включая конституционное и иное правовое обеспечение свободы совести и вероисповеданий, деятельности религиозных организаций, а также наличие целостной и последовательной концепции государственно-церковных отношений, отлаженной системы взаимосвязей между органами власти и религиозными организациями, позволяющей корректно и оперативно решать проблемы в данной сфере.

Сегодня, как никогда ранее, актуальной являются, информация о религиозной ситуации в регионе, о реальном состоянии государственно-церковных отношений, о процессах, происходящих в религиозной среде, о состоянии общественного мнения по всему спектру религиозных проблем. Информацию такого рода можно получить только посредством проведения социологических исследований, включающих, в том числе и хорошо продуманный подготовительный этап, в ходе которого решаются методологические вопросы: формируется проблема, интерпретируются основные понятия, создаются рабочие гипотезы и т. д.

Состояние религиозности, будучи основной и целостной характеристикой религиозной ситуации, своеобразно проявляется на двух разных уровнях общества: институциональном уровне – в деятельности конфессий религиозных институтов и организаций и на уровне массового сознания – в настроениях, ценностных ориентациях, поведении, отношениях людей, прежде всего верующих – последователей различных религий и конфессий. На каждом из этих уровней состояние религиозности может быть представлено в виде набора конкретных социологических показателей, доступных количественному измерению и качественной оценке.

Факторы изменения и стабильности религиозной ситуации, определяющие ее формирование и последующую динамику, делятся на внутренние, имманентно присущие самой религиозной сфере, и внешние по отношению к религиозной сфере, которые исходят от различных субъектов общества и находятся за пределами исследуемого объекта.

Раскрывая современную региональную специфику религиозной ситуации на территории Крайнего Северо-Востока России, мы учитываем, две методологические перспективам. Одна из них связана с редукцией всех феноменов религиозной жизни к сугубо социальным факторам, когда природа любых сакральных образов выводится исключительно из социумных оснований. Другая методологическая перспектива определяется четким разграничением организационных начал и ритуально-культовых практик в религиях от мистико-иррациональных интенций, когда исследование религии как социального явления останавливается перед признанием ее непостижимой надмировой сущности²⁸⁹.

В любом случае действительную содержательность отвлеченное теоретическое построение обретает при том условии, что оно строится на конкретном фактическом материале, обнаружение которого происходит в сфере прикладного социологического исследования, когда осуществляется анализ собственно носителя какого-либо определенного отношения к религии с присущими ему демографическими, статусными и прочими значимыми для социолога характеристиками. Человек в таком исследовании нужен не сам по себе, а как член группы, отнесенной к определенной выборке с соответствующими количественными и качествами параметрами. Только тогда становятся возможны аналитика внутреннего строения конфессиональных сообществ, их типологическая идентификация, определение их места и роли в общественной системе и т. д.

Динамику формирования и регистрации религиозных объединений Магаданской области можно представить в виде таблицы²⁹⁰.

<i>Название религиозного объединения</i>	<i>2005</i>	<i>2006</i>	<i>2007</i>	<i>2008</i>	<i>2009</i>	<i>2010</i>
Русская Православная Церковь	27	27	26	25	23	23
Старообрядцы	3	2	2	1	1	1
Ислам	1	1	1	1	1	1
Иудаизм	2	1	1	1	1	2
Римско-католическая церковь	2	2	2	2	2	1
Евангельские Христиане Баптисты	4	4	4	4	4	3
Христиане Веры Евангельской (Пятидесятники)	14	14	14	14	12	12
Евангельские христиане	4	4	4	4	4	3

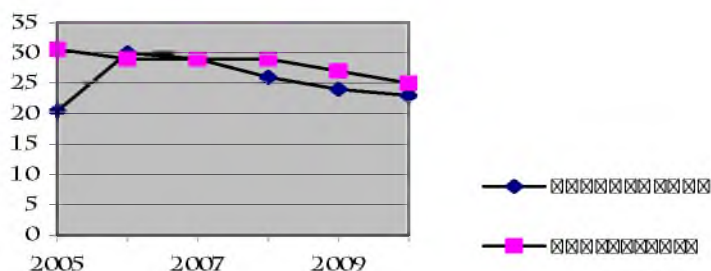
²⁸⁹См. об этом: Смирнов М.Ю. Очертания предметной области социологии религии// Тезисы докладов и выступлений на II Всероссийском социологическом конгрессе “ Российское общество и социология в XXI веке: социальные вызовы и альтернативы”: в 3 тт. М., 2003. Т.3. С. 265 -267.

²⁹⁰Таблица составлена на основе материалов комиссии по вопросам религиозных объединений при губернаторе Магаданской области.

Адвентисты седьмого дня	1	1	1	1	1	1
Новоапостольская Церковь	1	1	1	1	1	1
Церковь Иисуса Святых последний дней (мормоны)	1	1	1	1	1	1
Христиане-пресвитериане	1	1	1	1	1	1
Лютеране	1	1	1	1	1	1
Итого	63	62	61	59	55	51

Таким образом, общее количество религиозных объединений, зарегистрированных (включая перерегистрированные) Управлением Минюста РФ по Магаданской области в период с 01 января 2005г. (63 объединения) по 01 января 2010 г. составляет 51 объединение. Как видно из таблицы, рост количества религиозных организаций остановился и на протяжении последних пяти лет снижался (см.: диаграмму 2).

Диаграмма 2



С 1998 г. администрация Магаданской области совместно с социологами Магаданского филиала Санкт-Петербургского университета экономики и управления и Северо-Восточного государственного университета проводит социологические исследования в регионе по проблемам этноконфессиональной ситуации. В данной статье мы коснемся некоторых параметров динамики религиозной ситуации в Магаданской области.

На вопрос «**Считаете ли Вы себя верующим человеком?**» ответили не все респонденты. В 2011 г магаданцы– 35,8% не считают себя верующими (идентифицируют себя как атеисты), 14% – считают себя верующими, но не могут отнести себя к конкретному вероисповеданию, 50% – считают себя верующими и относят себя к какой-либо конкретной конфессии. В динамике данные за 2005 г –39,1% не считают себя верующими (идентифицируют себя как атеисты), 11,7% – считают себя верующим, но не могут отнести себя к конкретному вероисповеданию, 49,2% – считают себя верующими и относят себя к какой-либо конкретной конфессии.

Считаете ли Вы себя верующим человеком?

Позиции	Данные в %	
	2005 г	2011 г
не считаю себя верующим человеком	39,1	35,8

считаю себя верующим, но не знаю к какому вероисповеданию отношусь	11,7	14,0
считаю себя верующим	49,2	50,2
Всего:	100	100

Таблица показывает один из важнейших параметров динамики религиозной ситуации: самоидентификация по признаку веры. Явно уменьшилось количество неверующих и возросло количество людей, которые считают себя верующим, но не знают к какому вероисповеданию себя отнести. Данный рост, скорее всего, происходит за счет увеличения числа людей, которые верят в паранормальные явления и оккультные практики. По крайней мере, есть косвенный показатель этого предположения: более 10 лет в газетах и на ТВ не было объявлений о «целительницах» и «салонах магии», однако в последнее время они вновь появились в городе. Если появляются подобные «салоны», следовательно есть в них потребность.

Исходя из таблицы 2011 г., большинство верующих респондентов – православные, вторая значительная группа – пятидесятники и католики. Рост мусульман незначительный (0,9% 2005 г. и 1% – 2011%).

Исходя из таблицы 2011 г., подавляющее большинство верующих респондентов, также как в 2005 г., – православные. Вторая по численности группа – протестанты различных деноминаций (в совокупности 3,9%). На третьем месте католики – 2,8%.

Структура конфессиональной принадлежности жителей Магадана в динамике выглядит следующим образом.

Конкретное вероисповедание.

Позиции	Данные в %	
	2005 г.	2011 г.
Баптизм	0,9	0,5
Буддизм	0,5	0,3
Ислам	0,9	1
Иудаизм	0,1	0,1
Католицизм	2,3	2,8
Кришнаиты	0,9	0,1
Мормоны	0,5	0,1
Пятидесятники	0,9	1,9
Православие	90,7	90,4
Свидетели Иеговы	0,5	0,1
Адвентисты седьмого дня	0,5	0,6
Евангельские христиане	0,5	0,7
Язычество	0,9	1,4
Всего:	100	100

Некоторые значения в таблице за 2011 г требуют дополнительных пояснений. Появление кришнаитов в выборке объясняется случайным ее

характером (всего община Международного общества сознания Кришны в городе составляет 30-35 чел.). Язычники, видимо, представляют собой людей, сформировавших свою собственную мировоззренческую позицию и считающих ее языческой, так как информации о существовании какой-либо языческой общины в г. Магадане не имеется. При сравнении таблицы конфессиональной принадлежности с данными 2005 и 2011 гг заметны рост числа протестантов (3,7% – в 2005 г и 3,9 % – в 2011 г) и снижение православных на 0,3 %. Возможно несколько объяснений этого факта. Первое, связано со снижением активности местной епархии Русской православной церкви. Второе, представляющееся наиболее достоверным, связано с тем, что представители протестантских деноминаций ведут активную миссионерскую работу.

Несмотря на то, что данные о религиозной самоидентификации важны, но для более глубокого анализа степени и характера религиозности респондентов были использованы вопросы-фильтры. Прежде всего, была сформулирована подвыборка так называемых «формальных верующих» из индивидов, которые знают вероучение религии, которую исповедуют, исполняют религиозные ритуалы и ориентируются на религиозные ценности в жизни.

Диаграмма 3

Укажите конкретное вероисповедание:



Как видно из диаграммы, православные составляют большинство и среди «формальных верующих». Однако можно заметить, что «формальные» православные – это примерно треть от всех респондентов, определивших себя как «православные». Зачастую русские говорят о своей приверженности православию только на основании факта крещения или даже просто этнической принадлежности. Таким образом, в сознании россиян

православие выступает своего рода этнической религией. Достаточно высокая религиозная дисциплина протестантов также не может вызвать удивления в связи с особенностями функционирования и внутренней структурой их общин.

Взаимоотношения общества, государства и религиозных организаций.

На вопрос о регулировании государством деятельности религиозных организаций ответило 436 опрошенных магаданцев. Из них 28,7 % считают, что «государство должно поддерживать религиозные организации, традиционные для России», 40,1 % полагают, что «государство не должно поддерживать какую-либо религию, больше, чем другие, но должно контролировать деятельность “новых” религиозных движений», 21,6 % придерживаются мнения, что «государство не должно никоим образом влиять на деятельность религиозных организаций и не должно ограничивать возможность любой религиозной организации беспрепятственно действовать в России», 9,2% затруднились ответить на этот вопрос и по 0,2 % респондентов отметили две полярные позиции «православие – единственная религия для России» и «религиозных организаций не должно быть». Это может быть объяснено тем, что в городе Магадане достаточно много атеистов, а также зависимостью уровня толерантности жителей города по отношению к различным меньшинствам от его размера населенного пункта, в котором они проживают (как правило, чем крупнее город, тем терпимее его жители).

Как Вы считаете, должно ли государство регулировать деятельность религиозных организаций?

<i>Позиции</i>	<i>Данные в %</i>	
	<i>2005 г.</i>	<i>2011 г.</i>
да, я считаю, что государство должно оказывать преимущественную поддержку православным организациям как традиционным для России	28,7	44,8
я полагаю, что государство не должно поддерживать какую-либо одну религию больше, чем другие, но оно должно контролировать деятельность «новых» религиозных организаций	40,1	27,3
я считаю, что государство не должно никоим образом влиять на деятельность религиозных организаций и не должно ограничивать возможность любой религиозной организации беспрепятственно действовать в России	21,6	10,4
Нет	-	1,3
Частично	-	1,9
православие – единственная религия для России	0,2	-
религиозных организаций не должно быть	0,2	-
Затрудняюсь ответить	9,2	14,3
Всего:	100	100

Данные таблицы показывают, что число респондентов, которые ответили на вопрос «да, я считаю, что государство должно оказывать преимущественную поддержку православным организациям как традиционным для России», увеличилось на 16,1%. Этот показатель важен для выяснения динамики религиозной ситуации, поскольку указывает на рост отношение в различных группах населения по степени веры и неверия, к традиционной православной церкви.

У магаданцев существует определенная зависимость между ответом на данный вопрос и характером религиозности (люди, считающие себя верующими и относящие себя к конкретной конфессии, чаще остальных выбирают первую позицию).

Среди магаданцев 90,4 % не сталкивались со случаями нарушения своих религиозных прав и свобод, 2,5 % затруднились ответить на этот вопрос, 7,1 % – отметили, что нарушения были.

В принципе можно предположить, что из-за достаточно высокого уровня толерантности жители областного центра не склонны оценивать некоторые факты (например, религиозную пропаганду) как что-то нарушающее их религиозные права и свободы. Всего 15 человек (из них 11 – верующие, относящие себя к конкретной конфессии: 8 православных, по 1 представителю баптистов, кришнаитов, церкви «Слово Жизни») конкретизировали, в чем заключались нарушения: 13 случаев – навязчивое, слишком активное распространение религиозных взглядов, 2 случая – запрет исповедовать свою религию (отмечены протестантами).

Встречались ли Вы с нарушением прав и свобод граждан по религиозному признаку?

<i>Позиции</i>	<i>Данные в %</i>	
	<i>2005</i>	<i>2011</i>
да	7,1	11,7
нет	90,4	63,3
затрудняюсь ответить	2,5	25,0
Всего:	100	100

Таким образом, проведенное теоретическое и практическое исследование позволяет сделать следующие выводы:

Сегодня существуют четыре основных фактора, детерминирующих динамику религиозной ситуации на территории Магаданской области: деятельность органов государственной власти РФ, активность самих религиозных организаций, миграция, развитие региона.

Скорее всего, отношения между органами государственной власти, средствами массовой информации и местными жителями останутся на имеющемся уровне. Сохранятся доброжелательные отношения между православием и властными структурами.

Основными факторами, характеризующие динамику религиозности жителей Магадана с 2005 по 2011 гг. , были следующие:

- сократилось количество зарегистрированных как православных, так и протестантских религиозных организаций.
- религиозные неправославные движения, стремясь к росту и усилению влияния на территории региона вели активную миссионерскую деятельность.
- наблюдается рост правового нигилизма среди верующих (не зависимо от конфессиональной принадлежности).
- дальнейшее пополнение религиозных организаций будет идти главным образом за счет семей самих верующих, а не за счет притока извне, из среды бывших неверующих. Изменения степени и характера религиозности возможно в направлении усиления религиозности сегодняшних неофитов.
- нет оснований полагать, что на территории региона возможен какой-либо крупный конфликт на религиозной почве.
- тенденции развития религиозной ситуации обусловлены развитием Магаданской области. Если область будет развиваться, осваивая свои природные ресурсы (в том числе, нефть), то естественно возрастет количество мигрантов, которые пополнят ряды существующих религиозных организаций или создадут новые.
- в Магадане сегодня не существует проблемы «вытеснения» мигрантами-мусульманами христианских организаций. Мигранты прибывают в основном с Кавказа, однако роста мусульманских организаций не происходит. Это обусловлено, на наш взгляд, тем, что приезжающие чувствуют себя «временными» и, как правило, работают на территории области не более 5 месяцев. Однако при условии развития области мигранты будут оставаться надолго и укореняться. В таком случае прогнозируется рост мусульманских организаций

МЕСТО РЕЛИГИИ И РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

А.Е. СЕБЕНЦОВ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ГОРОДА МОСКВЫ КАК СУБЪЕКТА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Москва – один из крупнейших городов Европы с населением около 11 миллионов человек, столица России, субъект Российской Федерации со своим собственным законодательством и правительством. В Москве сосредоточены громадные культурные ресурсы, в том числе памятники истории и культуры народов России (примерно полторы тысячи памятников федерального значения, три с половиной – регионального²⁹¹), 25 из 62 объектов культуры России, включенных в свод особо ценных, 3 объекта всемирного наследия под охраной ЮНЕСКО. Все три – Новодевичий монастырь, храм Вознесения в Коломенском, Кремль с Красной площадью – имеют религиозную доминанту. Многие из указанных объектов культурного наследия – храмы и другие религиозные комплексы, в которых развивается и религиозная жизнь.

Исторически сложилось, что Москва была не только столицей России, но и центром православия. В столицу приезжали и жили в ней представители разных народов, что повлекло создание храмов различных религий, и процесс этот продолжается, приобретая в современных условиях новые черты – здесь растет исламское население, активно развиваются протестантские общины, обосновываются новые религиозные движения, возникает конкуренция за души, а следовательно, и поводы для напряженностей и конфликтных ситуаций если не религиозного характера, то связанные с вопросами свободы вероисповедания. Сегодня Москва концентрирует в себе многообразие религий, причем столичный статус города привел к тому, что в нем 84 религиозных центра и ряд представительств российских централизованных религиозных организаций – например, Центрального духовного управления мусульман, Координационного центра мусульман Северного Кавказа и другие.

В Москве по данным Минюста России на 1.01.2010 г. (на 1.01.2008) всего зарегистрировано 810 (710) религиозных организаций (централизованных и местных, образовательных и административно-управленческих). В числе более чем 40 вероисповеданий представлены православие – 287 (253) организаций, старообрядчество – 7 (8), ислам – 20

²⁹¹См.: http://www.moscow-faq.ru/all_question/entertainment/2008/June/6794/19743#ixzz1WxLQJwyZ

(16), иудаизм – 39 (29), буддизм – 15 (13), протестантизм – 326 (290), католицизм – 14 (8), лютеранство – 10 (6), армянская апостольская церковь – 5 (4), прочие – 87.

Конфессиональная структура Москвы не полностью характеризуется официальными данными и отличается от общероссийской в силу особенностей состава населения и ее столичного статуса. Данные, приводимые самими религиозными организациями, могут существенно отличаться от основанных на государственной регистрации, как в силу наличия нерегистрируемых религиозных групп, так и иной природы учета своих организаций. Так, в выступлениях Патриарха Московского и Всея Руси на ежегодных епархиальных собраниях Москвы приводятся данные о числе храмов, приходов, отличающиеся от численности религиозных организаций – юридических лиц, которые учитываются органами юстиции. Например, если зарегистрированных православных религиозных организаций в Москве 287 (на 1.01.2011 г.), то в докладе Патриарха Кирилла в декабре 2010 года были упомянуты: 271 храм, в котором совершается богослужение, 39 храмов, в которых служение не возобновлено, и 8 монастырей.

Одна причина отличия официальных данных от фактических состоит в том, что если православные религиозные объединения в основном регистрируются и учитываются как организации, то среди объединений других религий много религиозных групп, действующих без регистрации и не обзримых властями. Среди неправославных религиозных объединений обычной является ситуация, когда на одну организацию приходится 2 – 3 религиозных группы. Мусульманские объединения нередко создают «подпольные» частные мечети в жилых помещениях, поскольку получить земельный участок для строительства в Москве им сложно, а количество мусульман велико, особенно среди мигрантов. Другой из причин наличия большого количества неконтролируемых государством религиозных групп является норма Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», предусматривающая 15-летний срок отложения регистрации с момента объявления о создании религиозной группы, вместе с препятствиями, создаваемыми необходимостью проходить религиоведческую экспертизу.

Немало проблем с размещением культовых зданий. В городе 462 отдельно стоящих общедоступных культовых здания, но в новых «спальных» районах явно недостаточно православных храмов, в городе только 4 официальных мечети – при значительном увеличении числа последователей ислама в Москве. По сообщениям СМИ со ссылкой на данные ГУВД Москвы, на праздник Ураза Байрам 30 августа 2011 г. к Соборной мечети на проспекте Мира пришли около 55 тыс. мусульман, а всего в мечети и к мечетям пришли 95 тысяч верующих. Для их размещения в культовых зданиях нужны бы десятки мечетей. На более чем 3 сотни протестантских религиозных организаций приходится всего 37 культовых зданий протестантских церквей.

По приблизительной оценке, количество реально действующих православных религиозных объединений в Москве превышает число зарегистрированных религиозных организаций на несколько процентов; у других конфессий численность зарегистрированных религиозных организаций и действующих без регистрации религиозных групп близки.

Если сопоставить данные Министерства юстиции РФ по количеству религиозных организаций, имеющих в Российской Федерации и в г. Москве, то население Москвы (10,56 млн человек) составляет 8 % от населения России (130,5 млн. чел). В Москве 810 зарегистрированных религиозных организаций из 23848 имеющих в России, т.е. только 3,4%. По структуре – если в среднем по России численность организаций «традиционных» религий составляет: православных – 55%, исламских - 16,7%, протестантских - 21,7%, то в Москве православных – 36%, исламских - 2,2%, протестантских организаций - 40%. В связи с этим понятна озабоченность Патриарха Кирилла недостаточностью православных храмов в «спальных» районах, которую призвана восполнить программа строительства 200 (а в перспективе Патриарх видит 600) типовых храмов²⁹². Программа-200 (при сохранении «статус кво» по храмам остальных религий) способна повысить долю православных религиозных организаций с 36 до 48% - при среднем по России уровне 55%. С другой стороны, если 64% религиозных организаций не принадлежат к Русской православной церкви (РПЦ), то и государственные органы не могут быть нацелены на сотрудничество в основном с православием, в том числе в строительстве храмов. Иначе может образоваться «серая зона», в которой процессы будут иметь недостаточно контролируемое развитие, при том, что история демонстрирует крайнюю неэффективность государственного «силового» противостояния религиозным явлениям, учитывая его практическую невозможность в рамках легитимных действий в современных условиях.

Наполнение храмов (и финансирование их содержания) зависит не только от шаговой их доступности в «спальных» районах, но, в частности, от числа людей, готовых их посещать в силу воспитания.

Количество активных православных верующих Москвы можно, как и количество активных мусульман, оценить по числу принимающих участие в религиозных праздниках. Одним из самых отмечаемых православных праздников является Пасха. По сообщению²⁹³ начальника управления информации и общественных связей ГУВД города Москвы В.Бирюкова «Интерфаксу», в Московские храмы²⁹⁴ в субботу и в ночь на воскресенье во время празднования Пасхи в 2011 г. пришли около 217 тысяч человек, из них

²⁹² <http://www.restate.ru/material/131116.html>

<http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/legal-regulation/2011/06/d21809/>

<http://www.domnaru.ru/articles/art8598.html>

²⁹³ <http://interfax.ru/society/txt.asp?id=187115&sw=%C1%E8%F0%FE%EA%EE%E2&bd=25&bm=3&by=2011&ed=25&em=4&ey=2011&secid=0&mp=2&p=1>

²⁹⁴ Посещение кладбищ на Пасху является традицией, не свидетельствующей о приверженности к православию, поэтому мы этот фактор не учитываем.

примерно 136 тысяч посетили службы в 278 московских храмах и монастырях. На ночные богослужения в столичные храмы пришли примерно 156 тысяч человек. В частности, в Храм Христа Спасителя около 8 тысяч человек, в Богоявленском соборе побывали примерно 6,3 тысячи, в Успенской церкви Новодевичьего монастыря - около 2 тысяч человек, в Свято-Даниловым монастыре - примерно 18,5 тысячи.

«Интерфакс» отмечает, что в прошлом году столичные храмы и церкви в пасхальную ночь посетили около 175 тыс. верующих, еще 250 тыс. москвичей и гостей города приняли участие в богослужениях днем в субботу накануне. Как видим, активность православных в публичном выполнении религиозных обрядов невелика, имеющиеся в Интернете подсчеты и оценки²⁹⁵ показывают, что посетившие храмы во время празднования Пасхи составили менее 2% от населения, относимого к «традиционно православному», что значительно уступает активности мусульман (около 15% от примерно 600 тысяч «традиционно исламского» населения). И увеличение числа православных храмов за прошедший год не сопровождалось ростом числа их посетивших на праздник, которое даже снизилось.

Перспектива распространения веры и активизации религиозной практики, связанная и с вопросами развития храмовой сети, в некоторой степени зависит от распространения обучения религии.

Попробуем оставить в стороне сдвиги демографической ситуации и оценить численность детей, обучаемых религии, в первую очередь православию, в образовательных учреждениях Москвы и при религиозных организациях.

Как известно, образование в государственной и муниципальной школе носит светский характер²⁹⁶. Преподавание светского курса Основ религиозных культур и светской этики, апробация которого с апреля 2010 г. проводится в 21 регионе Российской Федерации, в Москве еще не начиналось²⁹⁷ (предполагается ввести в 2012 г.). Но этот культурологический курс и не предусматривает обучение религии и религиозное воспитание. Зато в Москве имеются негосударственные образовательные учреждения, дающие наряду с общим образованием и религиозное, например, Православная классическая гимназия «Радонеж» (295 учеников), Средняя общеобразовательная школа «Православная Свято-Петровская школа» (400), «Церковно-приходская школа при храме Всех Святых б. Алексеевского монастыря» (320), «Традиционная гимназия» (400), Средняя образовательная школа «Благотворительный образовательный центр Месивта Любавич» (130), «Христианская школа им. Хинксона» (200). В числе 31 подобных школ, охватывающих примерно 5,5 тысяч учащихся (0,6% московских

²⁹⁵ См. например: <http://thomas-cranmer.livejournal.com/88618.html>

²⁹⁶ Закон РФ от 10 июля 1992 г. № 3266-1 «Об образовании», п. 4 ст. 2

²⁹⁷ Поручение Президента Российской Федерации от 2 августа 2009 г. № Пр-2009, распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 октября 2009 г. № 1578-р.

школьников), 2 еврейских, одна протестантская и 28 православных. Надо отметить, что в Москве негосударственные школы, имеющие государственную аккредитацию, получают государственную поддержку на обязательную часть образования (63 тыс. руб. в год на ученика) из бюджета субъекта Федерации. В Московской области, например, такая поддержка вдвое меньше.

Большое воспитательное значение имеют создаваемые при религиозных организациях катехизационные (воскресные, пятничные) школы. У РПЦ количество воскресных школ растет, и священноначалие уделяет этому процессу большое внимание. В ноябре 2009 г. в Москве насчитывалось 213 православных воскресных школ, в которых обучались 9890 детей и 6566 взрослых, в ноябре 2010 г. – уже 226 воскресных школ, в которых обучается 10738 детей и 5738 взрослых²⁹⁸. На фоне общего количества школьников в полутора тысячах московских школ Москвы – 796 тысяч детей (не считая 120 тысяч детсадовцев и не принимая во внимание религиозных предпочтений родителей) – это немного, православные воскресные школы охватывают только 1,35% школьников. А вместе с обучающимися в православных школах – доля детей, обучающихся православию, не достигает 2%. Можно отметить, что этот процент не превышает и доли регулярно причащающихся взрослых, и вряд ли спрос на такое начальное религиозное образование заметно превышает предложение.

Если сопоставить этнический состав населения Москвы (по данным переписи 2002 г.) и количество религиозных организаций традиционных²⁹⁹ для разных национальностей религий (конфессий), то заметны диспропорции между ними и долями религиозных организаций традиционных конфессий.

Так, русских, украинцев и белорусов вместе 87,8% - а организаций РПЦ 36% (храмов - 60%); евреев 0,8 %, а иудейских организаций более 4%; татар и азербайджанцев по разным оценкам от 2,5% до 6%, и мусульманских организаций около 2,5% от общего числа религиозных организаций (храмов – менее 1%). Вместе с тем, суммарное количество православных и других христианских религиозных организаций составляет 76%, что довольно близко к доле русских, украинцев и белорусов в населении Москвы. Однако, статистические данные по национальному составу могли существенно устареть за прошедшие 9 лет и давать значительную погрешность приведенных подсчетов.

Но в любом случае, из этих данных можно сделать вывод, что конфессиональная ситуация в Москве заметно отличается от средней по России, и не может считаться беспроблемной.

Вопросами государственно-конфессиональных отношений в Москве с 1991 г. по 2010 г. занимался Комитет по связям с религиозными

²⁹⁸ Доклад Патриарха Московского и всея Руси 22.12.2010 г.// Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html>

²⁹⁹ Под традиционными для этносов автор понимает те религии, которые исторически вошли в основы их национальной культуры.

организациями столицы³⁰⁰. С 1992 по 2009 гг. его возглавлял Н.В. Меркулов, бывший работник Совета по делам религий при Совете Министров СССР. На его место в апреле 2009 г. был назначен М.О. Орлов, для которого эта сфера была новой, но он ответственно отнесся к работе и даже поступил учиться религиоведению в Российскую академию государственной службы. В конце 2010 г. под его руководством был подготовлен и принят правительством Москвы развернутый «План социально-значимых мероприятий в области духовно-нравственного развития и гражданского образования молодежи в 2011 году». Однако уже в декабре 2010 г. М.О. Орлов был переведен на другую работу, возглавив Департамент потребительского рынка Правительства Москвы, а в апреле 2011 г. путем реорганизации Комитета межрегиональных связей и национальной политики с присоединением к нему Комитета по связям с религиозными организациями был образован Департамент межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями города Москвы³⁰¹. Его возглавил Ю.В. Артюх, выпускник факультета экономики Кубанского государственного университета. Дополнительное образование получил в Дипломатической академии МИД РФ и Академии государственной службы при Президенте России. Работал в администрации Краснодарского края. Был руководителем аппарата Комитета по делам Федерации и региональной политике Госдумы РФ. Затем – на ответственных постах в Государственной налоговой службе РФ, в Администрации Президента России. С июня 2006 года руководил Московским межрегиональным территориальным управлением Ростехнадзора. Человек с большим и разносторонним опытом, но в других сферах, и пожелаем ему Божьей помощи в нелегкой новой работе.

Москва неплохо подготовилась к реализации Федерального закона «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения», приняв все необходимые акты субъекта Федерации.

Планы московского Правительства, касающиеся взаимодействия с религиозными организациями, направлены на достижение главной цели – сохранения межрелигиозного мира и согласия, поддержки социальных проектов и благотворительных программ, создания условий для богослужбной деятельности религиозных организаций. Планы социально значимых мероприятий традиционно составляются с участием религиозных организаций, согласовываются с руководителями общероссийских религиозных организаций. В ежегодно принимаемом годовом плане содержится около 100 мероприятий, в которых религиозные организации участвуют совместно с государственными органами города Москвы. Город ведет финансирование реконструкции десятка религиозных объектов,

³⁰⁰ Создан решением Исполнительного комитета Московского городского Совета народных депутатов от 4 июня 1991 г. № 975 «О Комитете по связи с религиозными организациями Мосгорисполкома».

³⁰¹ Постановление Правительства Москвы от 16 марта 2011 г. N 76-ПП «О Департаменте межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями города Москвы и его деятельности».

выделяет (хотя и с проблемами) участки для размещения культовых объектов. С 1998 г. действует Межведомственная комиссия при Правительстве Москвы по оказанию финансовой помощи религиозным организациям в ремонте и реставрации находящихся в их пользовании зданий и сооружений религиозного назначения – объектов культурного наследия³⁰². За этот период из бюджета города оказана помощь в ремонте и реставрации 84 объектов 8 конфессий на сумму более миллиарда рублей. Между департаментами Правительства Москвы и религиозными организациями выстраиваются долговременные отношения сотрудничества. Темы такого взаимодействия – противодействие распространению алкоголизма и наркомании, нравственного воспитания молодежи, оказание социальной помощи беднейшим и социально незащищенным группам населения. Проводятся совместно с религиозными организациями и научные мероприятия, например, Международная конференция «Славянский мир: общность и многообразие», организованная в 2010 г. Правительством Москвы, РПЦ и Институтом славяноведения РАН.

Особое внимание Правительство Москвы уделяет содействию религиозным организациям в проведении конфессиональных праздников и других массовых мероприятий, которых за год набирается около 30, и в ходе которых необходимо поддерживать безопасность и общественный порядок.

Таким образом, есть признаки того, что между властями города и религиозными организациями постепенно складывается взаимодействие, свойственное кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Вместе с тем, приходится в очередной раз отметить, что этот процесс происходит без четкой концепции, которая помогала бы на внятной, документально закреплённой основе сознательно строить отношения с религиозными объединениями, продуктивно использовать их потенциал в общественно значимых целях, избегать конфликтных ситуаций.

Правда, концепции нет и на федеральном уровне, и неясно, кто вправе принять такую концепцию для субъекта Российской Федерации, каким актом, степень ее обязательности. На федеральном уровне такой акт мог бы принять Президент Российской Федерации, опираясь на Конституцию, ст. 71 пункты в, е, и ст. 80 ч. 3 – определение основных направлений внутренней и внешней политики государства. Устав города Москвы не содержит достаточно четких положений, на которые можно было бы опереться для принятия такого акта. Можно ли считать таковым п. 17 ст. 13 – неясно, хотя Конституция РФ (ст. 72, пункт б) позволяет субъектам Российской Федерации, в рамках совместного с Федерацией ведения, принимать акты, касающиеся защиты прав и свобод человека и гражданина.

³⁰² До 2005 г. именовалась Межведомственная комиссия при Правительстве Москвы по объектам культового назначения - памятникам истории и культуры, подлежащим ремонту и реставрации.

На этом – благодарю за внимание, и надеюсь, что затронутая мной тема построения государственно-конфессиональных отношений на уровне субъектов Федерации получит дальнейшее развитие.

Й. ТЕМПЕРМАН

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ КАК ПОСТАВЩИКИ СОЦИАЛЬНЫХ УСЛУГ³⁰³

Введение: Правовое пространство

Вопрос свободы объединений неразрывно связан со свободами, доступными для организованных религиозных групп. Статья 18 Международного пакта о гражданских и политических правах законодательно закрепляет право на свободу религии и убеждений, в то время как статья 22 того же пакта законодательно закрепляет право на свободу объединений. Взятые вместе эти нормы предоставляют право создать и управлять религиозной организацией³⁰⁴. Рассмотрим в частности следующие элементы:

Статья 18 МПГПП: Свобода религии и убеждений:

- ❖ Forum externum (& internum)
- ❖ Совокупный элемент свободы религии
- ❖ Частным образом и открыто

Рассматривается вместе со Статьей 22 МПГПП: Свобода объединений.

Закон о правах человека гласит, что подобные организации должны как минимум иметь следующие свободы:

- Свободу проводить богослужения или собрания, связанные с религией или убеждениями, создавать и содержать места для этих целей;
- Свободу создавать и содержать соответствующие благотворительные или гуманитарные учреждения;
- Свободу изготавливать, приобретать и использовать надлежащим образом необходимые изделия и материалы, относящиеся к религиозным обрядам или традициям;
- Свободу создавать, издавать и распространять соответствующие публикации в этой области;

³⁰³ Тексты, предоставленные редколлегии на английском языке, во избежание неточностей, в данном издании приводятся и в переводе на русский язык, и в оригинале.

³⁰⁴International Covenant on Civil and Political Rights, G.A. Res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171, of 16 December 1966 (entered into force: 23 March 1976) [hereinafter International Covenant on Civil and Political Rights or ICCPR].

- Свободу обучать религии или убеждению в местах, подходящих для этой цели;
- Свободу ходатайствовать о и получать добровольные финансовые и другие пожертвования от частных лиц и организаций;
- Свободу обучать, назначать, избирать или устанавливать преемственность подходящих руководителей, предусмотренных требованиями и правилами любой религии или убеждения;
- Свободу устанавливать и поддерживать связи с лицами и объединениями по вопросам религии и убеждений на государственном и международном уровне³⁰⁵.

Следовательно, государство не может самовольно вмешиваться во внутреннюю политику и дела данных организаций. При этом, ни право на свободу религий или убеждений, ни право на свободу объединений не являются абсолютными. При необходимости в интересах гарантии обеспечения определенных общественных благ (таких как общественный порядок, защита общественного здоровья или морали, или защита прав и свобод других)³⁰⁶, вмешательство в эти права разрешено (при строго регламентированных обстоятельствах). Само собой понятно, что такие основные права должны быть абсолютно необходимы, должны формулироваться и применяться только для того, чтобы действительно защищать общественные интересы (например, общественный порядок), и не должны применяться для дискриминации. Из этого следует, что регламентирующие процедуры сами по себе не мешают; однако, государство может не использовать подобные процедуры, чтобы не допускать совершения религиозной деятельности или несоразмерно вмешиваться в свободы религиозных организаций, или проводить дискриминации между различными религиями или убеждениями. *Вопрос теперь состоит в том, как широко распространяются религиозная автономия и право на самоопределение религиозных организаций в международном законодательстве; или другими словами, каковы возможности и невозможности для государственного регулирования в этой области. И я бы хотел поставить проблему еще шире, рассматривая конкретную область равенства права.*

Религиозная автономия: Ключевые вопросы прав человека

Вот основные сферы, где религиозные организации и государство могут иметь различия в процедурных вопросах или вопросах о критерии и условиях:

³⁰⁵Этот список опирается на некоторые свободы, перечисленные в ст. 6 Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, G.A. res. 36/55, 36 U.N. GAOR Supp. (№ 51) at 171, U.N. Doc. A/36/684 (1981), of 25 November 1981 [hereinafter: «UN Religious Tolerance Declaration (1981)»]; некоторые из этих моментов, также упомянуты в Общих комментариях Комитета по правам человека № 22: The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion (Art. 18), CCPR/C/21/Rev./Add.4 (1993), para. 9 [hereinafter: General Comment 22], § 4.

³⁰⁶See § 3 of art. 18 and § 2 of art. 22 ICCPR.

- I. Религиозные должностные лица
- II. Другие условия трудовой занятости
- III. Членство
- IV. Услуги

Вопрос, поставленной в каждой сфере, состоит в том, как далеко государство может продвинуть свою программу равенства или же, наоборот, должна преобладать полная религиозная автономия.

I. Религиозные должностные лица

Вопрос о религиозных должностных лицах является самым идейно простым из перечисленных выше, т.к. международный закон о правах человека обозначил его относительно откровенно, например:

❖ «свобода обучать, назначать, избирать или устанавливать преимуществом подходящих руководителей предусмотренных требованиями и правилами любой религии или убеждения» однозначно отмечена в Декларации о веротерпимости ООН 1981 г.

❖ Невмешательство государства: например, соответствует решению Европейского Суда по правам человека в деле *Сериф против Греции (Serif v. Greece)* (1999): оно гласит, что государство, очевидно и просто, не должно вмешиваться в назначения религиозных руководителей, это прерогатива церкви.

❖ В какой-то степени можно поддерживать положение, когда свобода религии и религиозных объединений вместе всегда будут брать верх над любыми вопросами недискриминации. Это бы также означало, что государство должно терпеть правила «игры», которые оно считает женоненавистническими или гомофобными

Примечание: отметка о терминологии. В выступлениях я постоянно использую термины равенства и недискриминации, когда я привожу доводы с позиции государства, я говорю о государстве и законопроектах о равенстве и о аппарате для его осуществления, например Омбудсмен и Комиссии по равенству и т.п., которые могут воспринять некоторые правила на первый взгляд как дискриминирующие. Конечно, рассматривая вопрос с позиции религиозных организаций, основной системой координат будет внутренняя автономия и совокупная свобода религии. Другими словами, организация может делать что-то дискриминирующее не специально, не преднамеренно или даже не зная того. По существу, если организация окажется права утверждая, что некоторые правила относятся к их внутренней автономии, то встает вопрос - должны ли мы говорить о дискриминации и возможных исключениях или же мы должны заключить, что существуют логичные и объективные факторы, обуславливающие то, что мы изначально имеем дело не с дискриминацией, а с церковной автономией. Другими словами, я придерживаюсь языка привилегий и исключений, так как в действительности этой терминологией сейчас пользуются международные органы по мониторингу, национальные суды и внутренние положения, доминирующие в докладе (как мы позже увидим в моей презентации).

II. Другие условия трудовой занятости

Во всех других областях трудовой занятости (наем и увольнение сотрудников), т.е. тех, где связь между должностью и религией более незначительна, закон о правах человека является чем-то более неопределенным; необходим детальный анализ столкновения интересов, обычно, недискриминации против совокупной свободы религии и свободы собраний (т.е. требований внутренней автономии).

Давайте начнем с того, что обозначим требования автономии, которые, безусловно, уважаются органами, проводящими мониторинг прав человека, но в то же время сложно выделить устойчивую линию в судебной практике.

Давайте рассмотрим один пример: учителя в *религиозных школах*. Может ли школа предпринять шаги против учителя, отходящего от религиозной ортодоксальности или от религиозной позиции школы или общей концепции деятельности? Это вопрос встал перед Комиссией по правам человека в деле *Дельгадо Паез против Колумбии (Delgado Páez v. Columbia)*. Вильям Эдуардо Дельгадо Паез был назначен и работал учителем религии и этики в средней школе в городе Литисия, Колумбия. Однако, будучи сторонником «теологии освобождения», его взгляды на то, как эти уроки религии должны проводиться, отличались от взглядов местного духовного и педагогического руководства. В какой-то момент его проинформировали, что ему больше нельзя вести уроки по религии и, в конечном счете, это привело к отставке г-на Дельгадо³⁰⁷. Комитет по правам человека заключил, что выставленные духовным и педагогическим руководством требования обучать католицизму в своей традиционной форме не нарушали право г-на Дельгадо на свободу проявления религии и убеждений³⁰⁸. Из этого дела можно сделать вывод, что от любого человека, добровольно становящегося сотрудником школы, относящейся к какому-либо вероисповеданию, может, в разумных пределах, потребоваться придерживаться этоса этой организации³⁰⁹. Словом, этот случай больше на стороне автономии. Также в соответствии с недавними делами в Европейском суде по правам человека (например *Обст против Скута*) (e.g. *Obst and Scuth*), религиозно-значимые вопросы, религиозные традиции и учения остаются в большинстве своем на суд религиозного работодателя.

³⁰⁷Delgado Páez v. Colombia, supra note; подробности дела см. §§2.1–2.10.

³⁰⁸Там же §§5.7–5.9. В конечном счете Комитет установил нарушение статьи 25, § с, МПГПП, приняв во внимание постоянные притеснения и угрозы против этого человека (в отношении которого государству не удалось предоставить защиту) сделали невозможным его дальнейшее преподавание в государственной школе (§ 5.9) (что являлось особенностью данного дела).

³⁰⁹Некоторые государства имеют законы для обеспечения гарантии этого, например ст. 60, § 5(b) Основного положения о школьных правилах и структуре в Великобритании (the UK School Standards and Framework Act) 1998 (с. 31), имеющая дело со школами религиозного характера, гласит, что «внимание, связанное с увольнением любого учителя в школе, может быть обращено на любое поведение с его стороны, несовместимое с предписаниями или с отставанием принципов религии или указанной религиозной деноминации».

Возможно, детальное изучение необходимо в такого рода спорных случаях, но оно скорее ставит общий вопрос - как далеко распространяется религиозная автономия? Именно практика Европейских государств, заявленная Уставе ЕС, видимо, для еще большего усложнения дел, начала предлагать некоторые «общие решения» этого вопроса.

Постановление Совета ЕС озаглавленное как «Постановление по структуре трудовой деятельности» обозначает два вида возможных исключений из закона о равенстве в вопросах трудоустройства:

- (i) так называемые «подлинные профессиональные требования»;
- (ii) сохранение «институционального религиозного этоса».

(i) *Подлинные профессиональные требования*

Очевидно, что если принадлежность к определенной религии абсолютно необходима для должного исполнения заданий и обязательств конкретной работы, то принадлежность к этой религии может стать неременным условием для получения работы. В этой связи мы можем говорить о так называемых «подлинных профессиональных требованиях». Профессиональное требование только тогда подлинное, когда существует явная связь между характером работы и религиозной принадлежностью, о которой идет речь. Одного лишь предпочтения со стороны работодателя кандидату определенной религии, несомненно, не достаточно, также как и предубеждения со стороны работодателя по отношению к определенным религиям. Т.о. становится ясно, что «подлинное профессиональное требование» можно применить лишь к ограниченному количеству должностей. Фактические духовные должности, естественным образом, подпадают под эту категорию (право религиозных групп самостоятельно назначать своих религиозных руководителей также обеспечивается непосредственно нормами о свободе религии)³¹⁰. В последнем случае можно считать, что дистинктивное обращение по религиозным соображениям фактически является вполне «объективным и логичным» и таким образом не приводящим к дискриминации³¹¹. Любой вид работы, не носящий однозначно клерикальный характер, автоматически не оправдывает установление религии в качестве профессионального требования. «Простые случаи» - это те, когда дело доходит до должностей, определенно не требующих квалификации в сфере религии, таких, как уборщик, дворник, секретарь, обслуживающий персонал³¹² и т.п. Требования, установленные для всех этих должностей

³¹⁰См.: ст. 6, § g, Декларация о религиозной терпимости ООН (the UN Religious Tolerance Declaration) (1981).

³¹¹Актуальность в том, что если это действительно так, то мы не можем, строго говоря, ссылаться на эти дела как примеры, которые можно законно изъять из результатов принципа равенства, а скорее как на примеры, которые, в первую очередь, не приводят к неравному обращению.

³¹²Что же касается последней позиции, то вполне можно представить, что знание о некоторых религиозных диетических потребностях, таких как представление о халяльной

между этими двумя крайностями, естественно, оценить сложнее всего. Это еще больше усложняется тем, что государство не в состоянии давать точные оценки того, насколько необходима принадлежность к религии для выполнения определенных функций и работы на определенных должностях в этих организациях, т.к. слишком навязчивая экспертиза может в своем роде посягнуть на религиозную автономию этой организации.

Хорошим примером государственной практики в этой области служит недавно принятое британское законодательство³¹³ (в значительной степени предназначенное для применения упомянутого Постановления Совета ЕС по тому же вопросу)³¹⁴, освобождающее работодателей от общего запрета на религиозную дискриминацию в случае когда:

(a) приверженность конкретной религии или убеждению является подлинным и определяющим профессиональным требованием;

(b) соизмеримо использовать это требование в конкретном случае; и

(c) либо:

(i) человек, к которому применяется это требование, ему не удовлетворяет, или

(ii) недоволен работодатель и с учетом всех обстоятельств было бы разумно для него быть недовольным тем, что человек ему соответствует...³¹⁵

Это исключение о подлинном профессиональном требовании можно применить как к работодателям, чей этос основан на религии или убеждении (религиозные и благотворительные организации и т.п.), так и к тем, у кого этого нет (например, внеконфессиональная частная больница, желающая воспользоваться услугами капеллана).

Подобные структуры подлинного профессионального требования можно найти в законодательстве³¹⁶: Австрии³¹⁷, Бельгии³¹⁸, Болгарии³¹⁹, Канады³²⁰, Кипра³²¹, Чешской республики³²², Дании³²³, Финляндии³²⁴,

или кошерной пище, может быть заявлено как требование для некоторых должностей внутри определенных организаций.

³¹³ Положения не применимы к Северной Ирландии, давно имеющей свои собственные, похожие положения. (Fair Employment and Treatment Order of 1998).

³¹⁴ Art. 4, § 1, of Council Directive 2000/78/EC («Employment Framework Directive») of 27 November 2000.

³¹⁵ Art. 7, § 2), of the Employment Equality (Religion or Belief) Regulations, №. 1660/2003, of 26 June 2003.

³¹⁶ Следующий обзор в значительной степени составлен из отчетов стран о мерах по борьбе с дискриминацией разработанный the EU Legal Expert Network (2007).

³¹⁷ Art. 20, § 1, of the Federal Equal Treatment, State Law 66/2004, имеющая отношение в основном к частной трудовой занятости. And art. 13b, § 1, of the Act Amending the Federal Equal Treatment Act, State Law 65/2004, имеющая отношение в основном к федеральной государственной трудовой занятости (в обоих законах используется выражение «eine wesentliche und entscheidende berufliche Voraussetzung»).

³¹⁸ Art. 8 of the Law Combating Certain Forms of Discrimination, BS 30 V 07, of 10 May 2007.

³¹⁹ Art. 7, § 2, of the Law on the Protection against Discrimination, 199/2003 (entered into force: 1 January 2004).

³²⁰ Art. 15, § 1 (generic occupational requirement exception), of the Canadian Human Rights Act, R.S., 1985, c. H-6.

Германии³²⁵, Греции³²⁶, Венгрии³²⁷, Ирландии³²⁸, Италии³²⁹, Латвии³³⁰, Люксембурга³³¹, Мальты³³², Новой Зеландии³³³, Норвегии³³⁴, Польши³³⁵, Португалии³³⁶, Словакии³³⁷ и Соединенных Штатов Америки³³⁸.

(ii) Исключение по религиозному этосу.

Ряд европейских государств принял структуры исключения по религиозному этосу, предоставляющие определенному типу работодателей гораздо более гибкое, если не безусловное, разрешение дискриминировать по религиозному признаку в своей политике найма. Эти исключения предоставляются, не потому, что принадлежность к определенной религии неразрывно связана с имеющейся в наличии должностью (и таким образом абсолютно необходима для выполнения задач и обязанностей, которые включает должность), а скорее с отношением к примирению организаций, желающих сохранить свою «религиозную идентичность».

Ранее упомянутое Постановление ЕС одобряет исключения по религиозному этосу, но не предписывает их, что и объясняет разношерстную Европейскую практику в этом отношении. Ранее обсуждаемое британское

³²¹Section 5(2) of the Law on Equality of Treatment in Occupation and Employment, № 58 1/2004.

³²²Art. 16, § 3, of the Labour Code, No. 46/2004; and art. 4, § 3 of the Law on Employment, № 435/2004.

³²³Art. 6 of the Act on Equal Treatment in Employment and Occupation, № 459/1996 (amended 2004).

³²⁴Art. 7, § 1, of the Non-Discrimination Act, № 21/2004.

³²⁵Art. 8 of the Law on the Transposition of European Anti-Discrimination-Directives, BGBl. I, 1897, of 14 August 2006 (amended Dec. 2006).

³²⁶Artt. 5 and 9 of the Law on the Implementation of the Principle of Equal Treatment, № 3304/2005, of 27 January 2005.

³²⁷Art. 22, § 1(a), of the Law on Equal Treatment and Promotion of Equal Opportunities, № CXXV/2003, of 28 December 2003.

³²⁸Art. 37, § 2, of the Employment Equality Act, № 21/1998.

³²⁹Art. 3, § 3, of Decree № 216 of 9 July 2003.

³³⁰§ 9 of art. 29 read in conjunction with § 2 of the same article of the Labour Law of 2002 (amended through 2006).

³³¹Article 18 of the Law [transposing EU Directive 2000/78 into domestic law] of 28 November 2006 (this law effectively inserts a new article, art. L-252-1 (1), into the Labour Code).

³³²Sec. 4 of the Equal Treatment in Employment Regulations, № 461/2004.

³³³Art. 28, § 2(b)(i), of the Human Rights Act 1993, Act № 82 (amended through 3 December 2007).

³³⁴Art. 13(3), § 1, of the Working Environment Act of 1977 (amended through 2007).

³³⁵Art. 18(3b), § 2, of the Labour Code of 26 June 1974 (amended through 2003).

³³⁶Article 23, § 2, of the Labour Code, Law № 99/2003 (amended by Law 35/2004).

³³⁷Art. 8 of the Act on Equal Treatment in Certain Areas and Protection against Discrimination, Law № 365/2004.

³³⁸Title VII of the Civil Rights Act of 1964, Pub. L. 88-352, 78 Stat. 241, в американской теории права и правоведении обычно описывается как «добросовестное профессиональное требование».

законодательство³³⁹ не предоставляет подобного исключения³⁴⁰. Упомянутый выше пункт по религиозному этосу сильно напоминает процитированное положение о подлинном профессиональном требовании с существенной разницей в формулировке, учитывая, что слово «определяющим» (перед «профессиональным требованием») опущено³⁴¹. Это, как утверждает Виккерс, предполагает «...менее строгий подход в решении того, требует ли определенная работа определенного качества, чем того требует [пункт по общему подлинному профессиональному требованию], где акцент явно на самой работе. По отношению к религиозным работодателям можно утверждать, что рабочее место, например, мусульманское или индуистское, т.к. весь их персонал из одной религии и действует в соответствии с религиозным этосом. Такой религиозный работодатель смог бы требовать, чтобы весь персонал разделял эту религию, даже те его категории, для кого религия не является определяющим требованием. Такой тип работодателя существует, например, христианские врачебные практики, руководящие своими рабочими местами в соответствии с христианскими принципами ... Судя по всему, в соответствии с более широким исключением по религиозному этосу, подобная дискриминация будет и дальше допускаться»³⁴².

Подобные типы структур исключения по религиозному этосу можно обнаружить в законах: Австрии³⁴³, Бельгии³⁴⁴, Болгарии³⁴⁵, Кипра³⁴⁶, Дании³⁴⁷, Германии³⁴⁸, Греции³⁴⁹, Венгрии³⁵⁰, Ирландии³⁵¹, Италии³⁵²,

³³⁹ Art. 7, § 3, of the Employment Equality Regulations (ibid.).

³⁴⁰ Art. 4, § 2, of Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000.

³⁴¹ Ср.: § 2 и § 3 ст. 7 Постановления о равенстве при приеме на работу (supra note 12); последний пункт, более того, предусматривает, что при использовании различных тестов (proportionality test, etc.; see paras. a–c) внимание должно отдаваться «этому этосу и характеру занятости или условиям, в которых она исполняется». Последнее также предполагает, что предусматривается значительная степень свободы и гибкости при применении этих исключений.

³⁴² Lucy Vickers, *Freedom of Religion and the Workplace: The Draft Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003*, 32(1) *INDUSTRIAL LAW JOURNAL* 23 (2003), pp. 27–28.

³⁴³ Art. 20, § 2, of the Federal Equal Treatment, State Law 66/2004, which deals mainly with private employment; and art. 13b, § 2, of the Act Amending the Federal Equal Treatment Act, State Law 65/2004, имеющая отношение в основном к федеральной государственной трудовой занятости (в обоих законах используется выражение «eine wesentliche, rechtmäßige und gerechtfertigte berufliche Anforderung angesichts des Ethos der Organisation»; другими словами, слово «entscheidende» (бесспорный), используемое в постановлениях о подлинных профессиональных требованиях, было опущено).

³⁴⁴ Art. 13 of the Law Combating Certain Forms of Discrimination, BS 30 V 07, of 10 May 2007.

³⁴⁵ Art. 13, § 3, of the Law on the Protection Against Discrimination, 199/2003 (entered into force: 1 January 2004).

³⁴⁶ Article 7 of the Law on Equality of Treatment in Occupation and Employment, № 58 1/2004.

³⁴⁷ Art. 6 of the Act on Equal Treatment in Employment and Occupation, № 459/1996 (amended 2004).

³⁴⁸ Art. 9 of the Law on the Transposition of European Anti-Discrimination-Directives, BGBl. I, 1897, of 14 August 2006 (amended December 2006).

³⁴⁹ Art. 9, § 2, of the Law on the Implementation of the Principle of Equal Treatment on Anti-Discrimination, № 3304/2005, of 27 January 2005.

Латвии³⁵³, Люксембурга³⁵⁴, Мальты³⁵⁵, Малайзии³⁵⁶, Нидерландов³⁵⁷, Польши³⁵⁸, Сингапура³⁵⁹, Словакии³⁶⁰ и Испании³⁶¹.

Ирландская структура исключения по религиозному этосу на самом деле идет намного дальше, чем позволяет Постановление ЕС, т.к. она требует только, чтобы дистинктивное отношение было «логичным» (т.е. не подлинным и не определяющим). Ирландская структура исключения по религиозным мотивам была осуждена Комитетом по правам человека, т.к. государство разрешает организациям, предоставляющим важные государственные услуги (например, медицинские учреждения, находящиеся под руководством или контролем органа, основанного для религиозных целей), воспользоваться этим³⁶². Бельгийская, болгарская и датские структуры исключения по религиозному этосу производят впечатление, т.к. порог предоставления исключения не достаточно занижен по сравнению с их структурами подлинно профессионального требования. Таким образом, ясно, что последние государства отказались от дословного копирования более широкого исключения по религиозному этосу как это предусмотрено в упомянутом Постановлении о структуре трудовой деятельности ЕС³⁶³.

*Дискриминация на других основаниях по религиозным причинам:
Многомерная дискриминация*

Постановление Совета ЕС проясняет, какие формы дискриминации допустимы, а какие нет; или выражаясь более позитивно, Постановление Совета ЕС ясно показывает где начинается и заканчивается религиозная автономия. Постановление гласит, что структуры исключения по религиозному этосу «не должны оправдывать дискриминацию кроме как по причине [религии или убеждения]» (ст. 4, § 2). Здесь идет речь о многомерной дискриминации: могут ли работодатели, по заявленным религиозным

³⁵⁰ Art. 22, § 1(b), of the Law on Equal Treatment and Promotion of Equal Opportunities, № CXXV/2003, of 28 December 2003.

³⁵¹ Art. 37, § 1, of the Employment Equality Act, № 21/1998.

³⁵² Art. 3, § 5, of Decree № 216 of 9 July 2003.

³⁵³ Labour Law of 2002 (amended in 2006).

³⁵⁴ Article 18 of the Law [transposing EU Directive 2000/78 into domestic law] of 28 November 2006.

³⁵⁵ Sec. 4 of the Equal Treatment in Employment Regulations, № 461/2004.

³⁵⁶ Art. 8, § 5(b), of the CONST. OF MALAYSIA (1957).

³⁵⁷ Art. 5, § 2, of the General Equal Treatment Act of 1994 (amended 2004) (which is not, strictly speaking, formulated as religious ethos exemption as such, but it certainly resembles one).

³⁵⁸ Art. 18(3b), § 4, of the Labour Code of 26 June 1974 (amended through 2003).

³⁵⁹ Art. 12, § 3(b), of the CONST. OF SINGAPORE (1963).

³⁶⁰ Art. 8, § 2, of the Act on Equal Treatment in Certain Areas and Protection against Discrimination, Law № 365/2004.

³⁶¹ Art. 34, § 2 of Law № 62/2003 of 30 December 2003 on fiscal, administrative and social measures.

³⁶² A/55/40 vol. I (2000) 61 at § 443.

³⁶³ См., e.g.: Olivier De Schutter, Country Report Belgium: Report on Measures to Combat Discrimination (Directives 2000/43/EC and 2000/78/EC) (EU Legal Experts Network, 2007), p. 64, для описания законодательной истории об этом постановлении в Бельгии.

причинам, дискриминировать по иным причинам, чем религия, например в зависимости от пола или половой ориентации? Постановление ЕС дает отрицательный ответ. Религиозные работодатели могут проводить различия на религиозном основании, но не на основании других человеческих качеств по религиозным причинам.

Обращаясь к соответствующей государственной практике, исключения по религиозному этосу, предоставленные Словацким законом о равенстве, являются хорошим примером структуры исключений, которая действительно разрешает дистинктивное обращение в зависимости от пола или половой ориентации организациям и другим юридическим лицам, чья деятельность в вопросах занятости основана на религии или убеждении³⁶⁴. Ирландская структура исключения по религиозному этосу также не ограничивается различиями, основанными на религии или убеждении.³⁶⁵ Норвежский закон ясно разрешает дискриминацию в рабочей среде на основании половой ориентации, осуществляемую религиозными общинами и внутри них:

Дискриминация на основании гомосексуальных форм сожителства в связи с назначением на должности, связанные с религиозными общинами, в которых особые требования, основанные на характере должности или цели деятельности работодателя, указываются в объявлении о вакантной должности, не должна нарушать запреты против дискриминации на основании половой ориентации³⁶⁶.

Британские нормы подобным образом выдвигают условие для структуры исключения по религиозному этосу - способствовать отступлениям от общего правила о недискриминации на основании половой ориентации в вопросах трудоустройства в организованной религии³⁶⁷.

III. Членство

Следующий вопрос, могут ли религиозные организации проводить различия между людьми на основании религии с точки зрения критериев членства. Членство, казалось бы, преимущественно внутренний вопрос, и вмешательство государства, вроде бы, противоречит правам на организационную автономию плюс в большинстве случаев совокупной свободе религии. В некоторых государствах есть действующее законодательство, чтобы сделать это ясным и определенным. Например в Великобритании религиозные также как и благотворительные организации

³⁶⁴Ст. 8, § 2 Закона о равном обращении в некоторых областях и защите от дискриминации, № 365/2004. Это также противоречит Постановлению Совета ЕС (supra note 384) т.к. в последнем ясно говорится, что различия в обращении «не должны оправдывать дискриминацию на основании отличном от религии или убеждений» (ст. 4, § 2).

³⁶⁵Ср.: разделы (a) и (b) § 1 ст. 37 Закона о равноправии при трудоустройстве, № 21/1998.

³⁶⁶Art. 13(3), § 3, of the Working Environment Act of 1977 (as amended through 2007).

³⁶⁷Требование, относящееся к половой ориентации, может быть применено таким образом, чтобы соответствовать «учению религии» или чтобы избежать конфликта «с глубокими религиозными убеждениями значительного числа последователей религии». См. ст. 7, § 3, Положение о равенстве при приеме на работу (Половая ориентация) (the Employment Equality (Sexual Orientation) Regulations), № 1661/2003.

могут ограничить членство организации на основании религии или убеждения в соответствии с законом о равноправии (См. ст. 57 и 60 закона о равноправии 2006 года, Закон с.3/2006). Однако, это не применяется к тем организациям, формально носящим религиозный характер, чья единственная и главная цель коммерческая. Членские ограничения на основании религии или убеждения в этой связи можно считать «объективными и логичными».

Согласование организационной автономии имеет далеко идущие последствия в этой области и может даже взять верх над правами на равноправие вместе с политическими правами. Рассмотрим дело *Аренц против Германии* в Комитете по правам человека: Аренц, член церкви саентологии, не мог стать членом НХДП (Немецкой христианской демократической партии). Комитет по правам человека придерживался мнения, что государство не может диктовать, каким образом религиозные организации, включая политические группировки, должны выбирать своих членов. В деле *Пол Аренц и другие против Германии* Комитет по правам человека посчитал, что политика, когда предпочтение отдается партийной автономии, а не желанию человека стать членом политической партии, которая не принимает его или ее из-за принадлежности к другой организации идеологического характера, находится в пределах усмотрения государства, и, в конце концов, посчитал дело неприемлемым³⁶⁸. В итоге, право участвовать в управлении государственными делами, кажется, не включает абсолютного права вступать в политическую партию по своему выбору, основным логическим обоснованием этого является то, что всегда доступно остаточное право: свобода основать свою собственную политическую партию.

Однако снова границы религиозной автономии представляются нарушенными в случае с многомерной дискриминацией: КЛДЖ (*Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин – прим. переводчика*) неоднократно в прошлом заявляла, что нежелание Голландии принять меры против РПП (*Реформированная политическая партия – прим. переводчика*) (т.е. прекратить государственное финансирование), Ортодоксальной протестантской политической партии, основанной в 1918 г., где до недавнего времени членство в партии было только для мужчин, якобы по библейским мотивам, являлось нарушением Пакта. (См. Заключительные замечания комитета КЛДЖ: А/56/38 часть II (2001) 63 в § 219; и CEDAW/C/NLD/4, стр. 47–48). Несомненно, для женщин-христианок остаточное право на основание своей собственной политической партии было все время доступно, однако для КЛДЖ это по-видимому не исправило ситуацию.

Похоже, что для разных органов мониторинга прав человека (на уровне ООН также как на уровне Европы) религиозная дискриминация религиозными организациями может считаться логичной и объективной и таким образом прекратить быть дискриминацией или по крайней мере логически может

³⁶⁸Human Rights Committee, Paul Arenz et al v. Germany, Communication № 1138/2002, U.N. Doc. CCPR/C/80/D/1138/2002 (2004), Decision of 24 March 2004.

быть освобождена от необходимого государственного вмешательства в область ее проблематики, связанной с равенством; однако, в 21 в., кажется, эти органы предупреждают, что дискриминация женщин на основании половой принадлежности или дискриминация гомосексуалистов на основании половой ориентации, хотя религиозные мотивы могут казаться объективными, более не являются логичными. Более того, это становится делом принципа: Я не думаю, что данные органы настолько наивны, чтобы думать что они тем самым искоренят эту практику, я думаю они не хотят видеть государства, активно согласующие либо специально санкционирующие ее.

IV. Услуги

Связанный с этим вопрос, могут ли религиозные организации ограничить свои услуги только теми, кто придерживается той же религии. Британский закон служит здесь полезным примером, т.к. он однозначно разрешает религиозным и благотворительным организациям ограничивать свои услуги только теми, кто придерживается религии, о которой идет речь. (См. статья 57, § 3, и статья 58 Закона о Равноправии 2006 года, Закон с. 3/2006). Некоторые органы, осуществляющие мониторинг, осудили принцип *невмешательства* со стороны государства в процесс образования по другим, возможно более фундаментальным, причинам. Каждый раз, когда государство не справляется со своей позитивной обязанностью обеспечить достаточным количеством светских государственных школ, оно тем самым активно, хотя, возможно и случайно, вносит вклад в религиозное расслоение. Комитет по экономическим, социальным и культурным правам, например, оценивая систему образования в Северной Ирландии, заметил, что государственные школы в регионе «сильно расслоены, при этом большинство протестантов посещают протестантские школы, а большинство католиков – католические и только примерно 2% населения школьного возраста посещает совместные школы. Современная государственная политика, которая, как представляется, направлена на преобразование существующих протестантских и католических школ в совместные школы, если на то будет желание большинства в конкретной школе, является не эффективной и вероятно сохранит существующее положение вещей»³⁶⁹.

Комитет по правам человека недавно упрекнул Ирландию, заметив что «подавляющее большинство начальных школ Ирландии – это частные конфессиональные школы, обучающие по религиозно интегрированной программе и таким образом лишаящие многих родителей и детей, желающих иметь доступ к светскому начальному образованию... Государство-участник должно увеличить свои усилия для гарантии того, что светское начальное образование широко доступно во всех его регионах ввиду

³⁶⁹Е/1998/22 (1997) 56 at § 301 (UK); подтверждено в 2002: Е/2003/22 (2002) 39 at § 226 и 245 (UK).

увеличивающегося разнообразного и многонационального состава населения государства-участника»³⁷⁰.

Если государство не справляется с позитивной обязанностью обеспечить всем возможность светского образования, например, (как часто бывает на деле) сохраняя привилегии для исторической церкви и этом регионе, тогда неизбежно ущемляются различные образовательные и религиозные права³⁷¹. Ирландский Закон о равноправии разрешает конфессиональным школам, которые фактически все католические, отказать в зачислении ученикам, не принадлежащим к конфессии, о которой идет речь. Это правило основано на своевольных основаниях сохранение религиозного «этоса школы»³⁷². Кажется, такая система по разным причинам способствует серьезным нарушениям прав человека. Во-первых, учитывая отсутствие светских государственных школ и существование вероятности того, что конфессиональные школы отвернутся от детей нерелигиозных родителей, существование должных форм образования для этих детей может быть не доступным. Далее, светские родители, предпочитающие дать религиозное образование, чем не давать никакого, могут быть вынуждены получить необходимую религиозную принадлежность, например, через обращение или крещение своих детей, для удовлетворения требований зачисления³⁷³.

Руководство ОБСЕ/БДИПЧ (*Бюро по демократическим институтам и правам человека – прим. переводчика*) по религии и праву, стр. 15-16, убедительно доказывает, что законность ограничений в этой области зависит от того, ставятся ли на карту только религиозные или также и государственные услуги (и деньги налогоплательщиков): «Хотя, дистинктивное отношение может быть и допустимо, важно привлечь внимание к конкурирующим ценностям религиозной автономии для организаций и права граждан быть свободными от дискриминации на религиозной почве, особенно когда работодатели получают государственное финансирование или налоговые вычеты за свою деятельность».

Более сомнительными при этом были бы ограничения в предоставлении услуг на основании пола и половых предпочтений по предполагаемым религиозным причинам. Кто-то может подумать о католических агентствах по усыновлению, отказывающихся передавать детей гомосексуальным парам.

Перевод А.Н. Филимонова

J.TEMPERMAN

³⁷⁰ CCPR/C/IRL/CO/3 (2008), § 2 [Ireland].

³⁷¹ См. Alison Mawhinney, Submission to the Human Rights Committee with Respect to the Third Periodic Report of Ireland [NGO Information], March 2008; данный независимый отчет является ответом на U.N. GAOR, Hum. Rts. Comm., U.N. Doc. CCPR/C/IRL/3, §§ 409-11

³⁷² Art. 7, para. (3)(c) of the [Irish] Equal Status Act, No. 8/2000.

³⁷³ Обе проблемы отражены в упомянутом альтернативном докладе, выше n. 441, at 2, 4; похожие вопросы поднимались Комитетом по уменьшению расовой дискриминации в своих Conclusion Observations: A/60/18 (2005), § 142 [Ireland].

RELIGIOUS ORGANIZATIONS AS SOCIAL SERVICE PROVIDERS

Introduction: Legal Framework

The issue of freedom of association is inextricably linked with the freedoms enjoyed by organized religious groups. Art. 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights codifies the right to freedom of religion or belief, while article 22 of the same Covenant codifies the right to freedom of association — taken together, these provisions provide for a right to found and administer a religious organization.³⁷⁴ Consider particularly the following elements:

Article 18 ICCPR: freedom of religion or belief:

- ❖ Forum externum (& internum)
- ❖ Collective element of freedom of religion
- ❖ In private and public

Read in conjunction with: Article 22 ICCPR: freedom of association.

Human rights law holds that these organizations should minimally enjoy the following freedoms:

- the freedom to worship or assemble in connection with a religion or belief, and to establish and maintain places for these purposes;
- the freedom to establish and maintain appropriate charitable or humanitarian institutions;
- the freedom to make, acquire and use to an adequate extent the necessary articles and materials related to the rites or customs of a religion or belief;
- the freedom to write, issue and disseminate relevant publications in these areas;
- the freedom to teach a religion or belief in places suitable for these purposes;
- the freedom to solicit and receive voluntary financial and other contributions from individuals and institutions;
- the freedom to train, appoint, elect or designate by succession appropriate leaders called for by the requirements and standards of any religion or belief;

³⁷⁴ International Covenant on Civil and Political Rights, G.A. Res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171, of 16 December 1966 (entered into force: 23 March 1976) [hereinafter International Covenant on Civil and Political Rights or ICCPR].

- the freedom to establish and maintain communications with individuals and communities in matters of religion and belief at the national and international levels.³⁷⁵

Consequently, states may not arbitrarily interfere with most of the internal policies and activities of these organisations. That said, neither the right to freedom of religion or belief nor the right to freedom of association is an absolute right. If necessary in the interest of guaranteeing certain public goods (such as public order, the protection of public health or morals or the protection of the rights and freedoms of others),³⁷⁶ an interference with these rights is permitted (under tightly regulated circumstances). It goes without saying that such policies that would form an interference with such fundamental rights should be absolutely necessary, should be formulated and applied so as to truly promote recognized public interests (e.g. public order), and should not be applied in a discriminatory fashion. From this it follows that regulatory policies are not per se barred; however, states may not use such policies to prevent religious activity from occurring, or to disproportionately interfere with religious organizations' freedoms, or to discriminate between different religions or beliefs. *The question now is how far religious autonomy and the right of self-direction of religious organizations reach under international law; or put differently, what are the possibilities and impossibilities for state regulation in this area. And I want to problematize the question even further by looking specifically at the area of equality law.*

Religious Autonomy: Key Human Rights Issues

These are the key areas where religious organizations and the state may differ on procedural questions or questions about criteria and conditions:

- V. Religious Officials
- VI. Other Employment Settings
- VII. Membership
- VIII. Services

In each area the question is how far the state may push its equality agenda, or whether on the contrary full religious autonomy should prevail.

IV. Religious officials

Out of these four issues, the question of religious officials is by far the most straightforward, as international human rights law itself has settled this matter relatively outspokenly, e.g.

❖ “the freedom to train, appoint, elect or designate by succession appropriate leaders called for by the requirements and standards of any religion or belief” is expressly recognized by the 1981 UN Religious Tolerance Declaration.

³⁷⁵ This list draws on some of the freedoms that are enumerated in art. 6 of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, G.A. res. 36/55, 36 U.N. GAOR Supp. (No. 51) at 171, U.N. Doc. A/36/684 (1981), of 25 November 1981 [hereinafter: “UN Religious Tolerance Declaration (1981)”]; some of these points are also mentioned in: Human Rights Committee, *General Comment No. 22: The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion (Art. 18)*, CCPR/C/21/Rev./Add.4 (1993), para. 9 [hereinafter: General Comment 22], para. 4.

³⁷⁶ See para. 3 of art. 18 and para. 2 of art. 22 ICCPR.

❖ Non-interference by state: e.g. also conform the European Court of Human Rights in *Serif v. Greece* (1999): state is, plain and simply, is not to meddle in appointment of religious leaders, that's a church prerogative.

❖ In a sense, it can be maintained that collective freedom of religion + religious association here always trumps any non-discrimination concerns. This would also mean that the state must stomach appointment practices that the state considers misogynist or homophobic

NB: a note on the terminology: I constantly speak in terms of equality or non-discrimination jargon, when I am arguing from the perspective of the state: it is the state and Equality Bills and Equality machinery, such as Ombudsmen and Equality Commissions, etc, that could perceive of certain practices as discriminatory on the face of it. Of course, when we are looking from the perspective of religious organizations, the main frame of reference will be internal autonomy and collective freedom of religion. That is to say, the organization may do something not necessarily to actively, deliberately, or even knowingly, discriminate. In fact, if the organization would be right in asserting that some practice belongs to its internal autonomy, the question is whether we should speak of discrimination and possible exceptions, or whether we should conclude that there are reasonable and objective factors that cause that we are not dealing with discrimination in the first place, but with church autonomy. That all said, I stick to the exemptions and exceptions jargon, as the reality is that both international monitoring bodies, domestic courts, and domestic regulations, that dominate the discourse now use that type of terminology (as we will see later on in my presentation).

V. Other employment settings

In all other employment areas (hiring & firing of personnel), i.e. those where the link between the position and the religion is more remote, human rights law is somewhat more undecided; a case-by-case assessment of clashing interests is necessary: typically: non-discrimination vs. collective freedom of religion + right to freedom of association (i.e. internal autonomy claims).

Let's start off by indicating that autonomy claims have certainly been respected by human rights monitoring bodies, but that at the same time there is hardly a consistent line of jurisprudence to be discerned.

Let's look at one example: teachers at *religious schools*: May a school take steps against a teacher who deviates from religious orthodoxy or from the school's specific religious standpoints or religious mission statement? This issue was put before the Human Rights Committee in *Delgado Páez v. Columbia*. William Eduardo Delgado Páez was appointed and functioned as a teacher of religion and ethics at a secondary school in Leticia, Colombia. However, being an advocate of 'liberation theology', his views on how these religion classes should be run differed from the views of the local ecclesiastical and educational authorities. At some point he was informed that he could no longer teach religion classes and ultimately the incident and subsequent discontent resulted in Mr. Delgado's resignation.³⁷⁷ The

³⁷⁷ *Delgado Páez v. Colombia*, *supra* note **Ошибка! Закладка не определена.**; see paras. 2.1–2.10 for the particulars of the case.

Human Rights Committee concluded that the requirements posed by the ecclesiastical and educational authorities to teach the Catholic religion in its traditional form did not violate Mr. Delgado's right to freedom of expression or freedom of religion or belief.³⁷⁸ From this case the rule may be deduced that anyone who voluntarily becomes an employee of a denominational school may, to a reasonable extent, be required to abide by this organization's ethos.³⁷⁹ This case, in short, is rather on the side of autonomy. Also according to some recent cases before the European Court of Human Rights (e.g. *Obst* and *Scuth*), matters that are religiously significant, religious orthodoxy and teachings, remain largely with the religious employer.

Such case by case assessment is probably precisely what is desired in this type of contentious cases, but it rather begs the general question how far does religious autonomy stretch? It is European state practice, informed by *EU Regulations* to make matters even more complicated, that has started to set out some "general solutions" to this issue.

An EU Council Directive entitled "Employment Framework Directive" of 2000 indicates two types of possible exceptions to equality law in employment matters:

- (i) so-called 'genuine occupational requirements';
- (ii) the preservation of an 'institutional religious ethos'.

(i) *Genuine Occupational Requirements*

It stands to reason that if being of a certain religion is absolutely essential to appropriately carrying out the tasks and responsibilities of a certain job that religious affiliation may be made a precondition for obtaining that job. In this context we may speak of so-called 'genuine occupational requirements'. An occupational requirement is only 'genuine' if there is an evident link between the nature of the work and the religious affiliation in question. A simple preference on the part of the employer for someone of a certain religion would clearly not suffice, nor would a prejudice on the part of the employer against certain religions. Thus it will be clear that a genuine occupational requirement can only apply to a limited amount of positions. Actual ecclesiastical positions, naturally, fall within this category (the right of religious groups to freely appoint their religious leaders is also directly protected by the norms on freedom of religion).³⁸⁰ In the latter

³⁷⁸ *Ibid.* paras. 5.7–5.9. The Committee did ultimately establish a violation of art. 25, para. (c), of the ICCPR as it considered that the constant harassment and the threats against his person (in respect of which the state party had failed to provide protection) made the author's continuation in public service teaching impossible (para. 5.9) (something that clearly was specific to this case).

³⁷⁹ Some states have laws in place to guarantee this. *E.g.* art. 60, para. (5)(b), of the UK School Standards and Framework Act 1998 (c. 31), which deals with schools with a religious character and provides that "regard may be had, in connection with the termination of the employment of any teacher at the school, to any conduct on his part which is incompatible with the precepts, or with the upholding of the tenets, of the religion or religious denomination so specified".

³⁸⁰ See art. 6, para. (g), of the UN Religious Tolerance Declaration (1981).

respect, it may be considered that the distinctive treatment on the ground of religion is actually perfectly ‘objective and reasonable’ and would thus not amount to discrimination.³⁸¹ Any type of job that is not of a clear-cut clerical nature would not automatically justify posing religion as an occupational requirement. The ‘easy cases’ when it comes to positions that do certainly not merit a religious occupational requirement involve such positions as cleaning personnel, janitors, secretarial personnel, catering staff,³⁸² etc. The requirements posed for all those positions in between these two extremes, naturally, are the most difficult to judge. This is further complicated by the fact that the state is not in a position to make close assessments as to whether belonging to a religion is truly essential in the discharge of certain functions and positions within these organizations, as too intrusive an examination to that effect may encroach upon these organizations’ religious autonomy.

A good example of state practice in this area is the fairly recently adopted British legislation³⁸³ (largely intended to implement the mentioned EU Council Directive on the same issue)³⁸⁴ which exempts employers from the general prohibitions on religious discrimination if:

- (a) being of a particular religion or belief is a genuine and determining occupational requirement;
- (b) it is proportionate to apply that requirement in the particular case; and
- (c) either:
 - (i) the person to whom that requirement is applied does not meet it, or
 - (ii) the employer is not satisfied, and in all the circumstances it is reasonable for him not to be satisfied, that that person meets it...³⁸⁵

This genuine occupational requirement exemption can be applied both to employers that have an ethos based on religion or belief (religious organizations, charities, etc.) and to those that have not (e.g. a non-denominational private hospital that wishes to hire the services of a chaplain).

Similar genuine occupational requirement schemes can be found in the laws of:³⁸⁶ Austria,³⁸⁷ Belgium,³⁸⁸ Bulgaria,³⁸⁹ Canada,³⁹⁰ Cyprus,³⁹¹ Czech Republic,³⁹²

³⁸¹ The relevance being that if that is indeed the case, we may not, strictly speaking, refer to these cases as instances that can legitimately be exempted from the ramifications of the equality principle, but rather as instances that do not amount to unequal treatment in the first place.

³⁸² As far as the latter position is concerned, it is not unimaginable that knowledge of certain religious dietary needs, such familiarity with *halal* or *kosher* food, can be posed as a requirement for certain positions within certain institutions.

³⁸³ The Regulations do not apply to Northern Ireland which since long has its own, similar, regulations in place (Fair Employment and Treatment Order of 1998).

³⁸⁴ Art. 4, para. (1), of Council Directive 2000/78/EC (“Employment Framework Directive”) of 27 November 2000.

³⁸⁵ Art. 7, para (2), of the Employment Equality (Religion or Belief) Regulations, No. 1660/2003, of 26 June 2003.

³⁸⁶ The following overview is largely indebted to the country reports on measures to combat discrimination drafted by the EU Legal Expert Network (2007).

Denmark,³⁹³ Finland,³⁹⁴ Germany,³⁹⁵ Greece,³⁹⁶ Hungary,³⁹⁷ Ireland,³⁹⁸ Italy,³⁹⁹
Latvia,⁴⁰⁰ Luxembourg,⁴⁰¹ Malta,⁴⁰² New Zealand,⁴⁰³ Norway,⁴⁰⁴ Poland,⁴⁰⁵
Portugal,⁴⁰⁶ Slovakia⁴⁰⁷ and the United States of America.⁴⁰⁸

³⁸⁷ Art. 20, para. (1), of the Federal Equal Treatment, State Law 66/2004, which deals mainly with private employment. And art. 13b, para. (1), of the Act Amending the Federal Equal Treatment Act, State Law 65/2004, which deals mainly with federal public employment (both Acts use the phrase “*eine wesentliche und entscheidende berufliche Voraussetzung*”).

³⁸⁸ Art. 8 of the Law Combating Certain Forms of Discrimination, BS 30 V 07, of 10 May 2007.

³⁸⁹ Art. 7, para. (2), of the Law on the Protection against Discrimination, 199/2003 (entered into force: 1 January 2004).

³⁹⁰ Art. 15, para. (1)(generic occupational requirement exception), of the Canadian Human Rights Act, R.S., 1985, c. H-6.

³⁹¹ Section 5(2) of the Law on Equality of Treatment in Occupation and Employment, No.58 1/2004.

³⁹² Art. 16, para. (3), of the Labour Code, No. 46/2004; and art. 4, para. (3) of the Law on Employment, No. 435/2004.

³⁹³ Art. 6 of the Act on Equal Treatment in Employment and Occupation, No. 459/1996 (amended 2004).

³⁹⁴ Art. 7, para. (1), of the Non-Discrimination Act, No. 21/2004.

³⁹⁵ Art. 8 of the Law on the Transposition of European Anti-Discrimination-Directives, BGBl. I, 1897, of 14 August 2006 (amended Dec. 2006).

³⁹⁶ Artt. 5 and 9 of the Law on the Implementation of the Principle of Equal Treatment, No. 3304/2005, of 27 January 2005.

³⁹⁷ Art. 22, para. (1)(a), of the Law on Equal Treatment and Promotion of Equal Opportunities, No. CXXV/2003, of 28 December 2003.

³⁹⁸ Art. 37, para. (2), of the Employment Equality Act, No. 21/1998.

³⁹⁹ Art. 3, para. (3), of Decree No. 216 of 9 July 2003.

⁴⁰⁰ Para. (9) of art. 29 read in conjunction with para. (2) of the same article of the Labour Law of 2002 (amended through 2006).

⁴⁰¹ Article 18 of the Law [transposing EU Directive 2000/78 into domestic law] of 28 November 2006 (this law effectively inserts a new article, art. L-252-1 (1), into the Labour Code).

⁴⁰² Sec. 4 of the Equal Treatment in Employment Regulations, No. 461/2004.

⁴⁰³ Art. 28, para. (2)(b)(i), of the Human Rights Act 1993, Act No. 82 (amended through 3 December 2007).

⁴⁰⁴ Art. 13(3), para. (1), of the Working Environment Act of 1977 (amended through 2007).

⁴⁰⁵ Art. 18(3b), para. (2), of the Labour Code of 26 June 1974 (amended through 2003).

⁴⁰⁶ Article 23, para. (2), of the Labour Code, Law No. 99/2003 (amended by Law 35/2004).

⁴⁰⁷ Art. 8 of the Act on Equal Treatment in Certain Areas and Protection against Discrimination, Law No. 365/2004.

⁴⁰⁸ Title VII of the Civil Rights Act of 1964, Pub. L. 88-352, 78 Stat. 241, in the American juridical doctrine and jurisprudence commonly described as a ‘bona fide occupational requirement’.

(ii) *Religious Ethos Exception*

A number of European states that have adopted religious ethos exemption schemes that grant certain types of employers a far more flexible, if not, unconditional permission to discriminate on the basis of religion in their hiring policies. These exemptions are not granted because being of certain religion is inextricably linked up with the position at hand (and thus absolutely necessary in order to fulfil the tasks and responsibilities that come with the position) but rather with a view towards accommodating those organizations that wish to maintain their 'religious identity'.

The earlier mentioned EU Directive sanctions religious ethos exceptions, though does not prescribe them, which explain the still diverse European practice in this regard. The earlier discussed British legislation⁴⁰⁹ does provide for such an exemption.⁴¹⁰ The religious ethos clause in question is largely similar to the above quoted genuine occupational requirement provision with the crucial difference in phrasing being that the word "determining" (before "occupational requirement") is omitted.⁴¹¹ This, as Vickers argues, would suggest:

...a less rigorous approach in deciding whether the particular job requires a particular characteristic than that required by [the general genuine occupational requirement clause], where the emphasis is clearly on the nature of the job itself. In relation to religious employers it may be possible to argue that a workplace is, for example, Muslim or Hindu, because its staff are all from the same religion, and it operates according to a religious ethos. Such a religious employer would be able to require that all staff share that religion, even categories of staff... for whom religion is not a determining requirement. This type of employer currently exists, for example, Christian medical practices, which run their workplaces according to Christian principles... Under [the] wider religious ethos exception it appears that such discrimination will continue to be allowed.⁴¹²

Similar types of religious ethos exemption schemes can be found in the laws of: Austria,⁴¹³ Belgium,⁴¹⁴ Bulgaria,⁴¹⁵ Cyprus,⁴¹⁶ Denmark,⁴¹⁷ Germany,⁴¹⁸

⁴⁰⁹ Art. 7, para (3), of the Employment Equality Regulations (*ibid.*).

⁴¹⁰ Art. 4, para. (2), of Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000.

⁴¹¹ Compare para (2) and para (3) of art. 7 of the Employment Equality Regulations (*supra* note 385); the latter clause, moreover, stipulates that when the different tests (proportionality test, etc.; see paras. a–c) are applied, regard must be had "to that ethos and to the nature of the employment or the context in which it is carried out". The latter further suggests that a fair degree of discretion and flexibility in applying these exemptions is intended.

⁴¹² Lucy Vickers, *Freedom of Religion and the Workplace: The Draft Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003*, 32(1) INDUSTRIAL LAW JOURNAL 23 (2003), pp. 27–28.

⁴¹³ Art. 20, para. (2), of the Federal Equal Treatment, State Law 66/2004, which deals mainly with private employment; and art. 13b, para. (2), of the Act Amending the Federal Equal Treatment Act, State Law 65/2004, which deals mainly with federal public employment (both Acts use the phrase: "eine wesentliche, rechtmäßige und gerechtfertigte berufliche Anforderung angesichts des Ethos der Organisation"; in other words, the word

Greece,⁴¹⁹ Hungary,⁴²⁰ Ireland,⁴²¹ Italy,⁴²² Latvia,⁴²³ Luxembourg,⁴²⁴ Malta,⁴²⁵ Malaysia,⁴²⁶ Netherlands,⁴²⁷ Poland,⁴²⁸ Singapore,⁴²⁹ Slovakia,⁴³⁰ and Spain.⁴³¹

Ireland's religious ethos exemption scheme goes actually much further than the EU Directive allows as it only requires the differential treatment to be 'reasonable' (i.e. not genuine or determining). Ireland's religious exemption scheme has been criticized by the Human Rights Committee because the state allows organizations that provide important public services (e.g. medical institutions which are under the direction or control of a body established for religious purposes) to avail of it.⁴³² The Belgian, Bulgarian and Dutch religious ethos exemption schemes, are striking as the threshold for granting the exemption is not significantly lowered in comparison to their genuine occupational requirement schemes. It is thus clear that the latter states have refused to copy verbatim the broader religious ethos exemption as provided by the mentioned EU Employment Framework Directive.⁴³³

"entscheidende" (decisive), as used in the provisions on genuine occupational requirements, has been omitted).

⁴¹⁴ Art. 13 of the Law Combating Certain Forms of Discrimination, BS 30 V 07, of 10 May 2007.

⁴¹⁵ Art. 13, para. (3), of the Law on the Protection Against Discrimination, 199/2003 (entered into force: 1 January 2004).

⁴¹⁶ Article 7 of the Law on Equality of Treatment in Occupation and Employment, No.58 1/2004.

⁴¹⁷ Art. 6 of the Act on Equal Treatment in Employment and Occupation, No. 459/1996 (amended 2004).

⁴¹⁸ Art. 9 of the Law on the Transposition of European Anti-Discrimination-Directives, BGBl. I, 1897, of 14 August 2006 (amended December 2006).

⁴¹⁹ Art. 9, para. (2), of the Law on the Implementation of the Principle of Equal Treatment on Anti-Discrimination, No. 3304/2005, of 27 January 2005.

⁴²⁰ Art. 22, para. (1)(b), of the Law on Equal Treatment and Promotion of Equal Opportunities, No. CXXV/2003, of 28 December 2003.

⁴²¹ Art. 37, para. (1), of the Employment Equality Act, No. 21/1998.

⁴²² Art. 3, para. (5), of Decree No. 216 of 9 July 2003.

⁴²³ Labour Law of 2002 (amended in 2006).

⁴²⁴ Article 18 of the Law [transposing EU Directive 2000/78 into domestic law] of 28 November 2006.

⁴²⁵ Sec. 4 of the Equal Treatment in Employment Regulations, No. 461/2004.

⁴²⁶ Art. 8, para. (5)(b), of the CONST. OF MALAYSIA (1957).

⁴²⁷ Art. 5, para. (2), of the General Equal Treatment Act of 1994 (amended 2004) (which is not, strictly speaking, formulated as religious ethos exemption as such, but it certainly resembles one).

⁴²⁸ Art. 18(3b), para. (4), of the Labour Code of 26 June 1974 (amended through 2003).

⁴²⁹ Art. 12, para. (3)(b), of the CONST. OF SINGAPORE (1963).

⁴³⁰ Art. 8, para. (2), of the Act on Equal Treatment in Certain Areas and Protection against Discrimination, Law No. 365/2004.

⁴³¹ Art. 34, para. (2) of Law No. 62/2003 of 30 December 2003 on fiscal, administrative and social measures.

⁴³² A/55/40 vol. I (2000) 61 at para. 443.

⁴³³ See, e.g., Olivier De Schutter, *Country Report Belgium: Report on Measures to Combat Discrimination (Directives 2000/43/EC and 2000/78/EC)* (EU Legal Experts

Discrimination on Other Grounds for Religious Reasons: Multidimensional Discrimination

The EU Council Directive makes very clear what forms of discrimination are sanctions and which forms not; or put more positively, the EU Directive indicates clearly where religious autonomy starts and where it ends. The Directive provides that religious ethos exemption schemes “should not justify discrimination on another ground [than religion or belief]” (art. 4, para. 2). Here we are talking about multi-dimensional discrimination: may employers may, for (alleged) religious reasons, discriminate on grounds other than religion, for instance on the grounds of gender or sexual orientation? The EU Directive answers in the negative. Religious employers may make distinctions on the basis of religion, not on the basis of other human characteristics for religious reasons.

Turning to relevant state practice, the religious ethos exception provided by Slovakia’s Equality Law is a good example of an exemption scheme that actually sanctions distinctive treatment on the basis of sex or sexual orientation by organizations and other legal entities whose activities are based on religion or belief, in matters related to employment.⁴³⁴ Ireland’s religious ethos exemption scheme is not limited to distinctions based on religion or belief either.⁴³⁵ Norwegian law explicitly sanctions discrimination on the basis of sexual orientation by and within religious communities in the working environment:

Discrimination on the basis of homosexual [forms] of cohabitation in connection with appointment in posts associated with religious communities, where special requirements based on the nature of the post or the purpose of the activities of the employer are specified in the advertisement of the vacant post, shall not be in contravention of the prohibition against discrimination on the basis of sexual orientation.⁴³⁶

The British regulations similarly provide for a religious ethos exemption scheme to facilitate derogations from the general rule of non-discrimination on the basis of sexual orientation in employment matters within organized religion.⁴³⁷

VI. Membership

Next question is, may religious organizations make distinctions between people on the basis of religion in terms of membership criteria. Membership would

Network, 2007), p. 64, for a description of the legislative history regarding this provision in Belgium.

⁴³⁴ Art. 8, para. (2), of the Act on Equal Treatment in Certain Areas and Protection against Discrimination, No. 365/2004. This is also contrary to the EU Council Directive (*supra* note 384) as the latter makes clear that the difference in treatment “should not justify discrimination on another ground [than religion or belief]” (art. 4, para. 2).

⁴³⁵ Compare sections (a) and (b) of para. (1) of art. 37 of the Employment Equality Act, No. 21/1998.

⁴³⁶ Art. 13(3), para. (3), of the Working Environment Act of 1977 (as amended through 2007).

⁴³⁷ A requirement related to sexual orientation can be applied so as to comply with “the doctrines of the religion” or so as to avoid conflict “with the strongly held religious convictions of a significant number of the religion’s followers”. See art. 7, para. (3), of the Employment Equality (Sexual Orientation) Regulations, No. 1661/2003.

seem to be an internal issue *par excellence*, and state interference would seem to be at odds with organizational autonomy rights plus collective freedom of religion most of the times. Some states have legislation in place to make this clear and explicit. E.g.: in the UK, religious organizations as well as charities may restrict membership of the organization on grounds of religion or belief in accordance with the Equality Act (See artt. 57 and 60 of the Equality Act of 2006, Law c.3/2006). This does not, however, apply to those organizations, though formally of a religious nature, whose sole or main purpose is commercial. Membership restrictions on grounds of religion or belief in this context may be considered ‘objective and reasonable’.

Accommodation of organizational autonomy is far-reaching in this area, and may even trump equality rights in conjunction with political rights. Take the case of *Arenz v. Germany* before the Human Rights Committee: Arenz, a member of Scientology, could not become a member of CDU (the German Christian Democratic Party). The Human Rights Committee was of the view that the state cannot dictate how religious organizations, including political alignments, are to choose their members. In *Paul Arenz et al v. Germany*, the Human Rights Committee considered that the policy of giving priority to the principle of party autonomy over a person’s wish to be a member in a political party that does not accept him or her due to membership in another organization of ideological nature, falls within the margin of appreciation of the state and ultimately deemed the case inadmissible.⁴³⁸ In sum, the right to take part in the conduct of public affairs does not seem to include an absolute right to join a political party of one’s choice, the underlying rationale being that a residual right is always available: the freedom to found one’s own political party.

However, again the limits of religious autonomy appear to be transgressed in the case of multi-dimensional discrimination: CEDAW has repeatedly argued in the past that the reluctance of the Netherlands to take actions against the SGP (i.e. stop the public funding), an orthodox Protestant political party founded in 1918 which until very recently restricted party membership to men allegedly on account of biblical motives, was in violation of the Covenant (See CEDAW Committee’s Concluding Observations: A/56/38 part II (2001) 63 at para. 219; and CEDAW/C/NLD/4, pp. 47–48). Clearly, also for Christian women a residual right to found their own political party was at all times available; however, for CEDAW that did apparently not remedy the situation.

It appears that for different human rights monitoring bodies (at the level of the UN as well as at the European level), religious discrimination by religious organizations can be considered reasonable and objective and thus even seize to be discrimination/or at least can reasonably be exempted from necessary state interference in the area of its equality agenda; however, in the 21st century, it seems signalled by these bodies, discrimination against women on the basis of sex, or discrimination against homosexuals on the basis of sexual orientation, although the

⁴³⁸ Human Rights Committee, *Paul Arenz et al v. Germany*, Communication No. 1138/2002, U.N. Doc. CCPR/C/80/D/1138/2002 (2004), Decision of 24 March 2004.

religious reasons may seem objective, is simply not reasonable anymore. Top me this appears to be a matter of principle: I don't think these bodies are as naïve to think that they hereby eradicate these practices, I think they do not want to see states actively accommodating or expressly sanctioning these practices.

IV. Services

A related question is whether religious organizations may limit their services to people adhering to the same religion. UK law serves as a useful example as it explicitly allows religious organizations and charities to restrict their services to people adhering to the religion in question (see art. 57, para. (3), and art. 58 of the Equality Act of 2006, Law c.3/2006). Some treaty monitoring bodies have criticized the *laissez-faire* attitude on the part of the state towards education for other, perhaps even more fundamental reasons. Whenever the state fails in its positive duty to provide sufficient non-denominational state schools, the state may be actively – albeit perhaps inadvertently – contributing to religious segregation. The Committee on Economic, Social, and Cultural Rights, for instance, assessing the educational system in Northern Ireland, observed that public schools in the region are:

heavily segregated, with most Protestants attending Protestant schools and most Catholics attending Catholic schools and only approximately 2 per cent of the school population attending integrated schools. The...current government policy, which appears to consist of a willingness to consider the conversion of existing Protestant or Catholic schools into integrated schools if it is the wish of the majority in a given school, is ineffective and likely to preserve the status quo.⁴³⁹

The Human Rights Committee recently reproached Ireland, observing that:

the vast majority of Ireland's primary schools are privately run denominational schools that have adopted a religious integrated curriculum thus depriving many parents and children who so wish to have access to secular primary education...The State party should increase its efforts to ensure that non-denominational primary education is widely available in all regions of the State party, in view of the increasingly diverse and multi-ethnic composition of the population of the State party.⁴⁴⁰

If the state fails in its positive obligation to provide non-denominational education, by for instance – as would in practice often be the case – maintaining historical church prerogatives in this area, then various educational and religious rights are inevitably infringed.⁴⁴¹ Ireland's Equality Act allows denominational schools, which are virtually all Catholic, to refuse admission to pupils who do not

⁴³⁹ E/1998/22 (1997) 56 at para. 301 (UK); reiterated in 2002: E/2003/22 (2002) 39 at paras. 226 and 245 (UK).

⁴⁴⁰ CCPR/C/IRL/CO/3 (2008), para. 2 [Ireland].

⁴⁴¹ See Alison Mawhinney, *Submission to the Human Rights Committee with Respect to the Third Periodic Report of Ireland* [NGO Information], March 2008; this shadow report is a response to U.N. GAOR, Hum. Rts. Comm., U.N. Doc. CCPR/C/IRL/3, paras. 409-11

adhere to the denomination in question. This rule is based on the arbitrary grounds of preserving the religious ‘ethos of the school’.⁴⁴² Such a system seems to foster serious human rights violations for various reasons. First, given the lack of secular state-run schools and the possibility that children of non-religious parents are turned away by denominational schools, no appropriate form of education may be available to these children. Still further, secular parents who prefer religious education over no education at all might feel compelled to obtain the necessary religious affiliation, for example, by means of conversion or baptizing their children to meet enrolment requirements.⁴⁴³

The OSCE/ODIHR Guidelines on religion & law, p. 15–16, convincingly argue that the legitimacy of restrictions in this field depends on whether there are solely religious or also *public services* (and *tax money*) at stake: “Although differential treatment may be permissible, it is appropriate to draw attention to the competing values of religious autonomy for institutions and the right of citizens to be free from discrimination on the grounds of religion, especially when the employers receive public financing or tax deductions for their activities”.

More questionable, again, would be service restrictions on the grounds of sex or sexual preferences for (alleged) religious reasons. One can think of Catholic adoption agencies that refuse to place children with homosexual couples.

Л.А.ФИЛИПОВИЧ

**ЦЕРКОВЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ УКРАИНЫ: СМЕНА
СТРАТЕГИИ**

Двадцатилетние наблюдения за развитием религиозной жизни Украины, за формированием взаимоотношений между обществом и религиозными организациями, между государством и конфессиями приводят к выводу, что процессы, происходящие в общественно-религиозной сфере, подвергаются воздействию множества факторов и законов - как внешнего, так и внутреннего характера, как социальных, так и естественных. Зависимость от прежних методологических установок формировала представление о том, что развитие человечества - это движение от несвободы к все возрастающей свободе, от противоречий и противостояний к гармонии и взаимопониманию между обществом и религиями, между государством и различными конфессиями. В действительности же оказалось, что свобода религии никогда не может быть абсолютной, а отношения между обществом/государством и церковью ни при каких обстоятельствах не

⁴⁴² Art. 7, para. (3)(c) of the [Irish] Equal Status Act, No. 8/2000.

⁴⁴³ Both problems are reported in the mentioned shadow report, above n. 441, at 2, 4; similar concerns have been raised by the Committee on the Elimination of Racial Discrimination in its Conclusion Observations: A/60/18 (2005), para. 142 [Ireland].

достигнут ожидаемого идеального состояния, не станут образцовыми, взаимно удовлетворяющими и церкви, и общество. Религиозная Украина за эти годы то «замерзала» от холодности государства к своим проблемам, то «задышалась» от жестких объятий разных политических сил, которые рассчитывали на свою победу при содействии им в этом церкви. В конечном итоге – ни первый, негативно игнорирующий, ни второй – любвеобильно доканывающий вариант – не являются ожидаемой моделью взаимоотношений общества, государства и церковью для украинского народа. Если исторически проследить траекторию движения этих отношений, то она напомнит синусоиду: от силовой модели преследования всех церковей к демократической модели свободы вероисповеданий и равноправия существующих конфессий, а от нее, забывая/отрицая достижения времен независимости в сфере свободы совести, установление тоталитарно-авторитарной модели господства одной (читай - государственной) церкви. В зависимости от господства того или иного типа государственно-конфессиональных отношений (далее - ГКО) церковь в разной степени представлена в обществе, имеет соответствующую свободу для осуществления религиозной и внерелигиозной деятельности. Нынешние ГКО характеризуются как менее продуктивные и позитивные по сравнению с предшествующими годами. Он вызывает многочисленные вопросы, претензии, недовольство, тревоги у экспертов, государственных органов, у самих религиозных организаций. Есть ли основания для тревожных настроений, существуют ли угрозы несли да, то какие для Церкви и государства в новых политических условиях, есть ли надежда, что сотрудничество (партнерство) в этой сфере, которое начало складываться в Украине с 1991 г., не будет утрачено или заменено другими отношениями?

Понятно, что чем демократичнее политическая жизнь в стране, тем более цивилизованными являются отношения между церковью и государством, между отдельными конфессиями, тем больше возможностей для взаимовыгодного сотрудничества государства и религиозных организаций, для присутствия Церкви в обществе.

Начавшаяся с горбачевских реформ демократизация общества, обретение Украиной государственной независимости кардинально изменили отношение общества к религии и церкви, что нашло отражение в Конституции Украины (ст.35) и Законе о свободе совести и религиозных организациях (1991). И хотя эти документы сохранили некоторые атавизмы советской эпохи, сама жизнь показала, что на смену жесткому отделению церкви от государства, когда все, что связано с религией, отодвигается на периферию общественного развития, на смену бесконтрольному вмешательству государства в церковную жизнь, силовому ограничению ее проявлений, на смену введенному в статус государственной политики унижению - экономическому, социальному, духовному - верующего человека, что делало его неполноценным гражданином, на смену приспособлению церкви к любому режиму, а особенно тоталитарному и

воинственно безбожному, приходит другой формат взаимосуществования общества и религиозных организаций.

Общественная позиция церквей Украины, которая фактически выкристаллизовалась за последние двадцать лет, четко сформулирована в их социальных концепциях, что каждый раз подтверждается выступлениями руководителей церквей, проповедями священнослужителей и социальной активностью верующих. Эту позицию можно охарактеризовать как в целом национально-ориентированную относительно государства, духовно-социально-воспитательную относительно его граждан, лояльную по отношению к власти, толерантную к имеющимся в стране религиозным организациям. Несмотря на ужесточение политики государства относительно церквей в новых условиях (отмена льгот религиозным организациям при оплате коммунальных услуг на основе приравнивания их к прибыльным организациям; отмена упрощенной процедуры получения виз для религиозных деятелей-иностранцев; отказ установить мораторий на возвращение и продажу церковной собственности, культовых сооружений; замораживание деятельности созданной в 2008 г. Комиссии по вопросам обеспечения прав религиозных организаций, отказ провести парламентские слушания о состоянии государственно-конфессиональных отношений и др.), церкви пытаются сохранить наработанный позитивно-конструктивный настрой по отношению к властям.

Несмотря на всю схожесть ситуации в Украине и других постсоветских республиках, в Украине складывается уникальная, своеобразная украинская религиозно-общественная модель - отличная как от европейских или североамериканской, не говоря уже о дальневосточных или переднеазиатских. Она может нравиться кому-то или нет, быть удачной или не очень, но она более или менее устраивала всех субъектов общественно-религиозной жизни, воспроизводя тот уровень гармонии/баланса в обществе, который никто не был заинтересован изменить.

Достигнутый консенсус, в результате которого все церкви нашли свои духовные и деятельные ниши, свою социальную почву, политическую приверженность, сегодня под явной угрозой. Создается впечатление, что государство сознательно или бессознательно провоцирует межконфессиональное противостояние, превознося (официально не рекламируя это) одни и игнорируя другие церкви. Своими непрофессиональными или целенаправленными действиями государство стремится к расколу в религиозной среде, к конфликту, скандалу. Оно будто проверяет, насколько хватит религиозной, в частности, христианской общине терпимости не поддаваться на провокационные действия со стороны околоцерковных структур, отдельных «ревностных» православных или греко-католиков, мусульман или иудеев.

Происходит навязывание неприсущих украинской ментальности других, чаще всего чужих, характерных скорее для России, государственно-церковных симфоний, византийщины, сращенности государственного и церковного аппаратов. То, что для россиян - благо, для украинцев -

разрушительно. И не видеть этих веками сложившихся различий, силовыми методами протискивая чудесные для России, но неприемлемые для Украины проекты типа «Русского мира», значит, не понимать закономерности исторического развития духовной сферы именно украинского общества, адекватного видения современных реалий, перспектив будущего, которое прогнозируется и закладывается уже сейчас, но не путем слома устоявшихся архетипов и позитивных стереотипов, а через адаптацию, преломление, органическое наложение конструктивного опыта на собственную - украинскую, отличную от американской или французской, российской или польской, модель религиозной жизни.

При такой ситуации религиозное сообщество Украины, в общем понимая то, чем опасна смена выстраданной парадигмы религиозно-общественных отношений, стремится к сохранению статус кво, более того - объединяется против наступления непрофессионализма, политизированной ангажированности, агрессивной провокационности тех сил, которые заинтересованы в обострении межконфессиональных отношений, чтобы потом использовать этот факт как аргумент для ужесточения политики государства по отношению к церкви, для введения «предупреждающих» мероприятий сначала против одной церкви, а затем - против группы нежелательных церквей, позже - против какой-то конфессии, а в итоге - и против религии вообще. Тоталитаризм начинается с малого. Ему не важно кого и за что преследовать, а важен сам принцип - гнать несогласных, иноверных, инакомыслящих.

Церкви Украины не молчат, чем демонстрируют свое несогласие с нынешней политикой новой власти страны⁴⁴⁴. Написано множество писем, обращений, в которых неоднократно предлагалось встретиться с властями, с новым Президентом Украины, обсудить принципиальные положения ГКО, сформулированные в свое время в соответствующей Концепции, которая годами не принимается Верховной Радой, не легитимизируется правительством. Неоднократно говорилось (и здесь достигнут консенсус между всеми церквями и религиозными организациями) о несвоевременности изменения Закона Украины о свободе совести и религиозных организациях, о наложении моратория на передачу или продажу государством церковного имущества государственным учреждениям или частным фирмам, на льготы в оплате коммунальных услуг, об уравнивании в правах всех религиозных организаций, о равном доступе к информационным источникам, к вопросам службы в армии, о праве на свои школы всех Церквей, о недопустимости регионализации политики в сфере ГКО, о запрете смешивания государственного интереса с собственными религиозными предпочтениями руководителей этого государства. И только через полтора

⁴⁴⁴ Всеукраїнська Рада Церков проаналізувала державну політику стосовно релігійних організацій // Режим доступа: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=923%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk

года (21 апреля 2011 г.)⁴⁴⁵ удалось организовать встречу Президента с представителями религиозных организаций Украины. Результаты встречи вселяют надежду Церквям на сотрудничество между властью и конфессиями в социально-гуманитарной сфере⁴⁴⁶.

Самым мощным голосом солидарной позиции церквей в Украине считается деятельность Всеукраинского совета церквей и религиозных организаций (ВСЦиРО), чье значение и авторитет в последние годы только возрастают. Нельзя допустить игнорирования властью мнения этого независимого, негосударственного общественного органа, который имеет влияние на большинство граждан Украины через представительство в нем 18 ведущих конфессий трех религий. В своем юбилейном, по случаю 20-летия независимости Украины, обращении ВСЦиРО заявил: «Мы разные – но нас объединяет вера во Всевышнего и любовь к земле, на которой мы живем, к нашему общему дому – независимому государству Украина», что не оставляет никаких сомнений относительно патриотической позиции Церквей⁴⁴⁷.

Создание солидарной позиции верующих в обществе через ВСЦиРО или другие межконфессиональные корпорации долгие годы сознательно тормозилось, прикрывалось формированием узко корпоративных целей. Однако религиозному сообществу Украины удалось преодолеть противостояние заинтересованных в разбалансировании религиозной ситуации в Украине сил. Осознавая сложность момента и помня, какими опасными бывают вмешательства государства в дела, которые находятся вне его компетенции, церкви дорожат достигнутым миром и взаимопониманием. Религиозное содружество поддерживают принцип отделения церкви от государства и государства от церкви, выступает за сохранение автономности государственной и религиозной жизни, приветствует включенность церкви в общественно полезные дела и проекты. Но при этом оно не видит смысла как во всегосударственном воцерковлении, в сакрализации общественных событий присутствием первых церковных лиц избранных религиозных организаций, так и в обязательном огосударствлении каких-то церковных памятных дат.

Церковь должна спросить себя, что она получает от «подарков» власти, например освящение мостов, новых станций метро, открытие стадионов и

⁴⁴⁵ Зустріч Президента України Віктора Януковича з керівниками українських церков та релігійних організацій, м. Київ, 21 квітня 2011 року // Режим доступа: <http://www.president.gov.ua/news/19921.html>

⁴⁴⁶ Олександр ЗАЄЦЬ. Попередні висновки із зустрічі Президента Віктора Януковича з Всеукраїнською Радою Церков // Режим доступа: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=862%3A1&catid=37%3AAart&Itemid=64&lang=uk

⁴⁴⁷ Обращение Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций по случаю 20-летия восстановления государственной независимости Украины. // Режим доступа: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=160&Itemid=1

офисов. Везде ли должен присутствовать священник, не говоря уже о первосвященнике. Приобретает ли церковь авторитет от такого собственно бытового включения в общественную жизнь страны? Разве к этому сводится миссия Церкви в мире? Наблюдаемое измелчание духовного призвания Церкви вызывает удивление, если не раздражение, а иногда и издевательства со стороны граждан, которые не стыдясь высказываются в интернете против такой церковной деятельности. Когда в этих актах благословений участвует только одна Церковь, то возникает мысль: «А не много ли одной церкви на квадратный метр общественных событий?» Изменение-переход статуса «любимчиков власти» от одной Церкви к другой - болезненный процесс не только для государства, должного как-то объяснить свою избирательную любовь/нелюбовь к тому или иному иерарху, но и для самих церквей, либо чрезмерно обласканных вниманием со стороны властей, либо страдающих от ее отсутствия.

Представители религиозных организаций, конечно, по-разному оценивали и сейчас оценивают факт присутствия церкви в обществе, а особенно в его политической жизни. Почти все осудили использование церквей в политической предвыборной борьбе, фальсификацию результатов выборов, открытую поддержку одного из кандидатов в Президенты⁴⁴⁸. Церковь не хочет быть послушным средством, орудием в борьбе разных политических сил, партий, кланов. Принимая то, что Церковь должна быть с народом, особенно в сложные времена его духовного и политического самоопределения, руководители Церквей категорически выступили против насилия в отношении своей паствы, относительно ее выбора Президента или депутатов парламента Украины как со стороны государства, власти, политических сил, так и со стороны духовных лидеров своей конфессии (Церкви), чем продемонстрировали солидарную церковную позицию по многим изменениям в социально-политической и духовной жизни народа.

Несмотря на новые обстоятельства своего присутствия в обществе (20-летняя независимость Украины, некоторые попытки демократизации общественной жизни и либерализации законодательства в сфере свободы совести и деятельности религиозных организаций), Церкви в Украине не в полной мере удовлетворены имеющимся статусом. Церкви устали от противостояния и борьбы за приоритет в государстве и обществе, им не нравится протекционизм властей относительно одних и непризнание или даже унижение других. Не воспринимается в религиозном сообществе

⁴⁴⁸Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до українського народу з приводу виборів Президента України // Режим доступа: <http://www.ugcc.org.ua/1004.0.html>; Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви до духовенства та мирян у зв'язку з майбутніми виборами Президента України // Режим доступа: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-1225.html>; Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета з нагоди другого туру виборів Президента України. // Режим доступа: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34039/ и др.

бывшая приказная манера управления религиозной жизнью со стороны государственных органов. Церкви последовательно выступают против вмешательства представителей власти в свои внутренние дела: они хотят строить жизнь своих верующих не по моделям бездуховного, коррумпированного и морально больного государства, а на других принципах. Религиозные лидеры не понимают медлительности, с которой государство решает важные общеукраинские проблемы религиозного образования, особенностей налогообложения деятельности церквей, выделения земельных участков под храмовые постройки, реституции церковного имущества и собственности, допуска Церкви в социальную сферу (больницы, детские дома, тюрьмы и т.п.). Церковь старается работать на духовную и социальную интеграцию украинского общества, активно участвует в общественно значимых акциях (в частности, борьба против СПИДа, наркомании, последствий экологических и техногенных катастроф, против войны, социального противостояния и конфликтов). Духовное возрождение человека и народа, с точки зрения Церквей, должно стать общей целью всего общества.

Сама жизнь доказала жизнеспособность межцерковного общения, результативность консультаций лидеров религиозных сообществ, их реальное влияние на политику, на социально-политические трансформации в обществе. Определяя значимость межцерковного диалога, который интенсивно велся в прежние годы, надо отметить, что он сыграл свою положительную роль в стабилизации общества, в возрождении веры людей в истину, в распространении ценностей не только духовного, нравственного, религиозного содержания, но и демократической жизни. Коллегиальность добровольных решений в поддержку тех или иных действий церквей придавала уверенности в том, что большинство христиан, а значит и Церковь, стоят за правду, когда речь идет о достоинстве граждан, об их правах и обязанностях. Участие религиозных организаций и их лидеров в обсуждении общечеловеческих (политических, экономических, экологических и т.д.) вопросов не должно ограничиваться только их присутствием в президиуме солидных форумов. И хотя право на окончательную оценку и решение важнейших вопросов человеческого развития узурпировано секулярными структурами, а религиозные организации воспринимаются как специфическая форма общественного объединения, которые, в отличие от политических партий или профессиональных ассоциаций, молодежных или социально ориентированных обществ, все еще не допускаются в полной степени к обществу, в котором они появились и функционируют, Церковь как социальный институт должна заявлять о себе более активно и уверенно. Ибо Церковь, как социальная организация - это самоуправляющаяся структура, состоящая из граждан государства.

Демократические процессы в Украине вообще, а в религиозной жизни в частности, сейчас находятся под угрозой. Фиксируются попытки тоталитаризации украинского общества. В общественно-религиозной сфере

это проявляется в игнорировании солидарного мнения церквей; принятии самовольных единоличных решений власти относительно приближения к себе только одной Церкви; распространении практики безнаказанности антиконституционных и противозаконных действий по захвату храмов, закрытию музеев, библиотек и т.д.; безразличие к концептуализации политики государства в сфере религиозной жизни.

Внедряемая нынешними властями в стране моноцерковность, несомненно, нарушит десятилетиями складывающийся баланс между различными религиями, конфессиями и церквями. Религиозная карта Украины уже сложилась: любые ее изменения могут стать катастрофой для баланса религиозных сил, для партнерских отношений между государством и церквями. Эксперты, отметив сползание Украины в сторону тоталитаризма, предупреждают, что это приведет к хаосу в религиозной сфере, к вседозволенности в деятельности религиозных общин, к противостоянию между верующими различных конфессий⁴⁴⁹.

С приходом новой власти изменился вектор их внимания к тем или иным религиозным организациям. Есть попытки наладить новые формы «сотрудничества», напоминая советские времена, участились случаи запугивания и шантажа через налоговую инспекцию путем всяких проверок, письменными и устными предупреждениями, создание надуманных проблем при регистрации общин и т.п. Это особенно очевидно после 20 лет свободы в сфере религии, когда Церкви вновь, как в далеких 1990-х гг., встречаются с фактами явного вмешательства государственных институтов во внутренние дела своих общин, с желанием чиновников диктовать выгодные им условия партнерства. Трудно сказать, является ли это централизованным заказом или инициативой местных чиновников. Никаких гласных президентских или правительственных распоряжений по сворачиванию религиозной свободы и установлению моноконфессиональности в Украине не было. Наоборот, сам глава государства В. Янукович на первом заседании Гуманитарного Совета при Президенте заявил, что для Украинского государства все церкви и религиозные организации равные и одновременно родные (13 мая 2010 г.)⁴⁵⁰. Но некоторые события свидетельствуют если не о конкретном плане устрашения (подавления, уничтожения, нейтрализации) какой-то из Церквей, то о попытках отдельных людей, институтов стабилизировать, как им кажется, ситуацию в религиозной сфере, то есть сделать ее прозрачной и управляемой за счет закрытия всех неканонических Церквей и неправославных организаций. Простота такого решения прогнозируема:

⁴⁴⁹ Филипович Л. Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства // Режим доступа: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/

⁴⁵⁰ Виступ Президента України Віктора Януковича на засіданні Громадської гуманітарної ради // Режим доступа: <http://www.president.gov.ua/news/17141.html>

Церковь - одна, если не одна, то минимум, их максимальная зависимость от государства, некая идеальная церковно-государственная симфония, чтобы все работало на государство (вот только надо определиться, на какое именно), а государство было надежной крышей для Церкви или минимума Церквей. Высказывания и поведение некоторых украинских партийных лидеров, бизнесменов, государственных чиновников, которые демонстрируют приверженность и поддержку только одной Церкви, воспринимается в обществе как знак, как разрешение на утверждение и доминирование только одного вероисповедания.

В условиях наступления на демократию в сфере религиозной жизни, игнорирования конституционных принципов свободы и равенства вероисповеданий, дестабилизации межконфессиональных и государственно-церковных отношений, религиозным организациям все сложнее выполнять свои социальные функции. Они никогда не откажутся от присутствия в обществе, но ограничатся работой только со своими верующими, а это означает, что наработанный Церковью социальный и духовный капитал может быть сведен до минимума.

X. ХОФФМАНН

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЦИЗМЕ В ПОЛЬЩЕ

При рассмотрении польского аспекта понимания религии как социального института, следует напомнить одну общеизвестную, специфическую особенность римского католицизма. Его возглавляет папа, епископ Рима и глава Апостольской столицы (лат. *Sedes Apostolica*), расположенной в Ватикане (ит. *Stato della Città del Vaticano*). Это теократическая, абсолютистская монархия патримониального характера, которая как независимое государство, является полноценным субъектом международного права. Актуальный статус Ватикана, а тем самым и Римско-католической церкви, был получен на основании «Латеранских соглашений», заключенных Апостольской столицей в 1929 г. с правительством Бенито Муссолини⁴⁵¹.

После Второй мировой войны Польша стала государством практически однородным и моноконфессиональным. При около 38,4 мил жителей (согласно данным 2010 г., с учетом тенденции к снижению в последние годы) сегодня в Польше зарегистрировано более 150 Церквей и религиозных меньшинств, а многие остаются незарегистрированными, но пользуются

⁴⁵¹Barcik J., Srogosz T. Prawo międzynarodowe publiczne. Warszawa, 2007. С. 152-153.

конституционным правом, гарантирующим каждому живущему в Польше свободу вероисповедания и религии⁴⁵².

Среди религиозных меньшинств Польши, которые во многом неоднородны и число последователей которых всегда поддается точному подсчету,, можно все же признать, что более 500 тыс. верующих насчитывает лишь Польская автокефальная православная церковь, 100 тыс. -Свидетели Иеговы (собирающих на некоторых своих религиозных собраниях и праздниках около 200 тысяч человек)⁴⁵³.

Все всякого сомнения, ключевые позиции среди религий Польши принадлежат Римско-Католической церкви, которая сыграла немаловажную роль в формировании польской народной идентичности, особенно когда польские земли (1795-1918) оказались разделенными между трех империй – Русской, Прусской и Австро-Венгерской. Именно в это время сформировался, созданный в 17 в. стереотип «поляк-католик». Ведь тогда православная Россия и лютеранская Пруссия часто выступали против польского католицизма, усматривая в нем важный источник сопротивления русификации и германизации. Несколько другая ситуация была на территории земель Австро-Венгрии, связанная с тем, что Габсбурги были католиками⁴⁵⁴.

В II Речи Посполитой (1918-1939) этот стереотип не совсем соответствовал действительности, поскольку в тех границах жило более 30% представителей других народов – в основном украинцев и исповедующих иудаизм евреев⁴⁵⁵. Не смотря на то, что конституцией все исповедания были признаны равноправными, римскому католицизму была отведена «главная позиция», т.е. он явно обладал привилегированным статусом. Эта привилегия была позднее усилена специальным правовым актом, регулирующим отношения государства и Церкви под названием «Конкордат», заключенным в 1925 г.⁴⁵⁶.

После Второй мировой войны новая власть в одностороннем порядке признала, что Конкордат утратил силу вследствие односторонних действий Апостольской столицы, противоречащих обязательствами этого соглашения. Имелось в виду нарушение IX статьи в связи с XII статьей. Апостольская столица, назначая в 1939 г. апостольских администраторов и изменяя границы диоцезов (епархий), подчинила некоторые польские парафии

⁴⁵²Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych // Biuletyn Informacji Publicznej. Ministerstwo Spraw Publicznych i administracji // <http://bip.mswia.gov.pl/portal/bip/119/15644/>

⁴⁵³Wyznania Religijne – Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2006-2008. Warszawa, 2010. С. 7-169.

⁴⁵⁴Nowicka E. Polak-Katolik. O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków // Nomos. Kwartalnik religioznawczy. Kraków, 1992. № 2. С. 134-155.

⁴⁵⁵Tomaszewski J. Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918-1939. Warszawa, 1985.

⁴⁵⁶Stachowski Z. Konkordat z Polską z 10 lutego 1925 r. // Leksykon religioznawczy / Mowaczyk M., Stachowski Z. (red.) // Przegląd Religioznawczy. 1998. № 1-2. С. 321-323.

(приходы) немецким и словацким ординариям. Новый, ныне действующий, Конкордат был заключен лишь в 1993 г. после краха социализма. Некоторые его постановления используют также другие Церкви или религиозные группы⁴⁵⁷.

Следует отметить, что характерной чертой современного польского католицизма является его народный характер, с сильным культом девы Марии и явными проявлениями возрастающего культа Ивана Павла II (*santo subito*). Большинство поляков считают себя католиками, однако в действительности их вера не является глубокой. Известный польский социолог религии о. Владислав Пивоварский (1929-2001) в 1980-х гг. признал, что большинство (2/3) польских католиков – это «несознательные еретики», не знающие зачастую совершенно фундаментальных истин веры⁴⁵⁸.

Профессор Юзеф Чапинский в самых последних (2011 год) исследованиях религиозности поляков, проведенных в рамках Европейского социального фонда «Социальный диагноз поляков – 2009-2013», утверждает следующее: «До 2005 г. снижение участия в богослужениях и других религиозных торжествах сопровождалось возрастанием процента людей, которые в трудных жизненных ситуациях прибегают к молитве... Словом поляки все реже посещали костел, но все чаще молились Богу. Это указывает на деинституционализацию (приватизацию), а также вписывается в наблюдаемый в западных странах процесс индивидуализации религиозного поведения, а именно снижение значения институциональных форм в отношениях человека с Богом. Однако, до 2007 г. к тенденции снижения институциональных типов религиозного поведения добавилось также снижение частоты молитвы в трудных жизненных ситуациях, и дальнейшее снижение наблюдалось при следующих исследованиях, проводимых в 2009 и 2010 гг. Это может означать, что после периода приватизации веры начался период секуляризации»⁴⁵⁹.

В течение последних двадцати лет аналитики говорят о разделении в польской Церкви на «Лагевницкую церковь» (Краков) и «Торуньскую церковь», связанную с действующей с 1991 г. радиостанцией «Радио Мария», директором которой является редemptорист⁴⁶⁰ отец Тадеуш Рыздык. Это радио имеет явственно политическую окраску и ксенофобный, антисемитский, ханжеский, антилиберальный (правый) характер, что являлось предметом вмешательства в его деятельность многих церковных иерархов, включая апостольского нунция в Польше.

⁴⁵⁷Krukowski J. Konkordaty współczesne: doktryna, teksty (1964-1994). Warszawa, 1995.

⁴⁵⁸Piwowski W. Blaski i cienie polskiej religijności // Oblicza katolicyzmu w Polsce. Wołkowski J. (red.). Warszawa, 1983. С. 9-45.

⁴⁵⁹Diagnoza społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków. Raport / Janusz Czapiński, Panek T. (red.). Warszawa, 2011. С. 223-236 См. также: http://www.diagnoza.com/pliki/raporty/Diagnoza_raport_2011.pdf.

⁴⁶⁰ Монашеский чин Наисвятейшего Избавителя

Хоть покрытие этой радиостанции достаточно большое (кроме Польши доходит, например, до США и России) и оно используется, при выборах, в качестве политической трибуны, оно далеко не всегда отражает политические настроения поляков, но все же оказывает на них определенное влияние. Большинство поляков, зачастую, негативно относятся к политической окраске этой радиостанции, хотя немало и фанатических сторонников.

«Христианское национальное объединение», а позднее «Избирательная акция солидарность», помимо явной поддержки политически настроенной части епископата и «Радио Мария», после начальных ярких успехов проигрывала следующие выборы, не достигая проходного барьера («Избирательная акция солидарность» в 1997 г. составила 33,83%, а в 2001 г. только 5,6% и не преодолела избирательный порог). Таким образом, не смотря на то, что явственно Католическая церковь ныне официально декларирует политическую нейтральность, практика свидетельствует о противоположном⁴⁶¹.

Значимость авторитета Церкви признает большинство политических партий. Это часто ставит Церковь в неловкую ситуацию, когда спорящие стороны хотят ее вмешательства для поддержания своей правоты. Эту можно увидеть в случае «смоленской катастрофы», когда Церковь была не в состоянии занять однозначную позицию в вопросе похорон президентской пары в королевском некрополе при кафедральном соборе королевского дворца Вавель в Кракове; а также в вопросе так называемого «смоленского креста», установленного перед президентским дворцом в Варшаве, когда не могла противостоять фанатичной группе, явно злоупотреблявшей религиозными символами в политической борьбе. Уже много лет в Польше ведется, имеющая явственный политический подтекст, дискуссия на тему интронизации Иисуса Христа в качестве короля Польши. Такой законопроект был подан на рассмотрения Сейма депутатами правых партий. Эти стремления нашли свое выражение в возведении в Свободзине, небольшом городке в Нижней Силезии, начитывающем 21.649 жителей, гигантского, превышающего аналог в Рио-де-Жанейро, памятника Христу-царю. С ноября 2010 до июня 2011 гг. это была самая большая статуя Иисуса Христа в мире. Именно тогда в Лиме построили еще большую. В Польше уже несколько сельских районов выразило желание построить еще большие статуи.

Следующим важным элементом перемен, происходящих в сфере польского католицизма является заметное снижение так называемых призваний к священству и монашеству (мужскому и женскому), а также выход монахов из орденов или отказ от священнического сана. Эта тенденция усилилась после смерти Ивана Павла II и с 2006 г. варьируется в границах 25-30%. Причины этого явления как объективные

⁴⁶¹Czego nas uczy Radio Maryja? Socjologia treści i recepcja rozgłośni / Krzemiński I. (red.). Warszawa, 2009

(демографическое понижение, в 2011 г. около 25% учеников не сдали экзамены на аттестат зрелости), так и субъективные («антипризванная» атмосфера). С этой проблемой Католическая церковь ранее многократно боролась и ныне владеет разработанными методами решения этих вопросов. Однако, интересно явление «сенсационных» выходов из духовного сана (а, порой, и вообще из Церкви) интеллектуалов, которые ранее пользовались авторитетом как католические ученые, публицисты и занимали высокие позиции (были, к примеру, деканами) в католических учебных заведениях и на теологических факультетах.

Отдельной немаловажной проблемой является вопрос так называемого поколения Иоанну Павлу II и оценки участия Католической церкви в официальном процессе воспитания молодого поколения в Польше. Феномен поколения Иоанну Павлу II связан с тем, что на протяжении двадцати семи лет понтификата Иван Павел II посвящал особое внимание встречам с молодежью. Во время его понтификата в 1990 г. в Польше вернули обязательное обучение религии в младших и средних классах общеобразовательных школ. Вместе с тем из школьной программы с 1988 г. убрали религиоведение. Хотя сейчас существует альтернативная возможность выбора этики, то на практике большинство молодежи изучает религию⁴⁶².

Поскольку это уже более чем двадцатилетний период, то возникает правомерный вопрос, в чем улучшилась школа по сравнению с предыдущим периодом, когда изучение религии осуществлялось при катехизаторских центрах вне школы? Хотя священники-катехизаторы получили учительский статус и связанные с ним привилегии (постоянная зарплата, пенсионное страхование и т.д.), все чаще подчеркивается факт, что практика ведения этого предмета в школе и способ подхода к нему учеников далек от ожиданий Церкви. Изучение религии часто рассматривается как необходимая обязанность, которая, по мнению части молодежи, таким образом снимает с них необходимость исполнения большинства других религиозных обязанностей. Ясно, что подобный подход расходится с церковным видением данного вопроса.

В заключение следует подчеркнуть, что Католической церкви в Польше на протяжении своей долгой истории, не редко приходилось бороться с различными трудными для нее проблемами, находя со временем адекватные решения. Несомненно, и сейчас будет так же. Для религиоведа, а не только для социолога религии, период трансформаций определенной религии является всегда интересным исследовательским материалом, поскольку указывает на религиозные процессы *in statu nascendi*, что позволяет таким образом, понять изменения религии, рассматриваемой как социальный институт.

⁴⁶² Hoffmann H., Książek A. Religioznawstwo w szkole. Polskie doświadczenia. // Pantheon. Religionistický časopis. 2010. № 6. С. 33-49.

М.А. ЖЕРЕБЯТЬЕВ

РОССИЙСКИЕ КОНФЕССИИ МЕЖДУ СОЦИАЛЬНЫМИ ДОКТРИНАМИ И УЧАСТИЕМ В СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ

Термин «социальный» применительно к деятельности религиозных организаций употребляется в двух значениях. В первую очередь, он фиксирует отношение религиозного направления (вероисповедания/конфессии в целом, либо представляющих его юрисдикций, - собственно религиозных организаций) к существующему общественному миропорядку. Во втором случае речь идет о религиозно обоснованной мотивации общественно-значимой деятельности как религиозных сообществ, так и верующих индивидов, которые являются их приверженцами.

Было бы заблуждением полагать, что построение доктрин христианских церквей с обоснованием правил и условий общественного миропорядка относится к числу явлений эпохи модерна, которое открывают папские энциклики конца 19 в. Фактически первую масштабную попытку подобного построения предпринял еще Блаженный Августин (354—430), представив соотношение земного и небесного миропорядков в виде двух миров – Града Небесного и Града земного (хотя и связанных между собой, но в достаточной степени автономных друг от друга). О социальной доктрине уместно говорить также применительно к всеобъемлющему теологическому и философскому наследию Фомы Аквинского (1225-1274).

Опора протестантизма на Библию как единственный источник вероучения, с одной стороны, и общинное (в своем пределе конгрегационалистское) устройство протестантских церквей в качестве живого образца общественной жизни «сообщества святых», - с другой, делали излишними обобщающие концептуальные построения протестантизма в духе Августина или Аквината. Вместе с тем, наследие отцов ранней Церкви, включая Августина, было принято протестантизмом, правда, уже не в качестве равноправного с со Священным Писанием Церковного Предания, как в католической и православной церквах. Одновременно протестантское миссионерство, вкупе с акцентом на реальной богоизбранности последователей третьей ветви христианства, актуализировали практическую общественно-полезную деятельность и протестантских организаций в целом, и верующих-протестантов.

Подчиненность государству и слитность с ним православной церкви в Византийской империи, России, а начиная с 19 в. и в новых балканских государствах, не позволила ни сформировать православную социальную доктрину, ни выработать подходы к обоснованию равнозначности для спасения молитвы, труда и иных общественно-полезных дел. Другие православные поместные церкви, как и древние восточные церкви, оказались

в схожем положении по причине своего подчиненного статуса в мусульманском государстве - Османской империи.

В Российской империи социальная работа государственной церкви - особенно в пореформенный период (1861-1917) - оставалась, пускай, и особой, но все же частью общегосударственной системы призрения. Элементы собственно церковных общественно-значимых инициатив с участием мирян начинают появляться лишь к концу 19 - началу 20 вв. Наиболее яркие примеры в этом ряду: деятельность Марфо-Мариинской обители, основанной великой княгиней Елизаветой Федоровной, создание в Черниговской губернии сельскохозяйственной школы для крестьянских детей Николаем Неплюевым. При разработке концепции сельскохозяйственной артели, ее основатель руководствовался принципами, на которых строились православные братства во времена Речи Посполитой (16-17 вв.).

На православной периферии России – в старообрядчестве (с конца 17 до начала 20 вв.) получила распространение «практическая этика», т.е. социальная деятельность, направленная в первую очередь, на выживание в православной империи сообщества «других» православных. Оформлению доктринальных построений в старообрядчестве даже в большей степени, чем в государственной церкви, препятствовала строгая ориентация ревнителей древнего благочестия на более ранние образцы религиозной жизни. Это обстоятельство в некоторой степени роднит русское старообрядчество с протестантизмом: как протестантизм объявил высшим авторитетом в области веры Библию, точно также для старообрядчества аналогом первенства Священного Писания стало представление о хранении последователями дониконианского православия «неповрежденной веры», идущей из глубины векови неподверженной никаким изменениям.

Возможно, как утверждал Владимир Рябушинский, части старообрядческого сообщества России удалось бы в начале 20 в. пойти по пути концептуализации участия старообрядческих религиозных организаций и верующих в политике и общественной жизни России, в том числе в сфере социальной работы⁴⁶³. По крайней мере, некоторые предпосылки к тому, - как-то: роль мирян в жизни старообрядческого сообщества, участие старообрядцев в российской политике после 1905 г., возможности «капиллярной» старообрядческой экономики, на вершине которой находились крупные промышленные предприятия, опиравшееся на ремесленное и аграрное товарное производство, а также торговый капитал, - определенно, имелись.

Современная религиозная мотивация обоснования общественно-значимого участия религиозных организаций и верующих так или иначе сверяется с первообразцами, которые в христианской традиции обобщенно принято именовать диаконией – служением миру в широком смысле. Но в 20

⁴⁶³ Подробнее см.: Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 2010.

в. социальная диакония⁴⁶⁴ христианских церквей становится логическим продолжением модернизированности церковных социальных доктрин, она демонстрирует открытость современного христианства миру и его проблемам. Важно также не забывать, что акцент на общественно-значимой деятельности христианских церквей в современном обществе напрямую связан с уходом исторических церквей из политики (главным образом после Второй мировой войны), секуляризацией политической и общественной жизни, утратой многими церквами, de-jure или de-facto, статуса государственных.

Россия в силу собственной специфики исторического процесса оказалась оторвана от мировых тенденций развития религиозной жизни 20 в. Однако, едва обретя религиозную свободу, постсоветская Россия стала ее последовательно утрачивать. С середины 1990-х гг. власти РФ всех ветвей и уровней взяли курс на идеологизацию религиозной жизни, и, как следствие, ее унификацию. Зримым выражением этого процесса стало фактическое разделение вероисповеданий на так называемые «традиционные» и «нетрадиционные» религии/конфессии. Причем, в отсутствие внятно сформулированной государством политики в религиозной сфере «правила игры» в государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношениях чаще всего задает уже не государство, а крупнейшая деноминация РФ – Русская православная церковь Московского патриархата (РПЦ МП). Вместе с тем, такое положение вещей соответствует представлению о выборочной общественности (власть назначает значимую общественность), ставшее в 2000-е гг. преобладающим в государственном подходе к взаимоотношениям с общественными структурами.

Обосновывается процесс идеологизации российской религиозной жизни соответствием волеизъявлению граждан, подавляющее большинство которых, якобы, демонстрируют приверженность православию и РПЦ МП⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ В католической церкви наряду с социальной диаконией получил распространение другой термин – каритативная работа (деятельность). В католической традиции истоки современного доктринального обоснования социальной диаконии восходят к святому Франциску Ассизскому (1182-1226), создавшему, помимо нищенствующего монашеского ордена, также орденскую структуру, но для мирян.

⁴⁶⁵ Вместе с тем, директор Левада-Центра Лев Гудков следующим образом определяет природу стабильно высокого рейтинга РПЦ МП в постсоветской России. «Доверием» (капиталом символической поддержки) пользуются только те институты, которые обладают безальтернативным статусом репрезентации всего национального целого (Путин, РПЦ) или силой легального принуждения». Как указывает социолог, «самыми авторитетными оказываются асимметричные институты государственного или «морального» принуждения». Такие институты, как подчеркивает Гудков, «не контролируются обществом, которое слабо организовано, плохо консолидировано и к тому же поддерживается в таком расслабленном или рассеянном состоянии». (См.: Гудков Л. Инерция пассивной адаптации//Pro et Contra. № 1-2 (51). С. 30). Вместе с тем, стабильно высокий рейтинг РПЦ МП отнюдь не свидетельствует о восприятии российским

Симметрично идеологичности установок государства в религиозных вопросах, государственническая риторика была явлена в главном документе РПЦ МП - «Основах социальной концепции», принятых летом 2000 г. Ключевую роль в ней крупнейшая деноминация РФ отводит собственным отношениям с государством и нацией. Принятые впоследствии другими деноминациями России социальные концепции⁴⁶⁶ следует рассматривать, прежде всего, как способ выражения лояльности российскому государству. Эти документы, также как и «Социальная концепция» РПЦ МП, отражают сложившиеся в стране политические и общественные реалии, оказавшие влияние на формирование религиозного пространства постсоветской России.

Так, в отличие от РПЦ МП, ни одна из них не строит масштабных планов, связанных с государством. Вместе с тем, они уделяют большое внимание социальной работе. Особенно показательна в этом отношении Концепция социального служения протестантских церквей 2006 г.

Стоит отметить, что в ограниченных масштабах социальная diakония являлась неотъемлемой частью жизни протестантских общин в советскую эпоху (до начала 1930-х гг. и после Второй мировой войны).

Показатели общественно-значимой деятельности РПЦ МП в России на фоне других христианских церквей выглядит достаточно скромно; неслучаен акцент на усилении социальной работы, сделанный в период правления патриарха Кирилла. Знаковым событием стала смена в 2010 г. руководителя синодального отдела социального служения и благотворительности – должность занял протоиерей Аркадий Шатов, ныне епископ Смоленский.

Считается, что возможности для легальной социальной работы религиозных организаций открыл демократический Закон РСФСР «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1990 г). При этом не учитывается, что закон лишь предоставил возможность религиозным организациям право создавать собственные деноминационные учреждения. Религиозные организации, однако, стали осуществлять взаимодействие с

обществом сугубо церковных ценностей. В ходе Международной конференции «Служение Богу и человеку в современном мире» 28 сентября 2011 г. (организаторы Свято-Филаретовский православно-христианский институт и Преображенское содружество малых православных братств) ведущий социолог Левада-Центра Борис Дубин в своем докладе «Во что и как верят россияне. Кому и как мы служим?» отметил, что «принадлежность к православию, о которой заявляют 70-72% россиян, никак не связана с изменением сознания, с отношениями с окружающими, с повседневной жизнью». Причем ситуация, фиксируемая социологами, достаточно стабильна и не меняется с течением времени (См.: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=43188>).

⁴⁶⁶ В первое десятилетие 21 в. в России появились: Социальная концепция мусульман юрисдикции Совета муфтиев России – 2001 г., Основы социальной концепции РОСХВЕ – 2002 г., Социальная концепция Церкви христиан адвентистов Седьмого дня России – 2003 г., Основы социальной концепции российского иудаизма – 2004, Концепция социального служения протестантских церквей – 2006 г., Социальная концепция Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания» – 2010 г.

государственными и муниципальными социальными службами, занимающимися социальной работой. Но в таком формате взаимодействия общество использует лишь крайне ограниченный потенциал религиозных организаций, а в отсутствие единых общих правил, вопросы социального взаимодействия оказываются отданными на откуп чиновникам.

Если оценивать государственную политику РФ в вопросе использования возможностей социальной диаконии, следует признать, что на протяжении двух десятилетий властные структуры не проявили достаточного интереса к соответствующему потенциалу российских конфессий. И это при том, что в стране именно в этот период активно осуществлялся демонтаж системы социальных учреждений, доставшейся от советского строя, происходило сокращение набора предоставляемых гражданам государством социальных услуг и льгот.

Законодательно на федеральном уровне вопрос участия религиозных организаций в социальной политике государства лишь в 2010 г. нашел свое довольно ограниченное решение. Религиозные организации были включены в число социально-партнерских организаций государства. Вместе с тем, федеральная власть отдала вопросы формирования конкретных механизмов партнерства на откуп регионам. В настоящее время принято или находится в стадии рассмотрения свыше 20 региональных законов разной степени качества⁴⁶⁷.

Фактически же создаваемая схема социального партнерства не проясняет статус конфессиональных социальных учреждений: медицинских, приютов, домов престарелых в их взаимодействии с существующей государственной системой здравоохранения и призрения. Самый свежий пример отсутствия законодательного регулирования такого рода учреждений - снос приюта для бездомных в Москве, являвшегося конфессиональным учреждением Ордена сестер Матери Терезы.

Неоднозначны оценки нововведения в самой РПЦ МП. Так, Саратовский епископ Лонгин (Корчагин) – член Федеральной Общественной палаты - заявил, что церковные структуры РПЦ МП не должны становиться филиалами собесов⁴⁶⁸. В Иваново-Вознесенской епархии, напротив, связывают с нововведением активизацию деятельности приходов.

⁴⁶⁷ Достаточно показательна найденная нами публикация о принятом в конце сентября 2011 г. Воронежской Областной Думой региональном законе «О господдержке некоммерческих организаций». Как сообщает интернет-издание мое-online, «на налоговые льготы смогут претендовать около ста воронежских некоммерческих организаций, занимающихся социальной работой» из 3.5 тысяч, которые действуют на сегодняшний момент в Воронежской области (См.: <http://news.moe-online.ru/view/233824.html>).

⁴⁶⁸ Подробнее см.: Епископ Иваново-Вознесенский и Кинешемский Иосиф: «В приходской жизни грядут большие перемены»//Журнал Московской патриархии. 2011. № 1. С. 38-45). Выступление епископа Лонгина на епархиальном собрании 2010 г. первоначально было размещено на сайте «Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии» (<http://www.eparhia-saratov.ru/>). В настоящее время соответствующая страница отсутствует.

МУСУЛЬМАНСКИЕ ОБЩИНЫ В ПОЛЬШЕ

Польша с древнейших времен находилась на перекрестке торговых путей. С раннего Средневековья на земли Речи Посполитой наведывались арабские купцы, в поисках невольников, янтаря и мехов. Подтверждением этого служат археологические раскопки, например, монеты с изображениями различных мусульманских правителей, а также описания из путешествий на земли славян. Позднее из степей современной Украины начали прибывать турецкие поселенцы, исповадавшие ислам. Однако первыми колонистами мусульманами были татары⁴⁶⁹, появление которых датируется 14 в. В основном это были жители Золотой Орды, захваченные в неволю князем Витольдом. А в связи с нестабильной ситуацией в Крымском ханстве татары добровольно прибывали на территорию тогдашней Речи Посполитой. Поначалу татары пребывали в определенной изолированности от христианских соседей, но со временем ассимиляционные процессы одерживали верх, поскольку, заключая браки с польками или русинками, поселенцы постепенно утрачивали свои культурные особенности, язык и религию. Носителями традиции оказались татары, жившие в больших поселениях⁴⁷⁰. Татары в Речи Посполитой обладали многочисленными привилегиями, им позволялось строить мечети, кладбища и исповедовать ислам. Привилегии, данные татарским поселенцам, были знаком благодарности правящих королей за верную военную службу, которую достаточно часто посвящали своей новой родине⁴⁷¹. В селе Бохоники, а также в Крушинянах возникли первые округа исламского вероисповедания. Эти села были подарены Яном III Собеским.

Свобода вероисповедания у татар проявлялась также и в возможности избирать духовных лиц, называемых муллами. Татары являются суннитами ханафитского направления. Свои религиозные тексты они писали арабским алфавитом, а также белорусским и польским. Это были так называемые *китабы*, богатые собрания молитв, набожных рассказов и предписаний. Имамы благословляли браки, давали имена детям и учили основам ислама, а помимо этого были судьями и помогали собирать налоги.

До 1970-х - 1980-х гг татары, по сути, были единственными мусульманами в Польше. Позднее, прибывающие в Польшу эмигранты-мусульмане увеличили число представителей этой религии в Польше. Это были в основном арабы, начинавшие учебу и налаживавшие торговые связи с Польшей, и реже военные беженцы. После окончания учебы большинство

⁴⁶⁹Nazmi A.. Commercial Relations between Arabs and Slavs (9th – 11th centuries). Warszawa, 1998.

⁴⁷⁰Miśkiewicz A.A., Kamocki J. Tatarzy Słowiańszczyzną oblaskawieni. Kraków 2004. С. 14-18.

⁴⁷¹Maroszek J. Osadnictwo Tatarów na Podlasiu w XV i XVIII w. // Sokólskie spotkania z tatarszczyzną. Sokółka 2008. С. 12.

все же возвращались в родные края, однако некоторые решали остаться навсегда⁴⁷².

Совершенно другую группу представляют собой обращенные в ислам. Их число трудно определить также и потому, что государственные органы не обладают полномочиями собирать официальную информацию о вероисповедании граждан. А с другой стороны, сбор данных перешедших из католицизма в какую-либо другую конфессию или вообще покинувших Католическую церковь, не ведется никакими церковными организациями. Известно лишь, что на данный момент их число невелико. Мусульманское религиозное объединение в Польше, в состав которого входят татары, насчитывает 800 новообращенных из числа этнических поляков.

Сегодня в Польше живет около 30 тыс. мусульман, хотя еще в начале 1990-х гг. их было в пять раз меньше. Это означает, что с каждым годом в страну над Вислой прибывает около 2 тыс. исповедующих веру в Аллаха. По сравнению с Францией, Германией и Великобританией, где их живет миллионы, это незначительное число.

В 1922 г. возникло Мусульманское объединение города Варшавы, планировавшее строительство мечети. В 1925 г. было создано Мусульманское религиозное объединение в Речи Посполитой, муфтием которого, стал Якуб Шинкевич, а управляющим органом была Наивысшая мусульманская коллегия. На основании постановления еще 1936 г., государство выделяло субсидии на обучение исламу и некоторые другие нужды мусульманской общины в девятнадцати из существующих мусульманских округов. Выходили такие периодические издания, как «Жиче татарсе» (*Życie Tatarskie*), «Прегльонд исламски» (*Przegląd Islamski*) и «Рочник татарски» (*Rocznik Tatarski*). Количество верующих до 1936 г. составляло около 6 тыс. человек. Тогда татары были польскоязычными гражданами Польши мусульманского вероисповедания.

Мусульманское религиозное объединение состоит из следующих округов: вышеупомянутые Бохоники и Крушиняны, два округа в Варшаве, а также в Бялымстоке, Быдгощи, Гданьске, Познани и Гожове Велькопольским.

Сейчас в Польше можно наблюдать переходный период. До середины 20 в. автохтонные мусульмане, а именно польско-литовские татары, были единственным мусульманским меньшинством. Во второй половине прошлого столетия начали появляться другие мусульмане, приезжие, вначале немногочисленные. Прежде всего, это были студенты из арабских стран, а также из Ирана или Афганистана. В период социализма многие из них не афишировали свою религию, поскольку это было неприемлемо для властей Польской народной республики, а некоторые из них, например, члены иранской партии Тудех (*Tudeh*), были по-настоящему идейными коммунистами⁴⁷³.

⁴⁷²Kulwicka-Kamińska J., Kamiński I. *Islam po polsku*. Poznań, 2007.

⁴⁷³Ibidem.

В связи с открытием польских границ после 1989 г. возрос наплыв мусульман в страну уже не только для учебы, но и в целях коммерческой деятельности. Наибольшую группу среди них составляли выходцы из арабских стран, но также турки и боснийцы. Среди приезжих мусульман на территории Польши есть также и политические беженцы. Статистика показывает, что это, прежде всего, беженцы из Ирака (около 10 % всех беженцев), из Афганистана (4 %), из Боснии и Герцеговины (5 %). Ныне отмечается довольно большой наплыв из Чечни.

К сожалению, мы не располагаем точными данными относительно числа исповедующих ислам в Польше. Вопрос о вероисповедании не задается при переписи населения, а статистика варьируется в зависимости от источника. Официальные статистические данные о количестве сторонников ислама в современной Польше, можно получить только непосредственно от членов Мусульманского религиозного объединения, насчитывавшего в 2001 г. 5123 членов. Численность татар составляет предположительно около 10–20 тыс., что в соотношении с общей массой населения Польши составляет около 0,04–0,06 %.

Ислам в Польше – это религия официально признанная государством. Документом, подтверждающим этот статус, является Постановление от 21 апреля 1936 г. об отношениях государства к мусульманскому религиозному объединению в Речи Посполитой, статья 1 которого гласит:

«Исповедующие ислам на территории Речи Посполитой, оставаясь в религиозно-моральном единстве с заграничными религиозными мусульманскими объединениями, представляют мусульманское религиозное объединение в Речи Посполитой, независимое от каких-либо иностранных духовных и светских властей»⁴⁷⁴.

Посему согласно этому постановлению, не отмененному Сеймом, единственной вероисповедной организацией польских мусульман считается Мусульманское религиозное объединение в Речи Посполитой, основанное в 1925 г. и действующее по сей день. Впервые после Второй мировой войны в марте 2004 г. был занят пост муфтия Речи Посполитой. Во XV Чрезвычайного конгресса Мусульманского религиозного объединения был избран имам Белостока Томаш Миськевич.

В январе 2004 г. Департамент по делам вероисповеданий и народных меньшинств Министерства внутренних дел и администрации зарегистрировал второе мусульманское вероисповедное объединение: Мусульманскую лигу, основанную в 2001 г. Она объединяет мусульман-суннитов, но ее членами могут быть не только польские граждане или лица постоянно проживающие в Польше, но не имеющие польского гражданства, но также и располагающие разрешением на временное пребывание. По сравнению с Мусульманским религиозным объединением среди членов лиги

⁴⁷⁴См.: <http://epanstwo.net/prawo/DzU1936030024001>

значительно больший процент составляют лица иностранного происхождения⁴⁷⁵.

Можно полагать, что возникновение лиги является следствием напряженных отношений в среде польских мусульман татарского происхождения и приезжих, в основном арабского происхождения, практикующих ислам несколько иначе, чем живущие издавна в Польше татары. Деятельность двух вероисповедных организаций, обладающих схожими статусами, задающихся целью представлять мусульман-суннитов в Польше, может привести к спорам среди мусульман о главенстве той или иной мусульманской организации.

В 1980-х гг. среди исламских верующих в Польше появились шииты. Следствием этого явилась регистрация в 1989 г. новой религиозной организации под названием «Ассоциация мусульманского единства». Центр его находится в Варшаве, а основным научно-образовательным учреждением является Мусульманский институт. Деятельностью этой организации руководит Имамат, возглавляемый главным имамом. Ассоциация находится «в единстве» с шиитами всего мира, прежде всего с иранскими, откуда, по словам ее представителей, «черпает вдохновение для своей деятельности». В Речи Посполитой действует еще одна ассоциация шиитов – Ассоциация братьев мусульман, объединяющая 15% всех шиитов Польши. Эта ассоциация является членом международных религиозных организаций: Мирового сообщества Ал аль-Байт в Тегеране и Сообщества Ал аль-Байт (*Ahl al-Bayt*) в Гамбурге⁴⁷⁶.

Функционирование религиозной жизни в Польше сегодня представляет собой переходное состояние между ситуацией из прошлого, когда единственными мусульманами в Польше были татары, и современностью, когда большинство мусульман состоит из приезжих. Организационные структуры остались прежними, в то время как динамично меняющаяся ситуация требует существенных корректив.

Остальные организации, объединяющие польских мусульман, такие как Ассоциация мусульманских студентов, Мусульманская ассоциация культурного формирования или Сообщество польских мусульман, действуют на уровне ассоциаций. Верующие движения ахмадия и веры бахаи (которая, строго говоря, не является чисто мусульманским направлением) также имеют свои организации в Польше.

Не смотря на относительно небольшое число исповедующих ислам в Польше, предпринимаются различные инициативы христианско-мусульманского диалога. С 1997 г. действует Совместный совет католиков и мусульман, членами которого с мусульманской стороны являются татары, в том числе муфтий Речи Посполитой Томаш Миськевич. С католической стороны членом Совета является епископ Тадеуш Пикус, руководитель

⁴⁷⁵См.: <http://www.islam.info.pl/>

⁴⁷⁶См.: <http://www.shiapoland.com/Islam-w-Polsce.html>

Комитета по делам Нехристианских религий Конференции епископата Польши⁴⁷⁷.

После атаки на 11 сентября 2001 г., вопрос о позициях и убеждениях мусульманских меньшинств в европейских государствах стал широко обсуждаться в обществе. Начали появляться статьи в периодических изданиях, авторы которых задавались вопросом о поведении мусульман, что они поддержат – мирное сосуществование или терроризм. Я полагаю, что в случае Польши эта проблема стала важной, не сразу после атак 11 сентября, а уже в 2004 г., когда из страны был изгнан йеменец, подозреваемый специальными службами в контактах с террористами. Возможно этот вопрос не получил бы такой резонанс, если бы изгнанный араб не занимал пост имама в Познани и не писал кандидатскую диссертацию о праве в исламе⁴⁷⁸.

Со временем на этой волне стал обсуждаться вопрос, в какой мере мусульманской общине близка Польша. При этом отмечалось, что польские татары не являются уже доминирующим мусульманским сообществом в Польше. Ведь появились новые мусульмане, принесшие из своих стран традиции, весьма отличные от уже знакомых, татарских. Проявлялась обеспокоенность тем, что татары попадут под влияние радикальной ветви ислама, или же попросту татарская традиция будет вытеснена принципами приезжих иностранцев, игнорирующих идею мирного сосуществования религий и народов.

Сегодня в Польше ведутся активные споры относительно строительства мечети в Варшаве. Наиболее частым поводом для возмущения поляков является факт финансирования проекта из внеевропейских средств, в связи с чем возникают опасения «заражения» эпидемией фанатизма, и страх перед возможными терактами. Однако, исследования, проведенные одной из наиболее популярных польских газет «Газеты wyborчей» (*Gazeta Wyborcza*), показывают, что большинство поляков не являются противниками строительства мечети. Дает ли это нам достаточный повод смотреть оптимистично в будущее, свободное от предубеждений и толерантное?⁴⁷⁹

Эти опасения следует соотнести еще с одним недавним событием. Речь идет о признании Министерством внутренних дел и администрации Мусульманской лиги в Речи Посполитой как религиозной организации, объединяющей живущих в Польше арабов и поляков, обращенных в ислам. Мусульманское религиозное объединение, состоящее в большинстве своем из татар, хоть и утратило свою исключительность, все же остается ведущей мусульманской организацией в Польше. Не смотря на то, что некоторые видят будущее в черных красках, сообществу татар в Польше пока не грозит общественная изоляция. Возможно, мы являемся свидетелями формирования нового мусульманского сообщества в Польше и новой традиции,

⁴⁷⁷См.: http://www.rwkm.pl/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1

⁴⁷⁸Łukasz W. Muzulmański sąd nad Europą // Przekrój. 2008. № 48.

⁴⁷⁹Pędziwiatr K. Meczetofobia // Czasopismo polskiej społeczności muzułmańskiej. Białystok, 2010. № 2 (6). С. 5.

представляющей собой синтез традиции польских татар и приезжих мусульман? Время покажет.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ. ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ, РЕЛИГИОЗНАЯ МОТИВАЦИЯ, ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ В ДОСТИЖЕНИИ ОБЩЕСТВЕННОГО БЛАГА

Е.М.МИРОШНИКОВА

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР

Значение религиозного образования в исследовании религии как социального института, несомненно, возрастает. Причем эта тенденция характерна не только для России на фоне итогов апробации комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики», но и для мирового сообщества. В связи с этим, я бы хотела представить информационно-аналитический обзор некоторых наиболее значимых, с моей точки зрения, международных проектов, рассматривающих религиозное образование в социально-политическом контексте.

Прежде всего, следует обратить внимание на терминологию и собственно понятие «религиозное образование», необходимое для корректного рассуждения по обозначенной теме. Наиболее четко и полно оно нашло свое обоснование в Толедских принципах по обучению в вопросах религии (2008 г). В этом важном международном документе Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, подчеркивается, что религиозное образование-это обучение знаниям о религии, а не индоктринация в определенное вероисповедание.

Среди основных целей религиозного занятия следует выделить такие, как: передача знаний о религии, уважение религиозных традиций, формирование нравственной личности. В поликонфессиональном обществе их реализация осложняется как с точки зрения содержания религиозного образования, так и организационной формы. Содержание и функционирование религиозного образования представляет собой серьезную проблему с точки зрения перспективы отношений между религией и светским государством. На этот аспект обращается особое внимание в генеральном отчете «Религия и светское государство», представленном 18 международному конгрессу по компаративному праву (Вашингтон, 2010)⁴⁸⁰.

Хотелось бы подчеркнуть очень важное обстоятельство: впервые за многие годы международное юридическое сообщество включило отдельную тему о религии в светском обществе в повестку своего высокого форума.

⁴⁸⁰См.: Religion and the secular State: National Reports/under the direction of Javier Martinez-Torron, W.Cole Durham, Jr./ Brigham Young University.Provo, Utah, 2010. // http://www.iclrs.org/index.php?blurb_id=975

Главный вопрос сформулирован следующим образом: Кто ответственен за образование молодежи: общество или государство?

Религиозное образование можно считать успешным в том случае, если оно воспитывает ребенка в духе толерантности во взаимодействии с общими целями образования, подготовленного к ответственной жизни в свободном обществе в духе понимания, дружбы между народами, этническими, национальными и религиозными группами. Речь идет не просто о передаче ребенку знаний, накопленных человечеством, а о выборе родителями (или их законными представителями) религиозного и нравственного образования своих детей. Иначе говоря, интересы ребенка – основной принцип образовательной политики – реализуются опосредованно, (что, разумеется, объяснимо с точки зрения возрастной и социальной зрелости), т.е. не самим ребенком, а родителями (или лицами, их замещающими), государством, конкретным школьным руководством, учителями, религиозными организациями. На практике получается, что каждая из «семи нянек» почитает себя главной, забывая иногда о самом ребенке. Поэтому хотелось бы еще раз обратить особое внимание на то положение в соответствующих международных нормативных правовых актах, в частности в Конвенции о правах ребенка (1989 г.), которое указывает на первостепенное значение роли родителей, семьи в вопросах религиозного образования. В этом отношении важно определиться, какая модель обеспечения религиозного образования в государственной школе является наиболее перспективной. Модель религиозного образования можно определить как совокупность следующих основных элементов: концептуальная основа (собственно содержание), конституционно-правовой механизм и организационная структура. Международный опыт представлен в виде двух основных моделей религиозного образования: конфессиональной и неконфессиональной⁴⁸¹.

Конфессиональная модель основана на организации религиозного занятия для учеников определенного вероучения, и основной акцент делается на знаниях о какой-то одной религиозной традиции согласно соответствующим правовым нормам. Вместе с тем, школьники имеют право на освобождение от религиозного занятия или на выбор альтернативного курса (этика, философия). Неконфессиональная модель предполагает передачу знаний о различных религиях, включая и изучение нерелигиозных учений, чтобы помочь школьникам выбрать свое собственное мировоззрение.

Разумеется, эти две модели представляют собой, своего рода, веберовские «идеальные типы». В конкретной стране они имеют свое специфическое выражение, в том числе в зависимости от социально-политических факторов.

В настоящее время произошли изменения в ряде европейских стран, в которых практикуется конфессиональное религиозное образование. В

⁴⁸¹ См.: Плезнер И.Т. Укрепление толерантности посредством религиозного образования. / Свобода религии и убеждений. Основные принципы. М., 2010. С. 587-615.

частности, там, где еще 20-30 лет назад могла преподаваться только одна религия, теперь возможно преподавать несколько религий (Италия, Испания и Португалия). За пределами Европы панорама еще разнообразнее. В Южной Корее, Японии, Новой Зеландии, США религиозное образование вообще исключено из государственных школ. Но тут очень важно подчеркнуть, что в таких случаях общество во многом берет на себя функции религии как социального института в целом, и функцию осуществления религиозного образования, в частности. Например, отсутствие обязательного религиозного образования в государственных школах США компенсируется активной деятельностью в этой сфере родителей, религиозных организаций и целого ряда общественных организаций. Согласно результатам многолетних социологических исследований на фоне общего снижения внимания к религии в мире, наиболее религиозной страной остается США⁴⁸². Анализ национальных отчетов, представленных на упомянутом Вашингтонском форуме, с точки зрения статуса религиозного занятия в системе светского образования, позволяет сделать вывод о том, что единственной альтернативой в современном мультикультурном мире является неконфессиональное религиозное образование.

Основные проблемы конфессионального религиозного образования можно свести к таким, как:

1) обязанность выбора другого предмета теми, кто не хочет посещать конфессиональное религиозное образование. А почему собственно эти люди вообще должны выбирать, если они в принципе не хотят участвовать в процессе? Принудительный выбор при всем своем демократическом оформлении ставит под сомнение достижение высоких целей. Кроме того, наблюдается тенденция уничтожения светской культуры, сведение ее «агрессивному секуляризму, скрывающему свою разрушительную сущность под белыми одеждами гуманизма и толерантности»⁴⁸³.

2) Отбор учителей по преподаванию конфессионального религиозного предмета. Особенно в тех случаях, когда зарплату учителям платит государство. Однако, например, для проведения католического религиозного занятия в государственной школе необходимо разрешение католической церкви на такой род деятельности (*missio canonica*). Все чаще дают себя знать проблемы, возникающие на почве морального облика того или иного учителя.

3) Гарантия прав родителей из религиозных меньшинств.

⁴⁸²См.: Доклады Центра Ю.Левады 28 сентября 2011 на открытии Международной конференции «Служение Богу и человеку в современном мире» в Москве//Portal-Credo.ru. 30-09-2011.

⁴⁸³Метлик И. Сохранить духовную свободу // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010 г./ Под общ.ред. Шмидта Л.П.. М., 2011. С.139.

Противоречие возникает на основе реализации прав и равенства в правах, если при решении возникающих коллизий на первый план выступает право большинства. И хотя осуществить реальное равноправие в отношении религиозного образования в государственной школе трудно, прежде всего, технически и организационно, нельзя не видеть влияния социально-политического фактора. В этом отношении очень показательным решением Европейского суда по правам человека является решение *Lautsi v. Italy*. В марте 2011 года обращение Италии в Большую Палату Суда получило поддержку и прежнее решение, принятое Европейским судом в ноябре 2009 г. в пользу госпожи Лаутси, было отменено. Напомню, что гражданка Италии, уроженка Финляндии, обратилась в Европейский суд, поскольку, по ее мнению, изображение распятия в государственной итальянской школе нарушает ее родительское право воспитывать детей согласно своему мировоззрению. И суд в своем первом решении высказался в поддержку семьи Лаутси. В Италии это решение вызвало широкую волну возмущения, включая политических деятелей, и в итоге Европейский Суд по правам человека отменил свое первое решение, решив, что изображение распятия в государственных итальянских школах не является индоктринацией и потому разрешается.

Это решение аккумулировало в себе, по сути, наиболее актуальные вопросы, касающиеся религии как социального института в современном мире: публичный статус религии и роль религиозных символов, глобализация и национальная идентичность, прозелитизм и миссия, права человека и возможности их ограничений, ответы на вызовы культурного и религиозного плюрализма и т.д. В июне 2011г. в Будапеште состоялся международный семинар экспертов по итогам дела «Лаутси против Италии».

Отсутствие единодушия среди коллег по второму решению Европейского Суда по правам человека, разрешившего наличие распятия в государственных школах Италии, подчеркнуло дихотомию религии как социального института, ярко проиллюстрировало проявления интегрирующей и дезинтегрирующей функций религии, и влияние социально-политического фактора в религиозной политике. Наиболее значимым аргументом с точки зрения сторонников решения Европейского Суда по правам человека стала необходимость уважения права большинства и культурных традиций. Аргумент, к силе которого мы приучены с детства. Но именно эта сила наводит на грустные размышления. С одной стороны, мнение большинства является столь веским аргументом, что не учитывать его - просто отказать себе в здравомыслии. С другой стороны, извечная проблема права человека на собственное мнение, его реализацию в контексте воспитания своих собственных детей вообще теряет надежду на положительное решение. Дилемма персонального мировоззренческого выбора усугубляется политическими перцепциями. Сколько раз, например, нашу страну обвиняли и обвиняют за невнимание к человеку (в основном оправданно), за преследование меньшинств и т.п. на самых разных международных уровнях, включая и площадку Европейского Суда по правам

человека. Он стал воплощением последней надежды на справедливость для определенного числа сограждан.

Но, когда дело коснулось собственно стран –членов Европейского Союза, когда задело и государственные интересы и личные верования (католиков)- тезис о необходимости внимания к человеку уступил место тезису о преобладающем праве большинства, о национальном законодательстве, суверенитете. Но что мне бросилось в глаза, так это уважение участников семинара к другому мнению, толерантность, умение слушать оппонента. К большому сожалению, в отечественной реальности спора или нет вообще, поскольку собравшиеся согласны с друг другом, или же он пресекается обвинениями, едва начавшись. Воспитание культуры дискуссии, толерантности должно быть одной из самых важных целей обучения знаниям о различных религиях, что практически в наших российских условиях невозможно при раздельном обучении согласно выбранной конфессии.

Я назвала второе решение Европейского Суда по правам человека «искушением». Испытанием и для религии властью, и для власти религией. Его последствия важны не только для Италии и других членов Европейского Союза. Ведь по сути дела давно назрела проблема международного масштаба: проблема публичного статуса религии в зеркале религиозного образования. Первым сигналом к тому явилось решение Федерального Конституционного Суда ФРГ (1995 г.) о распятии в государственных школах Баварии. Как известно, решение о том, что изображение распятия в государственной школе противоречит Конституции, вызвало бурную дискуссию в немецком обществе с активным участием разных политических сил, в большинстве своем осуждающих вынесенное решение. Между тем, дело Лаутси говорит о том, что, несмотря на подавляющее мнение большинства, проблема не только не исчезла, но и нарастает. На поверку оказалось, что роль религии как социального института действительно противоречива и, к сожалению, порождает двойные стандарты, в том числе и в деятельности Европейского Суда по правам человека.

Однако я говорю об этом не столько в осуждение, сколько с сожалением. Очевидно, что найти баланс между сохранением национальной идентичности и обеспечением права граждан на свободу совести, пока не удастся. Помимо этого, практика двойных стандартов умалает роль (даже в тех случаях, когда выносятся объективные решения) европейских политических институтов в целом на развитие демократии, в частности в России. Более того, ставится под сомнение вообще необходимость выполнения международных рекомендаций, включая исполнения решений Европейского Суда по правам человека.

Я думаю, что в России второе решение Суда будет использоваться в качестве веского аргумента сторонниками обязательного религиозного образования в государственной школе, его конфессионального компонента, в целях поддержки государственными структурами определенного вероисповедания и его институтов в ущерб правам религиозных меньшинств,

неверующих, поскольку имеет место «...все то же тоталитарное сознание, неуважение законных интересов верующих, нетолерантность по отношению к религии. У нас в России, прежде всего, к Православию и Православной Церкви»⁴⁸⁴.

На мой взгляд, это решение внесет «свою лепту» в усиление клерикальных процессов в РФ, обоснование необязательности соблюдать нормы международного права не только в области свободы совести, но и в более широком социально-политическом контексте. Примечательно, что летом 2011г. мы познакомились с законодательной инициативой исполняющего обязанности спикера Совета Федерации РФ А.Торшин о приоритетности вердиктов Конституционного суда РФ по отношению к решениям Европейского Суда по правам человека.

Нейтральное обучение знаниям о религии, т.е. неконфессиональная модель религиозного образования выступает как эффективный инструмент для достижения наибольшего прогресса в уважении и понимании религиозного плюрализма и явно набирает обороты в последнее десятилетие. Так, например, в ФРГ, где в течение многих десятилетий практикуется конфессиональная модель религиозного образования⁴⁸⁵, происходят существенные сдвиги в сторону неконфессиональной модели. Государство, по мнению немецких коллег, видит, что его заинтересованность в приобщении к общим ценностям в школе все меньше покрывается за счет преподавания религии, привязанной к определенным убеждениям. Все больше его желание преподавать этику с религиоведением.

Насколько серьезно в ФРГ относятся к подготовке учителя, говорит, например, система профессиональной подготовки учителей религии⁴⁸⁶. Она включает в себя 8 квалификаций по 3 сферам компетенций :

1а: связанная с биографией компетенция восприятия: способность к рефлексии собственной религиозности;

⁴⁸⁴Метлик И. Сохранить духовную свободу// Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010./ Под общ.ред. ШмидтаЛ.П. М., 2011. С.135.

⁴⁸⁵Подробнее см.: Мирошникова Е.. Значение немецкого опыта для религиозного образования //Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010. / Под общ.ред. ШмидтаЛ.П. М., 2011. С. 152-164.

⁴⁸⁶Энглерт Р. Создание и структура подготовки учителей//Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010. / Под общ.ред. ШмидтаЛ.П. М., 2011. С С.125-126.

1б: ориентирующаяся на школьников компетенция восприятия: способность к осторожному обращению с религиозностью и жизненным настроем учеников;

2а: компетенция богословского раскрытия: способность к дидактически профессиональному раскрытию центральных богословских тем;

2б: компетенция межрелигиозного раскрытия: способность к дидактической полемике с другими конфессиональными, религиозными мировоззренческими формами жизни и мышления;

2в: компетенция культурного раскрытия: способность к дидактическому раскрытию религиозных аспектов современной культуры;

3а: компетенция религиозно-педагогических методов: способность вариативно строить религиозные учебные процессы;

3б: компетенция религиозно-педагогической модерации;

3в: компетенция религиозно-педагогической диагностики: способность к оценке развития религиозной компетенции каждого ученика.

Помимо столь серьезного подхода к подготовке учителей, следует отметить влияние собственно социально-политического фактора на изменение модели религиозного образования. В тех землях ФРГ, где действует так называемая Бременская оговорка, т.е. на 1 января 1949 г. отсутствовала конституционная норма обязательности религиозного занятия в государственной школе, намечился четкий переход на преподавание этики и религиоведения. В 2006 г. в Берлине земельный парламент принял закон об обязательном преподавании этики для всех учащихся, начиная с 7 класса, несмотря на протесты граждан. Инициатива родителей относительно обязательного выбора между этикой и религией, несогласных с таким решением, весной 2009 г потерпела фиаско. Федеральный Конституционный Суд подтвердил правомерность обязательного предмета «Этика». «Законодатель земли может противодействовать возникновению религиозно или мировоззренчески мотивированных «параллельных обществ» и прилагать усилия, направленные на интеграцию меньшинств (общества-ЕМ). Интеграция не только не обособляет меньшинства, но и они сами не отмежевываются и не отгораживаются от диалога с инакомыслящими и иноверцами. Учиться этому и практиковать это в смысле живой толерантности и может быть для законодателя земли важной задачей государственных школ...чтобы добиться легитимных целей общественной интеграции и толерантности ... При разделении школьников в соответствии с вероисповеданием и при осуществляемом раздельном преподавании религии или возможности отказаться от уроков этики, не смогут быть равным образом учтены поставленные задачи»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷Ноорманн Х. Правовые рамки для преподавания религии // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010 г./ Под общ. ред. Шмидта Л.П. М., 2011.С.71-72.

Приведенный мною краткий аналитический обзор международной теории и практики религиозного образования как социально-политического фактора имеет самое непосредственное отношение к российским проблемам и поиску эффективных путей их решения. Осуществленная в 21 субъекте РФ апробация комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики» объединила по сути две основные модели: конфессиональную и неконфессиональную. Поскольку в 2012 г., согласно президентскому указу, предполагается введение соответствующего учебного курса во всех государственных школах России, необходимо всестороннее обсуждение итогов апробации со всеми заинтересованными сторонами. Прежде всего, необходимо решить, на какую модель опираться. Для конфессиональной модели нет конституционных оснований. Идея первичности выбора, лежащая в основе «новой модели преподавания знаний о религии в России»⁴⁸⁸ на мой взгляд, служит не столько заботе о мировоззренческом выборе родителей и их детей, сколько средством закрепления за собой конфессиональной моделью места в системе государственного школьного образования. По итогам апробации очевиден наибольший интерес родителей и детей к неконфессиональной модели (светская этика и основы культур мировых религий), между тем, сторонники конфессиональной модели относят в разряд идеологических проблем государственное финансирование учебников по «секулярной» истории религий для школы, утверждая, что в них не было реальной социальной потребности.

Необходимо детально обсудить механизм осуществления религиозного образования, финансово-экономическое обоснование, разобраться с учебниками, методическими программами и подготовкой учителей. Но прежде всего необходимо внести соответствующие изменения в действующее законодательство РФ. Примечательно, что в проекте новой Конституции РФ, представленном Центром проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования РАН ни разу не упомянуто право на свободу совести, которое сведено к свободе вероисповеданий, отсутствует норма об отделении религиозных объединений от государства, вместо этого вводится норма о взаимодействии государства с религиозными объединениями в сферах их социальной значимости⁴⁸⁹.

Учитывая международный опыт в области религиозного образования, а также проблемы, возникшие по итогам апробации комплексного курса в нашей стране, я обратилась к своим зарубежным коллегам с идеей создания

⁴⁸⁸Протоиерей Всеволод Чаплин. К обоснованию выбора модели преподавания религии религии // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии. Материалы международной конференции, организованной Русской Православной Церковью и Московским отделением Фонда им. Конрада Аденауэра. Москва 24-25 февраля 2010 г./ Под общ. ред. Шмидта Л.П. М., 2011. С.80.

⁴⁸⁹Доступно на сайте: http://rusrand.ru/about/news/news_615.html

своего рода энциклопедии по религиозному образованию. В настоящее время эта идея реализуется в международном проекте «Религиозное образование в современном мире». Представлены 49 национальных отчетов, составленных по предложенному всем участникам вопроснику, в котором основное внимание обращается на содержание и правовое обеспечение религиозного образования в государственных школах. В общей сложности задействованы 53 участника этого масштабного проекта, публикация англоязычной версии которого ожидается в начале 2012 г.

В заключение хотела бы сделать следующие выводы из вышеизложенного:

1. Верховенство закона, права на свободу совести, четкий механизм его реализации должны быть в основе государственной политики по обеспечению модели религиозного образования.

2. Европейские страны ищут пути выхода, отдавая предпочтение неконфессиональной модели. Мы же, напротив, входим в проблемное поле, пытаюсь скрыть правовые коллизии и отсутствие четкого понимания содержания смешением конфессиональной и неконфессиональной моделей.

3. Культурный плюрализм усиливает призыв к интегрированному приобщению к ценностям. Разделение детей на группы в соответствии с религиозными предпочтениями чревато серьезными социально-политическими последствиями.

4. Диффамация гуманизма и свободы совести; смещение акцентов, выдергивание некоторых аспектов из международного опыта без легального и легитимного обоснования нормами национального законодательства способны обеспечить религиозному образованию в нашей стране «Пиррову победу».

В.В.СТАРОСТЕНКО

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ И ПРАКТИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Развитие постсоветской Беларуси обусловило новый характер отношений государства и религиозных организаций, что, среди прочего, актуализировало проблему взаимоотношения образования и религии. Несомненно, что знания о религии являются неотъемлемым компонентом общей и профессиональной культуры специалиста, образованности современного человека, однако они существуют и могут преподаваться в различных формах, в том числе как светской, так и религиозной. Наиболее актуален вопрос о месте знаний о религии и форме их преподавания в учреждениях государственной системы образования, где секулярная традиция сосуществует с клерикальной тенденцией подмены светского

образования религиозным, а религиоведческого, научного знания – теологическим.

О правовых основах взаимоотношения образования и религии

Современное национальное законодательство Республики Беларусь применительно к сфере образования и религии представлено главным образом Законом «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г. (далее – Закон 2002 г.),⁴⁹⁰ Законом «О правах ребенка» 1993 г.⁴⁹¹ и Кодексом «Об образовании» (вступил в силу с 1 сентября 2011 г.).⁴⁹²

Реализуя конституционный принцип свободы совести, законодательство республики закрепляет светский характер государственной системы образования. В соответствии со статьей 4 Конституции Закон 2002 г. запрещает устанавливать в качестве обязательной для граждан идеологию религиозных организаций (статья 6). Статья 9 («Образование и религия») Закона 2002 г. устанавливает, что *«национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии»*. При этом подтверждается право граждан на равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии. В учреждениях образования не допускаются создание религиозных организаций и их анонимная или иная противоречащая законодательству деятельность. Идея «светского характера образования» заложена также в статье 2 «Основы государственной политики в сфере образования» Кодекса «Об образовании».

Утверждая данный принцип, законодательство Республики Беларусь в то же время допускает возможность взаимодействия учреждений образования с зарегистрированными религиозными организациями, но с учетом их «влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Сфера такого взаимодействия законодательно не включает процесс обучения, оно допускается лишь «в вопросах воспитательной деятельности» и «во внеучебное время». Основанием для этого служат письменные заявления родителей или лиц, их заменяющих (самых совершеннолетних обучающихся) (статья 9 Закона 2002 г.; статья 2 Кодекса «Об образовании»). Законодательные ограничения деятельности религиозных организаций в государственных учебных учреждениях обусловлены определяющим правом родителей в воспитании своих детей (статья 5 Закона 2002 г., статья 10 Закона «О правах ребенка»).

⁴⁹⁰ Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». Минск, 2003.

⁴⁹¹ Закон Республики Беларусь от 19.11.1993 N 2570-XII «О правах ребенка» // Белорусский правовой портал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoby.info/docum09/part34/akt34905.htm>.

⁴⁹² Кодекс Республики Беларусь об образовании // Информационно-справочный портал Беларуси [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tamby.info/kodeks/edu.htm>.

Какой должна быть практика образовательного процесса, чтобы соответствовать принципу светскости? Мы полагаем, что светское образование, как не преследующее цели формирования того или иного отношения к религии, может быть определено как образование, которое носит в отношении религии мировоззренчески нейтральный характер, не отдает предпочтение и не предполагает обучения какой-либо атеистической или религиозной идеологии; не направлено на катехизацию, «воцерковление» или другие формы вовлечения учащихся в религиозные организации, подготовку богословских кадров и служителей культа; не включает в себя культовые практики и исключает вмешательство религиозных организаций в деятельность государственных образовательных учреждений, в содержание учебного процесса. К терминологическому ряду понятия «светское образование» полагаем необходимым относить такие определения, как «ознакомление с религиозными традициями», «изучение религии (истории религии)», «религиоведческое образование» и т.п., к формам выражения несветского образования – «обучение религии», «религиозное (конфессиональное) образование», «теологическое (богословское) образование», «атеистическое образование» и т.п. Адекватной светской формой преподавания знаний о религии в государственных высших учебных заведениях является религиоведение, а в учреждениях, обеспечивающих получение среднего образования – религиоведческие курсы общего характера на факультативной основе.

О практике преподавания знаний о религии в государственной образовательной системе

До недавнего времени учебный курс «Религиоведение» изучался в вузах республики в качестве обязательной дисциплины. В настоящее время из учебного процесса в государственных вузах религиоведение активно вытесняется. Данная дисциплина (наряду с культурологией, этикой, эстетикой, логикой, основами права, правами человека), была объявлена новым республиканским образовательным стандартом по циклу социально-гуманитарных дисциплин 2006 г. «курсом по выбору», причем «избрать» из этих семи дисциплин при, к примеру, 4-4,5 летнем обучении, можно только один или два курса.⁴⁹³ Лишь в двух вузах (Брестском госуниверситете им. А.С. Пушкина и Могилевском госуниверситете им. А.А. Кулешова) сохраняется подготовка религиоведов по специальности «История. Религиоведение». В учебном процессе общеобразовательных учреждений специализированного и обязательного для изучения религиоведческого курса нет, некоторые вопросы теории и истории религии рассматриваются в рамках таких предметов, как история Беларуси, всемирная история,

⁴⁹³ Руководящий документ Республики Беларусь «Образовательный стандарт. Высшее образование. Первая ступень. Цикл социально-гуманитарных дисциплин». Минск, 2006.

обществоведение. Светский характер носят некоторые курсы факультативного характера.⁴⁹⁴

В 2000-х гг. получила развитие практика сотрудничества Министерства образования с Белорусской православной церковью (БПЦ; др.: «Белорусский Экзархат Московского Патриархата»). Ее правовой основой послужило «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью», подписанное 12 июня 2003 г.⁴⁹⁵ Соответствующие соглашения и программы сотрудничества БПЦ заключила также с территориальными органами власти и 15 наиболее значительными министерствами и ведомствами. Наиболее насыщенными из всех подписанных программ сотрудничества являются программы по линии Министерства образования.

Результатом этого сотрудничества стало, в частности, введение факультативного курса по «Основам православной культуры» более чем в 270 школах страны, реализация официально названной инновационной Республиканской программы «Духовно-нравственное воспитание дошкольников и младших школьников на православных традициях белорусского народа», внедрение в ряде школ курсов «Культура и религия», «Духовные основы культуры» и т.п. Данные предметы носят не светский, а клерикальный характер, ориентированы на катехизацию обучаемых. Были открыты также 10 православных классов, 14 православных групп в дошкольных учреждениях, в г. Бобруйске – православная гимназия, и др. Действует Координационный совет Министерства образования и Белорусской православной церкви по вопросам сотрудничества. Рассмотрение вопросов о религиозном образовании неоднократно инициировалось на встречах членов Синода БПЦ с Президентом Республики Беларусь. Интересы церкви в образовательной сфере активно лоббируют также некоторые политические деятели и созданные ею общественные организации, прежде всего «Христианский Образовательный Центр им. свв. Мефодия и Кирилла» и общество «Родители и учителя за возрождение православного образования». Традиционной практикой стало проведение

⁴⁹⁴ История вероисповеданий и религиозных движений Беларуси. Программа факультативных занятий для учащихся 11 класса общеобразовательных учреждений / Автор-сост. И.А. Авдеев // Адукацыйны партал. Научно-методическое учреждение «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.adu.by/modules.php?name=News&file=article&sid=3562>. Основы религиоведения. Программа факультативных занятий для 11 класса общеобразовательных учреждений / Автор-сост. В.В. Старостенко // Адукацыйны партал. Научно-методическое учреждение «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.adu.by/modules.php?name=News&file=article&sid=3922>.

⁴⁹⁵ Соглашение о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Республикой Беларусь // Сотрудничество государства и Белорусской Православной Церкви в Республике Беларусь. Сборник документов. – Минск, 2004. С. 7-10.

разнообразных «педагогических чтений» православной направленности с участием представителей государственных образовательных структур.

Попытку осуществить самый масштабный проект в области клерикализации школьного образования БПЦ предприняла после введения в Российской Федерации учебного предмета «Основы религиозных культур и светской этики». Православными «педагогами-новаторами» в Беларуси была разработана основанная на «Законе Божьем» программа курса «Основы православной культуры. Святости белорусского народа». Курс предназначен для школьников с 1 по 11 классы, планировалось его введение с 1 сентября 2010 г., но первоначально в качестве факультатива. Полагая, что ситуация в Беларуси в области «духовного преобразования системы образования» весьма близка к российской, и апеллируя к «положительному опыту», который, по его мнению, «наблюдается сегодня в вопросе преподавания «Основ Православия» в Российской Федерации», руководитель БПЦ митрополит Филарет выражал надежду на то, что этот опыт «будет воспринят и в Беларуси».⁴⁹⁶ Данный проект, однако, вызвал сопротивление со стороны секулярной части научно-педагогической общественности, даже официальные рецензенты заявили, что программа «не соответствует положениям закона в части научности, национальных культурных основ и светскости образования, нарушает национальные культурные основы образования и не отражает картину развития православия в Беларуси».⁴⁹⁷ В результате программа курса не получила грифа Национального института образования, и в силу «открыто религиозного характера некоторых ее разделов и несоответствия ряда ее утверждений исторической науке» (по заявлению представителя Министерства образования) была отправлена на «доработку».⁴⁹⁸

В адресованных учреждениям образования инструктивных документах Министерства образования 1990-х – 2000-х гг. неоднократно обращалось внимание на необходимость соблюдения принципа светскости. На основе этого принципа была разработана утвержденная министерством типовая программа по религиоведению для высшего образования, ориентирующая студентов на приобретение научных знаний в области теории и истории

⁴⁹⁶ 4 февраля 2010 года. Приветственное слово Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси участникам заседания Координационного совета Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви по вопросам сотрудничества // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2685.html>.

⁴⁹⁷ Школьный курс по православию отправили на доработку // БелаПАН. Белорусская информационная компания «Белорусские новости» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://naviny.by/rubrics/society/2010/09/28/ic_articles_116_170621/.

⁴⁹⁸ Патриарх Кирилл критикует Беларусь // Народная воля [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nv-online.info/by/148/society/26990/Патриарх-Кирилл-критикует-Беларусь.htm>.

религии, свободомыслия и свободы совести⁴⁹⁹. Вместе с тем, в Программах сотрудничества Министерства и БПЦ планируется участие церкви в доработке стандарта общего среднего образования, в проведении экспертизы действующих и разрабатываемых учебных программ, учебников и учебных пособий по предметам социально-гуманитарного цикла и т.п.⁵⁰⁰ Новая Программа сотрудничества на 2011-2014 гг. предусматривает, в частности, научно-методическое обеспечение «воспитательного процесса по православному краеведению», организацию совместной воспитательной работы в летних оздоровительных лагерях для детей и молодежи, «содействие» в пополнении фондов школьных библиотек литературой по «духовно-нравственному воспитанию в православных традициях белорусского народа», разработку государственного стандарта и базового учебного плана специальности «Теология» с квалификацией «Теолог, религиовед. Специалист по работе с молодежью и социальному служению», проведение в учреждениях образования информационных мероприятий, «направленных на профилактику негативного влияния тоталитарных сект и деструктивных культов».⁵⁰¹ Примеры такого рода, наряду с попытками уравнивать ученые и богословские степени в системе государственной аттестации научных кадров, сложно рассматривать иначе, как свидетельства сохранения процесса православной клерикализации государственного образования.

Определенных успехов БПЦ достигла в области высшего образования, реализованы некоторые проекты по открытию теологических образовательных учреждений и соответствующих специальностей. Так, специальность «теология» была введена на историческом факультете Витебского госуниверситета им. П.М. Машерова. Несмотря на отсутствие исторической традиции и должного правового обоснования, в Республике Беларусь осуществлен признаваемый даже церковью «уникальным для постсоветского пространства» эксперимент по созданию государственного теологического учебного заведения в составе ведущего университета страны. «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета (БГУ) функционирует с октября 2004 г. Возникла эта структура в связи с закрытием в г. Минске частного УО

⁴⁹⁹ Религиоведение: типовая учебная программа для высших учебных заведений / сост.: В.В. Старостенко [и др.]. – Минск, 2011. [Утверждена Министерством образования Республики Беларусь 3 января 2011 г. Регистрационный № ТД-СГ.017/тип.].

⁵⁰⁰ Программа сотрудничества Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви на 2007-2010 гг. // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.church.by/resource//prog_edu.rtf.

⁵⁰¹ Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2011-2014 гг. // Министерство образования Республики Беларусь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.minedu.unibel.by/main.aspx?guid=-44403>.

«Европейский гуманитарный университет», деканом теологического факультета которого являлся митрополит Филарет.

Несмотря на декларации о светском характере института, фактически он является религиозным учебным заведением. Принципу светскости явно противоречат, в частности, прием абитуриентов по характеристикам-рекомендациям настоятелей церковных приходов, существование в вузе должности духовника, обязательной катехизаторской практики и литургической учебной практики; функционирование собственного храма (часовни), участие обучаемых в богослужениях, начало и завершение всех занятий молитвой, предварение учебного года молебном и т.п.⁵⁰² Показательно также, что при Институте теологии функционирует воскресная школа для детей школьного возраста⁵⁰³, тогда как по законодательству право создания воскресных школ принадлежит лишь религиозным организациям, причем без права использования помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования (статья 9 Закона 2002 г.).

Не может также не настораживать и определение сферы профессиональной деятельности выпускников-теологов Института теологии БГУ. Предполагается, что конфессионально ориентированные специалисты не ограничатся преподаванием богословских предметов, которые действительно востребованы в религиозных учебных заведениях. Планируется, что их педагогическая деятельность может быть связана и с преподаванием религиоведческих и иных гуманитарных дисциплин в учебных заведениях всех видов и типов. Более того, сам Институт теологии БГУ на своем официальном сайте совершенно необоснованно, при игнорировании многолетней практики подготовки религиоведов в ряде университетов Республики, заявлялся «единственной в Беларуси образовательной структурой, которая подготавливает профессиональных... религиоведов в сфере светского образования»⁵⁰⁴. Наряду с системой образования и научной работой возможной сферой деятельности выпускников института объявляются также органы государственного управления⁵⁰⁵, где заведомо требуются не религиозно ориентированные

⁵⁰² Официальный сайт Института теологии БГУ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.inst.by/basis/about-hist.html>; Институт теологии // Сайт христианского образовательного центра святых Мефодия и Кирилла [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.chrsteducenter.by/old/chrsteducenter.by/russian/projects/faculty/11.html>.

⁵⁰³ Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белгосуниверситета // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2451.html>.

⁵⁰⁴ Официальный сайт Института теологии БГУ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.inst.by/basis/about-hist.html>; Белорусский православный информационный портал Собор.by [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sobor.by/idnews.php?id=2008-Mar-2-21:16:18>.

⁵⁰⁵ Историческая информация к визиту Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Беларусь 25–28 сентября 2009 года. Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белгосуниверситета // Официальный портал Белорусской православной церкви

специалисты, а критически мыслящие управленцы-правоведы, обладающие религиозноведческими знаниями и ставящие во главу угла не конфессиональные, или в целом религиозные, а государственные интересы.

При этом мы полагаем, что созданная вокруг Института теологии правовая коллизия имеет юридически корректное и взаимоуважительное, с соблюдением интересов сторон, разрешение. Оно (при проявлении политической воли) возможно посредством преобразования статуса Института из государственного в религиозное («духовное») учебное заведение и передачи его в исключительную юрисдикцию Белорусского экзархата Московского патриархата.

Следует обратить внимание на то, что ситуацию с теологическими новациями в системе современного государственного образования не спасает и идея так называемого «светского теологического образования», причем уже в силу явной и сущностной алогичности последнего определения. Даже идеологи такого понятийного нововведения в Беларуси признают, что теология – это «система богопознания, которая опирается на свидетельство живого божественного откровения», и она «невозможна вне религиозного опыта»; «внеконфессиональной теологии не существует», а «университетский факультет или институт теологии должен... исповедовать догматические обязательства перед той церковью, от имени которой он обучает теологии»⁵⁰⁶. Руководитель БПЦ не скрывает, что «у нас в Беларуси, как и в России, идет процесс как бы оцерковления светского образования и наук путем устройства богословских факультетов».⁵⁰⁷

Заслуживает также внимания формулирование сторонниками теологизации государственного образования в Республике Беларусь цели этого процесса: «перспективной целью светского теологического образования является коррекция безрелигиозного и псевдорелигиозного сознания»⁵⁰⁸. Подобные эксперименты в сфере государственного образования вступают в противоречие не только с законодательным принципом светскости, но и с нормами о свободе совести Конституции (статья 31) и Закона 2002 г.: «каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» (статья 4). Кроме того,

[Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2451.html>.

⁵⁰⁶ Довгялло, Г. А. Система светского образования и теология // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0819.html>.

⁵⁰⁷ Митрополит Минский и Слуцкий Филарет считает введение «Закона Божия» в школах оптимальным для Белоруссии // Агентство религиозной информации «Благовест-Инфо» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=9174>.

⁵⁰⁸ Довгялло, Г. А. Система светского образования и теология / Г.А. Довгялло // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0819.html>.

религиозное образование – это форма некультовой религиозной деятельности, а законодательство запрещает какое-либо принуждение при определении своего отношения к религии, к исповеданию той или иной религии, к участию или неучастию в деятельности религиозных организаций (статья 5 Закона 2002 г.).

Важно заметить, что одновременно с утверждением светского характера государственной системы образования законодательство республики определяет широкие возможности получения религиозного образования в конфессиональных образовательных учреждениях. Согласно Закону 2002 г., зарегистрированные религиозные организации в соответствии со своими уставами имеют право создавать для религиозного просвещения детей и взрослых учебные группы и воскресные религиозные школы (статья 9). Кроме того, за религиозными объединениями признается право создавать «духовные учебные заведения» для профессиональной подготовки священнослужителей, теологов и церковного персонала. Причем граждане, обучающиеся в высших и средних «духовных учебных заведениях», пользуются правами и льготами, установленными для студентов государственных образовательных учреждений (статья 27 Закона 2002 г.).

В настоящее время в Беларуси действуют сотни воскресных школ различных конфессий, кадры теологов и священнослужителей готовят 14, только основных, религиозных учебных заведений, 5 из которых (Минская духовная академия и духовная семинария, епархиальные духовные училища) принадлежат Белорусскому экзархату, а 9 (включая два Теологических института) – шести другим религиозным объединениям: Римско-Католической церкви, Христианам веры Евангельской, Евангельским христианам-баптистам, Христианам полного Евангелия, Адвентистам Седьмого дня и иудаизму. Государство оказывает существенную помощь в образовательной деятельности БПЦ. В частности, основные учебные заведения церкви субсидируются из государственного бюджета, в г. Минске посредством государственного финансирования ведутся работы по строительству масштабного Духовно-образовательного центра БПЦ, и др.

Таким образом, реализация правовых норм, устанавливающих светский характер государственной системы образования в Республике Беларусь, подразумевает разведение понятий и практики религиозоведческого и религиозного (теологического) образования. Теология не является формой светского образования, попытки ее внедрения в государственную систему образования противоречат нормам правового поля Республики. При этом конфессиональные организации имеют все необходимые правовые возможности для осуществления религиозной образовательной деятельности без вступления в конфликт с законодательством. Естественным условием последовательного соблюдения светскости выступает взаимное невмешательство религиозных организаций и государства в компетенции сторон, реальное отделение государственной системы образования от церкви и от религиозного обучения и воспитания, что остается актуальным для современной Беларуси.

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ КОНФЕССИЙ УКРАИНЫ: МОТИВЫ, ФОРМЫ, ПРОБЛЕМЫ

Всю свою деятельность каждая конфессия рассматривает как **служение**. При этом само служение четко разделяется на два вида. Главным из них является служение Богу, богослужение, то есть вертикаль. В Православии есть даже специальная книга «Служебник», содержащая тексты неизменяемых молитв, произносимых священником и дьяконом на ежедневном богослужении (вечерня, утренняя, литургия и проч.) Условия существования православия и в царские годы, и в советские способствовало тому, что свое служение оно ограничило лишь вертикалью - богослужением.

Второй вид служения – социальное, т. е. деятельность религиозных институций в общественной среде своего бытия. Долгое время последнему, т.е. горизонтали, исторические церкви не уделяли должного внимания, ограничивая себя вертикалью – служением Богу и святым. Гипертрофированное внимание к трансцендентным (вертикальным) ценностям не без основания породило представление у верующих о безразличии православной церкви к их повседневным нуждам, их земным (горизонтальным) интересам.

Но в последнее десятилетие современного верующего-христианина все меньше интересует «вертикаль». Люди все меньше верят в миф о потустороннем мире и необходимости всю свою жизнь посвятить подготовке к будущему пребыванию в нем. Для сегодняшнего верующего важным является не **где-то** и **потом**, а **сейчас** и **здесь**. Перенесение центра тяжести религиозной жизни с «небес» на «землю» повышает ценность земной жизни, личностную самооценку верующих, вопросы преуспевания в деятельности в реальном мире. Вместо **дистанцирования от мира**, поскольку он будто бы лежит во зле, происходит расширение в различных формах **участия христианских организаций «в делах мира»**. Имеет место тактика большей открытости миру. Именно это побуждает конфессии выражать свои притязания уже на все сферы земной жизни человека.

Социальное служение Церкви основывается на ее социальной доктрине – совокупности специальных социально-политических, социально-экономических и этических концепций, изложенных в официальном документе той или иной конфессиональной институции, принятом на ее Соборе. Мы знаем, что социальная доктрина католицизма начала формироваться лишь с 1891 г. принятием энциклики папы Льва XIII «Рерум новарум». Московский патриархат свои «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» принял на Архиерейском соборе лишь в августе 2000 г. Протестантские конфессии выпустили совместный документ «Социальная позиция протестантских церквей» лишь в 2003 г.

Но как католическая, так и православная социальные концепции не детализируют вопросы именно социального служения своих Церквей. Если

социальные доктрины четко, по проблемно разработаны, состоят из элементов, находящихся в определенном содержательном единстве, то текстов о природе социального служения, социальной деятельности в них нет. Больше того, когда мы просим некоторые Православные Церкви, в частности Киевского Патриархата, написать нам статью об их социальном служении, то они (скорее прикрывая свою бездеятельность в этой сфере) заявляют, что призванием Церкви является - вести человека к Богу.

Социальная деятельность религиозных организаций характеризуется многовекторностью направлений их работы и, что самое главное – постоянным поиском ее новых форм и тех сфер, где такая работа является необходимой и полезной земному человеку, всему обществу. Отметим, что это характеризует в той или иной степени все христианские конфессии.

В отличие от социальной деятельности других общественных организаций, религиозные общины считают, что свое служение они проводят, реализуя социальные проекты при помощи дарованной им силы Всевышним. Он будто бы присутствует в их земном служении.

Социальное служение христианские общности проводят за счет добровольных подаваний и спонсорских поступлений, полученных от благотворительных организаций, частных лиц, единоверцев как в Украине, так и за границей, путем создания для этой цели специальных благотворительных институтов, волонтерского движения. Президент Всеукраинской христианской ассамблеи София Жукотанская считает, что в Украине 75% христиан работают в социальной сфере. Правда, стоит уточнить, что такая констатация в большей степени отражает имеющие место по степени активности и разнообразию выражений тенденции скорее в среде верующих-протестантов. Она меньшим образом характеризует католиков и еще меньшим - православных.

Сегодня целевой группой, на которую направлено социальное служение религиозных организаций, являются прежде всего обездоленные люди и люди, находящиеся в тяжелых жизненных условиях. Одной из наиболее проблемных групп населения в Украине являются пожилые люди. Среди них много малообеспеченных, одиноких, даже без места проживания, бомжей. С каждым годом процент пожилых увеличивается. Ныне он составляет где-то 30% от всего населения страны. Учитывая ситуацию пожилых людей, первоочередной задачей социальной политики религиозные организации считают обеспечение элементарных жизненных потребностей нуждающихся и оказание им медицинской помощи⁵⁰⁹.

Одним из главных объектов внимания религиозных институтов при реализации ими своих социальных проектов являются малообеспеченные, нуждающиеся, беспризорные, бездомные. Согласно современным оценкам, 26,7% населения Украины можно отнести к категории бедных. В стране есть еще и 65 тыс. детей-сирот и детей, лишенных родительской заботы.

⁵⁰⁹ См.: Гаврілова Н. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот // Україна релігійна: прогнози релігійного життя. К, 2008. С.70-78.

Религиозные организации взяли на себя также и их материальное обеспечение. Так, проект «Дети улицы» Церкви Адвентистов седьмого дня предусматривает обеспечение этих детей бесплатными обедами, оказание им помощи врачей, психологов, проведение с ними тематических бесед, развлекательных мероприятий и др.⁵¹⁰

Рост наркозависимости является одной из серьезнейших проблем украинского общества. Официально у нас фиксируется около ста тысяч алкоголиков, а неофициально – больше миллиона. При непосредственном участии религиозных организаций разных конфессий во многих населенных пунктах страны созданы центры реабилитации нарко- и алкозависимых, дома-интернаты «Путь к свободе», основной целью которых является реализация программы освобождения людей от этой зависимости⁵¹¹.

Работа с безработными также входит в разряд социального служения конфессий. Согласно данным Государственного Комитета статистики, уровень только зарегистрированной в Украине безработицы составляет около 3%, а незарегистрированной еще больше – где-то свыше 7%. Недостаточное количество рабочих мест даже с минимальной зарплатой породило трудовую миграцию. По разным оценкам от 2,5 до 7 млн. украинцев находятся сейчас на заработках за пределами страны. Осознавая причины этого, религиозные организации пытаются создавать малые предприятия. Они не только создают новые рабочие места для ищущих работу, а выступают средством профилактики выезда за границу женщин и мужчин трудоспособного возраста, предотвращения сиротства детей при живых родителях. Так, религиозными организациями создаются швейные мастерские, в которых бесплатно проходят обучение новым для них профессиям женщины и девочки из малообеспеченных семей. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней обучает слесарному и столярному мастерству, ведению тепличного хозяйства, хлебопекарному делу⁵¹².

Новое направление социальной деятельности - работа с женщинами. Во-первых, это проведение бесплатного тестирования беременности и консультирование беременных женщин. Во-вторых, это проведение презентации по вопросам внутриутробного развития ребенка, занятия по вопросам полового воспитания подростков. Проводится индивидуальное консультирование для женщин, страдающих от пост-абортного синдрома. Так, Мальтийская служба помощи проектом «Естественное планирование семьи» обучает христианским принципам формирования и сохранения семейных уз.

В последнее время активизировалась деятельность созданных религиозными организациями новых заведений бесплатного питания, открылись учреждения по оказанию бытовых услуг инвалидам, ветеранам

⁵¹⁰ Ганулич П.В. Соціальна діяльність Адвентистів сьомого дня в міжнародному контексті // Актуальні питання міжконфесійних відносин. К., 2005. С.157-160.

⁵¹¹ См.: <http://love-home.org.ua/program/>

⁵¹² Церква Ісуса Христа Святих останніх днів// Релігійна панорама. 2000. №4. С.62-69.

войны и труда, одиноким людям пожилого возраста по месту их проживания, расширяется сеть оздоровительных лагерей для детей-инвалидов и сирот, детей из малообеспеченных семей, проводится душепастырская работа в домах инвалидов, детских домах и интернатах, учреждениях исправительной работы для несовершеннолетних правонарушителей.

Заметно расширилась в последние годы сфера медико-миссионерской работы религиозных организаций. Кроме функционирования реабилитационных центров по лечению и профилактике наркомании, курения и алкоголизма, объектом внимания их стали и другие заболевания. В частности, над решением этих вопросов работают Ассоциация православных врачей Украины, Всеукраинское общество медиков-христиан, Медицинская ассоциация Евангельских христиан-баптистов Украины, Адвентистский международный медицинский центр и областные медицинские христианские ассоциации. Во многих протестантских конфессиях действуют врач-волонтеры и инструкторы по вопросам здоровья⁵¹³. Налажена также медицинская опека больных на дому (Каритас-Спес) с оказанием бесплатных медицинских услуг для малообеспеченных семей независимо от их конфессиональной принадлежности. Действуют медицинские клиники на колесах, в частности, организованные Украинской Лютеранской Церковью стоматологическая и педиатрическая, мобильность которых дает возможность выезжать в сельскую местность, где сейчас существует большой дефицит врачей. Решается вопрос создания постоянно действующих христианских госпиталей, консультативно-диагностических центров, сети бесплатных аптек и др.

Активное сотрудничество отечественных религиозных организаций со своими единоверцами из-за рубежа предоставляет большие возможности в реализации в стране многих общих социальных программ. Наблюдается тенденция возрастания объемов гуманитарных грузов, присылаемых в Украину международными религиозными организациями различных конфессий, в основном католических, протестантских и харизматических. Так, в 2007 г. мы имели 17248 тонн против 15768 тонн в 2005 г. Увеличение грузопотоков характерно в основном для церквей баптистов, пятидесятников, лютеран, адвентистов.

Наряду с названными выше формами социального служения религиозных организаций, ориентированными в основном на потребности проблемных слоев населения, ряд протестантских конфессий уже акцентируют свое внимание и на других категориях граждан, особенно на молодежи. С этой целью ими создаются центры духовной жизни и социальной помощи, в которых функционируют библиотеки, компьютерные классы, интернет-клубы, школы искусства и спорта (например, театральное и спортивное служение при Церкви «Посольство Боже»). Усилиями религиозных объединений проводятся фестивали детского творчества и

⁵¹³См.: Медико-місіонерська школа Церкви Адвентистів сьомого дня зробила свій перший випуск //Релігійна панорама.2007. №3. С. 190.

самодеятельности, конкурсы рисунков. Популярными становятся организованные христианские Центры знакомств, христианские кафе, разнообразные курсы по изучению иностранных языков. Мормоны помогают людям изучать их родословную.

Активной новейшей формой евангелизационной, а заодно и социальной работы можно также считать детские и юношеские лагеря (летние и во время каникул в разное время года), деятельность детских и молодежных клубов общения, детских центров⁵¹⁴.

Социальное служение религиозных организаций актуализировало ряд важных разновекторных проблем. Прежде всего - это отсутствие при расширении социальной деятельности сотрудничества их и с государством, и с иноконфессиональными институтами. Первый вектор проблем объясняется прежде всего законодательной неурегулированностью вопросов регламентации взаимоотношений между соответствующими государственными учреждениями и религиозными организациями в вопросах воспитания и определения статуса детей-сирот, детей, лишенных родительского попечительства, детей, находящихся в интернатах и требующих постоянного внимания.

Не урегулирован также вопрос предоставления религиозным организациям права на участие в тендерах Министерства образования, молодежи и спорта по проведению социальных программ. Именно отсутствие правовой возможности для религиозных организаций принимать в них участие приводит к парадоксальной ситуации, когда организации, имеющие и большой человеческий ресурс, и опыт ведения соответствующей деятельности искусственно оказываются вне круга субъектов таких конкурсов, с которыми в последующем сотрудничает названное Министерство⁵¹⁵. Впечатление складывается такое, что государство вовсе не заинтересовано в поощрении оказания помощи своим же согражданам. За границей организовано это наоборот: государство делает все, чтобы дать возможность Церкви и ее благотворительным организациям работать, поскольку понимает, что это является решением многих социальных проблем. Наверное, следовало бы Верховному Совету Украины принять специальный закон по вопросу правового обеспечения благотворительной деятельности религиозных организаций, предварительно рассмотрев это на специальных парламентских слушаниях.

Другой преградой на пути выполнения социальной миссии Церкви является то, что ни одна из существующих в Украине конфессий не имеет официального разрешения на опеку интернатов, детских домов или даже отдельных сирот. Все, что делается сегодня, делается исключительно на общественных началах. Скорее всего это объясняется тем, что государство пытается не допустить межконфессионального противостояния, какой-то

⁵¹⁴Християнські молодіжні табори //Режим доступа: <http://www.cciukraine.org/>

⁵¹⁵Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. К., 2007. С.121-127.

конкуренции между конфессиями при работе на одном и том же объекте благотворительности. Это наблюдается и в тюрьмах, и в домах престарелых, и в школах-интернатах, в детских домах и др.

Социальное служение – затратное мероприятие. Учитывая то, что возможные благотворители не часто бывают в храмах, а те, кто служит объектом благодеяний, ограничены в возможностях. Государство должно было бы решить вопрос прямого финансирования некоторых видов благотворительной деятельности религиозных организаций.

Близкой к нашей теме является и другая проблема. Церкви готовы взять на себя заботы о бездомных детях, больных, но при этом хотели бы вернуть себе здания тех приютов и больниц, которые до 1917 г. им принадлежали. Сегодня там находятся какие-то государственные структуры, учебные заведения, что-то другое. Например, непонятно, как действовать в ситуации, когда Немецкая Лютеранская церковь Украины готова создать на базе Одесского областного туберкулезного диспансера современный диагностический центр, но при условии возвращения ей в собственность помещения, которое когда-то принадлежало немецким лютеранам.

Тот факт, что в реализации своих социальных проектов религиозные организации действуют сепаративно, дает основание для вывода, что социальное служение для них предстает скорее лишь как одно из выражений миссионерской работы. Каждую конфессию беспокоит ее имидж. Она пытается поднять его в глазах общественности также и путем развертывания своего социального служения, разнообразия его форм. Благотворительность служит для конфессий средством приумножения своих последователей, людей, симпатизирующих ей, часть которых, в конечном итоге, приходит в общины.

Но такая ориентированность благотворительности приводит к потере ею своего основного функционального признака – творение благих дел. Цель ее тогда уже не благо, а корысть.

Считаю также, что благотворительность не следует превращать и в межконфессиональную конкуренцию, рекламируя в СМИ какую-то конфессию путем сопоставления ее благотворительной деятельности с другими. Формы, масштабы и размеры благотворительности зависят от различных факторов. Одно дело, когда организация разворачивает свою благотворительную деятельность за счет поступлений гуманитарной помощи от своих зарубежных единоверцев, а другое - когда это благодеяние конфессия проводит на основе получаемых пожертвований лишь от своих верующих в Украине. Понятно, что последняя деятельность есть более благородная, ибо «каждый кашу сварит, если пшено будет». Знаем, что в этап нынешнего религиозного возрождения наши исторические церкви вступили материально ограбленными социалистическим государством. Сейчас много средств от них требуют ремонты культовых сооружений, подготовка кадров, налаживание системы образования и издательской деятельности и др. Они не имеют своих постоянных спонсоров-благодетелей где-то за границей. Поэтому их благодеяние не следует сопоставлять с теми, кто имеет

зарубежных единоверцев. В благодеянии не может быть голого цифрового сравнения, поскольку оно в нем не работает, Благодеяние – это не сфера соревнований.

Еще один вопрос – благодеяние и национальное достоинство. Благотворительные организации большинства конфессий у нас функционируют в роли посредствующего звена, а поэтому не являются самодостаточными. Они скорее выполняют роль распределителя присылаемой из-за границы гуманитарной помощи. Автору пришлось бывать за границей в ряде центров, где формируется эта гуманитарная помощь. Оказывается, что при этих центрах существуют магазины, в которые поначалу выставляются на продажу новые поступления. Не купленное потом собирается, упаковывается и отправляется в ту или иную страну. Я видел подготовленные для отправки в Донецк лекарства, срок годности которых уже был на исходе. У нас в Украине о такой ситуации говорят: «На тебе Боже, что нам не гоже». Не превращают ли нас этим наши благодетели в свалку ненужных вещей. Давайте подумаем, принимая такую гуманитарную помощь, над тем, не унижаем ли мы этим свое достоинство.

Понятно, что значительно больше пользы принесли бы обществу скоординированные социальные программы. Речь идет о создании широкой сети многофункциональных Центров помощи людям с особыми потребностями. Считаю, что такие Центры возможны лишь при соединении усилий Церквей, общественных и государственных организаций. Важную роль в этом сыграло бы образование специальной структуры по координации социальной работы религиозных общин при Всеукраинском Совете Церквей и религиозных организаций.

Здесь важно осознать еще и то, что благотворительная деятельность религиозных организаций ныне ориентируется на потребности нуждающихся в пище и одежде. Но мы должны жить перспективой и верить в то, что со временем благотворительность ради «куска хлеба» и «тряпки от наготы» утратит свой смысл. По моему мнению, благотворительность конфессий в перспективе должна найти свое выражение в создании благотворительных больниц, школ искусств и спорта, столовых или домов для людей пожилого возраста и одиноких, детских садов или домов, прокатных пунктов, ломбардов, ремонтных мастерских, библиотек, юридических консультаций, домов отдыха и санаториев, предприятий по производству товаров для нуждающихся и др. Одна конфессия не может взять на себя реализацию хотя бы какого-то из названных проектов. Жизнь сама диктует необходимость кооперации. Резюмируем сказанное выше словами епископа-католика Станислава Широкоградюка: «В направлении социального служения есть большие возможности сотрудничества со стороны различных конфессий, и в этом может быть действительный и деятельный экуменизм»⁵¹⁶.

⁵¹⁶ Широкоградюк Станіслав. Проблеми соціального значення в діяльності Римсько-Католицької Церкви в Україні //Україна-Ватикан. Матеріали міжнародної наукової конференції. К., 2009. С.165-166.

Социальное служение – это большая и все более усложняющаяся сфера деятельности религиозных организаций. В его проведении конфессии встречаются со многими трудностями. Этой работой должны были бы заниматься соответственно подготовленные специалисты, хорошо разбирающиеся в вопросах права, бизнеса, менеджмента и др. Уже пора даже в светских школах готовить специалистов по организации благотворительности. В духовных учебных заведениях некоторых конфессий, в основном протестантских, уже читаются курсы по вопросам социального служения.

Таков опыт социального служения религиозных организаций Украины.

В.С. БРЕЖНЕВ

КОМПАПАТИВНЫЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ХРИСТИАН, МУСУЛЬМАН И ИУДЕЕВ: НА МАТЕРИАЛАХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

«Социальное служение (social minister) – работа, проводимая церквями для облегчения человеческих страданий и обеспечения нужд общества. Она часто сосредоточена на проблемах общественной справедливости и направлена на поддержание жизненного уровня неимущих»⁵¹⁷.

В этом смысле понятие и практики социального служения в сфере религиозной жизни аналогичны понятию и практикам социальной работы: деятельности индивидов и социальных групп, направленной на оказание помощи, поддержки и защиты людей, не способных решить свои жизненные проблемы без посторонней помощи⁵¹⁸.

Выбор в качестве объекта сравнительного анализа социального служения в общинах христиан, мусульман и иудеев предопределен тем, что их религиозные сообщества в совокупности составляют абсолютное большинство религиозного населения России, а социально-религиозное служение наиболее развито и институциализировано.

Реальные практики верующих в этой сфере жизнедеятельности порождают совокупность социальных проблем, затрагивающих интересы названных религиозных сообществ, светских сообществ, общества в целом и государства. Они требуют своего научного осмысления и решения посредством социального, в частности, государственного, управления, которое проблематично без соответствующего информационно-статистического анализа.

⁵¹⁷ Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов /Пер. с англ. П под общ. ред. Красникова А.Н. и Элбакян Е.С. М., 2004. С.378

⁵¹⁸ См.: Основы социальной работы: Учебник /Отв.ред. Павленок П.Д. М., 1997.С.12; Социальная работ а/ Под общ. ред. Курбатова В.И. Ростов-на-Дону, 1999.

Поскольку религиозные объединения всегда конкретны и конкретно их социальное служение, постольку анализ последнего, как особого рода социально-религиозного явления проведен на материалах Ростовской области. На материалах реалий донского региона предполагается выявить и описать типичные для религиозных людей институциональные формы и практики социального служения, их сходство и различие в наиболее крупных и влиятельных религиозных сообществах.

В данном тексте социально-религиозное служение анализируется в контексте социологического тезауруса понятия «социальный институт»⁵¹⁹. На этой основе проведено сопоставление соответствующих теоретических понятий с эмпирическими фактами его существования в сфере социально-религиозной жизни общества через определение эмпирических значений (показателей, референтов) доступных социологической регистрации и количественно-качественному анализу.

Предметом компаративного информационно-статистического анализа социально-религиозного служения выступают следующие единицы сравнения: религиозные объединения, основные действующие лица социально-религиозного служения, совокупность соответствующих учреждений, материальные и финансовые ресурсы, состав основных стандартизированных образцов поведения в различных сферах социально-религиозного служения.

Религиозные объединения – общины христиан, мусульман и иудеев. На 1 января 2011 года в Ростовской области зарегистрировано 475 религиозных организаций 29 вероисповеданий. В их числе наиболее крупные и активные: 271 приход Русской православно церкви Московского патриархата (РПЦ МП), 7 приходов Римско-католической церкви (РКЦ), 8 общин Армянской Апостольской церкви, 40 общин Христиан веры Евангельской – пятидесятников (ХВЕ), 35 общин – Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), 32 общин Адвентистов седьмого дня (АСД), 4 общины Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов), 18 общин мусульман и 4 общины иудеев. Кроме этих религиозных организаций, в области действуют около 100 религиозных групп – религиозных общин, не имеющих статуса юридического лица.

Количественные показатели действующих религиозных организаций и групп на определенной территории не совсем адекватно передает информацию о количестве последователей той или иной религии. По закону для регистрации религиозной организации достаточно 10 человек, а например, приход (община верующих, молящихся в одном храме) собора Рождества Пресвятой Богородицы в Ростове-на-Дону более трех тысяч человек.

⁵¹⁹ Социальный институт/ Тезаурус социологии: тематический словарь-справочник./Под ред. Тощенко Ж.Т. М., 2009. С.215-218; Социальные институты/ Социология: Учебник/ Под ред. Иванова Д.В.. М., 2005. С.225-233

В области проживает более 4 млн. человек. По экспертной оценке автора, основанной на учете национально-религиозного состава населения, количества религиозных организаций и групп, информации руководителей религиозных объединений и личного наблюдения, численность активных последователей православия – 1,5 - 2 млн., армянской апостольской церкви – 5-6 тыс., мусульман – 5-6 тыс., свидетелей Иеговы 4-5 тыс.; баптистов, христиан веры евангельской-пятидесятников, адвентистов - соответственно по 2-3 тыс.; иудеев и католиков – не более 500 -700 человек, мормонов – более 600 человек.

Основные действующие лица социально-религиозного служения. По закону иудеев, канонам христиан и шариату мусульман каждый из единоверцев, кто по своему социально-экономическому положению может помочь нуждающемуся единоверцу обязан или должен делать это.

В силу того, что общины единоверцев (на религиозных языках: церковь христиан, умма мусульман, кагал иудеев) по нормам российского законодательства структурированы в религиозные объединения в форме религиозных организаций и групп, участники которых, в частности, действуют в качестве субъектов социально-религиозного служения, а в его развитых формах существует разделение труда, ситуацию можно описать в социологических понятиях статуса и ролей.

На областном уровне общее управление социально-религиозным служением осуществляют руководители централизованных областных религиозных объединений: у христиан архиепископ Ростовский и Новочеркасский, в протестантских церквях старшие пресвитеры (епископы) областных религиозных объединений, два председателя в еврейских религиозных общинах, муфтии двух мусульманских управлений. В местных религиозных организациях – их руководители: настоятели православных храмов и монастырей, пресвитеры, имамы, председатели местных еврейских религиозных общин. В тех объединениях, где социальное служение достигло организационных форм и структурировано в виде отделов, служб или программ имеются руководители соответствующих подразделений. У мусульман области и в Армянской Апостольской церкви, руководителей подобного уровня нет. Реализуют социально-религиозное служение добровольные помощники. В зависимости от сферы социального служения - это активисты по сбору пожертвований, домработницы, сиделки, сестры милосердия, консультанты, воспитатели в детских садах, аниматоры в летних лагерях, преподаватели религиозных учебных заведений и воскресных школ, руководители кружков художественного творчества, волонтеры, помогающие бездомным и др. – в целом назовем их религиозными благотворителями.

Активность субъектов социально-религиозного служения направлена на нуждающихся, на тех, кому служат, кому помогают и кого защищают религиозные благотворители: сироты, вдовы, инвалиды, бедные, немощные, нищие, беженцы, тяжело больные, умирающие, реже - алкоголики,

наркоманы, другие асоциальные элементы и иные нуждающиеся лица и группы – религиозные благополучатели.

Как было сказано, в некоторых религиозных объединениях институт социального служения развился на уровень организационных форм своего выражения - совокупность учреждений, служб, созданных при религиозных объединениях: службы (отделы) помощи семье, молодежи и детям, женщинам, престарелым, отделы здоровья, по работе с заключенными, с военнослужащими или благотворительные фонды, консультации и т.д. В управлении Ростовской-на-Дону епархии РПЦ свыше десятка наименований социальных отделов и служб. В иудейских общинах области действуют разнообразные программы социальной помощи: для престарелых, больных, детей и др. Среди благотворительных организаций можно назвать филиалы подразделения Джойнт, Хама, Хесед. У католиков – Каритас.

*Совокупность материальных и финансовых ресурсов: движимого и недвижимого имущества, финансовых средств необходимых для обеспечения социально-религиозного служения.*⁵²⁰ В религиозных объединениях Ростовской области практически нет недвижимого имущества специально предназначенного для нужд социально-религиозного служения. В немногочисленных объектах недвижимости расположены реабилитационные центры баптистов, пятидесятников, три общеобразовательные школы православных, иудеев и баптистов, детские лагеря (по одному у АСД и иудеев).

С содержательной стороны институт социально-религиозного служения представляет собой совокупность стандартизированных образцов поведения религиозных лиц по социальной поддержке и социальной помощи, нуждающимся категориям людей. Каждый иудей обязан соблюдать закон цдака⁵²¹ – давать милостыню; один из пяти столпов ислама – закят⁵²² – обязанность мусульманина выплачивать часть материальных средств в пользу нуждающихся; христианские нормы не имеют законодательной силы, не побуждают человека давать милостыню⁵²³ - добровольные пожертвования как проявления братской любви и связи с Богом.

Реализуя свои функции в религиозных обществах, институт социально-религиозного служения, с одной стороны, поощряет принятые в этих обществах стандарты социально-религиозного служения (щедрость, добровольность, бескорыстие, милосердие, сострадание), с другой стороны, подавляет отклонения от требований стандартов: уклонение от

⁵²⁰ Финансовая сторона социально-религиозного служения оказалась неизученной в связи с отказом или неопределенностью ответов на соответствующий вопрос данных руководителями религиозных объединений.

⁵²¹ Законы милостыни/ р. Шломо Ганцфрид/ Кицур Шульхан Арух. С краткими примечаниями на основе Мишна Брура. Пер. с иврита Кутуков А.2-е изд. М.,2001.С.92-95

⁵²² Закят /Али-заде Айдын Ариф оглы Исламский энциклопедический словарь. М., 2007. С.115

⁵²³ Милостыня/ Библейская Энциклопедия Брокгауза/ ФрицРинекер, Герхард Майер/ Пер. с нем. Иванов В.М. и др. Кременчуг, 1994. С.581

пожертвований, подачи милостыни, нецелевого использования ресурсов, насилия, издевательств, оскорблений тех, кому оказывается социально-религиозная помощь и др.

Общим признаком социально-религиозного служения является то, что оно всегда и по преимуществу направлено на единоверцев, членов религиозных общин. Намного реже, объектом служения могут быть представители иных вероисповеданий и нерелигиозные люди. В этих случаях чаще всего социальное служение используется как составная часть миссионерской деятельности, как средство способствующее вовлечению людей в свои общности.

Современное социально-религиозное служение иудеев, христиан и мусульман представляет собой единство собственно религиозных и светских форм служения, но опосредованных религией.

К сходным духовным видам социально-религиозного служения христиан, мусульман и иудеев относятся: *религиозная вера* – убеждение человека, что Бог в необходимом случае поможет и защитит его в трудных обстоятельствах жизни; *добродетель* – способность человека делать добрые дела, в том числе помогать нуждающимся, защищать их; *терпение* – стойкость людей в перенесении бед: нужды, бедствий, гонений, иных страданий; *утешение* – не просто успокоение, а истинная помощь, которая воспринимается исходящей от Бога.⁵²⁴

К основным духовно-практическим способам социально-религиозного служения относятся:

Молитва, в которой выражается ходатайство самого нуждающегося или того, кто за него молится, жалобы, просьбы, а в иудаизме и христианстве возможны даже упреки.

Жертвоприношение - принесение Богу материальных и (или) духовных благ с целью установления доброжелательного отношения между ним и человеком, малыми и большими социальными группами. В сфере социальной работы иудеев, христиан и мусульман помощь религиозных людей нищим, калекам, вдовам, сиротам, другим категориям нуждающихся осмысливается как жертвоприношение угодное Богу.

Пост – нормативный запрет или добровольный отказ или ограничение в приеме пищи на определенный срок практикуется христианами, мусульманами, иудеями, в том числе, в целях социально-религиозного служения.

Милостыня. В иудаизме обязанность давать милостыню закреплена Законом. Иудей, который видит просящего милостыню и не дает ее, нарушает запрет Горы. Кто милосерден, может рассчитывать на милосердие по отношению к себе. Обычно в качестве милостыни дают десятую часть прибыли, полученной за год, за вычетом потраченного на жизнь. Помощь

⁵²⁴ См.: Библейская Энциклопедия Брокгауза/ Фриц Ринекер, Герхард Майер/ Пер. с нем. Иванов В.М. и др. Кременчуг, 1994.

взрослым близким и дальним родственникам приоритетна перед помощью другим и считается милостыней.⁵²⁵

В христианстве Новый Завет призывает не отталкивать руки просящего, но не считать это признаком своей праведности. Добровольные пожертвования бедным рассматриваются как продолжение братской любви и связи с Богом.

В исламе милостыня обозначается словом садака – добровольная подать бедным. Отличие садаки от закята в том, что она добровольное подаяние, опирается на милосердие человека, на чувство сострадания или симпатии и абсолютно свободно от всякого корыстного интереса. По нормам шариата, садаку запрещено давать близким родственникам: отцу, деду, прадеду, сыну, внуку, правнукам, жене. Всем остальным родственникам можно и даже предпочтительно его выплачивать, если они входят в категорию нуждающихся. Рекомендуются следующая последовательность: братьям, сестрам, племянникам, дядям по матери, тетям по матери, затем их детям и т.д. У христиан нет таких четко прописанных норм.

Сравним социально-религиозное служение религиозных объединений по различным направлениям.

Медицинские аспекты социально-религиозного служения.

Врачевание и исцеление болезней. Обычно в религии болезнь человека понимается как страдание, как следствие повреждения здоровой человеческой природы. Врачевание религиозное совершается в первую очередь с помощью молитвы, жертвы, реже поста.

Основной формой социальной работы с больными, после духовно-практических форм и в дополнение к ним, является патронажная работа единоверцев: санитарно-бытовая помощь; содействие в доставке медикаментов и санитарно-гигиенических средств, нередко, оплата их стоимости; снабжение продуктами питания, в том числе, на благотворительной основе; исполнение функций сиделок при тяжело больных; при необходимости их сопровождение. Если в религиозных общинах есть медики, то нередко они оказывают профессиональную, чаще, консультативную медицинскую помощь.

Некоторые религиозные объединения имеют специальные медицинские службы и организации. Так от Ростовской-на-Дону епархии в госпиталях, в больницах и хосписах ухаживают за пациентами добровольцы в составе 16-ти православных сестричеств; действуют реабилитационные центры для наркоманов и алкоголиков: 8 при Ростовской-на-Дону епархии, более 10-ти у пятидесятнических организаций, несколько у евангельских христиан баптистов. В Ростове-на-Дону на подворье храма Серафима Саровского работает консультационный «Кризисный центр материнства и

⁵²⁵ Законы милостыни/ р. Шломо Ганцфрид/ Кицур Шульхан Арух. С краткими примечаниями на основе Мишна Брура /Пер. с иврита Кутуков А. 2-е изд. М., 2001.С.92-95

беременности». В таблице наглядно представлены направления социально-религиозного служения религиозных объединений в сфере здравоохранения.

**Структура социально-религиозного служения в сфере
здравоохранения⁵²⁶**

Таблица 1

	РПЦ	РКЦ	ААЦ	ЕХБ	ХВЕ	АСД	Мормоны	Иудеи	Ислам
Помощь больным на дому	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Помощь больным, инвалидам в лечебных учреждениях	X			X			X		
Консультации больных	X				X	X		X	
Реабилитация алкоголиков, наркоманов, токсикоманов	X			X	X				

Если человек умирает, то последователи всех религий тем или иным образом регулируют обряды погребения, оформление и содержание мест погребения. В соответствии с законодательством Российской Федерации в Ростовской области действует несколько кладбищ, или выделенных в составе светских кладбищ участков, организованных по религиозному признаку: 1 православное в Ростове-на-Дону (для священников), 2 – иудейские, 3 – мусульманские.

Структура социально-религиозного служения в семье

Религии иудеев, христиан и мусульман оказывают значительное влияние на социальный институт семьи. В иудейских и мусульманских сообществах семейные отношения регулируются на уровне закона, в его правовом понимании; в христианстве оно имеет характер корпоративного, т.е. канонического права. В христианстве, исламе и иудаизме много внимания уделяется добрачному консультированию будущих супругов. Брачные отношения, развод, повторные браки, отношения родства, наследства, погребения имеют свои нормативные регуляторы, в том числе в аспекте социального служения.

⁵²⁶ В этой таблице и в последующих: РПЦ – Русская православная церковь Московского патриархата; РКЦ – Римско-католическая церковь; ААЦ – Армянская Апостольская церковь; ЕХБ – Евангельские христиане баптисты; ХВЕ – христиане веры евангельской – пятидесятники; АСД – Адвентисты седьмого дня; Мормоны – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней.

К общим социально-религиозным функциям социального служения в семье относятся поощрение деторождения, стабилизация социальной структуры семьи, поддержание эмоционального комфорта, утешение при возникновении проблем, особенно смерти члена семьи. Сюда же относятся религиозные запреты аборт, осуждение супружеской неверности и жестокого обращение с членами семьи.

Во всех религиозных общинах практикуется поддержка семей с низким уровнем дохода на члена семьи, оказывается помощь детям-инвалидам, семьям пенсионеров, не имеющих дополнительных источников существования; тем семьям, в которых имеются алкоголики, наркоманы, другие асоциальные элементы. Социально незащищенным оказывается денежная и/или натуральная помощь: в виде продуктов питания, одежды, медикаментов, санитарно-гигиенических предметов, оказание психологической помощи.

Институционализация социально-религиозного служения в семье на управленческом уровне проявляется в деятельности отделов, служб, программ семейного служения. В последние годы в традиционные формы социального служения некоторых христианских церквей в Ростовской области вошла практика усыновления и попечения детей. Следует отметить, что в законах шариата нет института усыновления или удочерения.

Количество усыновленных, опекаемых детей на 2011 год (чел.)

Таблица 2

	РПЦ	РКЦ	ААЦ	ЕХБ	ХВЕ	АСД	Мормоны	Иудеи	Ислам
Усыновление, опека	65	0	0	50	4	10	4	0	0

Социально-религиозное служение в сфере воспитания и образования

Религиозное образование в Ростовской области имеет несколько ступеней: дошкольное (в детских садах), общее образование (общеобразовательные школы, гимназии, учрежденные религиозными объединениями), среднее религиозно-профессиональное образование (училища), высшее религиозно-профессиональное (семинария, иудейская иешива); учреждения дополнительного образования (воскресные школы, курсы, семинары).

По каждому из перечисленных ступеней религиозного образования имеются следующие группы показателей:

В 2011 г. при религиозных объединениях Ростовской области действовало 2 детских сада (православный и иудейский); 3 общеобразовательных школы одиннадцатилетки: православная в Ростове-на-Дону, иудейская - в Ростове-на-Дону и баптистская в г.Волгодонске. В 2010 г. на базе действовавшего епархиального миссионерского училища создана Донская православная семинария, в которой в 2011 г. обучалось около 100

человек. При этом, часть детей в детских садах и школах воспитывается и обучается на безвозмездной или льготной основе.

Структура социально-религиозного служения в сфере рекреации (отдыха, культурный досуг)

Все сравниваемые религиозные объединения области в той или иной мере занимаются рекреацией своих единоверцев: проводят мероприятия, приуроченные к религиозным праздникам, организуют кружки художественной самодеятельности, различных поделок, организуют летний отдых детей и молодежи. Православные занимаются с «трудными подростками» в спортивно-оздоровительном «Предтеченском лагере» Для нуждающихся отдых организуется на льготной или безвозмездной основе.

Организационные формы социально-религиозного служения в сфере рекреации. 2011 год.

Таблица 3

	РПЦ	РКЦ	ААЦ	ЕХБ	ХВЕ	АСД	Мормоны	Иудеи	Ислам
Летние лагеря отдыха (количество лагерей/ количество отдохнувших)	5/ 870	1/30	0	0	1/ 150	1/ 390	0	1/300	0
Кружки художественного творчества	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Мероприятия в честь религиозных праздников	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Спортивные мероприятия	X								

К перечисленным сферам и формам социально-религиозного служения можно добавить инициированные администрацией области случаи согласованных действий христианских, иудейских и мусульманских организаций в виде одновременных молитв и оказанию материальной и финансовой помощи пострадавшим во время боевых действий на Северном Кавказе, от пожаров и наводнений.

Представленная картина социально-религиозного служения в Ростовской области отражает наиболее общие показатели деятельности крупных социально-значимых религиозных объединений. При этом обращает на себя внимание тот факт, что законодательные нормы Российского государства, регулирующие деятельность различных социальных институтов, включая религиозный, приводят к унификации организационных форм и методов социальной работы в религиозных объединениях. С другой стороны, социальная работа в религиозных общинах Армянской

Апостольской церкви и мусульман менее активна по сравнению с другими, что, однако, не означает, отсутствие социальной помощи и защиты у армян и мусульман. Просто, наблюдениям автора, эти функции по преимуществу выполняют семейные и этнические социальные институты.

Е.В. НЕЧИПОРОВА

ПРОБЛЕМЫ МИЛОСЕРДИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Владимир Сергеевич Соловьев(1853-1900), оказавший влияние на религиозную философию Н.А. Бердяева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, внес большой вклад в осмысление моральной стороны социальной жизни, включая проблемы любви, справедливости и милосердия. Он критически пересмотрел широко распространенные в то время позитивистские, прагматические теории, поставив во главу своих исследований нравственные проблемы. При этом В.С. Соловьев отталкивался от христианского учения, призывая к его творческому осмыслению.

В.С. Соловьев полагал, что поскольку Бог абсолютно справедлив и добр, постольку истоки зла и несправедливости в мире следует искать в том, что противоположно Богу и его извечной премудрости - Софии. Таковой оказывается «мировая душа», которая творит несовершенную природу, несправедливое общество и злого человека. Именно зло, которое В.С. Соловьев понимает как желание человека опираться только на свои силы и стать свободным и независимым от воли Бога, порождает первородный грех и всеобщую греховность человечества. Как и православные богословы второй половины 19-начала 20 вв., В.С. Соловьев, считает, что источник зла и несправедливости, греховности - сам человек. Он выделяет три вида греха. Во-первых, это чувственные, земные желания человека, во-вторых, самомнение, ведущее к заблуждению, лжи и обману, и в-третьих - властолюбие, приводящее к насилию и убийству⁵²⁷. Исходя из присущего традиционному христианству в целом поиска причин земной несправедливости в отклонении от Божественного добра и справедливости, В.С. Соловьев исследует само понятие справедливости уже в рамках «земной жизни» человека и общества в целом.

В современном обществе, по мнению В.С. Соловьева, «справедливость требует, чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе»⁵²⁸. Талион, таким образом, заменяется «золотым правилом нравственности». Считая, что «...нравственное совершенство и даже серьезное стремление к нему по существу несовместимо с нарушением справедливости»⁵²⁹, он не связывает нравственность с проблемой социального неравенства в обществе. Зло, так же, как добро, несправедливость, как и справедливость, - удел не только

⁵²⁷ См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. III. С. 295.

⁵²⁸ Соловьев В.С. Спор о справедливости //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. V. С. 478.

⁵²⁹ Соловьев В.С. Конец спора //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. V. С. 489.

бедных, но и богатых. «Справедливость вовсе не требует равенства материального богатства, ибо если существует неравенство личного достоинства и значения, то равенство богатства было бы при этом несправедливо, так как богатство есть необходимое средство для полной реализации личного достоинства и значения»⁵³⁰.

В отличие от либерально ориентированных православных богословов, например, П.Я. Светлова, который писал, что «вопрос этот (т.е. вопрос об установлении справедливого общественного строя на земле. - *Е.Н.*) есть именно нравственный вопрос прежде всего, а не политико-экономический...»⁵³¹, В.С.Соловьев считает, что это проблема «не нравственности, а экономической политики». В.С. Соловьев дает такое определение справедливости: «Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием... В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения со стороны рабочего класса требованию равномерного распределения материального благосостояния, так как здесь справедливость - если есть тут справедливость - ... требование ... своекорыстное и потому не может иметь нравственного значения»⁵³².

Тем не менее, справедливость, по мнению В.С.Соловьева, достижима: как в рамках существующей общественной системы, так и в загробном мире (высший тип справедливости). Каковы же средства ее достижения? Если говорить о низшем, сточки зрения В.С. Соловьева, типе справедливости, то есть о социальной справедливости, то он признает безоговорочно только одно универсальное средство для ее достижения - благотворительность, включающую в себя всепрощение и милосердие. Верно отмечая, что «у нас есть не только отвлеченное умственное понятие о справедливости, ... но и живое нравственное *чувство* справедливости...»⁵³³, В.С.Соловьев анализирует саму природу и суть чувства милосердия. Он считает, что «справедливость требует, чтобы любя себя, я любил бы и других, как самого себя; ... следовательно, я должен любить и врагов своих...», «общество... должно прийти к царству милости и благотворения»⁵³⁴. Это и будет справедливое общество, построенное на принципах новозаветной этики. По мнению В.С. Соловьева, практическая реализация социальной справедливости возможна только в христианском государстве, посредством милосердия, всепрощения и благотворительности, и именно эта реализация оправдывает христианскую веру. Однако В.С. Соловьев не исключает возможности установления справедливых общественных отношений и в

⁵³⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. II. С. 183.

⁵³¹ Светлов П.Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев Посад, 1904. С. 164.

⁵³² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. III. С. 6.

⁵³³ Соловьев В.С. Духовные основы жизни //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. III. С. 309.

⁵³⁴ Соловьев В.С. Духовные основы жизни //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. III. С. 309, 310.

безрелигиозном обществе, но «если оно было атеистическим, то становясь справедливым, оно практически становится на почву христианской религии...»⁵³⁵.

Таким образом, по В.С.Соловьеву, даже низший тип справедливости, то есть тот, который возможно установить в рамках «здесьнего» человеческого общества, понимается в прямой связи с христианством и ставится в зависимость от христианизации общества, от решения тех или иных социальных и политических вопросов по-христиански.

Помимо земной, «низшей» справедливости, по В.С.Соловьеву, существует еще и высшая справедливость, недостижимая в здесьнем грешном и злом мире. Ее установление возможно только в Царстве Божьем, которое «должно быть достигнуто Божиими путями и эти пути открывает нам церковь»⁵³⁶. Каковы же пути достижения высшей справедливости? Во-первых, истинная вера в Бога; во-вторых, праведное отношение ко всем людям, включающая милосердие, любовь, всепрощение и благотворительную практику; в-третьих, целесообразная власть над материальной природой.

В своем этическом учении В.С. Соловьев идет от имманентного к трансцендентному, что особенно наглядно отразилось в его главной этической работе «Оправдание добра». Заметим, что термин «оправдание» в религиозной литературе используется в значении: обоснование, оправдание смысла существования. Таким образом, уже в названии книги дан основной ориентир на утверждение добра, добрых дел в общественном сознании, в повседневной жизни, что и является главным смыслом милосердия.

Как религиозный мыслитель и мистик В.С.Соловьев считал добро Божественным даром людям, а милосердие - богоугодным, богоосвященным делом. «Преграды рушатся, расплавлены оковы Божественным огнем»... так поэтически формулирует философ мысль о Божественной помощи человечеству в преодолении зла. Совершаемое добро, по мысли В.С. Соловьева, «становится носителем действительного нравственного порядка». Но почему? Ответ такой: «Добро обнимает собой все частности жизни, но само оно неделимо». И еще: «У добра существенный признак всеобщности»⁵³⁷. Добро - основа единения общества, народов, наций, человечества. Такими же качествами В.С. Соловьев наделял и любовь. Этому высокому чувству посвящены не только многие страницы «Оправдания добра», но и пять отдельных статей того же периода (1890-е гг), объединенные общим названием «Смысл любви». Здесь говорится о Божественном даре, который связывает людей друг с другом, рождает доброе чувство взаимной заботы, создает семью, «а семья есть образующий элемент всякого общества» и условия здорового продолжения рода людского. Но семейные отношения - лишь частный случай более широкой проблемы

⁵³⁵ Соловьев В.С. Конец спора //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. V. С. 499.

⁵³⁶ Соловьев В.С. Духовные основы жизни //Собр. соч. СПб., [б/г]. Т. III. С. 350.

⁵³⁷ Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб, [б/г]. Т. 8. С. 468-469, 470.

организации общественных отношений по законам любви, милосердия, взаимопомощи.

Произведения В.С. Соловьева проникнуты светом любви и доброты к человечеству и тревогой за беспокойные судьбы мира. Этим светом особенно ярко озарена такая большая тема, которую плодотворно развивал философ - тема сближения наций, народов и преодоления национализма. Основу соборного объединения всех народов В.С. Соловьев видел в лучших традициях православия. Он не раз возвращался к идее о том, что «если есть у нас что-нибудь особенное и поистине святое в преданиях народной мысли, то это именно - смирение, жажда духовного равенства, идея соборности сознания»⁵³⁸.

Примирение - важнейший элемент милосердия, которое затрагивает все сферы человеческого общения (не только национальные). Об этом как раз и писал В.С. Соловьев, великолепно сформулировавший суть задачи: «Существует элементарный моральный закон, одинаково обязательный как для индивидов, так и для наций, и выраженный в словах Евангелия, повелевающий нам, прежде чем принести жертву к алтарю, примириться с братом, имеющим что-либо против нас»⁵³⁹.

Теоретическому осмысливанию подверг философ и основополагающее следствие милосердия - деяния благотворительности. Он предлагает различать духовный и материальный виды благотворительности, соотносит их друг другом, дает оценку каждому. В книге «Оправдание добра» В.С. Соловьев разъясняет, что блага духовные, которые исключают возможность несправедливых средств для их приобретения (так как нельзя «украсть нравственные достоинства», или «награбить» справедливость или «оттягать человеколюбие»), - эти блага желательны безусловно; напротив, блага материальные, которые по природе допускают несправедливые средства, желательны при условии неупотребления таких средств, т.е. при условии подчинения материальных целей нравственным. Эти рассуждения философа как нельзя актуальны в современной России.

⁵³⁸ Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 125-182.

⁵³⁹ Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 69.

СЛОВО КОНФЕССИЯМ: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ

П.А. АДЕЛЬГЕЙМ К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОМ СЛУЖЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В ходе обсуждения социальной роли религии в обществе, хочу привлечь общественное внимание к социальной проблеме, которая определяет общую судьбу православных священнослужителей и на первый взгляд может показаться частной. Традиционно все социально активные инициативы в православной церкви исходили со стороны рядовых священнослужителей. Это вошло в сознание паствы и именно от священников на приходах и сегодня ожидается такая инициатива. Тогда, как они проявляют ее редко. Почему?

Численность священнослужителей составляет около 50 тыс. граждан РФ. В упомянутую проблему непосредственно вовлечены их семьи - жены и дети, что увеличивает численность заинтересованных граждан в 4 раза. Опосредованно в проблему вовлечены и сотни тысяч православных граждан, состоящих в церковных общинах. Проблема заслуживает внимания не только в силу численности, но также в плане этического и социального положения священнослужителей.

В советском государстве священнослужители подвергались дискриминации. Религиозное законодательство называло священников служителями культа, рассматривая их деятельность исключительно как ритуальную. Ее ограничивали стенами храма, социальная активность священников возбранялась. Трудовое законодательство приравнивало священнослужителей к кустарям-одиночкам, работающим без лицензии. Твердые оклады облагались прогрессивным налогом. Трудовых прав священнослужители не имели. Им не выдавали трудовую книжку, с ними не заключали трудовые договоры. Их лишали социальной защиты: не платили пенсию, не оплачивали отпуск и бюллетень, не выделяли квартиру и транспорт, не обеспечивали санаторно-курортным лечением и другими социальными благами, гарантированными советским гражданам.

Положение изменилось в 1990 г., когда закон «О свободе совести и религиозных организациях» предоставил священнослужителям социальные гарантии: пенсию и социальное страхование. Но трудовую деятельность священника оставили по-прежнему вне закона. Она лишена законодательных гарантий и осуществляется вне правовых норм. В законодательстве РФ нет норм, которые регулировали бы взаимоотношения священника с религиозной организацией.

Действующий закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) содержит существенную недоработку. Закон замалчивает правовые взаимоотношения священника с религиозной

организацией, а умолчание о правах провоцирует дискриминацию священнослужителей. Кроме священника в религиозной организации трудятся другие церковные работники: бухгалтер, кассир, продавцы, псаломщики, сторожи и прочие работники, с которыми заключают трудовой договор. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» в ст. 24 устанавливает трудовые отношения этих работников с религиозной организацией, гарантируя им правовую защиту. Священнослужители исключены из этой категории работников. Русская православная церковь (РПЦ) Московского патриархата (МП) запрещает заключать трудовой договор со священниками, оставляя их деятельность вне закона: «В учреждениях РПЦ трудовые договоры со священнослужителями не заключаются»⁵⁴⁰. Причина дискриминации не объясняется.

Устав прихода подтверждает: «Приход принимает и увольняет работников по трудовым договорам в соответствии с законодательством РФ. На лиц, работающих в Приходе по трудовым договорам, распространяется законодательство о труде. Документы на священнослужителей хранятся Епархией. Документы по личному составу работников Прихода по трудовым договорам хранятся Приходом»(ст.12,1).

Клирик служит в приходе, имеющем юридическое лицо, но зависит от другого юридического лица, которое хранит его документы.

Государство уважает внутренние установления РПЦ, если они не противоречат законодательству РФ. В данном случае отделенная от государства организация РПЦ МП определяет правовое положение граждан Уставом РПЦ, не получившим государственной регистрации.

Устав РПЦ МП гарантирует «соблюдение законов РФ» (Устав, ст.1,4). При этом многие статьи Устава нарушают законодательство РФ, Конституцию и другие законы, в частности закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Устав РПЦ ограничивает гражданские права священнослужителей, подвергая их административному произволу, несправедливости и насилию церковной власти. В частности, нарушено важнейшее право, гарантирующее материальные средства существования и человеческое достоинство священника и его семьи - право трудиться по профессии.

Бесправное положение священнослужителя в религиозной организации формирует крепостнические отношения, делая священников невольниками епископа. Право епископа лишить работы, отнять средства к существованию и лишить семью хлеба, делает священника заложником ситуации. Священник становится «немым и мертвым в законе», как писал некогда А.Н. Радищев о положении крепостных в России. Священнослужители выведены за пределы закона о трудовой деятельности и оставлены в бесправном положении, которое на достаточных основаниях можно назвать крепостной зависимостью со всеми, вытекающими последствиями, в том числе социальными и этическими. Епископу дана возможность насильственно

⁵⁴⁰Письмо Управления делами МП РПЦ. 11.03.1998. №1086

манипулировать совестью и поступками священника. Тогда, как реальная деятельность священника многогранна.

В ней присутствует отеческая забота о народе, психология и медитация, физические и нравственные усилия, интеллектуальная и иная активность, требующие от священника знаний и налагающие ответственность, вплоть до самопожертвования. Физический и умственный труд являются очевидными элементами его деятельности. Священническое служение требует многолетнего обучения в семинарии и академии, оно нуждается в гарантиях со стороны закона, без которых его служение не будет ответственным.

Конкретизирую проблему. Трудовой договор или его аналоги (служебный контракт для госслужащих и прочие) положены в основу законодательства РФ, охватывающего разнообразные трудовые отношения. Эти документы определяют права и обязанности сторон, а также условия, необходимые для их осуществления и защиты, в первую очередь судебной.

Прием священнослужителя на работу не оформляется правовым актом. Экономисты спрашивают: «На каком основании священнику, не оформленному законным актом, выплачивают зарплату?» На этот вопрос нет ответа. Архиерей принимает священника в епархию, согласно прошению и назначает на место служения Указом, который и становится основанием для приема на работу. Акт приема на работу религиозная организация не оформляет. Вместо оформления договора с религиозной организацией, священник приносит епископу присягу. Послушание епископу, которого требует присяга, доводят до абсурда, начисто лишая священника права принимать решения. Присяга становится добровольным отказом от прав человека и гражданина.

Этот односторонний акт возлагает на священника исключительно обязанности перед епископом, оставляя «птичьи права». Епископу же предоставляются права в неограниченном объеме. Власть человека над человеком должна быть ограничена правом. Правовая незащищенность лежит в основе всяческой эксплуатации. С точки зрения законодательства отказ гражданина от принадлежащих ему прав ничтожен, но РПЦ МП лишает священника защиты закона, оставляя в положении нелегального гастарбайтера.

Не оформленного на работу священника можно увольнять без оформления, не соблюдать обещанных условий, не платить зарплату и проч. – и эти действия невозможно обжаловать: они совершаются вне правового поля и не подтверждены письменно.

Перемещение и увольнение осуществляется Указом архиерея. Руководствуясь «церковной целесообразностью», то есть собственным произволением, епископ не обязан мотивировать перевод и увольнение (Устав РПЦ, гл. 11, 25). Слово «целесообразность» маскирует произвол в кадровой политике организации. Санкция епископа не контролируется и не обжалуется, хотя перемещения священников нарушают 15-е правило Первого Вселенского собора – то есть, нормы церковного права. Епископ не несет

ответственности за свои действия: ни юридической, ни канонической, ни моральной.

На обжалование перемещений и увольнений администрация патриархии отвечает: «рассмотрение кадровых вопросов находится в компетенции Правящего епископа».

Интересы священника при перемещении не учитываются. Священника переводят в деревню из областного центра без вины и вопреки желанию прихожан: меняются условия проживания всей семьи, зарплата, школа, и проч. Все издержки по перемещению несет сам перемещенный священник.

При этом, не учитываются и интересы церкви, так как образованные священники, назначаются в «медвежьи углы», где проповедовать некому, а в многолюдных храмах служат священники без какого-либо образования.

Уволиться по собственному желанию и перейти в другую епархию (Устав гл. 11, ст. 30) священник не может. Необходима увольнительная грамота, без которой его в другую епархию не примут. Архиерей может преследовать священника и наслаждаться мезтью, удерживая в епархии угрозой лишить сана.

Право на отпуск ограничено. «Настоятель может получить отпуск...исключительно по разрешению епархиальной власти» (Устав РПЦ, гл. 11, 21). Епископ может годами лишать священника законного отпуска без обоснования.

Свобода передвижения связана с разрешением епископа: «Настоятель может...на время оставить свой приход исключительно по разрешению епархиальной власти» «Члены причта не могут покидать приход без разрешения церковной власти» (Устав РПЦ, гл. 11, ст. 21;28). Выезд священника за пределы прихода без разрешения карается как нарушение церковной дисциплины. Исключения не предусмотрены: болезнь, смерть близких, брак сына или дочери, рождение внуков (Устав, гл.11, ст.21 и 28). Этот жестокий запрет препятствует творческому общению, семейной жизни, частным встречам, ограничивает социальную деятельность.

«Волчий билет». Епископ запрещает священнику профессиональную деятельность. Это возможно без какой-либо вины и без суда. Временный запрет, не ограничен сроком и может быть пожизненным. «Взыскания епархиального архиерея клирикам включают выговор, отстранение от занимаемой должности, временное запрещение в священнослужении» (Устав РПЦ, гл.10, ст.19, а).

В государственном законодательстве лишение права занимать определенную должность или заниматься определенной деятельностью является уголовным наказанием и подлежит судебному рассмотрению (УК РФ, Раздел 3, ст. 43; 47).

Выход за штат. Устав РПЦ не предусматривает для клириков социальных гарантий, переложив эту заботу на плечи государства. Человек как личность, не имеет ценности в РПЦ. Ценностью обладает только его функциональное проявление. Епископ ценится, а клирик нет. Социальным гарантиям епископов посвящены три статьи Устава РПЦ.

Епископу в течение года неоднократно предоставляется отпуск, для него определяют время и условия выхода за штат и назначают архиерейскую пенсию, в дополнение к государственной.

Про социальную защиту клириков Устав забыл. Он не упоминает ни словом об их болезни, инвалидности и заштатной судьбе. Заштатный клирик вычеркнут из церковной памяти. Даже право священнодействия и причащения ему не гарантировано. «Мавр сделал свое дело, мавр может уходить». Неблагодарное отношение к тем, кто посвятил церковному служению свою жизнь, является безнравственным. Утрачен святоотеческий принцип: «Не малый грех для нас лишать епископства, тех, кто благочестиво и непорочно приносили дары. Блаженны пресвитеры, которые ранее прошли свой путь. Ибо им нечего бояться, что они будут удалены от назначенного им места» (Св. Климент Римский). Увы, святитель Климент! Нас лишают сана за то, что мы состарились.

Апофеоз бесправия. Устав РПЦ запрещает... «клирикам и мирянам обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд» (Устав РПЦ гл. 1, ст. 9). Этот запрет является юридически ничтожным, поскольку противоречит Конституции: «Никто не может быть лишен права на рассмотрение его дела в том суде и тем судьей, к подсудности которых оно отнесено законом» (Конституция РФ, ст.47).

«Отказ от права на обращение в суд недействителен» (ГПК, ст. 3). Последствия бесправия трагичны. Священство является не только профессией. Это образ жизни и мысли, надежды и веры. Исключенные из него священники заболевают, умирают, и даже накладывают на себя руки от безвыходности, тоски и одиночества. Примеров много. Они замалчиваются и не расследуются.

Бесправие приходской общины. Почему молчит церковная община? Может, она защитит священника? Устав РПЦ называл «Приходское собрание высшим органом управления прихода» (Устав РПЦ, гл. 11, ст. 34). Согласно Уставу, Приходское собрание и Приходской совет, имеют обязанности, но лишены прав. Прихожане все вместе и по отдельности также бесправны, как их священник. Устав не употребляет слово «право» по отношению к клирикам и мирянам.

Архиерею дано право разогнать Приходское собрание: «состав Приходского собрания по решению епархиального архиерея может быть изменен частично либо полностью» (Устав, гл.11, ст. 35).

Архиерею дано право разогнать Приходской совет: «Члены Приходского совета могут быть выведены из состава... распоряжением епархиального архиерея» (Устав гл.11, ст. 47). Священник и община одинаково бесправны.

Перспективы социальной работы священника.

В Уставе РПЦ отсутствуют слова «Бог» и «человек», «Христос» и «христианин». Одно это уже показательно. Но главное, угас дух Христов. Устав РПЦ обосновал авторитарность, карательную дисциплину, беззащитность клира, бесправие прихожан и общины. Церковный «союз

любви» превращен в полицейскую структуру, карающую свободу, творчество и саму любовь к ближнему.

Социальная деятельность священника в таких условиях становится не только ущербной, но и безответственной. Священник не может взять на себя ответственность за создание социального учреждения при своем приходе, потому что им самим могут распорядиться как угодно. Тогда его усердие, не защищенное законом, может оказаться «медвежьей услугой». Именно к такому результату привела меня активная деятельность, предпринятая на волне свободы, предоставленной в конце 1980-х - 1990-х гг.

Опыт первый.

Дошли до нашей глубинки слухи, что храмы открывают и восстанавливают. Тогда я служил настоятелем храма апостола Матфея, в пригородном поселке Писковичи и жил в Пскове.

С группой артистов Пушкинского театра мы собрали Приходскую общину и приняли разрушенный храм. Восстановили, отопили, и храм ожил: началось богослужение. При храме построили школу с циклом общеобразовательных, музыкальных и церковных дисциплин. Сложился коллектив учителей, родители привели детей, начался учебный процесс. Все было сделано по благословению епархиального архиерея. Православная школа планировала дать полное среднее образование и специальность регентов церковного хора, восполняя острую нужду епархии в церковнослужителях: регентах, псаломщиках, певчих. Преподавание богословских дисциплин в Православной школе не противоречит законодательству об отделении церкви от государства. Школа содержится на средства прихода. Слава Богу, проект успешно состоялся.

Но сменился архиерей. Новому епископу школа не понравилась. За 15 лет он ни разу не посетил занятий, не оказывал помощи, препятствовал деятельности, отнял здание. Но школу не распустишь - есть обязательства перед учителями, родителями, детьми. Архиерей сменил настоятеля храма, создавшего школу, уволил директора, изменился состав педагогов и дух школы. Упал уровень образования, сократилась музыка, некому преподавать богословские дисциплины, четвертый год школа фактически существует без лицензии. Наступающий год, возможно, станет последним в ее жизни.

Опыт второй.

В начале 1990-х гг. финансирование социальных учреждений было слабым. Областная опека попросила меня устроить в монастырь пару мальчиков из коррекционного интерната. Монастырь отказал, и я оставил их у себя. Так возник приют для сирот-инвалидов в поселке Писковичи. На месте церковной сторожки вырос большой дом со всеми удобствами и коммуникациями. Детей привозили одного за другим, иногда, не спрашивая моего согласия. Для создания организации средства были скудны, и мне отдавали детей под личную опеку. Сложилась семья из 15 сирот, большинство из которых инвалиды второй группы по олигофрении. Мальчики производили свечи для храмов Псковской епархии на фабрике, созданной на базе Матвеевского храма. Несколько девочек закончили

швейные и кулинарные колледжи, позднее вышли замуж и работают на производстве. Несколько мальчиков были полноценными, и судьбы их устроились весьма удачно. Один закончил духовное училище и служит священником в Псковской епархии, другой закончил духовную семинарию в Джорджанвиле, и служит в Чикаго, у третьего нашлась родная мать, и воссоединилась их семья.

В 2001 г. архиерей уволил меня из Писковичей, где я прослужил 20 лет. Приют развалился, и сирот пришлось срочно устраивать кого куда.

Опыт третий.

Детский хор Православной школы в праздник Пасхи давал концерт в детском отделении Областной психиатрической больницы. Там находилось сто сирот, которые не были крещены. Так завязались отношения прихода с больницей. Нам разрешали брать по 10 детей, отвозить в Писковичи для крещения. В крещальном храме большая купель. Мы крестили детей, устраивали для них праздничный обед с пирогами, водили гулять, а вечером возвращали в палату. Для детей, проводивших год в стенах палаты без прогулок, незабываемые впечатления. Но вывозить детей за пределы больницы запретил режим. Больница расположена в шести километрах от прихода.

На территории больницы выделили 25 соток, и мы построили храм на средства, пожертвованные Евангелической общиной Голландии. Вместе с ребятами из приюта рубили, шкурили и вывозили лес с делянок. Завезли землю и подняли участок на два метра. Заложили блочный фундамент и рубленый храм оживил каменный пейзаж больницы. Руководство предложило храму опекать пациентов в сотрудничестве с медицинским персоналом. Как только строительство храма было закончено, архиерей вызвал меня, предложил передать документы и ключи другому священнику и больше не появляться в этом храме. Новый священник имел четырехклассное образование, работал ранее шофером в конторе по заготовке грибов и ягод, и кроме отправления треб его ничто не интересовало. Совместная деятельность больницы и храма не состоялась.

Опыт четвертый.

Епархиальное собрание во главе с архиепископом поручило мне организовать производство церковных свечей для Псковской епархии. Силами и средствами прихода построили в Писковичах помещение и смонтировали оборудование. Позаботились о заготовке сырья: пряжи и воска. Фабрика обеспечивала сирот-инвалидов несложной работой, с которой они справлялись, давала заработок и средства на содержание приюта. Для епархии было выгодно обеспечить приходы свечами собственного производства.

К сожалению, сменился архиерей. Новый епископ сказал, что фабрика ему не нужна и запретил реализацию свечей, так как в церкви существует централизованное производство. Лишившись сбыта, местное производство заглохло, инвалиды остались без работы, приют лишился средств на содержание.

Выводы.

Всякая деятельность требует инициативы и свободы. Слишком жестко организованная деятельность становится бесплодной. Это можно видеть на примере комиссий, учрежденных епархиальной властью: по катехизации и по миссионерству, по связям с социальной защитой и общественностью, с образованием и здравоохранением, с пеницитарной системой и прочим, им же нет числа. В этих комиссиях есть отчеты, но нет работы. Это мертвые организации.

Разумные инициативы прихода губит вмешательство архиерея. Из описанных опытов видно, как все инициативы прихода уничтожает епископ. Главным аргументом в стиле управления архиерея является сила. Архиерей облечен неограниченной и бесконтрольной властью, которую он может, как видим, употреблять во зло священнику и приходу, если они ему по каким-то причинам не понравились.

Находясь в таком положении, священник не имеет морального права вовлекать других людей в проекты, которые он не способен защитить, иначе он подведет людей, не оправдав их ожиданий. Поэтому, священник, чаще всего, становится вынужденным отказываться от какой-либо инициативы и всякой социальной активности, если не хочет лишиться возможности служить на приходе.

Введение нового Устава прихода еще более парализует приходскую жизнь. Я называю этот устав «Смерть приходам». До сих пор Устав называл Приходское собрание Высшим органом управления приходом. Новый Устав назначает епископа Высшим органом управления приходом и передает в его руки инициативу приходской деятельности. Епископ не является членом прихода, не входит в его состав, не посещает его, не имеет живого общения с прихожанами. Новое управление приходами приведет всю церковную жизнь к духовному и социальному параличу.

О.Ю. ГОНЧАРОВ

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ ХРИСТИАН АДВЕНТИСОВ СЕДЬМОГО ДНЯ В РОССИИ

Социальное служение в понимании адвентистской церкви это не только благотворительность одних – имущих, по отношению к другим – неимущим, но прежде всего кропотливый труд по избавлению человека от власти присущего ему зла и воссозданию в нем Божьего образа и подобия, помощь в реализации каждым человеком его личностного потенциала.

В социальном служении обществу Адвентисты Седьмого Дня руководствуются следующими принципами отраженными в церковном документе «Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России», принятом в 2003 г. и переизданном в 2009 г. Первый принцип это понимание ценности человеческой личности, основанное на вере в Божественное происхождение человека. Адвентистская церковь воспринимает служение человеку как высшее служение. Все, что ущемляет

права и свободы личности или препятствует ее развитию, порождает в человеке безответственность, иждивенчество и духовную инертность, вступает в конфликт с его богоданной природой. Поэтому Церковь стремится помочь человеку освободиться от этих негативных влияний, мешающих ему реализоваться как личность.

Адвентисты против обращения с человеком как с объектом жалости. Даже нуждаясь и находясь в трудных жизненных обстоятельствах, человек – личность и потому не объект, а субъект своего собственного развития. Это не означает, что, оказывая поддержку, церковь поощряет пассивность. Одна из основных задач духовной и социальной помощи со стороны церкви в том, чтобы помочь нуждающемуся найти в себе силы вернуться к трудовой деятельности, снова стать активным участником жизни, реализовать заложенный в нем Богом потенциал.

Следующий принцип, которого придерживается адвентистская церковь, это понимание всеобщего предназначения земных благ. Адвентисты седьмого дня верят, что источником всякого блага является Бог. Он предоставил всем людям равные права и возможности. Способность трудиться и использовать результаты своего труда для достижения материального благополучия – великое благо человека (см. Быт. 1:28). Попраение этого порядка вещей и стремление, в угоду своекорыстным интересам, любыми средствами ограничить доступ к социальным, экономическим, культурным благам одних в пользу других недопустимо. По этой причине Церковь считает, что ее социальное служение должно быть направлено на сохранение всеобщего равенства возможностей и оказание помощи наиболее обделенным членам общества, утверждая тем самым принцип социальной справедливости.

Адвентистская церковь в своем социальном служении выступает последовательным защитником справедливости, в том числе и социальной. Предоставление каждому человеку возможности в реализации прав, дарованных Богом, дает гарантию социальной справедливости.

Еще одной важной составляющей социального служения Адвентистов Седьмого Дня является солидарность, основанная на принципе взаимоуважения и взаимной ответственности.

Во-первых, это солидарность с Богом, Который есть Источник и Вершитель всякого милосердия. Солидарность в служении с Богом – это способ раскрытия миру Его любви. Во-вторых, это солидарность с бедными, морально-психологическим выражением которой является способность поставить себя на место униженного человека, посмотреть на мир его глазами, «плакать с плачущими и радоваться с радующимися» (Рим. 12:15). В-третьих, проявление солидарности ожидается и со стороны нуждающегося. Иначе говоря, оказываемая помощь не должна быть авторитарной, необходимо взаимное уважение с обеих сторон. Необходимо с осторожностью подходить к реализации помощи, вспоможению, или, как это принято называть в современной социальной науке, субсидиарности. Субсидиарность не должна означать постоянное вмешательство в дела человека, даже через предоставление ему помощи (субсидии). В первую

очередь, необходимо бороться за человеческую самостоятельность, ответственность и компетентность. Можно признать лишь две причины, дающие право на вмешательство извне, если человек не может решить проблему самостоятельно, или он столкнулся с проблемой, выходящей за рамки его компетенции: например, война, стихийное бедствие, потеря трудоспособности. В противном случае, пассивное ожидание вспоможения делает человека безответственным иждивенцем, не способным к самостоятельному существованию.

И, наконец, необходима солидарность всех людей. В результате такой всеохватывающей солидарности достигается максимальное соучастие всех, от кого зависит благополучие конкретного человека, и солидарность становится благословенным средством распространения Божественной любви среди людей. «Не требуется, чтобы другим было облегчение, а вам тяжесть, но чтобы была равномерность. Ныне ваш избыток в восполнение их недостатка... чтобы была равномерность» (2 Кор. 8:13, 14). «При сем скажу: кто сеет скупое, тот скупое и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет. Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог. Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело» (2 Кор. 9:6–8).

Таким образом, библейское представление о социальном служении как служении Самого Христа, понимание миссии и содержания этого служения, а также достоинства личности, всеобщего предназначения земных благ, социальной справедливости, любви и солидарности формируют принципы, на которых строится социальная активность Церкви.

Для Адвентистской церкви социальное служение означает видимое проявление Невидимого Бога. Оно раскрывает образ любящего Господа в конкретных делах милосердия. Однако социальное служение церкви ни в коем случае не может выступать в роли рекламы. В век информационных технологий адвентисты осознают важность создания образа Церкви, который бы в полной мере отражал образ основателя христианства – Иисуса Христа. Вместе с тем абсолютно недопустимо использование чужого горя и несчастья для создания положительного имиджа церковной организации. Благотворительность не является способом привлечения людей в Церковь, своего рода «приманкой» для их последующего обращения. Адвентисты Седьмого Дня полностью отвергают такие методы как унижительные и не достойные человека.

Как уже было отмечено выше, всякая помощь, оказываемая Церковью человеку и обществу, рассматривается ею как предпосылка к всестороннему раскрытию человеческой личности. Разовые гуманитарные акции не могут заменить кропотливой работы, направленной на гармоничное развитие человека. В кризисных и чрезвычайных ситуациях такие акции необходимы, но ими отнюдь не ограничивается социальная активность Церкви. Первостепенное внимание уделяется стратегическому долгосрочному планированию социальных программ.

Социальное служение важно не только для того, кому оказывается помощь, но и для оказывающего ее, так как способствует совершенствованию христианского характера, избавляет от эгоизма, умножает в человеке любовь, терпимость и сострадание. Оно подразумевает также постоянное обучение, повышение квалификации, профессиональной и духовной компетентности в решении задач социального служения. Вот почему социальное служение можно смело назвать жизненной необходимостью для адвентистской церкви, без которой она не мыслит своего служения на земле.

Служение человеку должно объединять государственные, общественные и религиозные организации в их деятельности в социальной сфере. Служа людям, находящимся в нужде, Церковь прилагает все усилия, чтобы их жизнь преобразилась. Однако социальные проблемы нередко требуют больших материальных и человеческих ресурсов, комплексности (системности) в их решении. Кроме того, социальное служение включает оказание человеку духовной, гуманитарной, социальной, правовой и иной помощи. В связи с этим возникает необходимость в интеграции всех социальных институтов, религиозных и общественных организаций, людей доброй воли. Только совместными усилиями можно решить многочисленные социальные проблемы. Такое партнерство не только возможно, но необходимо и должно подразумевать открытость всех участвующих сторон.

В этой сфере Адвентистская церковь как и большинство других религиозных организаций евангельского направления встречается с определенными трудностями. Во-первых, это нежелание руководителей социальных учреждений в регионах сотрудничать с так называемыми «нетрадиционными» религиозными организациями в число которых нередко относят евангельские церкви. Отказ в совершении социального служения для адвентистской церкви руководители социальных учреждений зачастую объясняют отсутствием в них адвентистов. Другая распространенная причина отказа в сотрудничестве это отсутствие разрешения на социальное служение со стороны иерархов Русской православной церкви на местах. Не редко также указывается причина отсутствия некой «лицензии» на социальную деятельность. Хочется отметить, что такое положение дел совершенно недопустимо. Отказ в социальном сотрудничестве по причине конфессиональной принадлежности той или иной религиозной организации не может иметь какого-либо оправдания, ибо он лишает нуждающихся необходимой им социальной поддержки и права своего религиозного выбора, а отсылка за неким разрешением к представителям иной конфессии или ссылка на отсутствие некой лицензии является очевидным нарушением Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Адвентистская церковь призывает компетентные в этой сфере государственные органы обратить внимание на данную проблему и предпринять необходимые меры для ее скорейшего решения.

Священное Писание очерчивает достаточно широкий круг социальных проблем, требующих участия верующих: накормить голодного, напоить жаждущего, одеть раздетого, принимать странников, посещать больных,

приходить к заключенным (см.: Мф. 25). Оно призывает верующих заботиться о вдовах (см.: Деян. 6:1) и сиротах (см.: Иак. 1:27), идти к грешникам, учить тех, кому не хватает знания, советовать сомневающимся, утешать страждущих, переносить несправедливость, прощать обидчиков, молиться за друзей и врагов (см.: Мф. 5).

И это далеко не полный перечень задач, стоящих сегодня перед Церковью. Реалии современного российского общества также побуждают Церковь к участию в решении межэтнических проблем, в воспитании толерантности, укреплении принципов свободы совести, нравственных и духовных основ, столь необходимых для построения гражданского общества. Адвентисты стремятся к активному межконфессиональному сотрудничеству и согласию, участвуя в разного рода советах и ассоциациях. В этой связи необходимо отметить тот диалог по вопросу социального служения религиозных организаций, который идет в настоящее время на площадке Христианского Межконфессионального Комитета (ХМКК). Так, например на прошедшей в Москве 13 мая 2011 г. конференции ХМКК представители различных христианских конфессий смогли обменяться мнениями по весьма насущной для российского общества проблеме демографии. В рамках Консультативного Совета Глав Протестантских Церквей России реализуются совместные социальные проекты евангельских церквей. Участие Адвентистской церкви в этом диалоге подтверждает истинность сказанных выше слов.

Основа благотворительной деятельности – личное участие в ней каждого верующего, высокая мотивация и творческая реализация заложенного в христианине потенциала милосердия и любви. Однако масштабность современных социальных проблем, сложность решаемых задач требуют более высокого уровня организации благотворительной деятельности, нежели эпизодическое (часто от случая к случаю) участие в ней отдельных людей. Церковь считает необходимым не только побуждать каждого верующего к проявлению добродетели и милосердия, но призывает всех к солидарности, к участию в общественных и благотворительных организациях для утверждения в обществе идеалов Божественной любви и милосердия.

Социальное служение осуществляют люди, чьи сердца исполнены милости и любви. Никакая слаженно функционирующая организация с ее бюрократическим аппаратом, четким документооборотом, современной оргтехникой и даже хорошим финансированием не может реализовать принципы милосердного служения, если в ней нет любящих и сострадающих людей.

В регионах России центрами социального служения Адвентистской церкви являются местные общины. Именно здесь верующий человек встречается с Христом, видит проявления Его милосердия в служении своих собратьев по вере и может проявлять дух Христовой любви в собственном служении. В адвентистских общинах работает церковный отдел «Тавифа», в которых члены Церкви Адвентистов Седьмого Дня (АСД) объединяют свои

усилия в добровольном бескорыстном служении ближним. Каждая община при этом исходит из нужд общества и собственных ресурсов и дарований.

Есть у Церкви и другие отделы, так или иначе связанные с социальным служением. Эти отделы и службы осуществляют широкую просветительскую работу в области здорового образа жизни, помощи молодым семьям, профилактики курения, алкоголизма и наркомании. Так, например церковный отдел «Служение семье» - добрачное консультирование в некоторых местных отделениях ЗАГСа. Просвещению в вопросах подготовки к браку и укрепления семейных взаимоотношений посвящаются публичные выступления работников этого отдела в клубах, дворцах культуры, на производстве, в школах и в общинах. В помощь работникам отдела «Служение семье» выпускаются различные брошюры и видеоматериалы. Члены Адвентистской церкви, работающие в отделе «Женского служения», организуют и проводят благотворительные акции в помощь беспризорникам и воспитанникам детских домов, собирая для них одежду, продукты питания, игрушки, организуя концерты. Для малообеспеченных людей, заключенных, пациентов больниц и других категорий нуждающихся также организуется раздача одежды, продуктов питания, литературы, устраиваются концерты с угощением. Придя в женский клуб «За чашкой чая» при поместной церкви, одинокие, теряющие надежду люди обретаю тепло и поддержку искренних сердец. Во многих общинах организован отдел «Мужского служения», который проводит аналогичную работу среди мужчин.

Церковный отдел «Здоровья и воздержания» проводит программы помощи желающим бросить курить. Специально обученные инструкторы в доступной форме, с помощью наглядных пособий и видеофильмов, раскрывают принципы победы над вредными привычками, добиваясь при этом прекрасных результатов. Для детей и молодежи этот отдел проводит программы профилактики наркомании, алкоголизма, табакокурения, СПИДа, такие, например, как «Остановись, подумай!», «Молодежь в действии». Большим успехом пользуется программа «Как справиться со стрессом», а также программы для анонимных алкоголиков и семей, в которых есть алкоголики. Проводятся выставки здоровья, на которых пропагандируются принципы здорового образа жизни, даются рекомендации по улучшению здоровья. С этой целью также организуются школы здорового питания, клубы здоровья; издается журнал «Гармония жизни» (специальные выпуски посвящены никотиновой зависимости, наркомании, СПИДу и алкоголизму); выпущены книги о здоровье: «Новый старт»; «Ключи к здоровью», «Вегетарианство – ключ к здоровью»; проводятся парады молодежи «Нет наркотикам»; подготовлены курсы о здоровье, состоящий из 12 уроков, а также книга о здоровье для детей. Отдел «Здоровья и воздержания» успешно сотрудничает с молодежным и семейным отделами, организуя специальные клубы по профилактике различных зависимостей.

Социальное служение осуществляют Молодежный и Подростковый отделы Церкви, где молодые адвентисты разрабатывают и реализуют разовые и долговременные проекты. Церковная молодежь приводит в порядок

городские улицы и парки, убирает подъезды, шефствует над детскими садами и детскими домами, помогает одиноким, больным и престарелым. Много времени и сил адвентистская молодежь посвящает своим сверстникам, утратившим истинные ценностные ориентиры. Для этого существуют специальные программы: «Следопыт», «NEXT», «Шторм» и другие. В частности, программа «Следопыт» предназначена для детей и подростков, которые в течение шести лет изучают природу, Библию, обретают необходимые жизненные и специальные навыки (их по программе более 250-ти). Программа «Поколение NEXT выбирает» помогает детям среднего и старшего школьного возраста обретать верных и надежных друзей и самим оказывать положительное влияние на подростков. Для учащихся школ и молодежи разработана профилактическая программа «Неделя ужасов». В программе представлены материалы, помогающие подросткам и молодежи понять пагубность таких вредных привычек как табакокурение, употребление спиртных напитков, наркотиков. Особую ценность представляет раздел программы, посвященный внебрачным половым связям. Необходимо отметить, что во многих регионах эти программы отмечены благодарственными письмами и грамотами со стороны руководства учебных заведений и муниципальных социальных отделов.

Добрую славу заслужили «Летние миссионерские лагеря», которые разбиваются летом у населенных пунктов. В течение одной или двух недель молодые адвентисты проводят в лагере семинары по молодежной тематике, организуют спектакли, игры, песни у костра. А в первой половине дня, по согласованию с городской или поселковой администрацией, проводится плановая работа по благоустройству этих населенных пунктов. По завершении работ молодежь и все желающие приглашаются на культурную программу в местном Доме культуры или убранном днем парке.

Целью созданного Церковью АСД Адвентистского агентства помощи и развития (ADRA) является, с одной стороны, оказание масштабной экстренной помощи при кризисных ситуациях (в зонах военных конфликтов, при стихийных бедствиях и катастрофах), с другой – помощь различным регионам мира в их устойчивом развитии. Во всем мире с помощью ADRA открываются школы, больницы, фабрики, предназначенные содействовать развитию того или иного региона и утверждению его самостоятельности в решении собственных социальных и экономических проблем. ADRA регулярно, начиная с 1991 г., оказывает помощь российским регионам. В настоящее время организована работа отделения ADRA в России – «АДРА России». В данном докладе нет возможности перечислить все проекты АДРА России, реализованные за последние годы. И все же для примера можно привести статистику за прошедший 2010 г. В 2010 г. АДРА России только по одной благотворительной акции под названием «Городок надежды» реализовала 14 полномасштабных проектов, в которых помощь получили 2944 человек на сумму 1 639 325 рублей. В настоящее время реализуются 9 проектов по этой же программе, в которых помощь получают 4540 человек на сумму свыше 5 849 500 рублей. Акция «Городок надежды» заключается в

том, что члены поместных адвентистских церквей России в течении года собирают денежные средства в специально изготовленные для этого копилки. В благотворительной акции участвуют как взрослые, так и их дети. До конца года планируется завершить 15 проектов для помощи более чем 14000 человек. Планируемая сумма составит около 15 миллионов рублей. Конечно в масштабах страны эта сумма весьма скромная, но все же для Адвентистской церкви в России это посильная социальная помощь обществу.

Свое призвание Церковь видит в том, чтобы помогать восстановлению людей, переживших различные кризисные ситуации. Эффективной формой подобного служения является работа капелланов. Капелланское служение – это оказание помощи людям, находящимся в кризисных ситуациях, со стороны специально подготовленных служителей. Капелланская служба действует обычно в медицинских учреждениях, воинских частях, местах лишения свободы и других социальных институтах.

В местах лишения свободы капелланы работают с осужденными, помогая им раскаяться в содеянном правонарушении и обрести новую жизнь с Иисусом Христом, что является залогом успешной адаптации к жизни в обществе. В больницах и хосписах помогают больным обрести смысл и радость жизни в Господе, дающем надежду на жизнь вечную, где Он «отрет всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет...» (Откр. 21:4). В капелланской поддержке нуждаются военнотружущие, а также их родные и близкие. Капелланы оказывают консультативную помощь молодым людям в вопросах добрых и семейных отношений, проводят ритуалы и церемонии, согласно верованиям и религиозной практике своих подопечных.

На территории России капелланское служение Адвентистской церкви встречается с уже упомянутыми проблемами сотрудничества с руководителями учреждений пеницитарной системы. Так, к примеру в последнее время наблюдается тенденция отказа в сотрудничестве со стороны руководства исправительных учреждений где адвентисты долгие годы успешно совершали служение осужденным. Аргументация отказов стандартна: принадлежность к «нетрадиционным» религиозным объединениям, отсутствие среди заключенных адептов адвентистской церкви (причина отказа в Нижнем Новгороде), нет разрешения со стороны иерархов Русской православной церкви. Для решения проблем со служением осужденным на местах Адвентистская церковь видит необходимость в заключении договора о сотрудничестве с руководством ФСИН России. Этот договор может базироваться на том положительном опыте, который адвентисты имеют в этом служении на территории некоторых регионов. (Воронеж, Тула, Республика Коми и т.п.).

В заключение хотелось бы отметить, что Адвентисты Седьмого Дня не теряют оптимизма в отношении социального служения российскому обществу. Вне зависимости от тех трудностей и проблем, которые возникают на местах, Адвентистская церковь будет придерживаться выше обозначенных принципов социального служения обществу, понимая их как часть своей

вероучительной практики, как свою жизнь. Хочется пожелать руководителям всех уровней понять и осознать важность участия религиозных организаций в социальном служении и вместо воздвижения барьеров и препон, протянуть им руку сотрудничества. Проблемы социального служения религиозных организаций в России требуют конкретного решения. В свою очередь сами религиозные организации должны пересмотреть свое отношение к социальному служению и рассматривать его как часть своей земной миссии. Необходимо готовить кадры, закладывать ресурсы, проводить серьезную работу в церковной организации. Будем помнить о том, что добрые дела не останутся без доброго плода.

М.В. ХАРЛАМОВА

**СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ ЦЕРКВИ ИИСУСА ХРИСТА
СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ**

В основе благотворительной деятельности Церкви Иисуса Христа Святых последних дней лежат общехристианские принципы оказания помощи бедным, нуждающимся, малообеспеченным. Даже в самые трудные для Церкви годы становления эта помощь предоставлялась сиротам, вдовам, людям, попавшим в затруднительную финансовую ситуацию.

Исповедуя учение Христа, члены Церкви в своей повседневной жизни стремятся жить согласно Его учению и примеру. Первая и наибольшая заповедь, которую Он нам дал, заключается в проявлении глубокой любви к Богу, а вторая заповедь (Мф. 22:36-40) напоминает нам о любви к ближнему. Мы стремимся к тому, чтобы эта любовь проявлялась в повседневной жизни через бескорыстное, милосердное служение. Это и является мотивацией нашего участия в подобных делах.

В 13-м символе веры Церкви говорится о необходимости «делать добро всем людям» и стремиться ко всему, что есть «добродетельного, прекрасного, достойного уважения». О такой любви в действии писал и Н.В. Гоголь в своем письме к графу А.П. Толстому в 1844 г. Обращаясь в его лице ко всем мыслящим людям своего времени, великий писатель очень эмоционально высказывался о необходимости связать воедино любовь к ближнему с любовью к своей родине и конкретными делами: «...если вы действительно полюбите Россию, у вас пропадет тогда сама собой та близорукая мысль, которая зародилась теперь у многих честных и даже весьма умных людей, то есть, будто в теперешнее время они уже ничего не могут сделать для России...; напротив, тогда только во всей силе вы почувствуете, что любовь всемогуща и что с ней возможно все сделать. Нет, если вы действительно полюбите Россию, вы будете рваться служить ей; ... предпочитая одну крупницу деятельности ... всей вашей нынешней бездейственной и праздной жизни. Нет, вы еще не любите России. А не полюбивши России, не полюбите вам своих братьев, а не полюбивши

своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам»⁵⁴¹.

В 2011г. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней отмечает 75-летнюю годовщину образования Программы обеспечения благосостояния. Понимание того, почему была создана эта уникальная программа и как она работает, дает ответ на вопрос, как же организована система социального служения Церкви.

В середине 1930-х гг. руководители Церкви задумались, как помочь людям выйти из кризисной ситуации тех лет. Цель, которую они ставили перед собой и которая легла затем в основу будущей программы, состояла в том, чтобы не просто оказать помощь, но научить людей помогать самим себе. 6 апреля 1936 г была принята Программа обеспечения благосостояния, успешно работающая и по сей день, как с членами Церкви, так и с нуждающимися во всем мире.

Для того чтобы иметь возможность помогать другим, надо самим быть самостоятельными и успешными, поэтому та часть Программы обеспечения благосостояния, которая направлена на работу с членами Церкви, обучает их предпринимать определенные шаги в сфере образования, здорового образа жизни, занятости, приобретения запаса продуктов, вдохновляет стремиться к стабильному финансовому положению и построению крепкого духовного основания.

В настоящее время Программа обеспечения благосостояния имеет разветвленную сеть различных служб: Гуманитарную службу и Службу экстренной гуманитарной помощи, Благотворительную службу Церкви Святых последних дней (далее по тексту - СПД), Семейную службу СПД и некоторые другие.

Вся основная работа выполняется добровольцами - миссионерами гуманитарной службы. Это, как правило, люди, вышедшие на пенсию, имеющие профессиональный опыт в таких областях, как медицина, образование, сельское хозяйство. Они самостоятельно оплачивают расходы на свое проживание и питание, когда безвозмездно трудятся в различных регионах мира. Большую часть своего времени они посвящают обучению местных специалистов, привлекая к этому только местные ресурсы, чтобы, таким образом, люди учились помогать себе и другим. По последним, имеющимся в нашем распоряжении статистическим данным, более 70 000 добровольцев из числа членов Церкви во всем мире посвящают от 18 до 24 месяцев и более гуманитарному служению и выполнению различных церковных поручений, связанных с подобным служением.

Финансовая основа гуманитарного фонда - это добровольные пожертвования прихожан.

⁵⁴¹Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 3003. С. 306.

По горячим следам стихийных бедствий и их последствий, техногенных катастроф, военных конфликтов и других бедствий работает *Служба экстренной гуманитарной помощи*.__Она отправляет необходимые товары и продовольствие в горячие точки планеты. Эта служба часто сотрудничает с такими организациями как Красный Крест и МЧС. В России подобная помощь была оказана осенью 2010 г. во время наводнения в Краснодарском крае. Когда в прошлом году вокруг Москвы горели торфяники, миссионеры гуманитарной службы выехали непосредственно в пострадавшие районы и от людей, переживших эту катастрофу, узнали, что именно может помочь им на первых порах поддерживать удовлетворительный уровень жизни. Оперативно было собрано все необходимое и передано непосредственно в руки нуждающихся.

Кроме экстренной помощи *Гуманитарная служба* работает по нескольким так называемым главным направлениям или программам.

Церковь - крупнейший *поставщик инвалидных колясок* в мире. В сотрудничестве с действующими в России благотворительными и некоммерческими организациями, такими, как Комитет по делам воинов-интернационалистов при Совете глав правительств государств-участников Содружества независимых государств, Российская академия образования, благотворительный фонд «Московский Дом Милосердия», Российское общество Красного Креста, Российский Фонд Помощи Детям, Всероссийское общество инвалидов, коляски распределяются непосредственно нуждающимся инвалидам. В последнее время Церковь старается не только приобрести нужное количество колясок, но именно такие, которые подходили бы конкретному человеку и точно соответствовали его физическим параметрам. В октябре-ноябре 2011 г. завершится большой проект по коляскам для Комитета по делам воинов-интернационалистов, возглавляемого генералом Русланом Аушевым.

Программа обучения методам реанимации новорожденных приходит в те регионы, где статистика показывает высокий процент детской смертности. Церковь направляет туда миссионеров Гуманитарной службы и совместно с местными органами здравоохранения они намечают место и время проведения 3-х дневного обучающего семинара. На семинар выезжают высококвалифицированные врачи из Соединенных Штатов, специализирующиеся в этой области. Они проводят обучение на основе специально разработанных передовых методик, обеспечивая участников пособием на русском языке. Каждый участник семинара приобретает необходимые знания, а затем закрепляет навыки на специальном тренажере с использованием манекена ребенка. Эти семинары помогают не только овладеть методикой и практикой, но и стать консультантами в данной области. Возвращаясь в свои регионы на место работы, они могут обучать этому методу своих коллег. В 2009-2011 гг несколько проектов по данной программе завершены на Украине, в Казахстане, Киргизии, России

(Волгоград, Ростов, Санкт-Петербург) и уже приносят положительные результаты, а это - жизни многих спасенных малышей.

С 2003 г. в Армении, Украине, Казахстане, Киргизии осуществлены *несколько проектов по восстановлению зрения*. Это программа известна во всем мире. Церковь закупает и устанавливает современное оборудование для клиник, врачи-специалисты проводят обучающий семинар. Некоторое время оно эксплуатируется с их участием, проводятся операции, а затем используется местным медперсоналом.

В некоторых странах СНГ безвозмездно работали высококвалифицированные стоматологи и хирурги, оперировавшие детей с заячьей губой.

Программа обеспечения питьевой водой активно используется в районах, где вода находится далеко от места жительства людей. Например, в Армении, небольшие деревни расположены в горных районах, а вода может быть за несколько километров от населенного пункта. Церковь приобретает соответствующее оборудование, трубы, прокладывает их с помощью местных жителей, и затем делает разводку непосредственно к домам. Такая помощь кардинально меняет условия жизни людей, предоставляя им необходимые удобства, сохраняя их время, позволяя им вести более здоровый образ жизни.

С 2010 г. работает новая *программа по производству продуктов питания*. Она помогает значительно увеличить производство основных продуктов, используемых в данном регионе, на основе современных технологий. Эта благотворительная программа разработана Институтом и корпорацией сельского хозяйства и продовольствия имени Бенсона. Местные жители также обучаются правильной переработке и сохранению произведенной продукции, ознакомлению со здоровым образом жизни. Положительный опыт осуществления программы имеется на Украине, в Черкассах, где выращиваются картофель и пшеница. Еще один из примеров сотрудничества - сельскохозяйственный проект в Беларуси, где миссионерская пара вместе с местными фермерами сумела значительно повысить ежегодные урожаи картофеля. К сожалению, ни эта программа, ни две предыдущие, упомянутые выше, пока не нашли своего широкого применения в нашей стране, в то время как в других странах они показывают прекрасные результаты.

Кроме перечисленных главных направлений работы Гуманитарной службы существуют так называемые *местные проекты*. В рамках этих проектов для государственных учреждений, таких как детские дома, больницы, дома престарелых, школы, приобретается различное оборудование типа стиральных и сушильных машин, кондиционеров, мебели, кухонного оборудования, оборудования для ванных комнат, компьютеров и т. п. Принципы, на основе которых делаются эти приобретения, заключаются в том, что каждый из этих предметов жизненно необходим мало защищенным слоям населения, они могут

использоваться регулярно и прослужит продолжительное количество времени.

Довольно популярной формой социального служения стал показ кукольного спектакля, который условно называется «*Ярмарка здоровья*». Он состоит из нескольких сюжетов, рассказывающей в занимательной форме о вреде табака, наркотиков и алкоголя, и о пользе здорового образа жизни. Забавные куклы, простые и понятные диалоги персонажей заставляют задуматься, так ли безопасны некоторые привычки, которые широко поддерживаются рекламой, окружающей нас на каждом шагу. Спектакль предназначен, главным образом, для детей, но может быть показан подросткам и смешанной аудитории, включая взрослых, если ведущий умело поддерживает содержательный диалог со зрителями разных возрастных категорий. Все оборудование мобильно, укладывается в две сумки и легко транспортируется. Местные городские власти некоторых регионов часто приглашают членов Церкви выступить с этой программой на своих мероприятиях, посвященных здоровому образу жизни или в разнообразных городских развлекательных программах. Наибольшей популярностью в России программа пользуется в Саратове, несколько раз она была показана в разных районах Москвы.

Подводя некоторые итоги, приводим статистические данные по гуманитарной работе Церкви в России за 2010 г.

<i><u>Тип благополучателей</u></i>	<i><u>Количество получателей</u></i>	<i><u>Сумма пожертвований</u></i>
<i>Инвалиды</i>	<i>7,272</i>	<i>\$75,316</i>
<i>Престарелые</i>	<i>90</i>	<i>\$11,992</i>
<i>Укрепление семьи</i>	<i>785</i>	<i>\$15,835</i>
<i>Ярмарка здоровья</i>	<i>Учтено в '09</i>	<i>\$97</i>
<i>Больницы и поликлиники</i>	<i>51,319</i>	<i>\$129,239</i>
<i>Сироты, дети и молодежь</i>	<i>3,319</i>	<i>\$113,517</i>
<i>Учебные заведения</i>	<i>785</i>	<i>\$27,884</i>
<i>Главные инициативы</i>		
<i>Помощь в случае чрезвычайных ситуаций/бедствий</i>	<i>1,795</i>	<i>\$42,523</i>
<i>Уход за новорожденными</i>	<i>1,715</i>	<i>\$79,715</i>
<i>ИТОГО</i>	<i>67,080</i>	<i>\$496,118</i>

Важную роль в жизни прихожан в Церкви играет их *социальное служение*. Взаимодействуя с местными властями и общественными организациями, они служат там, где это наиболее необходимо в данном регионе, городе, районе. Уборка парков, улиц и мест отдыха горожан, посадка цветов и деревьев, чтение детям книг, служение в лечебных учреждениях, хосписах, геронтологических центрах,- это далеко не полный перечень скромного служения братьев и сестер, объединенного в программу социального служения «*Руки помощи*». Эта программа наиболее активно осуществляется в Самаре, Воронеже, Ростове-на-Дону, Екатеринбурге.

В последние годы Церковь стала выходить в общество с другими, на наш взгляд, полезными инициативами, встретив в целом позитивный отклик. Речь идет о следующих церковных программах- *«Укрепление семьи»*, *«Укрепление брака»*, *«Семейный домашний вечер»*, *Программа исцеления от зависимости*, *Семейная история*, *Подготовка к чрезвычайным ситуациям*, *Финансовая независимость*, *Программа по укреплению благосостояния* и некоторые другие.

Хотелось бы пояснить как работают новые инициативы, например, на Украине и в России (Нижний Новгород). Церковь выпустила два учебных курса «Укрепление брака» и «Укрепление семьи», они рассчитаны на преподавание в небольших группах до 20 человек силами сотрудников Семейной службы СПД или учителями-волонтерами приходов и колеев (церковная структура). Курс включает от шести до восьми занятий, длящихся обычно 90 минут. Эти курсы были разработаны для членов Церкви в связи с необходимостью укрепления брака и семьи, но программы адаптированы для более широкой аудитории. Подготовленные специалисты организуют семинары, которые проводятся там, где есть интерес и потребность в них. Это, например, могут быть центры социальной защиты, общественные организации, занимающиеся этой проблемой⁵⁴². Как показывает статистика, благодаря повсеместной практике использования этих церковных программ членами Церкви, частота разводов у супружеских пар, намного ниже средних национальных и мировых показателей.

Традиционно семьи членов Церкви довольно большие. Одним из инструментов, способствующих укреплению внутрисемейных связей, является еженедельный **семейный домашний вечер**, который обычно проходит по понедельникам. Эти вечера дают родителям регулярную и планомерную возможность обучать детей нравственным ценностям, устанавливать доверительные дружеские отношения, а также просто и весело проводить время вместе. Чтобы пользоваться благословениями этой традиции не нужно становиться членом Церкви, эту практику могут ввести все желающие, а добровольцы из членов Церкви могли бы обучить основным принципам этой простой, но эффективной программы. Такое обучение уже проводится, например, на Украине.

В заключение хотелось бы отметить, что Церковь Иисуса Христа Святых последних дней открыта для сотрудничества. На наш взгляд **диалог и взаимодействие** – это лучшее, к чему можно и должно стремиться тем, кто считает себя частью какой-либо религиозной традиции и культуры, кому небезразлично наше общество. Мы видим **возможности сотрудничества с учеными, религиоведами и СМИ**, основанном на объективном подходе и профессионализме.

Мы также видим **возможности сотрудничества с органами государственной власти и местного самоуправления**, так как из практики

⁵⁴² См.: Сайт: www.ldsfamilyservices.org; Лиахона. 1998. № 1. С. 71.

знаем, что от такого сотрудничества выигрывает общество в целом, и в первую очередь, нуждающиеся люди. Мы хотели бы привнести в наше общество все то полезное, что находит воплощение в каждодневной жизни прихожан - граждан нашей страны: **семейные ценности, здоровый образ жизни, любовь и благодарность к своим предкам, духовность, трудолюбие, самостоятельность, ответственность каждого человека за будущие поколения, вернуть в это общество прекрасные традиции милосердия.**

Мы видим **возможности сотрудничества с различными конфессиями.** Члены нашей Церкви в 170 странах трудятся рука об руку с христианами, мусульманами, иудеями и представителями других конфессий. **Помощь, оказанная совместно, превышает ту, что можно было бы оказать, действуя в одиночку.**

Ю.В. ПЛЕШАКОВ

ВАЙШНАВСКОЕ МИЛОСЕРДИЕ: МЕЖДУ АНТИКРИЗИСНЫМ ДОБРОВОЛЬЧЕСТВОМ и «ИННОВАЦИОННЫМ» СОЦИАЛЬНЫМ СЛУЖЕНИЕМ

В 2011 г. российские вайшnavы отмечают 40-летие своего духовного движения в нашей стране. Это связывают с приездом в Москву в июне 1971 года известного индийского религиозного деятеля и просветителя А.Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады (1896-1977).

Несмотря на свою солидную историю в целом, в России вайшнавская традиция сравнительно нова и практически не изучена. Условно весь этот короткий, но весьма насыщенный событиями отрезок времени можно разделить на несколько этапов развития: от этапа преследований за веру до начала социальной адаптации и интеграции в общероссийское пространство. Для оценки общественной значимости в современном звучании Общества сознания Кришны интерес представляет, прежде всего, именно этап социальной интеграции, продолжающийся до сих пор.

Если в прежние годы практически единственной сферой деятельности была прямая проповедь, то в последние годы неожиданно и для самих вайшnavов приобрел новое качество и стал играть все большую роль в духовной жизни такой традиционный принцип индуизма, как милосердие и сострадание, помимо чистоты, простоты и строгости к себе, стремления к истине.

Можно выделить классические и современные формы социального служения.

Основным классическим направлением считается раздача еды. Издревле индуистские храмы были очагами такого рода милосердия. По сути вся жизнь индийцев вращалась вокруг храмов, поскольку считается, что вместе с едой человек должен получать и милость Бога. Эта традиция раздачи прасада, что означает «милость Бога», сохранилась и по сей день, особенно в таких популярных святых местах, как Вриндаван и Матхура (штат Уттар-Прадеш), Джаганнатха-пури (штат Орисса), Маяпур (Западная Бенгалия) и других исторических областях, где расположены большие

храмы. Ежедневно в них приходят десятки и сотни тысяч людей, и все бесплатно получают хлеб насущный. Одно только Общество сознания Кришны в Индии каждый день раздает в своих храмах до миллиона порций горячих обедов.

Конечно, культура, социальный уклад и реалии России сильно отличаются от тех, что присущи Индии. Наблюдается существенная разница в степени религиозности населения, влияния религиозных взглядов на культуру, а также в отношении общинности, вопросов жизни и смерти, института семьи и др. И поскольку стихийный перенос классического милосердия с одной почвы в другую сильно затруднен, современным последователям вайшнавской традиции приходится искать иные способы реализации естественного для своей веры милосердия и сострадания, прибегая к тем новым формам, которые получили интенсивное развитие в последние годы. По всей видимости, с подобными проблемами сталкиваются не только вайшnavы, но и верующие других религиозных течений - из-за этических и мировоззренческих различий.

В новейшее время истории России, а если точнее, то в первые постсоветские годы, тем не менее, был период, когда храмы вайшnavов играли роль открытого очага благотворительности. Это связано с резко ухудшившейся к концу 1980-х и началу 1990-х гг. экономической ситуацией, вызванной крахом плановой экономики, политическим тупиком, застоем, остановкой предприятий и торможением целых отраслей, обеспечивавших продовольственное снабжение населения в должной мере, неконтролируемым удорожанием жизни и аналогичными факторами, типичными для перехода от устаревших механизмов экономики к неконтролируемому рынку.

Ситуация в городах, как это не парадоксально, максимально приблизилась к той, что можно наблюдать, скажем, в местах скопления святилищ в Индии, с той лишь разницей, что в России это было вызвано кризисом, а в Индии это воспринимается не как кризис, а как обычное социальное явление, в котором ищут и получают помощь не только люди низших сословий, но даже и люди среднего класса. Ввиду того, что культура и религия в Индии теснейшим образом переплетены, у людей нет психологических барьеров, заставляющих их стыдиться принимать помощь в храме или церкви – это считается не только нормальным, но и благостным актом, потому что взамен человек, исходя из своих возможностей может пожертвовать какую-то сумму на богоугодные дела.

В кризисные 1990-е гг. в московском храме Кришны, располагавшемся до 2004 г. рядом со станцией метро «Беговая», осуществлялась ежедневная бесплатная раздача вегетарианской еды: вареного риса с диковинными специями, индийского горохового супа-дала, тушеных овощей, выпеченного здесь же бездрожжевого пресного хлеба, и даже сладостей, причем в довольно больших количествах. Возле палатки перед входом в храм всегда царил оживление, а очередь вытягивалась на несколько десятков метров вплоть до входа в метро.

По свидетельствам очевидцев, подавляющее большинство граждан были отнюдь не лицами «без определенного места жительства». Речь шла о реальной помощи пенсионерам, одиноким людям, инвалидам, бедным слоям общества.

Не исключено, что тут можно говорить и о какой-то закономерности, вообще характерной для кризисных, переходных этапов развития общества, когда ситуация становится практически идентичной в самых разных странах, несмотря на социальные и идеологические различия.

Интересно, что и те, кто пользовался благотворительной помощью, и те, кто ее оказывал, находились приблизительно в равных условиях. Можно предположить, что храмовая благотворительность опирается на несколько иные методы хозяйствования и распределения средств; благодаря этому даже минимальные вложения могут гарантировать максимальный результат. Практическим объяснением этого феномена, известного, впрочем, еще с незапамятных времен, могло бы послужить вайшнавское добровольчество в «горячих» точках страны, в частности, в Абхазии, в Грозном, других регионах Северного Кавказа.

Так, было установлено, что во время своего добровольческого служения в Грозном с 1995 г. по «черный август» 1996 г. благотворительная организация «Пища жизни» тратила на самое себя в 7-10 раз меньше, чем такие международные и оснащенные организации, как Красный Крест.

Иными словами, можно предположить, что максимально эффективной средой для развития основанного на безвозмездном труде волонтерского движения в стране может оказаться именно храмовое милосердие, поскольку сильно упрощенная, вплоть до натурального обмена, циркуляция средств приносит реальные плоды почти сразу же и, как правило, без потерь. Это живой пример естественного распределения ресурсов.

Позволю себе забавный, но весьма точный пример. Хоть слон и съедает в день до 50 кг пищи, в Африке водятся множество слонов и других крупных животных, но корм найдется всем, потому что так устроена божественная природа. Вопрос лишь в разумном или неразумном, или даже грабительском перераспределении средств. Тем более, если речь идет о «тамбурных» периодах истории, когда на общество обрушиваются финансовые кризисы или дефолты, жертвами которых становятся слабозащищенные категории граждан.

Какой можно сделать вывод? Думаю, вайшнавское добровольчество даже в условиях своего становления и развития, а также в условиях явного ограничения деятельности религиозных организаций по причине каких-то идеологических установок, все равно сохраняет высокую потенциальную способность, которая может быть востребована, причем не только в кризисные моменты, но и на волне бурного экономического подъема, неизменно раслаивающего общество на разные по уровню дохода группы. Один из главных вопросов при этом заключается в том, насколько успешно будут использоваться не только классические формы благотворительности, но и «инновационные», учитывающие тренды и вызовы времени в виде

новых и опасных пороков современного общества, чтобы включиться в борьбу с наркоманией, пьянством, абортами, разрушением семей, преступностью, насилием и прочими атрибутами цивилизации.

Если с классическими формами более-менее ясно, то что следует понимать под «инновационными» методами служения? Речь идет, конечно же, не о какой-то благотворительной «силиконовой» долине, а лишь о новых формах участия в борьбе с пороками и общественными язвами. Одной из таких «инноваций» последних двух-трех лет стало активное участие вайшнавов в общероссийском проекте «Общее дело», цель которого заключается в пропаганде трезвого образа жизни, потому что «борьба с пьянством» или «алкоголизацией» больше походит на сизифов труд, учитывая коммерческую заинтересованность государства. Вайшnavы с явным удовольствием распространяют CD с лекциями и семинарами известных борцов за трезвость, а также и сами читают такие лекции, используя последние разработки мультимедийной сферы. За короткое время энтузиасты распространили уже более 100 тыс. таких дисков, но интерес к этому виду служения только растет, в него вовлекаются многие люди.

Многообещающее развитие получают и другие направления инновационного социального служения, выходящие за рамки просто классического милосердия и связанные с Интернетом. Среди основных тем такого служения преобладает разъяснение необходимости здорового образа жизни и преодоления опаснейших социальных болезней: пьянства, курения, наркомании, разрушения семей, абортa, загрязнения природы и др., а также проповедь преимущества самодостаточных экопоселений, создания общинных фермерских хозяйств.

И уж совсем инновационным становится такое направление в социальном служении, как укрепление дружеских духовно-культурных отношений между Россией и Индией, народной дипломатии. Последний пункт очень важен, поскольку культура Индии неразрывно связана с религиозным фактором, и Общество сознания Кришны как религиозная организация со строгим каноническим укладом способно подсказать наиболее эффективный путь к диалогу между народами двух стран.

Таким образом, на сегодняшний день можно обобщенно выделить следующие направления в социальном служении вайшнавских ятр (общин) в России.

Участие в деятельности благотворительного фонда «Пища жизни». Сегодня благотворительный фонд «Пища жизни» - это надконфессиональная, некоммерческая общественная организация, участие в которой принимают не только вайшnavы, но и верующие, исповедующие другие религиозные взгляды, в том числе христиане, мусульмане, иудеи, буддисты, а также неверующие филантропы.

С 1988 г. волонтеры «Пищи жизни» оказывали помощь мирным жителям в «горячих точках» страны. Ныне благотворительная деятельность осуществляется более чем в 50 городах России. В большинстве случаев она

проводится в сотрудничестве с местными органами власти, центрами социального обслуживания населения, организациями, опекающими инвалидов, участников и ветеранов войн, одиноких пожилых людей, малоимущих граждан, других нуждающихся групп населения, в том числе бездомных. При этом добровольческая помощь вайшнавов не ограничивается только раздачей еды или продовольствия. Это также раздача одежды и предметов первой необходимости в городских центрах социальной поддержки населения ветеранам и инвалидам, в детских приютах, больницах, колониях и т.д. Кроме того для детей-инвалидов осуществляется организация небольших концертов и праздничных представлений с поздравлениями и подарками.

Борьба с наркотиками. Устранение глубинных причин привязанности к наркотикам невозможно без духовной поддержки, без помощи человека, который бы смог указать наркоману на правильные ориентиры в жизни, по-человечески поддержать его, пробудить в нем решимость, устранить сомнения и колебания. У вайшнавов Общества сознания Кришны есть полезный опыт заботы о наркоманах. Центр обществ сознания Кришны в России (ЦОСКР) готов сотрудничать с государственными и частными медицинскими учреждениями, оказывая духовную поддержку пациентам. Многим людям удалось довольно легко и быстро порвать с пороком, причем без рецидивов, что объясняется не только чисто духовным прозрением, но во многих случаях просто здоровым образом жизни, общением с людьми, искренне желающими помочь несчастному.

Пропаганда трезвого образа жизни: собственный пример – лучшее лекарство. С огромной надеждой российские вайшnavы Общества сознания Кришны восприняли заявление руководства страны о необходимости борьбы с пьянством. Однако действовать нужно не только сверху, но и снизу. Вайшnavы разделяют тревогу и озабоченность тех, кому небезразлична судьба людей, оказавшихся в беде, а также судьба подрастающего поколения россиян, которым спиртное навязывается как якобы неотъемлемая норма жизни.

Большое значение имеет, прежде всего, личный пример, о чем, к сожалению, как-то не модно говорить. Напротив, часто врача можно увидеть, скажем, на экране кино мужественно дымящим сигаретой, а героя-супермена, защищающего от коварных и злобных врагов все человечество сразу, почему-то беспробудно пьющим водку и не гнушающимся травкой. Цель оправдывает средства?

До тех пор, пока в стране не вырастет поколение людей, свободных от влияния пороков, энтузиазм будет замирать на корню и дело с мертвой точки не сдвинется. Одними запретительными мерами делу не поможешь, это выглядит лишь как очередной фарс. Должны же ведь быть какие-то основания, придающие вес словам!

Позволю себе еще одну наглядную притчу. Дама приводит к доктору сына и жалуется на то, что ребенок слишком падок на сладкое. Доктор

попросил женщину прийти через неделю. Когда дама пришла с сыном-сладкоежкой в назначенный срок, доктор просто сказал ребенку, что тот не должен есть так много сладкого. Через месяц женщина приходит и говорит: «Доктор, Вы совершили чудо! Сын вообще не притрагивается к сладостям. Но почему Вы сказали это ему не сразу, а только через неделю?» «Мне нужно было время, чтобы самому отказаться от пристрастия к сладкому», - ответил врач.

Вайшnavы не употребляют спиртного и наркотиков, не курят. Благодаря этому, как показывает практика, избавление от вредных привычек протекает гораздо легче при их поддержке.

В своих проповедях и через духовную литературу вайшnavы призывают людей отказаться от вредных привычек, в том числе от употребления алкоголя. Уже сейчас в ходе своих духовных мероприятий и религиозных праздников вайшnavы распространяют бесплатные записи различных антиалкогольных лекций известных ученых. Антиалкогольная информация, в том числе видео, размещается и на веб-сайтах Общества сознания Кришны. Во многих городах уже действуют координационные комитеты по поддержке антиалкогольных инициатив государства, религиозных и общественных организаций.

Профилактика преступности и насилия. Еще Махатма Ганди обратил внимание на пользу ахимсы, ненасилия. Разумеется, законное насилие в государстве необходимо, иначе порядка не будет. Но даже так нельзя победить жестокость в сердце человека. Свое социальное служение вайшnavы видят также в проповеди таких возвышенных общечеловеческих ценностей, как ненасилие, гуманное отношение к человеку и природе, веротерпимость. Это особенно актуально сейчас, когда общество захлестнула преступность, когда неумолимо растут цифры страшной статистики детской преступности, преступлений на почве этнических противоречий.

С 1994 г. в рамках ЦОСКР действует инициатива «*Дайте этим людям шанс*», предназначенная для духовной поддержки заключенных тюрем. Такая поддержка выражается в раздаче духовной литературы, переписке, сборе предметов первой необходимости и вещей. Инициатива «Дайте этим людям шанс» стала в свое время откликом на поток писем из мест лишения свободы. Благодаря деятельности этой миссии немало заключенных навсегда порвали с прошлым и возвратились в общество, которое уже считало их потерянными.

Укрепление духовно-культурных связей между Россией и Индией. Вайшnavы видят свое социальное служение и в сближении народов России и Индии. Фактически каждый храм Кришны в России служит своеобразным народным мостом, связывающим две великие страны с древнейшими культурами. Храмы и духовные центры Общества сознания Кришны в России часто посещают высокопоставленные деятели Индии, в них регулярно проводятся крупные традиционные индийские праздники, силами вайшnavов и прихожан из числа индийцев устраиваются фестивали

и дни российско-индийской дружбы, различные культурные мероприятия. Вайшnavы убеждены, что во многом от того, насколько живо развиваются отношения между россиянами и индийцами на основе традиционных духовных ценностей, зависит плодотворность стратегического партнерства двух стран. Зависит она, по всей видимости, и от изучения индийской духовной культуры.

Таким образом, Общество сознания Кришны, оставаясь чисто духовным движением, в то же самое время успешно формирует основы духовно-культурного обмена. Этим последователи А.Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады заслужили признание в правительственных кругах Индии.

В октябре 2010 года на всероссийском вайшнавском форуме «Садху-санга» был принят рабочий документ «*Социальное служение вайшnavов*», ставший импульсом для централизации усилий в этом направлении. Наряду с обычным представлением исторических фактов социального служения вайшnavов в бывшем СССР, документ отражает и принципиально новые горизонты, где могли бы найти свое выражение опыт и энергичность последователей индуизма, а также формулирует отношение вайшnavов к различным социальным явлениям в жизни современного российского общества, в том числе к опасным социальным болезням, которые нужно искоренить.

Работа в этом направлении пока еще только на начальном этапе, но наблюдения показывают, что в современном вайшнавском сообществе реально заложен большой потенциал.

Очевидно, что в ходе развивающегося, пусть пока и не так быстро, как хотелось бы, сотрудничества вайшнавских общин с государством в сфере социального служения, пропаганды здорового образа, утверждения моральных ценностей, характерных для этического кодекса вайшнавской традиции, постепенно будут происходить и позитивные изменения в общественном мнении, оказывая влияние, в зависимости от условий и обстоятельств, на оздоровление общества, наполнение его полезным интеллектуальным и морально-нравственным потенциалом.

Современный этап развития Общества сознания Кришны в России привел к повышению роли вайшnavов в социальной и религиозной жизни страны. Есть основания предполагать, что в ближайшие годы авторитет Общества сознания Кришны, ставшего своего рода символом здорового и трезвого образа жизни, будет возрастать. Главная предпосылка такого прогноза – устойчивый рост в последние годы в Обществе сознания Кришны нового и преобладающего типа вайшnavа – духовно зрелого верующего, преодолевшего проблемы, свойственные неопитам.

САЕНТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И ИСТОКИ ЕЕ СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ

В 2011 г. саентологическое сообщество мира отпраздновало 100-летний юбилей со дня рождения основателя Саентологии Л. Рона Хаббарда. Для своих сторонников Л. Рон Хаббард остается человеком, который любил людей и научил их, как достичь полной свободы и счастья, помог восстановить утраченные жизненные ценности. Л. Рон Хаббард проводил исследования в области духа, направленные, в первую очередь, на понимание самого себя и своих близких. Эти исследования привели к созданию Саентологии.

«Осознание своего единства с обществом приходит в первую очередь через религию», - писал Л. Рон Хаббард⁵⁴³. Первая церковь Саентологии была зарегистрирована в 1954 г. в Лос-Анджелесе. Сегодня существует более 9000 церквей, миссий и групп в 165 странах мира.

Целью Саентологии является построение цивилизации, «в которой нет безумия, преступности и войны, где способный может процветать и где честный может иметь права, где человек свободен подняться до больших высот... Мы уважаем человека и верим, что он заслуживает помощи»⁵⁴⁴.

Саентология составляет систему знаний, которая является продолжением ряда основных положений, в том числе:

- Человек является бессмертным духовным существом
- Его жизненный опыт простирается значительно дальше пределов одной жизни.
- Его потенциал неограничен, несмотря на то, что в настоящее время он не реализован.

Большое внимание в Саентологии уделяется помощи человеку, где в какой бы ситуации он ни находился.

Движение саентологических добровольных священников зародилось в 1991 г., чтобы оказывать помощь обществу в 19 областях жизни, включая помощь при болезнях и травмах, проблемы в сфере общения и обучения, решение проблем супружества и многие другие. Однако движение приобрело известность после событий 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, когда сотни добровольных священников церкви Саентологии помогали разгребать завалы Всемирного торгового центра и оказывали помощь пожарным, полицейским и спасателям. «Саентологический добровольный священник определяется как человек, который исключительно на добровольной основе помогает своим ближним».

За последние 20 лет саентологические добровольные священники оказывали помощь в устранении крупнейших катастроф на земле. Более 500

⁵⁴³ См.: . www.lronhubbard.com

⁵⁴⁴ Там же.

добровольцев из 11 стран помогали преодолеть последствия цунами в Юго-Восточной Азии; 900 добровольных священников пришли на помощь пострадавшим от урагана Катрина в штате Луизиана и жертвам землетрясения на Гаити. Саентологи из разных стран мира брали отпуск на своей основной работе и отправлялись в места, где их помощь была крайне необходима.

В России добровольные священники оказывали помощь членам семей, чьи родственники находились в Театральном центре на «Дубровке», захваченном террористами. Саентологические священники работали и тогда, когда обвалилась крыша на Басманном рынке в Москве. Первыми они прибыли при наводнении в Западной Украине, помогая установить порядок и вернуть веру в будущее в этих затерянных селах⁵⁴⁵.

Проблема наркомании, алкоголизма, употребления психотропных средств

Возможно покажется необычным, что церковь Саентологии активно участвует в борьбе с такими болезнями общества как злоупотребления психиатров, нарушение закона и прав человека правительствами разных стран, несправедливое применение законов и т.д. В учении Церкви особое внимание уделяется неотъемлемым правам каждого человека, независимо от расы, цвета кожи и религиозных убеждений, а действия саентологов по всему миру демонстрируют, что эти принципы не остаются просто словами.

Одна из самых серьезных проблем в мире – это наркомания и алкоголизм.

Сегодня более 208 миллионов человек по всему миру принимают наркотики, злоупотребляют алкоголем и психотропными препаратами.

Саентологи играют ведущую роль в борьбе против злоупотребления наркотиками, ведут активную просветительскую работу среди официальных структур, различных групп в своих городах, информируя их об опасности наркотиков и о способах решения проблем, связанных с ними. Проект который ведут саентологи называется «*За мир без наркотиков*». Существуют множество групп, использующих технологию Л.Рона Хаббарда, которые освобождают людей от разрушительных последствий употребления наркотиков.

Наркотики стали частью культуры в середине прошлого века, завоевав популярность в 1960-е гг. Благодаря музыке и средствам массовой информации, наркотики вторглись сегодня во все сферы общества. Наркотики во многом останавливают прогресс человека, являясь негативным аспектом его развития, не позволяя достичь глубин духовности и здоровой физической жизни. Поэтому сегодня саентологи активно включились в работу, чтобы противостоять злоупотреблению наркотическими средствами и препаратами молодежи и подростками. В свободное от работы время добровольцы саентологической религии читают лекции о вреде наркотиков в учебных заведениях, колледжах и университетах.

⁵⁴⁵ Подробнее см.: www.ru.vilunteerministers.com

Благодаря поддержке Церкви Саентологии создан интерактивный сайт⁵⁴⁶, на котором можно найти информацию о всех существующих 13 видах наркотиках и их вредном влиянии на организм человека, а также скачать бесплатно буклеты о каждом виде наркотиков, включая экстази, марихуану, кокаин и алкоголь.

Только за последние 5 лет 200 000 буклетов и листовок о вреде наркотиков розданы подросткам в городах России, более 500 лекций, рассказывающих правду о вреде наркотиков, прочитаны в школах страны,

Гражданской комиссии по правам человека

В 1969 г. саентологами была основана Гражданская комиссия по правам человека – группа, которая расследует и разоблачает случаи нарушения прав человека в сфере психиатрии. Благодаря этой группе было принято более 150 законов, защищающих людей от жестоких и принудительных практик в области душевного здоровья⁵⁴⁷. Следуя своему религиозному кодексу, саентологи клянутся «разоблачать абсолютно все практики в области душевного здоровья, наносящие физический вред, и содействовать их запрету» и таким образом создавать атмосферу безопасности и защищенности в области душевного здоровья.

Проблема нарушения прав человека

Одним из основных положений Саентологии является убежденность в том, что все люди наделены неотъемлемыми правами. Поэтому саентологи во всем мире поддерживают положения Всеобщей декларации прав человека.

Одним из главных условий решения проблем нарушения прав является просвещение людей в этой сфере, потому что многие из них даже не догадываются о своих правах и возможностях их отстаивать. Просветительская кампания, поддерживаемая церковью Саентологии «Объединяйтесь за права человека» уже охватила более 10 миллионов человек в мире, а в СНГ - более 2 миллионов. Движение «Молодежь за права человека», созданное в 2002 г., сегодня действует в 83 странах. Более 200 000 человек подписали петицию в поддержку основных прав человека. Благодаря старанию и настойчивости, церковь Саентологии признается многими лидерами в борьбе за права человека той силой, которая не остается в стороне, если где-то творится несправедливость⁵⁴⁸.

Таким образом, саентологи помогают справляться обществу с его насущными жизненными проблемами, восстанавливают присущую человеку порядочность, духовные силы и способности в стремлении к духовной свободе.

⁵⁴⁶ См.: www.drugfreeworld.org

⁵⁴⁷ См сайт комиссии: www.cchr.ru

⁵⁴⁸ Подробнее см. : www.ru.humanrights.com

АННОТАЦИИ

Тощенко Ж.Т. «Религиозный всеобуч: миф или реальность?»

В статье рассматривается проблема «религия и образование». На многочисленных исторических и современных примерах, данных социологических исследований автор показывает. Почему нельзя вводить преподавание религии в школе. Как каким плачевым социальным последствиям это может привести, а в ряде регионов уже привело. По мнению автора, в школах необходимо общего духовно-нравственного предмета – светской этики, который объединял бы подрастающее поколение, а разъединял бы страну по конфессиональному признаку.

Шахнович М.М. «Религия как социальный институт: проблемы генезиса»

В статье рассматривается историография вопроса о происхождении религии как социального явления, различные подходы, сложившиеся в религиоведении 19-20 вв. к этому вопросу. Ссылаясь на большой историко-

археологический и этнолого-антропологический материал, автор, с позиций научного религиоведения, формулирует свое видение генезиса религии как социального института

Дюрем К.В. «Институциональная совесть»

В статье рассматриваются проблемы взаимоотношения религиозных организаций с государством и обществом, на примере законодательств и ряда судебных процессов в США и странах Западной Европе. Анализируются соотношение принципов светскости, секулярности и религиозности в юридическом аспекте, рассматриваются основные критерии религиозной автономии, ее структуры, основных направлений ее деятельности, а также ее соотношение с законами государства, в котором она функционирует и существующие угрозы.

Элбакян Е.С. Институциональные характеристики религии

В статье детально анализируются функции, место и роль религии в обществе. Рассматривается процесс «рутинизации харизмы», институализации и бюрократизации религии, возникновения религиозных организаций как «представителей» той или иной религии или конфессии в обществе, выявляются специфические особенности религии как социального института, ее отличия от других социальных институтов, а также общие характеристики процесса религиозной институализации

Еленский В.Е. «Религия в глобальной политике: конец 20 – начало 21 вв»

В статье рассматривается процесс возвращения религии в глобальную политику и международные отношения в последней четверти 20 в. Анализируются эпизоды возвращения (исламское наступление, подъем мирового католицизма, евангелическое пробуждение, неорелигиозный бум), а также его движущие силы, к которым автор относит деидеологизацию, смещение центра тяжести религиозной жизни планеты на глобальный Юг и глобализацию.

Добродум О.В. «Дигитализации религии в современном обществе»

В начале 21 в. реалии социально-религиозной жизни практически неразрывно связаны с использованием дигитальных, мультимедийных и коммуникационных технологий, поскольку последние во всевозрастающей степени затрагивают многие аспекты жизнедеятельности религиозных сообществ. Религиозная социализация и религиозное самовыражение в настоящее время в значительной степени осуществляются благодаря Интернету, возрастает сеть молитвенных консультаций, происходит процесс спиритуализации информационных технологий.

Мартынюк Э.И., Никитченко Е.Э. «Конвергентные процессы в современной религиозной жизни»

«Конвергентные процессы» в современном понимании этого термина позволяют использовать его во всей лексической полноте и применить, в том числе, для описания основных тенденций современной религиозной жизни, таких как: акселерация, актуализация социальных доктрин, рационализация культовой практики, рост инклюзивизма, унификация экзотеризации, эгосинтонизация, экзотеризация. Эти процессы имеют место в случае их функционирования в рамках более, чем одной религиозной традиции, либо в тенденции собственно сближения в доктринальном, организационном и социальном аспектах между различными деноминациями. Большинство «конвергентных процессов» охарактеризованных в статье, исследуются религиоведами много лет. В данной статье речь идет лишь о нескольких из них, чьи характеристики еще не получили широкого распространения в постсоветском научном пространстве.

Широкалова Г.С. «Религия как социальный институт в условиях дисфункций государства»

В статье поднят вопрос о том, насколько деятельность РПЦ как социального института адекватна потребностям прихожан в современных условиях. Автор дает отрицательный ответ, поскольку: 1. Руководство РПЦ использует состояние дисфункции государства в своих корпоративных целях, рассматривая поддержку политического режима и собственность как условие своего идеологического доминирования. 2. В рамках самой РПЦ имеет место раскол, поскольку значительная часть населения России (в том числе часть клира) не разделяет политической позиции руководства церкви по отношению к прошлому и настоящему, стремления к идеологическому доминированию. 3. В наибольшей степени востребован один из аспектов терапевтической (компенсаторной) функции религии - регуляция взаимоотношений человека и бога через культовые действия с целью решения земных личных проблем. Психотерапия способна изменить восприятие ситуации, а не саму ситуацию, поэтому неизбежно сужение общественного запроса на православие как регулятор поведения и вытеснение его на периферию ценностей. 4. Для сохранения своего авторитета РПЦ необходимо учитывать земные потребности прихожан, активизируя социальное служение среди незащищенных групп населения и дистанцируясь от политической власти.

Токарева Е.М. «Динамика социальных функций религии в условиях модернизации российского общества»

В статье рассматриваются функции и дисфункции религии как социального института. Дается сравнение места Русской православной церкви в обществе

в прошлом и настоящем, указываются проблемы, существующие в обществе, в решении которых церковь могла бы принять активное участие, но, тем не менее, она этого не делает. Показываются перспективы и пути решения социальных проблем в современной России.

Аринин Е.И. Религии и религиоведение во Владимире: социальная роль религии в общественных процессах

Исследования различных аспектов религиозной жизни во Владимирском регионе ведутся более 100 лет. Религиоведение выступает как «школа толерантности», играя роль эффективного «средства» и «посредника», создававшегося как «верующими», так и «неверующими» исследователями для описания той одной и единственной реальности, которая охватывается термином «религия». Сложилась различные формы дисциплинарных моделей «религиоведческого проекта». Владимирская область сегодня представляет собой достаточно спокойный в плане межконфессиональных отношений регион России.

Сторчак В.М., Антонова О.И. «Религиозные институты и религиозные институты: к вопросу о разграничении понятий»

В статье исследуются такие виды социальной организации и управления обществом, как религиозный институт и религиозная институция. В ней даются формулировки указанных понятий, выявляются их содержательные характеристики и специфика проявлений.

Колчигин С.Ю. Религия и общество: прообразы новой цивилизации

Сегодня некоторые новые религиозные движения выносят себя за скобки государств и строят новое общество параллельно старому. Религия тут становится мощной альтернативной общественной силой. Царство Бога или Высшего Разума видится необходимым не только в трансцендентных областях, но и на Земле. И не в изоляции от людей, а в интенсивном предметном общении и братстве. И спасение здесь видят в преодолении ненормального эгоизма и потребительских установок. Основа нового жизнеустройства – экополисы, эконоосферные поселки. Цель поселенцев в том, чтобы своим трудом построить модель общества, в котором воплотились бы высшие и единственно достойные человека духовно-нравственные принципы и творческие навыки. Это означает, что религия в современную эпоху должна превратиться из догмы и формального культа в школу жизни подлинного Человека, а далее – в искусство всегда жить по Истине.

Кантеров И.Я. «Антиэкстремистское законодательство: замыслы и результаты»

В статье детально анализирует антиэкстремистское законодательство РФ, со ссылкой на другие законы и законодательные акты, постановление пленума

Верховного суда РФ, указываются его недостатки и недоработки. Рассматривается Список экстремистской литературы Министерства юстиции и неоднозначность критериев отнесения тех или иных произведений к этому списку. Исследуются проблемы комплексной, в том числе религиоведческой экспертизы, ее ключевые принципы.

**Андреева Л. А. Секуляризационные тенденции в истории России
(на примере Петровских реформ)**

В докладе на материале реформ императора Петра Первого рассматриваются проблемы секуляризации и особенностей ее течения в различных сферах российского общества начала 18 в. – культурной, образовательной, мировоззренческой, политической.

**Смирнов М.Ю. Будущее новых религиозных движений в России:
неопределённость перспективы**

В статье рассматривается явление новых религиозных движений (НРД) в современной России. По его мнению, это — одна из разновидностей так называемых нетрадиционных религий. Трактовка нетрадиционных религий неоднозначна. Вне научного контекста чаще всего это понятие звучит в негативном смысле, как указание на опасное присутствие в стране враждебных религиозных влияний и «псевдорелигий», подрывающих духовные основы общества. В научных исследованиях это понятие встречается преимущественно в классификационном смысле. НРД можно охарактеризовать как объединения верующих, возникающие вне традиционных религий для совместного почитания какого-либо духовного лидера (лидеров), чье учение воспринимается последователями как эффективный способ удовлетворения их жизненных потребностей. Не существует общепринятых критериев идентификации религиозных групп с НРД. НРД заметно отличаются от исторически принятых в России религий. Некоторые из них имеют зарубежное происхождение. У многих НРД отсутствуют привычные религиозные признаки. Их расхождение со стереотипными представлениями о религии и отличие поведения последователей от преобладающего образа жизни большинства населения порождают их устойчивое неприятие. Поэтому перспектива НРД в России характеризуется неопределенностью.

**Поспелова А.И. Динамика религиозной ситуации в Магаданской
области (2005-2011 гг)**

В статье на большом фактическом материале проводимых автором социологических исследований показаны процессы, имеющие место в религиозной ситуации Магаданской области за последние пять лет, указан и проанализирован конфессиональный состав населения, состояние государственно конфессиональных отношения, количественные и

качественные показатели функционирования религиозных организаций, их взаимоотношения друг с другом и с властными структурами

Себенцов А.Е. «Некоторые особенности города Москвы как субъекта государственно-конфессиональных отношений».

В статье рассматривается религиозно-конфессиональная ситуация в г. Москве, условия существования различных конфессий в рамках столичного мегаполиса, различные аспекты регулирования государственно-религиозных отношений в Москве.

Темперман Й. «Религиозные организации как поставщики социальных услуг»

В докладе, на примере религиозных организаций, детально проанализировано, каким образом права человека служат посредником в поиске компромисса между полной автономией и всеобщей доступностью. В связи с проблемой религиозной автономии рассмотрены, на примере законодательства ряда европейских стран, ключевые вопросы прав человека в этой сфере: религиозные должностные лица, условия трудовой занятости, членство и услуги.

Филипович Л.А. «Церковь в общественной жизни Украины: смена стратегии»

За годы независимости в Украине созданы благоприятные условия для функционирования религиозных организаций более ста различных направлений. В условиях свободы совести и религий, церкви активно включились в жизнь украинского общества, продемонстрировав патриотизм, социальную ориентацию, желание жить в мире с государством и друг другом. Благодаря их усилиям Украина решала многие социальные проблемы, которые в силу ограниченности государственных ресурсов были бы преданы забвению. Однако результативность присутствия церкви в украинском обществе напрямую зависит от политического режима, от степени демократизации общества, от позиции государства в религиозной сфере. В последние два года в общественно-религиозной жизни Украины появились факторы, свидетельствующие об изменении стратегии поведения церквей в украинском обществе, что вызывает тревогу в среде экспертов.

Хоффманн Х. «Новые тенденции в современном католицизме»

В статье отмечается, что характерной чертой современного польского католицизма является его народный характер, с сильным культом девы Марии и явными проявлениями возрастающего культа Ивана Павла II (*santo subito*). Большинство поляков считают себя католиками, однако в действительности их вера не является глубокой. Известный польский

социолог религии о. Владислав Пивоварский (1929-2001) в 1980-х гг. признал, что большинство (2/3) польских католиков – это «несознательные еретики», не знающие зачастую совершенно фундаментальных истин веры. В течение последних двадцати лет аналитики говорят о разделении в польской Церкви на «Лагевницкую церковь» (Краков) и «Торуньскую церковь», связанную с действующей с 1991 г. радиостанцией «Радио Мария». Это радио имеет явно политическую окраску и ксенофобный, антисемитский, ханжеский, антилиберальный (правый) характер. Значимость авторитета Церкви признает большинство политических партий. Это часто ставит Церковь в неловкую ситуацию, когда спорящие стороны хотят ее вмешательства для подержания своей правоты. Важным элементом перемен, происходящих в сфере польского католицизма является заметное снижение так называемых призваний к священству и монашеству (мужскому и женскому), а также выход монахов из орденов или отказ от священнического сана. Эта тенденция усилилась после смерти Ивана Павла II и с 2006 г. варьируется в границах 25-30%. Причины этого явления как объективные (демографическое понижение, в 2011 г. около 25% учеников не сдали экзамены на аттестат зрелости), так и субъективные («антипризванническая» атмосфера). С этой проблемой Католическая церковь ранее многократно боролась и ныне владеет разработанными методами решения этих вопросов. Однако, интересно явление «сенсационных» выходов из духовного сана (а, порой, и вообще из Церкви) интеллектуалов, которые ранее пользовались авторитетом как католические ученые, публицисты и занимали высокие позиции (были, к примеру, деканами) в католических учебных заведениях и на теологических факультетах. В статье подчеркивается, что Католической церкви в Польше на протяжении своей долгой истории, не редко приходилось бороться с различными трудными для нее проблемами, находя со временем адекватные решения. Несомненно, и сейчас будет так же. Для религиоведа, а не только для социолога религии, период трансформаций определенной религии является всегда интересным исследовательским материалом, поскольку указывает на религиозные процессы *in statu nascendi*, что позволяет таким образом, понять изменения религии, рассматриваемой как социальный институт.

Жеребятьев М.А. Российские конфессии между социальными доктринами и участием в социальной политике

В статье анализирует связь между социальными доктринами и религиозно-обоснованной мотивацией общественно-значимой деятельности религиозных сообществ и верующих индивидов. Если Русская православная церковь Московского патриархата отводит ключевую роль построению особых отношений с государством и нацией, то принятые впоследствии другими деноминациями России социальные концепции, выражая лояльность российскому государству, уделяют большое внимание социальной работе. Создаваемая в России схема социального партнерства государства с религиозными организациями пока никак не проясняет статуса

конфессиональных социальных учреждений: медицинских, приютов, домов престарелых, в их взаимодействии с существующей государственной системой здравоохранения и призрения. Самый свежий пример отсутствия законодательного регулирования такого рода учреждений - снос приюта для бездомных в Москве, являвшегося профессиональным учреждением Ордена сестер Матери Терезы.

Кшонжек А. «Мусульманские общины в Польше»

В статье представлена краткая история появления первых мусульман на польской земле, а прежде всего показана структура сообщества польских мусульман. Первые контакты с миром ислама произошли около 10 в., когда арабские торговцы появились на польской территории. Однако первые постоянные поселенцы, которые исповедовали ислам, это татары – военнопленные. Затем, в результате нестабильной ситуации в крымскотатарском ханстве татары начали селиться добровольно. От польского короля, они получили много привилегий, что позволило им строить мечети и кладбища, а также практиковать свою религию. За военную службу они были награждены земельным владением. Несмотря на то, что татары проживают в Польше более 600 лет, они сумели сохранить свою этническую и религиозную идентичность. До 1970-1980-х гг. татары были единственными мусульманами в Польше. Позднее татары начали принимать в свое сообщество иммигрантов из мусульманских стран. Число мусульман в Польше увеличилось. Это были в основном арабы - учащиеся в Польше и имеющие торговые отношения с поляками, и в меньшей степени военные беженцы. После окончания учебы, большинство из них возвращалось в свои страны, но некоторые принимали решение остаться в Польше навсегда. Новообращенные в исламе составляют отдельную мусульманскую группу. Их количество трудно определить, потому что государственные органы не собирают официальную информацию о религиозной принадлежности своих граждан. В настоящее время польские мусульмане - это около 30 тыс человек. В начале 1990-х гг. количество новообращенных было в пять раз меньше, чем сегодня. Это означает, что каждый год две тысячи поляков меняют свою религию. По сравнению с другими странами Западной Европы это не так много. Основной организацией, представляющей последователей ислама является Мусульманское религиозное объединение в Речи Посполитой, объединяющее главным образом татар. Кроме того, активно действует Мусульманская лига, и несколько других студенческих мусульманских организаций, а также шиитские организации.

Мирошникова Е.М. «Религиозное образование как социально-политический фактор»

Автор обращает внимание на необходимость поиска эффективных правовых путей реализации религиозного образования в государственных школах. Передача молодежи знаний о религии усиливает публичный статус религии. Реализация права на религиозное образование должна быть и легальной и легитимной. В противном случае могут быть нарушены права и свободы человека и созданы предпосылки для идентификации властных структур с какой-то конкретной конфессией. Международный опыт государственно-церковных отношений представлен в двух основных моделях религиозного образования: конфессиональной и неконфессиональной. В настоящее время имеет место тенденция усиления экуменического и плюралистического подхода в формате неконфессиональной модели. Кто ответственен за религиозное образование молодежи: государство или общество? Для ответа на вопрос представлен краткий аналитический обзор различных точек зрения, изложенных в ряде важных международных и российских документов: Общий обзор «религия и светское государство», представленный 18 международному конгрессу по компаративному праву (Вашингтон, июль 2010), под редакцией Хавьера Мартинеса Торрона и Кола Дурама; решение Европейского суда по правам человека «Лаутси против Италии» и его последствия; международный симпозиум «Обучение религии в государственной школе: актуальная дискуссия в России и Германии» (Москва, 24-25 февраля 2010); результаты апробации комплексного курса «Основы культур мировых религий и светская этика» в России

В.В. Старостенко «Религия и образование: правовые основы и практика взаимоотношений в Республике Беларусь»

В статье рассматривается законодательное закрепление светского характера национальной системы образования. Раскрывая понятие светского образования, автор показывает противоправный характер практики православной клерикализации, получившей распространение в государственной образовательной сфере республики.

Колодный А.Н. «Социальное служение конфессий Украины: мотивы, формы, проблемы»

Социальное служение - вид социальной деятельности религиозных организаций в общественной среде их бытия. Оно характеризуется в Украине многовекторностью сфер и разнообразием форм. Социальное служение актуализировало вопросы «сотрудничества» конфессий с государством и между собой, в частности при реализации различных социальных проектов.

Брежнев В.С. «Компаративный анализ социального служения христиан, мусульман и иудеев: на материалах религиозных объединений Ростовской области»

В статье содержится информационно-статистическое сравнение социального института религиозного служения в общинах христиан, мусульман и иудеев на материалах религиозных объединений Ростовской области. Сравнивается количественный состав религиозных объединений; основные действующие лица социально-религиозного служения; сферы социального служения: в семье, образовании, медицине, отдыхе; совокупность соответствующих учреждений.

Нечипорова Е.В., «Проблемы милосердия и благотворительности в творчестве Владимира Соловьева»

В статье анализируется моральная сторона социальной жизни, исследуются проблемы любви, справедливости и милосердия. Дается определение добра как основы единения общества, народов, наций, человечества. Рассматривается практическая реализация социальной справедливости, ее «высшего» и «низшего» типа, пути и способы ее достижения.

Адельгейм П.А. «К вопросу о социальном служении Русской православной церкви»

В статье рассмотрены проблемы, существующие у приходского духовенства современной Русской православной церкви Московского патриархата, связанные с полной зависимостью приходских священников и деятельности прихода в целом от правящего архиерея. Это создает существенные препятствия на пути социального служения православных священников. На личном опыте автор показывает, как социальные проекты им были инициированы и реализованы в последние двадцать лет, и как они планомерно уничтожались епархиальным епископом.

Гончаров О.Ю. «Социальное служение Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России»

Миссия социального служения (диаконии) Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня – миссия, продолжающая служение Иисуса Христа. При этом, социальное служение в понимании адвентистской церкви это не только благотворительность одних – имущих, по отношению к другим – неимущим, но прежде всего кропотливый труд по избавлению человека от власти присущего ему зла и воссозданию в нем Божьего образа и подобия, помощь в реализации каждым человеком его личностного потенциала. В статье подробно рассмотрены принципы, задачи, направления социального служения адвентистов, а также те трудности, с которыми сталкивается Церковь Адвентистов Седьмого Дня при осуществлении этой сложной и благородной работы

Харламова М.В. «Социальные проекты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней»

В статье детально анализируются социальные проекты Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов), осуществляемые в различных областях жизни общества. Это и помощь инвалидам, и пропаганда здорового образа жизни и семейных ценностей, и методики выживания в ситуациях катастроф, и обучение медицинского персонала выхаживанию больных новорожденных детей и многое другое. В статье приводятся конкретные примеры милосердно-благотворительной работы Церкви.

Плешаков Ю.В. «Вайшнавское милосердие: между антикризисным добровольчеством и “инновационным” социальным служением»

В статье автор рассуждает на тему духовной мотивации последователей индуистской традиции в сфере социального служения. Автор констатирует тот факт, что обладая естественным социальным потенциалом, многие религиозные организации в силу новых идеологических обстоятельств сильно ограничены в России в своих возможностях социального служения и вынуждены порой искать выход своей энергии в его неклассических формах. Автор предлагает осмыслить роль и место малых религиозных организаций в становлении и развитии добровольчества в России. Один из главных выводов автора в том, что государство в интересах населения должно сотрудничать со всеми законопослушными религиозными организациями, предоставляя им более широкие креативные возможности, причем не только в кризисные моменты истории, но и в периоды стабилизации экономики.

Де Кастро Н.М. «Саентологическая религия и истоки ее социальной активности»

В статье делается акцент на том, что социальная активность саентологов зиждется на их вере в человека как, в основе своей, духовного существа, живущего не одну жизнь. Это приводит их к пониманию того, что проблемы человека не уходят со смертью тела, их нужно решать, пока человек жив, отсюда активность саентологов в социальной сфере; просвещение о разрушительном влиянии наркотиков, нарушения прав человека и оказания эффективной помощи добровольцами в местах катастроф. Основатель саентологии Л. Рон Хаббард сам был человеком отзывчивым на человеческие страдания и поэтому все писание посвящено помощи человеку и восстановлению его утраченных способностей.

ABSTRACTS

Toshchenko Zh.T. «Religious universal education: a myth or a reality»?

In the clause the problem of «the religion and the education» is considered. Based on the numerous historical and modern examples, the author shows the results of the sociological researches: why it is impossible to bring in the teaching of the religion at school and how deplorable the social consequences may be, and in some of the areas they already are. The author argues that such a common spiritual and moral subject as a secular ethic the one that would unite the younger generation and not separate the country along the religious lines is needed in schools.

Shahnovich M. M. «The religion as a social institute: problems of genesis»

The paper considers the historiography of a question about religion's origin as social phenomenon and the various approaches that exist in religious studies of 19-

20 cc. on this issue. Referring to the big history-archeological and ethnology-anthropological material, the author formulates the vision of genesis of the religion as a social institute from the positions of the scientific religious studies.

Durham C. W. «Institutional Conscience»

The article talks about the aspects of relationships between religious organizations, state and society evidence from the legislations and the range of lawsuits in US and Western Europe countries. It analyses the correlation of secularity and religiosity principles as a legal aspect, it reviews the basic criteria of religious autonomy, its structure, main work area and also its relation to state laws, where it functions, and existing threats.

Elbakyan E. S. «Institutional characteristics of religion»

A function, a role and a place of the religion in a society are analyzed in details in the article. The process of «routinization of charisma», the institutionalization and the bureaucratization of the religion, the beginning of religious organizations as «representatives» of one religion or another or any denomination in a society is considered, specific features of the religion as a social institute and general characteristics of the religious institutionalization process are displayed.

Elensky V.E. «“Great Return?” Religion in Global Politics and International Relations at the end of the 20th and Beginning of 21st Centuries»

Religion in Global Politics: the end of 20th – beginning of 21st centuries. Article investigates the process of ‘Great Returning from Exile’, namely, the retrieval of religion to global politics and international affairs in the last quarter of 20th century. Author provides analyses of episodes of this returning (revolt of militant Islam, upheaval of global Catholicism, Evangelical revival, boom of new religions) and driving forces of returning (de-ideologization or desacralization of great ideological narratives; shifting of gravitation center of World’s religious life toward global South and globalization).

Dobrodum O.V. «Digitalization of Religion in the modern society»

At the beginning of the 21 century, realities of Social and Religious life almost inextricably linked with the use of digital, multimedia, and communication technology, because they are increasingly affecting many aspects of life of Religious communities. Now Religious socialization and Religious manifestation are largely carried out through Internet, network of prayer consultation is increasing, the process of spiritualization of Information Technology is taking place.

Martynyuk E.I., Nikitschenko E.E. «Convergent Processes in Modern Religious Life»

Today «convergence» as a concept is used in all its lexical senses (foremost as «the same», «rapprochement», «confluence») and can be applicable for description and classification of all processes formed or finding as new actual phenomenon in the modern religious life: acceleration, actualization of social doctrines, rationalization of cult's practice, growth of inclusivism, unification of exteriorization, egosintonization, exotericization. The «convergences processes» in modern understanding of this concept it is possible to issue as inherent more than in one of religions and those, that testify to the tendencies of rapprochement of social, doctrines and institutional positions between two or many religions. All, that is known about of common in the different faiths continues to be the subject of discussion and in nowadays. Most «convergences processes» named before are used in religious studies for many years, but here we are connecting them only with the «acceleration, actualization of social doctrines, rationalization of cult's practice, growth of inclusivism, unification of exteriorization, egosintonization, exotericization». In spite of the fact that each of them have own essence, they, at first, they are together confirm the actually presence of «convergence» in religious life of our time, and secondly, stimulate existence of each other, influence and correlate between itself.

Shirokalova G.S. «Religion as a Social Institution in a Condition of State Dysfunction»

The article raised the question of how adequate the ROC needs of parishioners in the dysfunction of the State? According to the author – no, because: 1 - the leadership of the Russian Orthodox Church uses the State of dysfunction of the State in its corporate purpose, considering the support of the political regime and ownership as a condition of its ideological dominance. 2 - within the framework of the Russian Orthodox Church has been split since a large proportion of the population of Russia (including part of the clergy) did not share the political position of the church leadership in relation to the past and the present, pursuit of ideological domination. 3 - the most relevant aspect of therapeutic (compensatory) functions of religion-regulation of the relationship of man and God through religious activities with a view to solving Earth's personal problems. As psychotherapy can change the perception of the situation, rather than the very situation inevitably diminished public query on religion as the regulator of behavior and wipe it on the periphery of the property.

Tokareva E.M. «The dynamics of the social functions of religion under the conditions of the modernization of Russian society».

In the article the functions and the dysfunctions of religion as social institute are considered. There is given the comparison of the place for the Russian Orthodox Church in the society in the past and present, are indicated the problems, which exist in the society, in solution of which the Church could take active part, but,

nevertheless, it this does not make. It shows perspectives and methods of solutions of social problems in modern Russia.

Arinin E.I. «Religions and Religious Studies in Vladimir: Social Role of Religion in Public Processes»

Studies of various aspects of religious life in the Vladimir region, conducted more than 100 years. Religion acts as a «school of tolerance», playing the role of effective «tools» and «mediator» created as «believers» and «unbelievers» by researchers to describe the one and only one reality, which is covered by the term «religion». Have developed various forms of disciplinary models of «religious studies project». Vladimir region today is a fairly quiet in terms of interfaith relations region of Russia.

Storchak V. M., Antonova O. I. «Institutes of religion and religious institutions: the differentiation of definitions»

Such types of social organization and society management as an institute of religion and a religious institution are researched in this article. The formulation of these definitions is given here; their specific characteristics and the specificity of development are identified.

Kolchigin S.Yu. «Religion and Society: Prototypes of a New Civilization»

Today some new religious movements transcend the frames of states and build new society in parallel to the old one. Religion becomes here the powerful alternative social force. The Realm of God or Higher Reason is seen in this religious movements as necessary not only in transcendent regions but also on the Earth. And not in isolation from people but in intensive real communication and brotherhood. The rescue is seen here in overcoming the abnormal egoism and consumer settings. Ecological communities are the base of new social life. Purpose of their inhabitants is to build by their own labor the model of society in which there can be realized spiritual-moral principles and creative abilities of highest level and relevant to a real humankind. It means that religion in our epoch must transform from a dogma and formal cult into a school of true man's life and then – into the art of living according Truth always.

Kanterov I. Y. «Anti-extremist legislation: plans and results»

Anti-extremist legislation of Russian Federation referring to other laws, statutes and the Plenum's regulation of the Russian Federation Supreme Court is analyzed in details in the article. The current system shortcomings and the flaws are also specified in here. The list of Ministry's of Justice extremist literature and the ambiguity of the criteria for the identification of certain products to the list is considered. The problems of the complex expertise, including the religious one, its key principles are researched.

Andreeva L. A. «Deconsecrational tendency in history of Russia (based on an example of Peter's reforms)».

In the report based on a material of the reforms of the Emperor Peter the Great the problems of deconsecration and the features of its development in various areas of the Russian society in the beginning of 18th century such as cultural, educational, world outlook and political ones are considered.

Smirnov M. Yu. «Future of New Religious Movements in Russia: Uncertainty of Perspective»

The author considers such phenomenon, as new religious movements (NRMs) in modern Russia. To his mind, it is one of varieties of so-called "nontraditional religions". The concept of the nontraditional religions does not have single-valued application. Out of scientific context it most frequently used in the negative sense, as indication of the dangerous presence of alien religious influences or quasi-religions, undermining of the traditional spiritual bases of society. In scientific study of religion this concept is used predominantly in the qualification sense. Characterizing NRMs, it is possible to describe them as the associations of believers, which arose out of the structure of traditional religions, for the joint respect of any spiritual leader (or the group of such persons), whose doctrine is perceived by followers as the effective method of the satisfaction of their vital needs. The generally acknowledged criteria for the identification of religious groups with the NRMs do not exist. NRMs are noticeably differed from the historically prevailing religions in Russia. Some number of NRMs is cultural transplants, most often of West or Asian origin. Many NRMs are not religious in the traditional sense. Their nonconformity to the stereotype ideas of the adherents of traditional religions and differences with a way of life of autochthonic population of Russia are the reasons for their stable repudiation. That is why the future of NRMs in Russia has an uncertainty of perspective.

Pospelova A.I. «Dynamics of the religious situation in the Magadan area (2005-2011)»

In the article based on the big factual material of sociological researches made by the author the processes which are taking place in a religious situation of the Magadan area for last five years are shown, the confessional structure of the population, the condition of the state-confessional attitudes, the quantitative and quality indicators of functioning of the religious organizations, their mutual relationships with each other and with authorities are specified and analyzed.

Sebentsov A. E. «Some of the features of Moscow city as a subject of state-confessional attitudes»

The religious and the confessional situation in Moscow, the conditions for an existence of the various religious denominations within the limits of a capital

megacity and the various aspects of a regulation of the state-religious attitudes in Moscow are considered in the article.

Temperman J. «Religious organizations as social services providers»

The report provides a religious organizations case study analysis of how human rights may serve as a medium in searching a compromise between total autonomy and universal accessibility. As an illustration of the religious autonomy it considers the key human rights issues in this field as stated in legislation of different European countries: religious officials, other employment settings, membership and services.

Fylypovych L.A. «Church in public life of Ukraine: policy change»

During the independence, Ukraine has created favorable conditions for the functioning of religious organizations of 100 different directions. In situation of freedom of conscience and belief the Churches involved in the life of Ukrainian society actively, demonstrating patriotism, social orientation, desire to live in peace with the state and each other. Thanks to their efforts, Ukraine solved many social problems, which due to the limited government resources would have been forgotten. However, the impact of the presence of the churches in the Ukrainian society is directly dependent on the political regime, the degree of democratization of the state position in the religious sphere. Since 2010 there were factors in the socio-religious life in Ukraine indicating a change in churches' behavior strategies in Ukrainian society which is alarmingly among experts.

Hoffmann H. «New Trends in Modern Catholicism in Poland»

A characteristic feature of contemporary Polish Roman Catholicism is its folk or popular religiosity, with a strong cult of the Virgin Mary, including some visible signs of a growing cult of John Paul II (*santo subito*). Although the majority of Poles admits adherence to Catholicism, their faith is rather superficial. Already in the 1980s prominent Polish sociologist of religion, Fr. Władysław Piwowarski stated that the majority (2/3) of Polish Catholics are «ignorant heretics», who do not know basic truths of the faith. Social analysts observed that over the past two decades the Church in Poland has been divided into the so called «Łagiewniki Church» (Kraków), which is of some intellectual depth, openness and orientated towards dialogue, and the “Church of Toruń”, associated since 1991 with «Radio Maryja», which is clearly one-sided politically involved (right wing), xenophobic, and anti-liberal in nature. The Roman Catholic Church in Poland still enjoys high authority and the main political parties seek its support. This often puts the Church in an awkward situation, since these parties want the Church's intervention on behalf of their programs. Another important element of the changes taking place within Polish Catholicism is the clearly visible decrease in vocations to the priesthood and the religious life (male and female) as well as departures from the clerical state. The trend in decrease of vocations has become more salient after the death of John Paul II in 2005, but it is not new, and the Roman Catholic Church

has developed methods of dealing with it. Interesting, however, is the phenomenon of «spectacular» ways of leaving the priesthood (and sometimes the Church) by intellectuals, who had previously worked as a Catholic scholars, journalists, and held high positions (eg. deans) at universities. In conclusion, it should be stressed that the Catholic Church in Poland, in its long history, has often struggled with a variety of difficult problems, and with time, was always able to find adequate solutions. Probably now it will be the same. For a scholar of religious studies (not just a sociologist of religion) a period of change occurring in a particular religion clearly provides interesting research material, because it shows various religious processes *in statu nascendi*. This allows such scholars to study and understand the changes taking place in a religion as a social institution, and beyond just from a historical point of view.

Zherebyatev M. A. “Russian denominations between social doctrines and participation in social policy”.

In the clause communication between the social doctrines and the religious-based motivation of the socially significant activity of the religious communities and the believing individuals is analyzed. If the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchy allocates a key role to the construction of the special attitudes with the state and the nation, then accepted subsequently by other denominations of Russia social concepts, expressing loyalty to the Russian state, pay the big attention to the social work. The scheme of the state social partnership created in Russia with the religious organizations does not yet clear up in any way the status of the confessional social establishments: medical ones, shelters, nursing homes,- in their interaction with existing state system of public health services and charity. The newest example of absence of legislative regulation of such establishments is the cause when a shelter for homeless in Moscow, which is confessional establishment of the Mother Theresa sister’s order, was demolished.

Książek A. «Muslim communities in Poland»

This paper presents a brief history of the appearance of the first Muslims in the Polish lands, but first of all it shows the structure of the followers of Islam in Poland. The first contacts with Muslims occurred around the tenth century, when arabian merchants reached the Polish lands. However, the first permanent settlers, who professed Islam were Tatars. Later, as a result of the unstable situation in the Khan of the Crimea Tatars have arrived voluntarily. From the Polish king they received many privileges, allowing them to build mosques and cemeteries, as well as practicing their religion. The service in the army received the landed estates. Despite 600 years of settlement in the Polish territories Tatars managed to maintain their ethnic and religious identity. Until the seventies and eighties of the twentieth century, the Tatars were in fact the only followers of Islam in Poland. In later years the Tatars began to include newcomers from Muslim countries, increasing the number of Muslims in Poland. They were mainly Arabs, undertaking studies and referring business contacts with Polish, and to a lesser extent, refugees of war.

After finishing his studies, however, most family returned to their countries, but some decided to stay permanently. Converts to Islam compose a completely different group of muslim. Their number is difficult to determine, because the state authorities can not collect official information about religion of citizens. The number of people who leaving the Catholic church is not known. At the present time population of polish muslims is about 30 thousand. In the early 90's the population of converts to islam was five time less, then today. This fact means, that every year to two thousand polish people change their confession. In comparison with other countries in Western Europe is not much. The main organization representing followers of Islam is Muslim Religious Association, bringing together mostly Tatars. Besides actively working Muslim League, and several other organizations of Muslim students, or Shiite organization.

Miroshnikova E.M. «Religious education as a social-political factor».

The problem of religious education in state school demands careful attention, and research into the most efficient, legitimate ways to solve it. Ultimately, religious education favors the role of religion in society and increases its public status. Young people always have been and always will be objects of attention for religious organizations since their orientation toward religion will affect the future of society in general and the future of the religious organization in part. But the realization of the right for religious education should be accomplished legally, otherwise human rights of freedom could be compromised, and respect on the part of the state authorities for a particular religion could be damaged. The international experience of state-church relations is presented in the form of the two main models of religious education: confessional and non-confessional. Recently the tendency to strengthen an ecumenical and pluralistic approach has been gaining momentum, namely, a tendency to move in the direction of the non-confessional model. Who is responsible for the religious education of the youth: the state authorities or society itself? There is the analyze of the different points of view on this question in this paper:

The General Report «Religion and the Secular State: National Reports» under the direction of Javier Martinez-Torron and W. Cole Durham, Jr. Interim Reports used for the occasion of XVIII International Congress of comparative Law (Washington, D.C.-July 2010-Lautsi v. Italy –The decision of ECHR (March, 2011) and its perspectives-The international Symposium «The Teaching of Religion in Public Schools: Actual Discussion in Russia and Germany» (Moscow, February 24-25, 2010)-The Results of the Aprobation of the course «The basics of the religious cultures and secular ethics' in the regions of Russia and their perspectives».

Starostenko V.V. «Religion and education: the legal framework and practice of relations in the Republic of Belarus»

The article deals with legislative strengthening the secular character of the national education system. Expanding the notion of secular education, the author demonstrates the illegality of the practice of Orthodox clericalism has gained acceptance in the public education sector of the country.

Kolodny A.N. «Social Service of Confessions in Ukraine: Motives, Forms and Consequences»

Social service - the kind of social activities of religious organizations in the social environment of their existence. It is characterized in Ukraine by multi-vector of their spheres and by variety of forms. Social service actualized the questions of co-work with the state and among themselves, in particular in the implementation of mixed-use projects.

Brezhnev V.S. «Comparative analysis of Christians, muslims and jews social service, based on the materials of Rostov region religious associations»

This article contains informational and statistical comparison of the social institution of religious ministry in the communitie of Christians, Muslims and Jews based on data provided by religious organizations acting in the Rostov region. The aspects compared are the following: the quantitative composition of religious associations, the main actors of social and religious ministry, areas of social ministry such as family, medicine, education, recreation, and the set of relevant organizations.

Nechiporova E. V. «Charity and philanthropy aspects in Vladimir Solovyov's works»

The moral aspects of a social life is analyzed, the issues of love, justice and mercy are researched. The definition of kindness as a foundation of the unity society, peoples, nations and mankind is given. The practical realization of social justice, its «higher» and «lower» type, ways and means to achieve it is considered.

Adelgeym P. A. «On the social service of the Russian Orthodox Church»

The article deals with the problems that exist in the modern parish clergy of the Russian Orthodox Church Moscow Patriarchy, the ones that are associated with total dependence of the parish priests and the parish as a whole from the ruling bishop. This creates a significant obstacle to social ministry of the Orthodox priests. Based on the personal experience the author shows, how he initiated and

brought about some social projects in the past twenty years and how it had been systematically destroyed by the diocesan bishop.

Goncharov O. U. «Social service of the Church of the Adventist's Christians of the Seventh Day in Russia»

The mission of social service (deacony) of the Church of the Adventist's Christians of the Seventh Day is the one that continues the ministry of Jesus Christ. In this case, the social ministry by the understanding of the Adventist's Church is not just some charity of the ones, the rich ones, to the others the poor ones, but above all the hard work to rid the man from the power of the inherent evil within him and to rebuild within him the Divine image and similarity with God and to help each person to realize its personal potential. The article examined in detail the principles, objectives, direction of social Adventist's service, as well as the difficulties faced by the Church of the Adventist's Christians of the Seventh Day in the implementation of this difficult and noble work.

Kharlamova M.V. «Social projects of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints »

In the clause social projects of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons) which are carried out in various areas of the society are analyzed in details. It includes such things as the assistance to the disabled, the promotion of the healthy lifestyle and family values, the methods of the survival in the situations of disasters, the trainings of the medical personnel to nurse sick newborns and many other things. The article provides specific examples of the merciful-charitable work of the Church.

Pleshakov Yu. V. «Vaishnava Charity between Anti-crisis Volunteering and "Innovative" Social Service»

In its article, the author argues on the spiritual motivation of the followers of the Hindu tradition in the field of social service. The author states that having a natural social potential, many religious organizations in Russia because of the new ideological circumstances are severely limited in their ability in the social service and at times forced to seek a way out of its energy to its non-classical forms. The author proposes to understand the role and place of small religious organizations in the development of volunteerism in Russia. One of the main conclusions of the author in that State in the public interest should cooperate with all law-abiding religious organizations, giving them greater creative possibilities, not only in moments of crisis history, but also in times of economic stabilization.

De Kastro N.M «Scientology Religion and origins of its social activities»

The article focuses on the fact that social activities is based on their Scientology beliefs that person basically good and he is a spiritual being living not one life. This leads them to understand that the human problems do not go away with the death of the body, they need to be addressed until the person is alive, hence the activity of Scientologists in the social sphere, education of harm effects of drugs, human rights violations and provide effective assistance from volunteers in the field of catastrophe. Founder of Scientology L. Ron Hubbard himself was a man sympathetic to human suffering, and so all the writing is devoted to helping a person and restore his lost powers.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

АДЕЛЬГЕЙМ Павел Анатольевич – священник Русской Православной Церкви Московского патриархата, протоиерей, клирик Псковской епархии, богослов, публицист (г. Псков, Россия).

ADELGAME Pavel Anatolievich – Priest, Russian Orthodox Church of Moscow Patriarchy, archpriest, clergyman of the Pskov Eparchy, theologian, publicist (Pskov, Russia).

АНДРЕЕВА Лариса Анатольевна - доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской Академии наук (г. Москва, Россия).

ANDREEVA Larisa Anatolievna – Doctor of philosophy, leading research fellow of Civilization and Regional Research Center, Institute of Africa of Russian Academy of Science (Moscow, Russia).

АНТОНОВА Оксана Игоревна - кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры теории и социологии управления Уральской академии государственной службы (Г. Екатеринбург, Россия)

ANTONOVA Oksana Igorevna – a candidate of sociological sciences, a senior teacher of the sociology and management theory chair of the Ural State Service Academy (Yekaterinburg city, Russia)

АРИНИН Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (г. Владимир, Россия).

ARININ Evgeniy Igorevich – Doctor of philosophy, Professor, the Head of the Philosophy and Religion Studies Department, Vladimir State University (Vladimir, Russia).

БРЕЖНЕВ Виталий Стефанович - кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической социологии факультета социологии и политологии Южного федерального университета, главный специалист по связям с религиозными объединениями Администрации Ростовской области (г. Ростов-на-Дону, Россия).

BREZHNEV Vitaly Stefanovich – PhD (philosophy), Assistant Professor at the Theoretical Sociology Department of the Sociology and Political Science Faculty, South Federal University, head specialist in Religious Affairs, Rostov Region Administration (Rostov-on-Don, Russia).

ГОНЧАРОВ Олег Юрьевич - заместитель вице-президента Евро-Азиатского Отделения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня (Москва, Россия).

GONCHAROV Oleg Yurievich - the assistant to vice-president of Euro-Asian Branch of the Church of the Adventist's Christians of the Seventh Day (Moscow, Russia).

ДЕ КАСТРО Нина Михайловна– директор по связям с общественностью Церкви Саентологии СНГ (г. Москва, Россия).

DE CASTRO Nina Mikhailovna – Director of Public Affairs, Church of Scientology of CIS (Moscow, Russia).

ДОБРОДУМ Ольга Викторовна – кандидат политических наук, доцент, научный сотрудник научно-исследовательского центра «Компаративистских исследований религии» философского факультета Одесского национального университета имени И.И.Мечникова

DOBRODUM Olga Victorivna – Ph.D. in Political Science, Associate Professor, scientific member of the scientific-research centre “Comparative research of Religion” of Philosophy Department of I.I. Mechnikov Odesa National University

ДЮРЕМ Кол, Мл. - профессор права и директор Международного центра по изучению религии и права, Университет имени Бригама Янга, (Прово, Юта, США).

DURHAM W. Cole, Jr. - Professor of Law and Director, International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University, USA (Provo, Utah, USA).

ЕЛЕНСКИЙ Виктор Евгеньевич – доктор философских наук, Председатель Украинской ассоциации религиозной свободы, (г. Киев, Украина).

ELENSKY Viktor Evgenievich – Doctor of philosophy, the Chairman of the Ukrainian Association of Religious Freedom (Kyiv, Ukraine).

ЖЕРЕБЯТЪЕВ Михаил Алексеевич – кандидат философских наук, доцент Воронежского филиала Современной гуманитарной академии (г. Воронеж, Россия).

ZHEREBYATIEV Mikhail Alekseevich – PhD (philosophy), Assistant Professor at the Voronezh branch of the Modern Academy of Humanities (Voronezh, Russia).

КАНТЕРОВ Игорь Яковлевич - заслуженный профессор МГУ имени М. В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор кафедры философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук МГУ им. Ломоносова (г. Москва, Россия).

KANTEROV Igor Yakovlevich – Emeritus Professor of the M.V. Lomonosov MSU, Doctor of philosophy, Professor at the Philosophy Department, Institute of Additional and Advanced Training for Instructors in Social and Humanity Sciences, Lomonosov MSU (Moscow, Russia).

КОЛОДНЫЙ Анатолий Николаевич – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Украины, заместитель директора заместитель директора Института философии им. Г.С. Сковороды Национальной Академии наук Украины, руководитель Отделения религиоведения Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины, Президент Объединения исследователей религии Украины (г. Киев, Украина).

KOLODNY Anatoly Nikolaevich – Doctor of philosophy, Professor, Honored Scientist of Ukraine, Deputy Director of Skovorody Institute of Philosophy of National Academy of Science of Ukraine, President of Researchers of Religion Union of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

КОЛЧИГИН Сергей Юрьевич - доктор философских наук, профессор, заведующий отделом онтологии и теории познания Института философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы, Казахстан).

KOLCHIGIN Sergey Yurievich – Doctor of philosophy, Professor, the Head of the Ontology and Theory of Cognition Department, Institute of Philosophy and Political Science at the Science Committee of Ministry of Education and Republic of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan).

КШОНЖЕК Анна - аспирант кафедры истории религии Института религиоведения Ягеллонского университета (г. Краков, Польша).

KSIĄŻEK Anna – postgraduate student of History of Religion Department, Religious Studies Institute of the Jagellon University (Krakov, Poland).

МАРТЫНЮК Эдуард Иванович - кандидат философских наук, доцент Одесского национального университета им. Мечникова, директор Центра компаративистских исследований религии (г. Одесса, Украина).

MARTYNYUK Eduard Ivanovich – PhD (philosophy), Assistant Professor of the Mechnikov Odessa National University, Director of Comparative Religions Research Center (Odessa, Ukraine).

МИРОШНИКОВА Елена Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры прикладной этики, религиоведения и теологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого (г. Тула, Россия).

MIROSHNIKOVA Elena Mikhailovna – Doctor of philosophy, Professor of Applied Ethics, Religious Studies and Theology Department, Tolstoy Tula State Pedagogical University (Tula, Russia).

НЕЧИПОРОВА Елена Васильевна - кандидат философских наук, независимый исследователь (г. Москва, Россия)

NECHIPOROVA Elena Vasilievna - PhD (philosophy), an independent researcher (Moscow, Russia)

НИКИТЧЕНКО Елена Эдуардовна - кандидат философских наук, доцент Одесского национального университета им. Мечникова, социолог Центра компаративистских исследований религии (г. Одесса, Украина)

NIKITSCHENKO Elena Eduardovna - PhD (philosophy), Assistant Professor of the Mechnikov Odessa National University, Sociologist of of Comparative Religions Research Center (Odessa, Ukraine).

ПОСПЕЛОВА Александра Ивановна - доктор философских наук, профессор Северо-Восточного государственного университета, председатель комиссии по вопросам религиозных объединений при губернаторе Магаданской области (г. Магадан, Россия).

POSPELOVA Alexandra Ivanovna – Doctor of philosophy, Professor of North-Eastern State University, the Chairman of the Religious Organizations Commission for the Governor of Magadan region (Magadan, Russia).

ПЛЕШАКОВ Юрий Викторович – руководитель Отдела по связям с общественностью Центра обществ сознания Кришны в России (г. Москва, Россия)

PLESHAKOV Yuri Viktorovich – Director of the Public Relations Department of the Center of Society for Krishna Consciousness in Russia (Moscow, Russia).

СЕБЕНЦОВ Андрей Евгеньевич – кандидат философских наук, действительный государственный советник Российской Федерации 1 класса, директор государственного бюджетного учреждения г. Москвы «Московский центр образовательного права» (г. Москва, Россия).

SEBENTSOV Andrey Evgenievich – PhD (philosophy), the valid state adviser of the Russian Federation of the 1st class, Director of State Budget Institution of Moscow «Moscow Center of Educational Law» (Moscow, Russia).

СМИРНОВ Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета

Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия).

SMIRNOV Mikhail Yurievich – Doctor of sociology, Assistant Professor at the Philosophy of Religion and Religious Studies Department of Philosophy Faculty of Saint-Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

СТАРОСТЕНКО Виктор Владимирович - кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Могилевского государственного университета им. А.А. Кулешова (г. Могилев, Беларусь).

STAROSTENKO Viktor Vladimirovich – PhD (philosophy), assistant professor, the Head of the Philosophy Department of Kuleshov Mogilev State University (Mogilev, Belarus).

СТОРЧАК Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений (г. Москва, Россия).

STORCHAK Vladimir Mikhailovich – Doctor of philosophy, Professor of Sociology and Administration of Social Processes Department, Academy of Labor and Social Relations (Moscow, Russia).

ТЕМПЕРМАН Йерун - доцент в области международного государственного права, Университет имени Эразма Роттердамского, Главный редактор журнала «Религия и права человека» (г. Роттердам, Нидерланды)

TEMPERMAN Jeroen - Assistant Professor of Public International Law, Erasmus University Rotterdam, Netherlands, Editor-in-Chief Religion & Human Rights Journal (Rotterdam, Netherlands).

ТОКАРЕВА Елена Михайловна - кандидат социологических наук, доцент Российского государственного технологического университета им. К.Э. Циолковского (г. Москва, Россия).

TOKAREVA Elena Mikhailovna – PhD (sociology), Assistant Professor of Tsiolkovsky Russian State Technological University (Moscow, Russia).

ТОЩЕНКО Жан Терентьевич – член-корреспондент Российской Академии наук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории социологии, декан социологического факультета Российского государственного гуманитарного университета, главный редактор журнала «Социологические исследования» (г. Москва, Россия).

TOSHCHENKO Zhan Terentievich – Corresponding member of Russian Academy of Science (RAS), Professor, the Head of the Theory and History of Sociology Department, the Dean of the Sociological Faculty of Russian State University of Humanities, Editor in Chief of “Sociological Research” magazine (Moscow, Russia).

ФИЛИПОВИЧ Людмила Александровна – доктор философских наук, профессор, заведующая отделом истории религии и практического религиоведения Института философии им Г.С.Сковороды Национальной Академии наук Украины, Президент Координационного Совета стран СНГ и Балтии по практическому и теоретическому религиоведению (г. Киев, Украина).

FYLYPOVYCH Liudmila Alexandrovna – Doctor of philosophy, Professor, the Head of the History of Religion and Practical Religious Studies Department, Skovorody Institute of Philosophy of National Academy of Science of Ukraine, President of the Coordinating Counsel for CIS and Baltic Countries on Theoretical and Practical Religious Studies (Kyiv, Ukraine).

ХАРЛАМОВА Марина Викторовна - директор по связям с общественностью Российского Московского кола Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (г. Москва, Россия).

KHARLAMOVA Marina Viktorovna – Director of Public Affair, Russian Moscow Stake of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (Moscow, Russia).

ХОФФМАНН Хенрык - профессор, заведующий кафедрой истории религий Института религиоведения Ягеллонского университета (г. Краков, Польша).

HOFFMANN Henryk – Professor of religious studies, the Head of the History of Religions Department, Religious Studies Institute of the Yagellon University (Krakov, Poland).

ШАХНОВИЧ Марианна Михайловна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член редколлегии журнала «Религиоведение», член Президиума Учебно-методического управления по философии, политологии и религиоведению (г. Санкт-Петербург, Россия).

SHANNOVICH Marianna Mikhailovna – Doctor of philosophy, Professor, the Head of the Philosophy of Religion and Religious Studies Department of Philosophy Faculty, Saint Petersburg State University, member of the Council on Interaction with Religious Unions for the President of Russian Federation, member of the editorial board for «Religiovedenie» magazine, member of the Panel of Educational and Methodological Bureau on Philosophy, Political Science and Religious Studies (Saint Petersburg, Russia).

ШИРОКАЛОВА Галина Сергеевна - доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой философии, социологии и политологии Нижегородской государственной сельскохозяйственной академии (г. Нижний Новгород, Россия).

SHIROKALOVA Galina Sergeevna – Doctor of sociology, Professor, the Head of the Philosophy, Sociology and Political Science Department, Nizhny Novgorod Agricultural Academy (Nizhny Novgorod, Russia).

ЭЛБАКЯН Екатерина Сергеевна - доктор философских наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, ответственный секретарь редколлегии журнала «Религиоведение», почетный научный сотрудник Отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды (г. Киев, Украина), научный руководитель и координатор проектов «Религиоведение».

Энциклопедический словарь» и «Энциклопедия религий», директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (г. Москва, Россия).

EILBAKYAN Ekaterina Sergeevna – Doctor of philosophy, Professor of Sociology and Administration of Social Processes Department, Academy of Labor and Social Relations, Executive Secretary for «Religiovedenie» magazine editorial board, Honorary Research Fellow of Religious Studies Department of Skovorody Institute of Philosophy (Kyiv, Ukraine), Scientific Supervisor of «Religiovedenie. Encyclopedic Dictionary» and «Encyclopedia of Religion» projects, Director of Center for Religious Studies «ReligioPolis» (Moscow, Russia).