



ВЫПУСК 1
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Часть 4: Кафедра государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 1
ЧАСТЬ 4

ООО ИД «МедиаПром»

Москва
2009

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

В 74

Рекомендовано к печати

кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф. (ректор РАГС, председатель)

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

Барциц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,

научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

Шмидт В.В., д-р филос. наук; *Баширов Л.А.*, д-р филос. наук, доц.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Никонов К.И.*, д-р филос. наук, проф.; *Тажуризина З.А.*,

д-р филос. наук, проф.; *Чумакова Т.В.*, д-р филос. наук, проф.; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук,

проф., заслуженный деятель науки РФ; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Лопаткин Р.А.*,

канд. филос. наук, проф.; *Семедов С.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Суханова Н.А.*, канд. филос. наук,

доц.; *Ионова А.И.*, д-р ист. наук, проф.; *Керимов Г.М.*, д-р ист. наук, проф.; *Пинкевич В.К.*,

д-р ист. наук, проф.; *Сафронова Е.С.*, д-р ист. наук, проф.; *Барковская Е.Ю.*, канд. ист. наук, доц.;

Горбунов А.Н., д-р филол. наук, проф.; *Сквайрс Е.Р.*, д-р филол. наук, проф.; *Заболотная Н.В.*,

д-р искусствоведения, проф.; *Соколов М.Н.*, д-р искусствоведения, проф.; *Васильева Т.А.*,

канд. пед. наук; *Богатуров А.Д.*, д-р полит. наук, проф.; *Герасимов В.М.*, д-р психол. наук, проф.;

Шеховцова Л.Ф., д-р психол. наук, проф.; *Носов С.И.*, д-р юрид. наук, проф.

В 74 **Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения**

[Текст]: сборник / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта.

Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС.

М.: ИД «МедиаПром»; Изд-во РАГС, 2009.

В сборнике представлены работы сотрудников кафедры государственно-конфессиональных отношений, посвященные актуальным проблемам государственно-конфессиональных отношений, вопросам религии и религиоведения.

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

ISBN 978-5-904722-04-3

© Васильева О.Ю., сост. и общ. ред., 2009

© Зуев Ю.П., сост. и общ. ред., 2009

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2009

© Оформление ООО ИД «МедиаПром», 2009

Содержание

Кафедра государственно-конфессиональных отношений <i>Васильева О.Ю., Лопаткин Р.А., Зуев Ю.П., Шмидт В.В.</i>	7
От научного атеизма к наукам о религии: философия религии и теология <i>Митрохин Л.Н.</i>	41
Генезис и формы постсоветского атеизма в России <i>Журавский А.В.</i>	69
Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов <i>Овсиенко Ф.Г.</i>	83
Религиозное знание, объективное знание о религии и наука <i>Шахов М.О.</i>	101
Религиозный плюрализм или уникальность истины? <i>Зуев Ю.П.</i>	121
Развитие религиоведческого образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации <i>Зуев Ю.П., Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Овсиенко Ф.Г., Трофимчук Н.А.</i>	131
Основы политики Российского государства в сфере свободы совести и вероисповедания (концепция)	179
Миссионерская деятельность в современной России <i>Трофимчук Н.А.</i>	215
Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации <i>Лопаткин Р.А.</i>	221
Российская Федерация – светское государство <i>Кравчук В.В.</i>	243
Россия строит светское государство (1985–1997 гг.) <i>Одинцов М.И.</i>	248

Содержание

Возможен ли диалог? <i>Писманик М.Г.</i>	277
Государство и религиозные организации в России <i>Кудрина Т.А., Пинкевич В.К.</i>	291
Жизнь мусульман: мусульманские обряды, праздники и запреты <i>Керимов Г.М.</i>	305
Исламский фундаментализм: генезис, идеология, практика <i>Баширов Л.А.</i>	381
Ислам в современных этнополитических процессах на Северном Кавказе <i>Семедов С.А.</i>	405
Государство в борьбе с исламским экстремизмом: основные направления антитеррористической политики и способы ее реализации на мусульманском Востоке <i>Барковская Е.Ю.</i>	415
Новые тенденции в современном западном буддизме <i>Сафронова Е.С.</i>	427
Мессианская идея в России: прошлое и исторические уроки <i>Сторчак В.М.</i>	439
Представления русских православных мыслителей XIX в. о государстве и обществе <i>Степанов В., священник</i>	453
Конституционная реформа С.Ю. Витте и проблемы веротерпимости в начале XX века <i>Пинкевич В.К.</i>	463
Поместный Собор 1971 г.: вопросы и размышления.. <i>Васильева О.Ю.</i>	470
Феномен «православной идеологии» <i>Кырлежев А.И.</i>	485
От 60-летия «ВФ» к 80-летию «ИФ»: («Патрология Россияка»: к обоснованию проекта и перспективах метафизического бытия «русского мира») <i>Шмидт В.В.</i>	501

КАФЕДРА
ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЙ

Кафедра государственно-конфессиональных отношений (с 1994 – кафедра религиоведения и государственно-церковных отношений, с 2000 по 2007 г. – кафедра религиоведения) была создана в марте 1994 г. Процесс восстановления крупнейшей школы отечественного религиоведения после ликвидации Академии общественных наук при ЦК КПСС¹ и создания на ее базе Российской академии управления¹ потребовал в новых социально-политических условиях немало сил от ставших «бывшими» и рассредоточенных по подразделениям РАУ ученых-религиоведов. Упразднив былое и не предложив взамен ничего, спустя некоторое время стала остро ощущаться потребность не только в религиоведах экспертного уровня, но и в квалифицированных кадрах, способных в новых условиях профессионально и адекватно обеспечивать как взаимодействие органов государственно-муниципального управления с религиозными организациями, так и в целом формировать политику в области государственно-конфессиональных и этно-национальных (как межрелигиозных) отношений².

Вот как выглядит история современной кафедры государственно-конфессиональных отношений в основополагающих ее документах².

¹ См. здесь (вып. 1, часть I) статью Ю.П. Зуева «Институт научного атеизма (1964–1991)».

¹ Распоряжение Президента РСФСР Б.Н. Ельцина «О Российской академии управления» от 5 ноября 1991 г. № 71-рп.

² Такая потребность ощущалась многими и на различных уровнях – не только в сфере государственного и социально-политического управления, но и академических кругах. Так, например, в адрес первого зам. Председателя Совета Министров Российской Федерации – Правительства Российской Федерации В.Ф. Шумейко 7.07.93 г. за № 7.18(206) [вх. № 2-45697; поручение – ВШ-П36-25994] были направлены материалы о «целесообразности организации постоянно действующих курсов...» за подписью председателя Комитета по свободе совести и связям с общественными, религиозными и благотворительными организациями Верховного Совета РФ В.С. Полосина, ген. директора Российского независимого института социальных и национальных проблем М.К. Горшкова.

² Копии документов предоставлены профессором Р.А. Лопаткиным.

30.07.92



**ВЕРХОВНЫЙ СОВЕТ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**КОМИТЕТ ПО СВОБОДЕ СОВЕСТИ, ВЕРОИСПОВЕДАНИЯМ, МИЛОСЕРДИЮ
И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ**

Москва, Дом Советов России

Краснопресненская наб., д. 2

№ _____

Президенту России

ЕЛЬЦИНУ Б. Н.

Глубокоуважаемый Борис Николаевич!

В стране нет ни одного исследовательского центра, разрабатывающего проблемы религиоведения, влияния религии на политику, вопросы научной, политической, правовой экспертизы деятельности религиозных организаций, партий и движений, выработки рекомендаций и прогнозов для Президента России, Верховного Совета Российской Федерации, Правительства Российской Федерации и глав местной администрации.

Отсутствует и учебный центр по подготовке и переподготовке кадров государственных служащих и должностных лиц различного уровня, которым по роду деятельности необходимо решать практические вопросы государственно-церковных отношений. В США существует авторитетнейший институт "Религия и демократия", имеющий банк данных по религии во всех странах и консультирующий Правительство и Конгресс США.

В связи с этим считали бы целесообразным создать в Российской Академии управления небольшой по штату Институт религий России, который мог координировать и вести работу:

- по подготовке государственных служащих, глав администраций в сфере государственно-церковных отношений;

- 2 -

- осуществлять научные исследования в области религиоведения; теории и практики обеспечения свободы совести; государственно-церковных отношений; деятельности религиозных организаций и политических партий; места и роли религиозного фактора в межнациональных и межконфессиональных конфликтах; .

- вести совместные научные программы с аналогичными зарубежными центрами (Ассоциацией "Духовное возрождение" (США), Институтом религии и демократии (США), Международной ассоциацией историков религии, Евангелической Академией в Мольхайме (ФРГ), Еврейской ассоциацией гуманистического иудаизма (Израиль), Международным гуманистическим и этическим союзом, Институтом мировых религий Китая и т. д.).

Идея создания Института религий России поддержана основными религиозными организациями России, готовыми оказать ему поддержку.

Проект распоряжения Президента России по данному вопросу прилагается.

Председатель Комитета
Верховного Совета Российской
Федерации по свободе совести,
вероисповеданиям, милосердию
и благотворительности

Ректор
Российской Академии
управления

 В. ПОЛОСИН

 Р. ТИХОНОВ



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ, ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ
И ТЕХНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ

Правительство Российской
Федерации

103905, Москва, ул. Тверская, 11
Тел. 229-11-92 Телетайп 417531 „Триод“

от 8.09.92 № 478-п
на № АШ-П41-27850 от 30.07.92

О создании Российского
института религий

Министерство науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации поддерживает предложение Комитета Верховного Совета Российской Федерации по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности и Российской академии управления (РАУ) о создании при РАУ Российского института религий.

Необходимость организации подобного учреждения определяется следующими соображениями:

Во-первых, в Российской Федерации не существует ни одного специализированного исследовательского центра, который занимался бы проблемами религиоведения, изучением и прогнозированием церковно-государственных отношений.

Во-вторых, целесообразность создания данного института на научно-организационной базе РАУ, определяется возможностью привлечения к его деятельности высококвалифицированного коллектива ученых и специалистов в указанной области. При этом следует учитывать, что здесь же (на прежней научной базе) существовал единственный в стране Институт религиоведения.

В-третьих, с учетом намечающейся "монополизацией" религиозными организациями вопросов трактовки церковной истории, проблем религиоведения, церковно-государственных отношений и т.д., возникает реальная необходимость в развитии светских, объективно-научных подходов к изучению указанных проблем.

В-четвертых, в связи с постоянным расширением контактов государства и церкви на всех уровнях, управленческие кадры должны получать соответствующую подготовку в данной области. Учитывая, что РАУ занимается вопросами подготовки кадров для всех структур го-

2.

сударственного управления Российской Федерации, закономерно создание Института религий именно при РАУ.

В-пятых, учитывая, что важной стороной деятельности РАУ является разработка экспертных программ, прогностических оценок и т.п. для высших органов государственной власти и управления Российской Федерации, Российский институт религий мог бы проводить аналогичную работу в области церковно-государственных отношений.

Вместе с тем, полностью поддерживая идею создания Российского института религий, необходимо отметить, что для организации указанного института, как структурного подразделения РАУ без прав юридического лица (как предлагают авторы проекта), не требуется решения Правительства Российской Федерации. Для этого, в соответствии с действующим законодательством и Уставом РАУ, достаточно приказа ректора РАУ. Если же авторы проекта считают необходимым использование слова "Российский" в названии указанного института, то в этом случае (независимо от его статуса) потребуются согласование с Правительством Российской Федерации в установленном порядке.

Первый заместитель
Министра



А.Г.Фонотов



Российская Федерация
(Россия)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
УПРАВЛЕНИЯ

117606, Москва,
пр. Вернадского, 84
тел. 436-95-69

11.11.92 № 01/1262

Первому заместителю Министра науки,
высшей школы и технической политики
Российской Федерации

А.Г.Фонотову

Уважаемый Андрей Георгиевич!

В соответствии с решением Комиссии Правительства Российской Федерации по вероисповеданиям под председательством вице-преьера Правительства РФ А.Н.Шохина от 10 октября 1992 года о создании Института религий Российской Академии управления просим утвердить тематический план исследовательских работ Института религий на 1993 год и выделить необходимые средства на его реализацию. В Правительстве Российской Федерации (А.Н.Шохин) и Верховном Совете РФ (В.С.Полосин) тематический план исследовательских работ Института религий согласован и одобрен (прилагается).

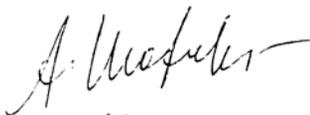
Ректор
Российской Академии управления


Р.Тихонов

УТВЕРЖДАЮ

А.Шохин

Вице-премьер Правительства
Российской Федерации



26.11.92

УТВЕРЖДАЮ

В.Полосин

Председатель Комитета
Верховного Совета Рос-
сийской Федерации по
свободе совести, веро-
исповеданиям, милосер-
дию и благотворитель-
ности

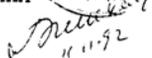


11.11.92

УТВЕРЖДАЮ

Р.Тихонов

Ректор Российской
Академии управления



11.11.92

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН

исследовательских работ Института религий
Российской Академии управления на 1993 г.

В соответствии с решением Комиссии Правительства Российской Федерации по вероисповеданиям от 10 октября 1992 года о создании Института религий Российской Академии управления деятельность Института религий будет сосредоточена на выполнении следующих научно-исследовательских программ:

- подготовка и научная экспертиза документов и решений государственных органов по проблемам государственно-церковных отношений (ежеквартальные экспертные заключения и рекомендации в Правительство и Верховный Совет РФ, 500 тыс.руб.);

- социологическое изучение отношения различных слоев и групп населения к религии:

а) Башкирия, Татария - изучение отношения населения к ценностям и установкам ислама (III квартал, 300 тыс.руб.);

б) Центрально-Черноземный район России - изучение отношения молодежи к ценностям и установкам православия (IV квартал, 300 тыс.руб.);

- роль религии и церкви в современной политической, социально-экономической и духовной жизни общества, деятельность религиозных органи-

2.

заций и партий в контексте общественно-политических процессов (в течение года, 400 тыс.руб.);

- анализ и прогнозирование роли религиозного фактора в межнациональных и межконфессиональных конфликтах (ежеквартальные аналитические записки и рекомендации в Правительство и Верховный Совет РФ, 500 тыс.руб.);

- издание Информационного бюллетеня "Религия в современном мире" (6 выпусков в течение года для работников исполнительных и законодательных органов власти РФ, ученых, журналистов, религиозных деятелей, 240 тыс.руб.);

- издание справочника "Религиозные организации и партии в России" (для работников государственных органов власти, ученых, журналистов, религиозных деятелей - III кв., 250 тыс.руб.);

- аналитические обзоры: "Проблемы религии и церкви в средствах массовой информации" (ежеквартально, 400 тыс.руб.);

- комплексное изучение темы: "Российское законодательство о религиозных культах и практика государственно-церковных отношений (II кв., 250 тыс.руб.);

- комплексное изучение темы: "Место религиозной проблематики в подготовке государственно-административных и управленческих кадров" (II кв., 200 тыс.руб.);

- специальное исследование: "Экспансия международных протестантских организаций и католицизма: её социальные и конфессиональные последствия" (III кв., 450 тыс.руб.).

Исследования будут проводиться совместно с научными подразделениями РАН и РАН, высшими учебными заведениями, религиозными организациями. По материалам исследований и изучаемым темам будут подготовлены аналитические записки в директивные органы.

3.

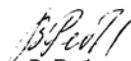
Институт примет участие:

- в организации международного круглого стола "Европейская культура на пороге 3-го тысячелетия христианства" (январь, Москва, 120 тыс.руб.);
- в Европейском форуме "Двухтысячелетие христианской культуры" (май, Рим, 180 тыс.руб.);
- в Европейском гуманистическом конгрессе "Демократия - человеческие права - будущее гуманистической этики" (июль, Берлин, 150 тыс.руб.);
- в организации выставки документов из архивных фондов РФ по проблемам церковно-государственных отношений в СССР в 20-60-е годы (Ш кв., Москва, 50 тыс.руб.).

По предварительным подсчетам общая сметная стоимость деятельности Института религий составит 5,4 млн.рублей. Предполагается, что Институт будет дополнительно финансироваться на хозрасчетной основе.

В соответствии с решением Комиссии Правительства Российской Федерации просим открыть финансирование Института с 1 января 1993 г. (Проект сметы и штатного расписания прилагаются).

Проректор
Российской Академии управления


В.Рябов

ПЕРВОМУ ЗАМЕСТИТЕЛЮ
ПРЕДСЕДАТЕЛЯ СОВЕТА МИНИСТРОВ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ШУМЕЙКО В.Ф.

Уважаемый Владимир Филиппович!

В ответ на Ваше поручение, ректорат Российской академии управления рассмотрел вопрос о подготовке и переподготовке кадров в области государственно-церковных отношений и по связям с религиозными организациями.

Это вопрос не новый. Он связан в целом с идеей создания учебно-научного центра по вопросам религии и церкви. Отсутствие такого в настоящее время оказывает негативное воздействие на всю совокупность государственно-церковных отношений, выработку политики не только в отношении к различным религиозно-церковным организациям, но и тесно связанного с ними круга проблем в области национальных отношений, государственно-федеративного устройства, внешнеполитической деятельности России и т.д. Недооценка роли церкви в современной социально-политической и духовной жизни общества уже внесла целый ряд трудностей в процесс реформирования нашего общества.

Еще в июле 1992 г. Комитет Верховного Совета РФ по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности и Российская академия управления обратились к Б.Н.Ельцину с просьбой создать Институт религий России. 30 июля А.Н.Шохин как Председатель Комиссии Правительства России по вероисповеданиям дал указание ряду министерств на проработку этого вопроса. 9 августа ими было дано заключение о важности создания такого Института. 10 октября 1992 г. Комиссия правительства РФ

2.

тысячелетие христианской культуры" (май 1992, Рим), которому по нашей инициативе было адресовано послание Б.Н.Ельцина и в котором приняли участие Е.Б.Сидоров, В.С.Полосин, Ю.Е.Карлов, официальный представитель Московской Патриархии В.Иванов (впервые за последние два года) и другие ученые и общественные деятели;

- подготовлено ^и участие российской делегации в Европейском конгрессе Международного гуманистического и этического Союза (июль 1993 г., Берлин);

- сохраняет и поддерживает отношения более чем с 20 международными и региональными исследовательскими организациями в области религии;

- издает информационный бюллетень "Религия в современном мире" (6 выпусков в год) по материалам зарубежной прессы;

- готовит аналитические записки и материалы для директивных органов и т.д.

Учитывая важность данного направления в общеполитическом, социальном, научном и международном плане, считаем актуальным создание Института религий России в составе Российской Академии управления на базе редакции журнала "Диспут" и группы исследователей, работающих в рамках других научных центров Академии. Основные направления исследовательской работы изложены в Тематическом плане и при определенной корректировке могут быть взяты за основу деятельности Института.

Актуальность создания подобного исследовательского подразделения вызывается созданием по инициативе Б.Н.Ельцина Отдела аппарата правительства по взаимодействию с Верховным Советом и общественными организациями, в котором имеется небольшой сектор по связям с религиозными организациями. Институт мог бы стать научной базой этого Отдела. С.Б.Станкевич всячески поддерживает идею создания Института религий России.

3.

Предварительные просчеты показывают, что при штате в 15 сотрудников годовой бюджет Института мог бы составить 75–80 млн. рублей в год. Остальное будет финансироваться за счет хозяйственной деятельности. Есть договоренность с рядом религиозных организаций об участии в работе Института и финансировании его программ.

Мы убедительно просили бы Вас рассмотреть вопрос о возможности включения Института и разрабатываемой им проблематики в число спец-программ Президента России.

Главный редактор журнала
"Диспут"

Ю.Пищик

„ДИСПУТ“
ежеквартальный журнал

Россия, 117606, Москва, проспект Вернадского, 84
т (095) 436 91 30, 434 47 74; Факс: (095) 203 00 43



"DISPUT"
magazine

84, Vernadskii prosp., Moscow, 117606, Russia
т (095) 436 91 30, 434 47 74; Fax: (095) 203 00 43

№ _____

_____ " июня 199³ г.

Советнику Президента
Российской Федерации

Мальшеву Н.Г.

Глубокоуважаемый Николай Григорьевич!

Направляю Вам пакет "исторических" документов, связанных с попыткой создания Института религий России.

В июле 1992 г. Комитет Верховного Совета РФ по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности и Российская Академия управления обратились к Б.Н.Ельцину с просьбой создать Институт религий России. 30 июля А.Н.Шохин как Председатель Комиссии Правительства России по вероисповеданиям дал указание ряду министерств на проработку этого вопроса. 9 августа было дано заключение о важности создания такого Института. 10 октября 1992 г. Комиссия Правительства РФ по вероисповеданиям приняла решение о создании Института религий России в рамках Российской Академии управления.

В конце ноября А.Шохин, В.Полосин и В.Тихонов утвердили Тематический план исследовательских работ Института религий России.

Однако, произошедшее в конце 1992 г. перемещение А.Шохина на другую работу, преобразование Миннауки и ряд других обстоятельств не позволили довести дело до конца.

Сегодня фактически лишь редакция журнала "Диспут" выступает трибуной и координатором ряда программ в области религиоведения.

Редакция:

- выступила координатором проведения Европейского форума "Двух-

- 2 -

приняла решение о создании Института религий России в рамках Российской академии управления.

В конце ноября А.Шохин, В.Полосин и В.Тихонов утвердили "Тематический план исследовательских работ Института религий России".

Однако, произошедшее в конце 1992 г. перемещение А.Шохина на другую работу, преобразование Миннауки и ряд других обстоятельств не позволили довести дело до конца.

Сегодня фактически лишь редакция журнала "Диспут" – учителем которой является наша Академия и который полностью находится на самофинансировании – выступает координатором ряда программ в области религиоведения.

Редакция выступила координатором проведения Европейского форума "Двухтысячелетие христианской культуры" (май 1992, Рим), которому по нашей инициативе было адресовано послание Б.Н.Ельцина и в котором приняли участие Е.Б.Сидоров, В.С.Полосин, Ю.Е.Карлов, официальный представитель Московской Патриархии В.Иванов (впервые за последние два года), другие ученые и общественные деятели; подготовила участие российской делегации на Европейском конгрессе Международного гуманистического и этического Союза (июль 1993 г., Берлин) и других; сохраняет отношения более чем с 20 международными и региональными исследовательскими организациями в области религии; издает информационный бюллетень "Религия в современном мире" (6 выпусков в год) по материалам зарубежной прессы; готовит аналитические записки и материалы для директивных органов и т.д. В настоящее время Академия ведет подготовку международных конференций "Религия и экология" (январь 1994) и "Власть и религия".

- 3 -

Учитывая важность ^{клуба философов} данного направления в общеполитическом, социальном, ^{научном и международном плане}, считаем необходимым создание Института религий России в составе Российской академии управления на базе групп исследователей, работающих в редакции "Диспута" и научных центрах академии.

Академия имеет большой опыт и хорошую базу по подготовке управленческих кадров. Представляется, что мы могли бы организовать постоянные курсы в рамках Центра интенсивной подготовки кадров по специальности социальный работник. Кроме этого Академия готова продолжить практику подготовки специалистов высшей квалификации по религиоведению.

Предварительные подсчеты показывают, что при штате в 10-12 научных сотрудников базовая бюджетная часть финансирования Института могла бы составить 75-80 млн. рублей. Остальное будет финансироваться за счет хозяйственной деятельности. Есть договоренность с рядом религиозных организаций об участии ^{их} в работе Института и финансировании его программ.

Просим рассмотреть наши предложения.

Ректор Российской
академии управления

Р.Тихонов

УТВЕРЖАЮ
Ректор Российской Академии управления

Дмитрий
Диконов



ШТАТНОЕ РАСПИСАНИЕ

Института религий Российской Академии
управления

Директор	I
Зам.директора	2
Ученый секретарь	I
Профессор	2
Технический секретарь дирекции	I
Технический секретарь-машинистка	2

Отдел государственно-церковных отношений
и общественно-религиозных движений и партий

Зав.отделом	I
Главный научный сотрудник	I
Ведущий научный сотрудник	I
Старший научный сотрудник	2
Научный сотрудник	I

Отдел религиозно-национальных проблем и
межконфессиональных отношений

Зав.отделом	I
Ведущий научный сотрудник	I
Старший научный сотрудник	I
Научный сотрудник	I

Отдел анализа и социологии религии.
Фонд архивных и статистических материалов

Зав.отделом	I
Ведущий научный сотрудник	2
Старший научный сотрудник	I
Научный сотрудник	2

Всего: 25 чел.



РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ

117606, МОСКВА, проспект ВЕРНАДСКОГО, 84 телефон: (095) 436 94 23, факс: (095) 434 57 00

" 17 " *ноября* 19 *93* г.

№ *01/1195*

Первому заместителю
Руководителя Аппарата
Совета Министров - Прави-
тельства Российской
Федерации

Себенцову А.Е.

Уважаемый Андрей Евгеньевич!

Разделяю Вашу мысль о целесообразности создания в РАУ учебно-научного подразделения по изучению профессиональных проблем и государственно-церковных отношений, высказанную в письме № П 36-80 от 21 октября 1993 г.

В этой связи мы могли бы организовать в Гуманитарном центре кафедру религиоведения и государственно-церковных отношений.

Создание кафедры, действительно, отвечает назревшим потребностям повышения компетентности управленческих кадров в вопросах государственно-церковных отношений и подготовки специалистов для формирующихся ныне в центре и в субъектах федерации управленческих структур, занимающихся изучением и анализом религиозной ситуации и обеспечивающих связь органов власти с религиозными организациями.

Организация кафедры позволит решить принципиальные вопро-

2.

сы, поставленные в Вашем письме, а именно:

- регулярное повышение квалификации специалистов органов исполнительной власти по связям с религиозными организациями;
- оказание экспертной помощи Правительству при рассмотрении вопросов взаимоотношения государства и религиозных организаций.

Во исполнение поставленных задач кафедра может осуществлять также специальную подготовку управленческих кадров разных уровней (федерального, регионального и местного) по всем формам обучения, существующим в Академии: на очном, заочном, очно-заочном и вечернем отделениях, в аспирантуре и докторантуре. В том числе:

- специалистов органов управления по связям с религиозными организациями и государственно-церковным отношениям (по всем формам обучения непосредственно на кафедре);
- обеспечение подготовки в области государственно-церковных отношений управленческих кадров, обучающихся во всех Центрах Академии;
- курсовая подготовка и переподготовка кадров разного уровня через Центр интенсивной подготовки.

Наряду с этим кафедра может быть базовым центром по разработке программ, учебно-методической и справочной литературы по соответствующей тематике.

Научно-исследовательская работа кафедры может быть ориентирована на следующие проблемы:

1. Разработка перспективной теоретической модели государственной политики в области свободы совести и вероисповеданий и активизации деятельности соответствующих управленческих структур и механизмов.

2. Изучение влияния религиозного фактора на различные сферы общественной жизни (политика, экономика, культура, межнациональные отношения), отслеживание динамики (мониторинг) религиозной ситуации

3.

и межконфессиональных отношений и разработка на этой основе рекомендаций для органов государственного управления.

Предполагаемое штатное расписание:

1. Заведующий кафедрой, доктор наук, профессор – 1
2. Профессор – 2
3. Доцент – 2
4. Главный научный сотрудник – 1
5. Ведущий научный сотрудник – 1
6. Лаборант – 1

Штаты создаваемой кафедры можно обеспечить за счет сотрудников кафедры философии Гуманитарного центра и других подразделений РАУ.

Просим решить вопрос о бюджетном финансировании кафедры.
(Штатное расписание прилагается).

С уважением

Ректор Российской
Академии управления,
профессор



Тихонов Р.Е.

Совет Министров – Правительство
Российской Федерации

В контексте складывающейся в Российской Федерации религиозной ситуации, развития качественно новых процессов как внутри конфессий, так и в сфере государственно-церковных отношений, становится насущной необходимостью методического изучения проблемы формирования в этом направлении государственной политики. Не менее важным представляется вопрос подготовки и повышения квалификации специалистов по связям с религиозными организациями в органах государственного управления разных уровней.

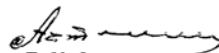
Возможное решение этих задач видится в создании на базе государственного научного учреждения соответствующего учебно-исследовательского подразделения. В большинстве зарубежных стран имеются академии, институты, центры и кафедры, специализирующиеся на всестороннем исследовании проблем отношений государства и религиозных организаций.

В этой связи представляется своевременным и заслуживающим поддержки предложение Российской академии управления о создании в ее структуре кафедры религиоведения и государственно-церковных отношений, которая могла бы стать одновременно базовым центром по подготовке и повышению квалификации упомянутых специалистов.

Учитывая изложенное, полагаем бы целесообразным поручить Минфину России предусмотреть увеличение с 1994 года Российской академии управления бюджетных ассигнований на сумму, обозначенную в представленной Академией смете расходов (прилагается), с учетом ее последующей индексации.

Заведующий Отделом по взаимодействию
с федеральными органами представительной
власти и общественными организациями

"23 " ноября 1993 г.
ВШ-ПЗ6-39999


В. М. Астапченко

СОВЕТ МИНИСТРОВ — ПРАВИТЕЛЬСТВО
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

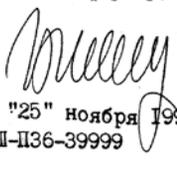
г. МОСКВА

1. РАУ (Р.Е.Тихонову)

С предложением согласен.
Прошу представить в Минфин России
необходимую для решения вопроса
документацию.

2. Минфину России
(А.П.Вавилову)

Прошу предусмотреть увеличе-
ние бюджетных ассигнований Рос-
сийской академии управления.
Информируйте.


В.Шумейко
"25" ноября 1993 г.
ВШ-П36-39999

9114

РАЗОСЛАТЬ

Какие документы (копии)
Записка Отдела по взаимодействию
(наименование учреждения, исх. номер, дата)
с **федеральными органами предста-**
тельной власти и общественными
организациями от 23.11.93 г. с
приложением на 4л.

Кому
 РАУ
 Минфину России (документация учреждения, организации)

Оригинал - В.М.Астапенко

Исход. зарегистрирована
25 ноября 1993 г. №
ЭИС.
Инспектор

23.11.93г.

(дата)

В.Алифанов
206-28-29

(подпись)



Копия верна.

Начальник отдела Департамента
делопроизводства и архива
Правительства Российской Федерации
« 24 » ноября 2008 г.



И.Пушилина

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ

П Р И К А З

14. марта 1994.

№ 383

О создании в Центре гуманитарной подготовки кадров управления кафедры религиоведения и государственно-церковных отношений

В соответствии с распоряжением Правительства Российской Федерации ВШП-36-39999 от 25 ноября 1993 года ПРИКАЗЫВАЮ:

1. Создать в составе Центра гуманитарной подготовки кадров управления кафедру религиоведения и государственно-церковных отношений.
2. Утвердить штатное расписание кафедры в составе:

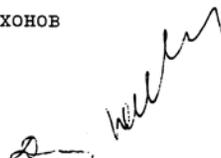
Наименование должности	Кол-во ставок	Разряд по ЕТС
Заведующий кафедрой, д. н.	1	16
Профессор	2	17
Доцент	2	15
Старший лаборант	1	5

3. Учебно-методическому управлению (Полуденный Н.Н.), хозяйственному отделу (Малыгин А.С.) обеспечить размещение кафедры и выделить необходимое оборудование в соответствии с заявкой Центра гуманитарной подготовки кадров управления.

Ректор  Р.Е. Тихонов





**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

П Р И К А З

11 июля 1994 г.

№ 12-1

В связи с преобразованием Российской академии управления в Российскую академию государственной службы при Президенте Российской Федерации зачислить на кафедру религиоведения:

Фамилия, имя,	Ученая степень	Должность	Разряд ЕТС
Трофимчук Николай Антонович	докт. фил. н.	зав. кафедрой (доплата 20%)	16
Керимов Гасым Мамедович	докт. ист. н.	профессор	17
Овсиенко Фридрих Григорьевич	докт. фил. н.	профессор	17
Кудрина Таисия Александровна	докт. ист. н.	профессор (0,5 ст.)	17
Лопаткин Ремир Александрович	канд. фил. н.	доцент	15
Одинцов Михаил Иванович	канд. фил. н.	доцент	14
Трофимова Лидия Максимовна		методист 1 кат.	12

Примечание: Преподавательский состав зачислить сроком до 31 августа 1995 года с последующим прохождением по конкурсу.

Основание: Представление заведующего кафедрой и согласие выше перечисленных сотрудников.

Президент-ректор  А.М. Емельянов



**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

П Р И К А З

от 23 » июня 2006 г. № 866

МОСКВА

В соответствии с решением Ученого совета от 21.06.2006 года

ПРИКАЗЫВАЮ:

1. Переименовать с 1 сентября 2006 года кафедру религиоведения в кафедру государственно-конфессиональных отношений.
2. Финансово-экономическому управлению (Таптыгина В.В.) внести соответствующие изменения в штатное расписание Академии.
3. Отделу кадров Управления делами (Кукин В.И.) осуществить необходимые организационно-штатные мероприятия в установленном законодательством РФ порядке.
4. Контроль исполнения настоящего приказа оставляю за собой.

Президент-ректор



В.К.Егоров

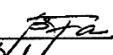
Проект вносит:

О.Ю.Васильева
Заведующая кафедрой религиоведения



Согласовано:

В.И.Плакса
Первый проректор
Ф.Д.Демидов
Проректор по учебно-методической работе –
директор ИВО
В.В.Таптыгина
Зам. начальника ФЭУ
В.И.Кукин
Зам. управляющего делами / начальник отдела кадров
В.А. Мареичев
Начальник Правового управления



Итак, 14 марта 1994 г. вышел приказ РАО за № 383 о создании кафедры религиоведения и государственно-церковных отношений; первым ее заведующим стал Н.А. Трофимчук³, возглавлявший кафедру до своей безвременной кончины в 2002 г., а первыми сотрудниками – профессора Ф.Г. Овсиенко (зам. руководителя кафедры) и Г.М. Керимов, кандидаты наук М.И. Одинцов (зам. руководителя кафедры), Р.А. Лопаткин и методист Л.М. Трофимова, которая и по сей день бесспорно возглавляет научно-методический кабинет кафедры. В скором времени коллектив кафедры пополнился новыми сотрудниками. Сюда пришли проф. Т.А. Кудрина, кандидаты наук Л.А. Баширов, Ю.П. Зуев, Е.С. Сафронова, В.К. Пинкевич; затем – выпускники аспирантуры кафедры В.В. Кравчук и В.М. Сторчак. В последние годы на кафедру пришли доктора философских наук М.О. Шахов, В.В. Шмидт, кандидаты наук Е.Ю. Барковская, С.А. Семедов. В качестве совместителя на кафедре долгие годы работал один из крупнейших ученых-религиоведов, доктор философских наук, профессор, академик РАН Л.Н. Митрохин.

Такое преемство кадров явилось дальновидным решением, ведь речь шла о спасении целого научного направления, занимающегося проблемами религии как важного социокультурного феномена.

С сентября 2002 г. кафедру возглавляет доктор исторических наук, профессор О.Ю. Васильева. Становление ее научной деятельности связано с Институтом российской истории РАН, в котором она проработала 17 лет.

Важнейшее направление деятельности кафедры – подготовка кадров высшей квалификации в области религиоведения и государственно-конфессиональных отношений через систему послевузовского образования – аспирантуру, докторантуру, а также второго высшего образования. Основной контингент аспирантов и студентов – государственные служащие, осуществляющие взаимодействие органов власти разного уровня с религиозными организациями. Это главы администраций, их заместители, начальники департаментов и отделов, руководители учреждений культуры и образования, заместители командиров воинских частей по работе с личным составом, работники правоохранительных органов, министерств и ведомств. Им по долгу службы приходится вступать в контакты с представителями религиозных организаций, принимать решения, касающиеся интересов и реализации прав граждан на свободу совести и вероисповедания.

³ Несомненная заслуга Н.А. Трофимчука состоит в том, что он сумел создать и сплотить работоспособный коллектив специалистов-религиоведов, рационально использовать научный потенциал, педагогический опыт и способности каждого; определить основные направления религиоведческих исследований кафедры, востребованные новой социально-политической ситуацией в России и отвечавших задачам и специфике сначала РАУ, а затем РАГС. Он установил тесные связи с федеральными органами власти и администрациями многих субъектов Федерации, что способствовало созданию системы подготовки и переподготовки кадров государственных и муниципальных служащих, ответственных на местах за взаимодействие с религиозными организациями. Н.А. Трофимчук инициировал и организовал издание учебных пособий, справочников для государственных служащих, информационно-аналитического бюллетеня, научных и методических трудов преподавателей кафедры.

В целях программно-методического обеспечения учебного процесса коллектив кафедры подготовил ряд справочников, учебников и методических пособий. Среди них: курс лекций «Государственно-церковные отношения в России» в двух частях (М., 1995); справочник «Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России» (М., 1997); словарь-справочник «Новые религиозные культы, движения и организации в России» (М., 1997); учебное пособие «Мировой опыт государственно-церковных отношений» (М., 1998); учебное пособие «История религий в России» в двух частях (М., 2000); учебник «История религий в России» (М., 2002); учебное пособие «Вероисповедная политика Российского государства» (М., 2003). В 2009 г. вышло в свет учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению «Религии России» и готовится к изданию двухтомная хрестоматия «История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI в.)».

Необходимый научно-теоретический уровень преподавательской деятельности кафедры обеспечивается как углубленной специализацией ее сотрудников в конкретных областях религиоведческой науки, так и коллективной разработкой ее актуальных проблем, научным анализом и обобщением современной практики государственно-конфессиональных отношений³.

Научно-исследовательская работа кафедры имеет ряд основных направлений.

Прежде всего это разработка концептуальных основ государственной вероисповедной политики Российской Федерации, правового регулирования государственно-конфессиональных отношений. Непосредственно к ним примыкает обширный круг проблем, которые могут быть в общем виде представлены как «религия в современных политических процессах». В частности, имеются в виду религиозно-конфессиональные аспекты современных этнонациональных отношений, обеспечения национальной безопасности, содействия устойчивому развитию общества, поиску ответов на вызовы глобализации и т.д.

Данная проблематика получила разностороннее обсуждение в работе теоретических конференций, творческих семинаров и «круглых столов», регулярно проводимых кафедрой. В них участвовали (и участвуют) наши коллеги с других кафедр РАГС, ученые из научно-исследовательских институтов РАН и вузов страны, государственные служащие, религиозные деятели. Целый ряд конференций прошел с участием зарубежных ученых, а также международных организаций – ЮНЕСКО, ОБСЕ, Международной ассоциации религиозной свободы и т.д.⁴ Материалы этих научных форумов опубликованы и используются в учебном процессе кафедры.

³ Одним из результатов такой деятельности является защита докторских диссертаций. Здесь свои работы защитили М.И. Одинцов, В.К. Пинкевич, Е.С. Сафронова, М.О. Шахов, В.В. Шмидт, В.М. Сторчак, Л.А. Баширов.

⁴ Вот перечень наиболее важных из них: «Свобода совести в современном демократическом государ-

Определенным итогом разработки данной проблематики явилась подготовка «Концепции государственно-церковных отношений в Российской Федерации» (Независимая газета. 2001. 27 июня. № 12; републикацию см. здесь – с. 179). Два года спустя, группой вновь пришедших на кафедру сотрудников (А.В. Журавский, А.И. Кырлежев, В.В. Степанов) была разработана иная версия документа по данной проблеме – «Концепция государственной религиозной политики Российской Федерации» (опубликована в: www.religare.ru 05.02.2004 г.). Как тот, так и другой документы вызвали оживленную дискуссию в экспертном сообществе.

В последние годы работы по изучению конституционно-правовых аспектов государственно-конфессиональных отношений, совершенствования действующего российского законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях, вопросов обеспечения светскости государственной службы продолжались. Заметный вклад в их теоретическую разработку внесли проф. М.О. Шахов, доц. В.В. Кравчук и др.

Исследовательская деятельность кафедры по данному направлению пользуется признанием и находит поддержку соответствующих структур Администрации Президента РФ и Аппарата Правительства РФ. О.Ю. Васильева является членом Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве России, М.О. Шахов в течение многих лет работает в составе рабочей группы Комиссии, занимающейся вопросами совершенствования законодательства, и является автором экспертных заключений по ряду законопроектов.

В связи с актуализацией в конце 1990-х – начале 2000-х гг. вопроса о месте (и статусе) религиозно-образовательного и религиозного образования в государственной школе сотрудниками кафедры (Ю.П. Зуев, Т.А. Кудрина, Р.А. Лопаткин, Ф.Г. Овсиенко, Н.А. Трофимчук) был подготовлен концептуальный документ «Актуальные проблемы развития религиозно-образовательного образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации»⁵.

Одним из важных научных направлений кафедры является социология религии. В 1996 г. по заданию Министерства национальной политики Р.А. Лопаткиным и В.К. Пинкевичем проведено социологическое исследование «Проблемы гармонии

стве и обществе» (1996 г., февраль); «Современные модели государственно-церковных отношений: российский и зарубежный опыт» (1996 г., ноябрь); «Опыт строительства новых государственно-церковных отношений в странах Восточной Европы и СНГ (конец 80-х – 90-е гг.)» (1997 г., ноябрь); «Духовный мир защитника Отечества» (1998 г., декабрь); «Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе» (1999 г., март); «От политики государственного атеизма к свободе совести» (2000 г., май); «Религия и проблемы национальной безопасности» (2001 г., декабрь); «Религия и национальные отношения в России: история, современность, перспективы развития» (2003 г., 28.02–01.03); «Социальное служение религиозных организаций в пенитенциарной системе России: проблемы и перспективы развития» (2003 г., июнь); «Религия в современных политических процессах» (2004 г., февраль); «Религия и проблемы укрепления российской государственности» (2004 г., октябрь); «Религия и гражданское общество» (2006 г., февраль); «Межкультурный и межконфессиональный диалог для мира и устойчивого развития» (2007 г., сентябрь).

⁵ Государство, религия, Церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. 2001. №3 (27); см. также: Религия и образование: Сборник обзоров и рефератов. М.: ИНИОН РАН, 2002.

зации межнациональных и межконфессиональных отношений». Ими же впоследствии был проведен ряд социологических исследований по линии Исследовательского комитета социологии религии Российского общества социологов, связанных с проблемами межнациональных и межконфессиональных отношений в конкретных регионах, осуществляются научные консультации для социологов из различных регионов России. По результатам исследований были выпущены книги: «Проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений в Северном регионе» (Ханты-Мансийск, 2003), «Этносы и конфессии Сургута: десять лет спустя» (Сургут, 2007). Особый интерес представляет работа Р.А. Лопаткина «Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации» (М., 2001; републикацию см. здесь – с. 221), а также разработанные им методологические подходы к социологическому изучению религиозной ситуации и конфессионального пространства, представленные в докладах на II (2003) и III (2008) Всероссийских социологических конгрессах.

Значительное место в работе сотрудников кафедры традиционно занимают исследования истории, современного состояния, вероучений конкретных религий.

История и современные процессы в Русской Православной Церкви – предмет научных интересов группы сотрудников кафедры: В.К. Пинкевич в течение многих лет исследовал синодальный период в истории Церкви, а также вероисповедные реформы в период думской монархии (1906–1917), В.М. Сторчак занимался проблемами отечественного и зарубежного мессианства, М.О. Шахов разрабатывал проблемы старообрядческой традиции, а В.В. Шмидт исследует духовное наследие Патриарха Никона (1605–1681)⁶ и религиозно-философские основания внешней политики и дипломатии стран Pax Orthodox. Результатом этой работы явился целый ряд их научных трудов, а также докторские диссертации⁷.

С приходом к руководству кафедрой проф. О.Ю. Васильевой изучение истории Русской Православной Церкви и государственно-церковных отношений в

⁶ В 2005 г. РАГС совместно с МГУ им. М.В. Ломоносова (в рамках «Сергиевских чтений») провели две научно-практические конференции, посвященные 400-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Никона: 7 июня по теме «Патриарх Никон: Симфония разделенных властей в истории и культуре» и 24 ноября – «Созидание государства Российского: стояние в Духе».

⁷ См.: Пинкевич В.К. Вероисповедные реформы в России в период думской монархии: Дисс. ... д-ра ист. наук. М.: РАГС, 2000 г.; *Он же*. Вероисповедные вопросы в думский период (1906–1917 гг.). М., ИНИОН, 1995 (Деп. № 50444 от 29.05.95); *Он же*. Вероисповедные реформы в России в период думской монархии (1906–1917 гг.). М.: Изд-во РАГС, 2000; Сторчак В.М. Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России (вторая половина XV – начало XX в.). М.: РАГС, 2007; *Он же*. Тема русского мессианизма в общественно-политической и философской мысли России (XV – первая половина XIX в.). М.: Изд-во РАГС, 2003; *Он же*. Феномен российского мессианизма в общественно-политической и философской мысли России (вторая половина XIX – первая треть XX в.). М.: Изд-во РАГС, 2005; Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и отношение к обществу: Дисс. ... д-ра филос.н. М.: РАГС, 2000; *Он же*. Философские аспекты староверия. М., 1998; *Он же*. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2001; Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: в 2 т. Дисс. ... д-ра филос.н. М.: РАГС, 2007; Патриарх Никон: Труды / Научн. исслед., подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М.: Изд-во МГУ, 2004.

XX в. обрело системный и более глубокий характер. О.Ю. Васильева является автором 10 монографий и 200 статей по данной тематике⁸. За период с 2003 по 2009 г. по данной тематике защищено 14 кандидатских работ и одна докторская⁹. Они внесли серьезный вклад в научную разработку данного направления исследования. Большой научный интерес представляют фундаментальные работы, подготовленные группой молодых ученых под руководством О.Ю. Васильевой: «Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945: Сборник документов» (составители: О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. М., 2009) и «Русская Православная Церковь: XX век.» / [под общ. ред. О.Ю. Васильевой (руководитель авторского коллектива), А.Л. Беглов, А.В. Журавский, Д.В. Сафонов, В.И. Петрушко, С.Л. Фирсов. М., 2008].

Значительный вклад в разработку проблематики современного католицизма внес Ф.Г. Овсиенко¹⁰, работавший на кафедре с момента ее создания и до конца своей жизни. Он исследовал различные аспекты католической философии (онтология, гносеология и антропология неотомизма и тейярдизма), новые тенденции в теологии, этике и социальных установках современного католицизма. В его последней монографии «Католицизм» (М.: Изд-во РАГС, 2005) освещаются наиболее существенные стороны вероучения Римо-Католической Церкви, ее социальной доктрины, католической антропологии, позиции церкви по экологическим проблемам и т.д.

Группа сотрудников кафедры (Е.Ю. Барковская, Л.А. Баширов, Г.М. Керимов, С.А. Семедов) специализируется по исламской проблематике. Только за последние годы ими опубликованы монографии, посвященные различным аспектам вовлеченности ислама в современные процессы общественно-политической жизни¹¹.

Исследования истории буддизма в России продолжает Е.С. Сафронова. По проблематике новых религиозных движений специализируется В.В. Кравчук.

⁸ Результаты ее исследований в области истории Русской Православной Церкви в XX в., проблем взаимоотношения власти и Церкви и международной деятельности религиозных организаций опубликованы, в частности, в монографии «Русская Православная Церковь и II Ватиканский собор. Факты. События. Документы» (М.: Лепта, 2004).

⁹ Среди них: Д.В. Сафронова «Патриарх Тихон и Советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений», А.С. Степанова «Обновленческий раскол как средство антицерковной политики Советской власти в 1922–1923 гг.», И.В. Говорова «Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений», А.М. Катаева «Московская Патриархия и церковные разделения за рубежом и в СССР в 1922–1946 гг.», К.П. Обозного «Псковская Православная миссия как фактор церковного возрождения на временно оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941–1944 гг.», Н.И. Демидовой «Кадровая политика Московской Патриархии и состав епископата Русской Православной Церкви в 1940–1952 гг.», А.Н. Марченко «Хрущевская церковная реформа» и ее влияние на внутрицерковную жизнь (по материалам Уральского региона. 1958–1964 гг.)» и т.д.

¹⁰ О нем см.: Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. Спецвыпуск: Ф.Г. Овсиенко: О религии и религиозности (работы разных лет).

¹¹ См.: Барковская Е.Ю. Современное государство и традиции культуры управления в исламе. М.: РАГС, 2008; Баширов Л.А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. М.: РАГС, 2008; Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Изд-во Дия, 2007. 512 с.; Семедов С.А. Ислам в политике: идеология и практика. М.: Экон-Информ, 2009; Он же. Современная геополитическая ситуация на Кавказе. М.: Экон-Информ, 2008.

Проблемами межрелигиозных и межконфессиональных отношений посвятил свои труды Ю.П. Зуев¹⁴, рассматривая эти отношения как специфический вид общественных отношений. Так, он исследует внутренние (внутриконфессиональные) и внешние (общественно-политические) факторы, влияющие на характер межрелигиозных и межконфессиональных отношений, современные проблемы и перспективы их развития¹².

Историю государственно-церковных отношений в XX в. активно разрабатывал М.И. Одинцов, будучи в 1990-е гг. сотрудником кафедры (заместителем ее руководителя). Он изучил и опубликовал значительный корпус архивных документов, относящихся к советскому периоду¹³. Международный опыт государственно-конфессиональных отношений, проблемы религии и политики, религиозного экстремизма, межрелигиозных и межконфессиональных отношений разрабатываются Л.А. Башировым, Ю.П. Зуевым, Г.М. Керимовым, В.В. Кравчук, Р.А. Лопаткиным.

Ключевыми для кафедры являются философско-методологические проблемы изучения религии. С отменой общеобязательной «официальной» философии новое звучание обретают фундаментальные вопросы о том, каковы должны быть в условиях плюрализма научных теорий философско-методологические основы изучения религии. В 2003 г. кафедра совместно с Институтом философии РАН провела научно-теоретическую конференцию с участием ведущих философов и религиоведов, посвященную данной проблематике. Дальнейшая разработка этого направления нашла отражение в публикациях преподавателей кафедры в журналах «Вопросы философии», «Религиоведение», в докладах, представленных на научных конференциях.

В этот период была актуализирована проблема, не утратившая своей значимости и ныне, – проблема демаркации между наукой и религией, научным и религиозным знанием. Ученые кафедры совместно с Институтом философии РАН принимают участие в международном исследовательском проекте «Глобальные пер-

¹⁴ Профессор кафедры, канд. филос.н. Ю.П. Зуев по праву считается одним из видных российских религиоведов второй половины XX – начала XXI вв. Вся его профессиональная жизнь посвящена религиоведческой отрасли, начавшись с 1964 г. в Институте научного атеизма, в котором он прошел путь от вспомогательного до ведущего научного сотрудника, в котором в течение ряда лет являлся ученым секретарем, а затем – заведующим отделом идеологии и деятельности религиозных организаций СССР; здесь же сформировался и круг его научных интересов – область истории русского православия и православной религиозно-философской мысли, социологии религии, проблем свободы совести и вероисповедания в истории страны советского периода.

¹² По теме исследований см.: *Зуев Ю.П.* Религиозные объединения и верующие в условиях демократизации советского общества // *Философские науки*. М., 1988. № 4; *Он же.* Современные тенденции религиозно-конфессиональных отношений в России // *От политики государственного атеизма – к свободе совести*. М.: Изд-во РАГС, 2000; *Он же.* Религиозный плюрализм или уникальность истины? // *Религиоведение*. 2003. № 3; *Он же.* Православно-протестантские отношения в современной России // *Религиозная толерантность: Историческое и политическое измерения*. М.: Akademia, 2006.

¹³ См.: *Одинцов М.И.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994. *Он же.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 1995; *Он же.* Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.) // *Отечественные архивы*. 1995. № 3.

спективы науки и духовности». Работа профессоров Ф.Г. Овсиенко, М.О. Шахова, В.В. Шмидта в данном направлении получили высокую оценку специалистов.

В последние годы научно-исследовательская работа на кафедре приобрела более динамичный характер, тон которому во многом задает В.В. Шмидт, назначенный осенью 2007 г. заместителем заведующего. В это время в связи с высокой общественной значимостью популяризации религиоведческих исследований, повышением академического уровня публикаций, а также необходимостью их широкого обсуждения, старейшее в стране религиоведческое информационно-аналитическое издание – бюллетень «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» в 2008 г. было преобразовано в научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал, а с 2009 г. кафедра приступила к разработке нового для себя направления «Отечественное религиоведение: история школ и направлений», восстановив при журнале два серийных издания – научно-теоретическое приложение «Вопросы религии и религиоведения» и историко-археографическое приложение «Наследие» для популяризации научных исследований и обеспечения академического диалога с заинтересованными сторонами.

Федеральное государственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
(РАГС)

ПРИКАЗ

от «12» декабря 2008 г. № 1466
МОСКВА

О журнале «Государство, религия, Церковь
в России и за рубежом»

В соответствии решением Ученого совета от 20.02.2008 «О первоочередных мерах по совершенствованию учебной, научной, информационно-аналитической работы и повышению конкурентоспособности РАГС», приказами от 29.02.2008 № 245, от 11.04.2008 № 459, информационным сообщением ВАК Минобрнауки России от 14.10.2008 № 45.1-132 и во исполнение поручения Правительства Российской Федерации ВШП-36-39999 от 25.11.1993 и в целях адаптации научно-исследовательских и учебно-методических подразделений Академии к требованиям, принятым Российской Федерацией по условиям Болонского соглашения в сфере образования

ПРИКАЗЫВАЮ:

1. Преобразовать с 2008 г. информационно-аналитический бюллетень «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» в научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (далее – журнал).
2. Образовать редакцию журнала в качестве структурного подразделения кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС.
3. Утвердить Положение о редакции журнала (Приложение 1) и организационную структуру редакции (Приложение 2).
4. Возложить исполнение обязанностей:
главного редактора журнала на заведующего кафедрой государственно-конфессиональных отношений по должности;

заместителя главного редактора – ответственного секретаря редколлегии на заместителя заведующего кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе по должности;

заместителя главного редактора – секретаря-координатора Советов при редколлегии на заместителя заведующего кафедрой государственно-конфессиональных отношений по науке по должности.

5. Первому проректору (Плавкс В.И.) обеспечить размещение редакции журнала на площадях, закрепленных за кафедрой государственно-конфессиональных отношений (каб. № 2239, 2241).

6. Редакции обеспечить организацию подписки на журнал через каталоги «Роспечать» и «Печать России», а также совместно с Финансово-экономическим управлением РАГС (Моторгин Е.Б.) подготовить смету доходов и расходов.

7. Редакционно-издательскому совету РАГС скорректировать план выпуска научной литературы на 2009 г. с учетом характеристик журнала: формат – 84x108 1/16, периодичность – 4-12 номеров в год, объем одного номера – 25 авт. листов, тираж – 300 экз.

8. Контроль за выполнением настоящего приказа возложить на проректора по научной работе (Баршин И.Н.).

Ректор

Егоров В.К.

Проект вносит:

И.Н. Баршин
проректор по научной работе
О.Ю. Васильева
главный редактор журнала, зав. кафедрой
государственно-конфессиональных отношений

Составлено:

В.И. Плавкс
первый проректор
В.И. Меркушин
управляющий делами
О.Г. Фролов
финансовый директор
Е.Б. Моторгин
начальник ФКУ
В.А. Марченко
начальник Правового управления
В.И. Кукин
зам. управляющего делами

Все эти значительные достижения кафедры государственно-конфессиональных отношений стали возможны благодаря беззаветному служению своей школе многих поколений религиоведов, чья жизнь прошла и проходит в изучении, накоплении и трансляции лучших достижений отечественного и зарубежного опыта исследования религии и связанных с нею процессов, делая тем самым школу уникальной, но в еще большей степени благодаря той значительной поддержке, которую школа неизменно ощущает со стороны ректората. Такое взаимообязывающее отношение школы и ее «дома», как и живой их совместный отклик на внешнюю в этой школе потребность общества, отраслевых академических, административно-управленческих и гражданских институций, есть основа ее духа – ее исторический феномен.

Если обобщенно представить современные, с учетом перспективы, приоритетные направления деятельности кафедры, то ими являются *научно-исследовательская, информационно-аналитическая, культурно-просветительская*, обеспечивающие изучение, разработку и популяризацию актуальных проблем религиоведения и государственно-конфессиональных отношений:

- теоретических проблем религиоведения (истории, философии, феноменологии, психологии и социологии религии);
- духовного наследия цивилизаций (религиозных, философских систем и идеологий; эстетических, аксиологических и телеологических комплексов);
- государственно-конфессиональных отношений, религии и права, религии и политики; положения религиозных организации за рубежом.

Как перспективу, кафедра видит свое развитие в формате трех научно-исследовательских и практико-ориентированных лабораторий:

- истории религий и религиозных организаций;
- философии религии и религиозно-философских систем;
- этнорелигиозных, государственно-конфессиональных и межрелигиозных отношений, а также организации при кафедре специализированного учебно-методического центра и постоянно действующего экспертно-аналитического совета по актуальным проблемам государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений.

Следует особо отметить, что с первых дней своего существования кафедра развивает отношения с религиозными организациями. Так, тесные деловые отношения у кафедры существуют с Московской Патриархией Русской Православной Церкви, высокий уровень которых отражен и в подписанном соглашении в области образовательной и научно-исследовательской деятельности. Подобные соглашения подписаны практически со всеми крупнейшими российскими централизованными религиозными объединениями.

**СОГЛАШЕНИЕ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ
МЕЖДУ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИЕЙ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)
И РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИЕЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

Исходя из необходимости духовного возрождения российского общества, преодоления духовно-нравственного кризиса, признания исторической роли Православия в развитии российской государственности, культуры и образования, а также стремясь содействовать формированию эффективных государственно-церковных отношений, Московская Патриархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), именуемая в дальнейшем «Патриархия», в лице Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II, и Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, в дальнейшем именуемая «Академия», в лице Президента-ректора Российской академии государственной службы ЕГОРОВА Владимира Константиновича, заключили данное Соглашение в целях развития и углубления сотрудничества как в области совместного изучения и развития государственно-церковных отношений, так и в сфере образования и повышения квалификации государственных служащих, преподавателей духовно-учебных заведений, теологических факультетов светских вузов, а также церковнослужителей Русской Православной Церкви.

Настоящее Соглашение основывается на Конституции Российской Федерации, на необходимости наиболее полного использования возможностей, предусмотренных Федеральным законом «О

1

свободе совести и религиозных объединениях», Законом РФ «Об образовании», «О высшем и послевузовском профессиональном образовании», а также учитывает нормативно-правовые акты, заключенные Русской Православной Церковью с государственными структурами власти.

Руководствуясь государственной политикой в области образования (в части светского характера образования, свободы и плюрализма в образовании), учитывая необходимость объективного исследования роли и значения религии и духовных традиций в истории и современности, признавая особую роль Православия в истории становления государственности и формирования культуры России,

Стороны договорились о нижеследующем:

1. Совместные обязательства сторон:

1.1. Для реализации данного Соглашения создать совместную постоянно действующую Комиссию по изучению церковно-государственных отношений и для осуществления совместных образовательных проектов. Возложить на эту Комиссию обязанность обеспечить регулярный обмен информацией о планах и деятельности каждой из сторон в вопросах, представляющих взаимный интерес Сторон.

1.2. Проводить совместные обсуждения, круглые столы и экспертизы по вопросам, представляющим взаимный интерес.

1.3. Осуществлять совместные научно-исследовательские, учебно-методические и образовательные программы по направлениям, представляющим взаимный интерес;

2

1.4. Своевременно информировать стороны и координировать совместные усилия в подготовке документов, проектов нормативно-правовых актов и концепций, относящихся к сфере договоренностей настоящего Соглашения.

1.5. Инициировать создание других структур, помимо постоянно действующей Группы, для осуществления целей и задач, предусмотренных настоящим Соглашением.

2. Академия:

2.1. Назначает лиц, входящих в совместную постоянно действующую Комиссию.

2.2. Научными, образовательными и другими средствами содействует эффективному осуществлению совместных программ, реализуемых в рамках данного Соглашения.

3. Патриархия:

3.1. Патриархия делегирует свои полномочия и представление своих интересов в рамках настоящего соглашения Церковно-научному центру «Православная энциклопедия», как головной структуре Московской Патриархии в области науки, изучения церковно-государственных отношений и развития образовательных программ в сфере повышения квалификации.

3.2. Научными, образовательными и другими средствами содействует эффективному осуществлению совместных программ, реализуемых в рамках данного Соглашения.

4. Общие положения:

4.1. Настоящее Соглашение вступает в силу с момента его подписания и действует в течение трех лет.

3

4.2. Стороны могут устанавливать порядок его реализации путем заключения в рамках данного Соглашения дополнительных договоров, подписываемых представителями Патриархии и подразделений Академии.

4.3. Соглашение может быть изменено по договоренности обеих сторон или расторгнуто через три месяца с момента получения письменного уведомления одной из сторон. При отсутствии уведомления Соглашение пролонгируется на последующие три года.

4.4. В процессе реализации настоящего Соглашения стороны будут исходить из признания и уважения интересов каждой стороны и возникающие вопросы разрешать в духе согласия и доброжелательности.

4.5. Настоящее Соглашение составлено в 2-х экземплярах. Экземпляры находятся в полном соответствии друг с другом и имеют одинаковую юридическую силу.

5. Юридические адреса сторон:

Московская Патриархия
119034, Москва, Чистый пер., 5

Российская академия государственной службы при Президенте РФ
117606, Москва, пр. Вернадского, 84

Патриарх Московский
и всея Руси АЛЕКСИЙ



Президент-ректор РАГС
ЕГОРОВ В.К.



Хорошие связи сложились у кафедры с мусульманскими организациями, в частности, с Советом муфтиев России и Духовным управлением мусульман Европейской части России, с протестантскими религиозными организациями. В последние годы стала привычной практика проведения для представителей религиозных организаций двухнедельных курсов по проблемам государственно-конфессиональных отношений.

В учебном процессе кафедра использует и другие формы взаимодействия с конфессиями. Таковы, например, выездные занятия с посещением религиозных центров, где организуются беседы с их руководителями, посещение богослужений и разного рода общественно-религиозных мероприятий; кафедра в свою очередь проводит практические занятия и «круглые столы» с представителями российских конфессий.

На курсах повышения квалификации работников государственных и муниципальных органов и учреждений, ответственных за связи с религиозными организациями, выступают представители Русской Православной Церкви, Духовных управлений мусульман, Еврейского общинного центра, традиционной буддийской сангхи в России, старообрядческих церквей и направлений, Евангелическо-лютеранской церкви, церковью евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской (пятидесятников), адвентистов седьмого дня и др. Люди, прошедшие такую основательную подготовку, более взвешенно и компетентно подходят к рассмотрению вопросов взаимоотношения органов власти, которые представляют, и конфессий.

Кафедра поддерживает творческие контакты с зарубежными учеными, коллегами из стран СНГ, зарубежными научно-исследовательскими учреждениями: Институтом религии и общественной политики (Вашингтон, Брюссель), Международным центром изучения права и религии Университета Бригама Янга (Прово, США), Институтом религии и общественной политики Бейлорского университета, Институтом изучения религии Лейпцигского Университета (Германия), Мельбурнским университетом (Австралия), Сарагосским университетом (Испания), Академией юриспруденции – Высшей школой права «Адилет» (Казахстан), Международной академией по свободе религии и вероисповедания (Вашингтон), Институтом философии Национальных академий наук Украины, Белоруссии, Китайской ассоциацией содействия международной дружбе и всегда открыта к взаимообогащающему сотрудничеству.

- © Васильева О.Ю., 2009
- © Зуев Ю.П., 2009
- © Лопаткин Р.А., 2009
- © Шмидт В.В., 2009

ОТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА
К НАУКАМ О РЕЛИГИИ:
философия религии
и теология^{*1}

Прошло немного лет, когда в российском общественном сознании привычными стали выражения «атеистический вандализм» и «атеистическое варварство», с одной стороны, и формула «без религии у России нет будущего» – с другой. Иными словами, представители Добра и Зла поменялись местами. За эти годы религиоведами проделана громадная работа. Особо отмечу исследования историков, основанные на изучении архивов и источников, прежде закрытых. Здесь, я бы прежде всего назвал М.И. Одинцова. Думаю, сегодня наступило определенное отрезвление, угасла легковесная мода на религию, и религиозная картина стала более четкой, что, кстати, признает и Патриарх Алексей II¹. Так что полезно произвести некоторую инвентаризацию религиоведческого хозяйства, посмотреть, чего мы достигли, а что еще предстоит сделать.

Самое общее впечатление: у нас процветает религиоведческий плюрализм, причем далеко не всегда в рамках научного подхода. Религиоведение как бы барахтается в двух противоположных потоках; с одной стороны, концепции выдающихся богословов ранга Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, М. Булгакова, а с другой – непреодоленная «терминологическая инерция» (Б. Пастернак) «научного атеизма». Наиболее наглядно это выражается в том, что разные авторы вкладывают разный смысл в такие ключевые понятия, как «религия», «атеизм», «духовность», «религиозное возрождение» и т.п. Так, под «атеизмом» обычно подразумевается репрессивное большевистское безбожие, под религиозной верой – церковные догматы, под провозвестием Христа – сугубо человеческие толкования, а в рассуждениях о мировоззренческой способности науки – сциентизм.

Особо досаден казус с «атеизмом», хотя понять причины обличительных высказываний в его адрес нетрудно. В начале 90-х гг. на читателей обрушился поток документально подтвержденных публикаций о трагических страницах недавнего прошлого, о целенаправленной политике геноцида против духовенства и верующих, жертвами которого стали миллионы людей.

^{*1} Публикуется по: *Философско-методологические проблемы изучения религии: Материалы конференции 28–29 октября 2003 г.* М.: Изд-во РАГС, 2003; *Митрохин Л.Н.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008.

¹ См.: *Алексий II*, Патриарх Московский и всея Руси. Россия: Духовное возрождение. М., 1999. С. 60–62.

Так, в 1932 г. была объявлена «безбожная пятилетка», согласно которой к 1936 г. должны были «исчезнуть последние молитвенные дома и все священнослужители», а к 1937 – «религия должна быть изгнана из самых укромных ее уголков»². Эта установка существовала вплоть до распада СССР. И постоянно мелькавшие официальные заверения в уважении чувств верующих, равно как и в обеспечении права на «свободу совести», становились все более лицемерными.

Что же касается «воинствующего атеизма» (в 50-е гг. переименованного в «научный»), то большинство его авторов фактически выступали, если употребить выражение У. Черчилля, «телохранителями лжи». Они подменяли действительную картину духовной жизни общества политически корыстными мифологемами («социальные корни религии в СССР подорваны», «СССР – первая в мире страна массового атеизма», «религия – пережиток сознания» и т.п.).

Главное же в том, что «воинствующий атеизм» воспитывал вражду к десяткам миллионов советских граждан, оскорблял их самые сокровенные чувства, а поэтому в общественном сознании воспринимался как неотъемлемый компонент ненавистной тоталитарной системы, это и предопределило как духовную атмосферу, в которой начиналась «перестройка», так и мировоззренческий разброд и хаос, ею принесенные.

Отсюда и гневные выпады против него, которые заполнили все СМИ в начале 90-х гг. Но по причине либо недомыслия, либо намеренно эти выпады приняли двусмысленный характер, искажающий действительную суть атеизма в истории культуры. А именно он трактовался исключительно в сталинском смысле: «атеизм» как таковой отождествлялся с репрессивным большевистским безбожием.

Тем самым совершалась грубая подмена понятий. Получалось, что «атеизм», например, великого поэта и мученика Шелли, решительных противников религии Гольбаха и Дидро, критические позиции Б. Рассела, Ж.-П. Сартра, М. Твена, С. Моэма, с одной стороны, и деятельность заплечных дел мастеров типа Ем. Ярославского и Е. Тучкова – с другой, это явления одного порядка, заслуживающие гневного осуждения.

Между тем большевистское безбожие – типологически уникальное явление. Оно, правда, охотно интегрирует наследие великих вольнодумцев, но делает это так, что в результате оказывается его прямым антиподом. И объясняется все просто: «воинствующий атеизм» формировался как средство утверждения неограниченной власти партийной верхушки. Можно сказать точнее. Не разрушение веры в небесного Бога, в Бога Церкви, а утверждение рабской покорности богу земному и его порученцам, не атеизм, как он сложился в европейской культуре, а примитивное идолопоклонство – такова была его подлинная социальная функция, которая осуществлялась вплоть до развала СССР.

В связи с этим объявлять советское религиоведение «научным» по меньшей мере наивно: сама его структура, ключевые понятия, акценты, выводы формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженную в псевдотеоретической форме совокупность руководящих указаний насчет скорейшей ликвидации

² Савельев С.Н. Бог и комиссары (К истории комиссии по отделению церкви от государства при ЦК ВКП(б) – антирелигиозной комиссии) // Религия и демократия: на пути к свободе совести. М., 1993. С. 202.

религиозной веры, неподвластной манипулированию сверху. О чем, впрочем, говорить, если Ем. Ярославский, глава «антирелигиозного фронта», с особым пристрастием повторял: «Религия только мертвых может повести вперед – к могиле, а впереди жизни рабочих и крестьянских масс религия не идет, не может идти»³.

Что же касается постановки фундаментальных проблем, выявляющих специфику религии как особой формы культуры (концепция Бога, суть религиозного опыта, специфика христианских ценностей и т.д.), то она с порога отвергалась как злонамеренная уступка фидеизму. Неизбежным результатом стало засилье примитивных, предельно идеологизированных представлений о религии. Таковы, например, концепция «безрелигиозной эпохи», утверждение, что религиозное сознание предшествует культуре, игнорирование онтологического измерения религии и т.д.

Сегодня можно констатировать определенную нормализацию религиозной ситуации в стране и прогресс в ее понимании. Все чаще публикуются серьезные исследования, порывающие как со стереотипами большевистского безбожия, так и церковно-миссионерскими представлениями. Повсюду не только раздаются громкие призывы к веротерпимости, доброжелательному диалогу между Церквями, между богословами и атеистами, но и постоянно проводятся конференции, круглые столы и т.п., в которых участвуют и представители самых различных Церквей, и убежденные критики религиозно-го сознания. Одним словом, диалог, веротерпимость, взаимное уважение торжествуют.

Однако меня не покидает ощущение, что все это дружелюбие носит сугубо внешний, конъюнктурный характер, и за ним таится прежняя нетерпимость, старая формула: «кто – кого». Тот же теоретический пафос (открыто или бессознательно) пронизывает многие религиозоведческие работы последних лет, а именно: ликвидация религиозного сознания – свидетельство общественно-исторического прогресса, приобщения широких масс к подлинному знанию, а потому необходимо всеми способами разоблачать богословские измышления о природном мире, обществе, человеке.

Наследие «научного атеизма» проявляется и в том, что религия чаще всего берется не *in vivo*, а *in vitro*. Споры же относительно ее разворачиваются на плоскости «Бога ученых и философов» (Паскаль), а не повседневных чувств, ценностей и духовных запросов личности. Или, говоря конкретнее, в навязчивом стремлении соотносить религиозную веру лишь с наукой и философией, всерьез не задумываясь о тех экзистенциальных потребностях человека, которые ее и порождают.

Для иллюстрации сошлюсь на статью председателя Атеистического общества Москвы А. Крайнева «Вера – удел слабых»⁴. В ней немало верных суждений, например об атеизме, о связи морали и религии. Но многие вызывают недоумение.

Так, он пишет: «Быть атеистом» значит не принимать «гипотезу Бога», – сказал в свое время Лаплас. Атеист – это тот, кто не вводит в свое сознание никаких вымышленных объектов или субъектов». Но религия – это не гипотеза, как, кстати сказать, полагают многие естествоиспытатели до сих пор, а Лаплас не был атеистом:

³ В подготовленном под контролем Политбюро учебнике, например, торжественно сказано: «Ни одна страна в мире не знает такой подлинной свободы совести, какая обеспечена для всех в Советском Союзе» – см.: Антирелигиозный учебник. М., 1940. С. 465.

⁴ НГ-Религии. 2003. 1 окт.

в Боге он не нуждался для построения своей космологической теории (так называемый методологический атеизм).

Далее: «Когда настоящий ученый занимается исследованиями – он всегда атеист». Вовсе не обязательно. Он просто применяет научную методологию и теоретический инструментарий, отсутствующие в религии. Ни Ньютон, ни Кеплер, ни Леметр и т.д. атеистами не были.

И последний аккорд: «Я рассматриваю любую религию как обман. Поскольку существование богов должно быть подкреплено очень серьезными доказательствами, которых, на мой взгляд, пока нет, служители культа, пытаясь навязать людям веру в вымышленные объекты, попросту обманывают людей». Одним словом, искренность религиозной веры, по существу, отрицается. Это примитивнее, чем у большевистских безбожников: те все же концепцию обмана отвергали.

В связи с этим нам нужно прежде всего выработать четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени. Конечно, отдельные характеристики религии, оценки исторических фактов, особенно, если они принадлежат перу крупных отечественных исследователей, составляют золотой фонд мировой культуры².

Однако его общая структура, ключевые категории и исходная установка никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку с учетом знаний о религии, накопленных не только наукой, но и теологией, в том числе зарубежной.

Отсюда и главная задача – разработать теоретические основы, которые позволят избавиться от этих веками копившихся взаимных неприязни и вражды. И не ради внешнего политета, а потому, что, я уверен: в свете серьезного понимания роли и места религии в истории, установка «кто – кого» будет выглядеть искусственной и поверхностной. В чем же тогда смысл и назначение религиоведения в настоящее время? Вовсе не в разоблачении религии, как антинаучного мировоззрения, и уж, тем более, не в борьбе с ней, а в создании обстановки, способствующей искоренению отношений враждебности и недоброжелательности между верующими и людьми, относящимися к религии безразлично. Кстати, то же самое можно сказать и относительно богословов: не обличение атеистов, а проповедь религии, не задевающая достоинство и чувства людей, так сказать, «инославных». А путь к этому один: достоверное понимание роли религии и в мире, и в нашем обществе.

Прежде всего признаем, что религия не только до сих пор владеет умами и сердцами большинства человечества, но и оказывает заметное влияние на современное состояние мирового сообщества. Для многих светских исследователей религии этот факт оказался неожиданным.

В самом деле в канун XX в. среди философов, естествоиспытателей, религиоведов широкое распространение получило представление о скором наступлении «иррелигиозного будущего»⁵. Напомню воинственное заявление Б. Рассела: «Возмож-

² Имеются в виду, прежде всего, работы С.А. Токарева, СИ. Ковалева, А.И. Клибанова, Д.М. Угриновича, А.П. Каждана, И.Д. Амусина.

⁵ О популярности этой концепции свидетельствует огромный успех, выпавший на долю фундаментального труда М. Гюйо «Иррелигиозность будущего» (М., 1909). Книга направлена против теоретиков, отстаивающих «вечную необходимость религии». Анализируя процесс секуляризации, он убежденно отстаивает мысль о грядущем торжестве безрелигиозного общества.

но, человечество уже находится на пороге золотого века. Но если это так, то вначале необходимо будет убить дракона, охраняющего его врата, и дракон этот – религия»⁶. В чем же причина? Думаю, ответ очевиден: в поверхностном, примитивном понимании такого сложного духовного феномена, каким является религия.

Я имею в виду специфическое для европейской культуры представление о религии как о «тьме» – исторически преходящей, второстепенной форме культуры, неумолимо вытесняемой «во всем ей противоположной» наукой, которая все увереннее берет на себя удовлетворение всех мировоззренческих потребностей общества и личности (сциентизм). Однако, как известно, в течение XX в. нарастало критическое отношение к европоцентризму, сциентизму, все более утверждалось признание незаменимой ценности ненаучного, или вненаучного знания⁷. И было бы странно, учитывая все упомянутые выше факты, не увидеть необходимости коренного переосмысления религии, ее места и роли в системе культуры.

Сегодня общепризнанно, что христианство сыграло фундаментальную роль в становлении европейской культуры: политики, науки, морали, искусства, литературы, это позволяет говорить о специфической христианской цивилизации. Почему такое стало возможным? Многие серьезные философы согласны с тем, что нерв, так сказать, эпицентр культуры составляют экзистенциальные, смысложизненные проблемы и переживания, неизбежно вытекающие из факта смертности человека. И именно религия на протяжении тысячелетий сохраняла монополию на решение подобных «проклятых» вопросов, предлагая взгляды, которые оказывались наиболее популярными и приемлемыми для большинства человечества.

Конечно, многие верующих – простые люди, воспринявшие веру, не раздумывая, по традиции как не подлежащий сомнению элемент повседневного образа жизни. Однако убежденными защитниками христианства выступали и поколения людей великого ума и знаний – именно те, кто обозначил поворотные моменты мировой культуры. Это были мыслители, бесстрашно и целеустремленно ломавшие прежние догматические представления, без колебаний вступающие в конфронтацию с церковной ортодоксией.

Неужели причины страстной защиты религии поколениями могучих умов можно свести к тем переживаниям житейски-бытового характера, которые традиционно ассоциируются с верующими (необразованность, слабость воли, жажда утешения в страданиях, поиск смысла жизни, страх смерти и т.д.)?

Дело, полагаю, в другом: религия обладает какой-то исключительной способностью (в пылу полемики с богословами она не привлекала серьезного внимания

⁶ Наука и религия. 1959. № 1. С. 39; см. также: *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987.

⁷ Эти сдвиги зафиксированы во многих серьезных, как зарубежных, так и отечественных, историко-методологических исследованиях. См., например: *Степин В.С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Он же.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. М., 2000; *Методологические проблемы историко-научных исследований.* М., 1982; *Знание за пределами науки.* М., 1996; *Исторические типы рациональности: в 2 т.* М., 1996. Упомяну также о своей попытке переосмыслить роль и значение утопии в культуре – см.: *Митрохин Л.Н.* Вечная утопия: «Царство Божье на земле» // Век XX – анфас и в профиль: размышления о столетии, ставшем историей. М., 2001.

религиоведов) – удовлетворять духовные потребности даже развитых «богатых» (Маркс), высокоинтеллектуальных личностей. Поэтому большинство из них предпочитало обращаться именно к ней, и такое положение сохранилось до сих пор.

Каковы же эти потребности? Едва ли кто-либо сможет дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Но можно попытаться обозначить общее направление раздумий на сей счет. Это мы и сделали в докладе на пленарном заседании III Конгресса Российского философского общества (сентябрь 2002 г.)⁸. В нем мы прежде всего опирались на рассуждения М.К. Мамардашвили, исходную точку которых он сформулировал так: «Никогда человек не назвал бы ничего Богом, если бы в нем уже не действовала бы сила, которую он вне себя назвал “Богом”»⁹.

Размышляя о взаимоотношении философского и религиозного мира¹⁰, ученый обосновывает идущую *изнутри* фундаментальную потребность свободной личности в «структурировании» жизненных проявлений, в наличии эмпирически удостоверяемой «божественной среды человеческого усилия», позволяющей перевести процесс человеческой деятельности в другой режим. Это помогает в нужный момент достичь максимальной концентрации всех душевных сил. В качестве символа такого усилия М.К. Мамардашвили ссылается на «образ и подобие Божье», но предупреждает, что эту потребность можно обосновать и в философских терминах, не предполагающих религиозного почитания¹¹.

Конкретизируя эту идею, можно добавить и потребность в систематизации личностного сознания, в оправдании своих мыслительных актов «предельной заботой», в выработке высокого идеала, не подверженного конъюнктурным влияниям, в надежде на конечное наказание преступления и торжество справедливости т.д. Полагаю, что дело не ограничивается лишь философским миром. В частности, особого внимания заслуживают рассуждения А.А. Гусейнова, реализующего тот же подход в отношении морального знания¹².

Тенденция к радикальному пересмотру традиционного теистического понимания религии и образа Бога четко проявилась во «внехрамовой литургии» Н. Федорова, во взглядах Э. Фромма, П. Тиллиха, Т. Робинсона, в концепции «безрелигиозного христианства» Д. Бонхёффера, представителей разных версий так называемой теологии родительного падежа. А, может быть, возможна и «нецерковная

⁸ Публикацию доклада см.: ВФ. 2003. № 8.

⁹ Юность. 1988. № 12. С. 9.

¹⁰ См.: Мамардашвили М.К. Философия и религии // Мой опыт нетипичен. СПб., 2000.

¹¹ Сравним рассуждения одного из персонажей «Доктора Живаго» Б. Пастернака: «Можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог, и для чего Он, но в то же время необходимо знать, что человек живет не в природе, а в истории, и что в нынешнем понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти, ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии» – см.: Новый мир. 1988. № 1. С. 14.

¹² См.: Гусейнов А.А. К новому определению морали. Ростов-н/Д., 2001. С. 6–7.

религия», может быть, преходящей является не вера в Бога, а Церковь – институт как его незаменимое представительство на земле?

Именно такое представление на протяжении веков отстаивали антиклерикальные движения. Напомню главный лозунг духоборов: «Бог не в бревнах, Бог в ребрах!». В XX в. эту идею настойчиво защищал выдающийся американский философ Джон Дьюи, который решительно отмежевывается от теистической интерпретации Бога как сверхъестественного существа. По его мнению, будущее религии в демократическом обществе – это «общая вера» человечества в действительность нравственных идеалов, вера, которая «не будет ограничена сектой, классом или расой»¹³. Думаю, что американский философ уловил одну из реальных тенденций развития демократического общества, впрочем, никак не исключаящую и другие.

Может быть, стоит все же признать, что человечество подошло к такому этапу, когда самосознание не может ограничиваться абсолютизацией земного опыта «овладения» природой, представлениями о разуме, духовности, свободе как уникальных и существующих в изоляции от общих процессов во Вселенной¹⁴.

В этой связи, мне представляется, весьма перспективной мысль М. Мамардашвили: «... религия (вернее, религиозный опыт) – эзотерически – есть последовательное трезвый взгляд на особое положение человека в системе природы и космоса»¹⁵.

Означает ли это, что стирается грань между наукой и теологией, что религия также способна давать научное решение ряда проблем? Нет, речь идет о другом, а именно о необходимости различать науку и религию как особые формы культуры, каждая из которых имеет свой предмет, свои методы получения знания, в совокупности составляющие то, что именуется мироощущением личности.

Наиболее авторитетным свидетельством плодотворности подобных рассуждений можно считать понятие «космического религиозного чувства», на котором настаивал А. Эйнштейн. При этом, однако, он специально подчеркивал, что его «космическая религия» не предполагает «ни догм, ни Бога, сотворенного по образу и подобию человека», «не приводит ни к сколько-нибудь завершенной концепции Бога, ни к теологии»¹⁶.

В том же духе высказывался академик А. Д. Сахаров: «...я не верю ни в какие догматы, мне не нравятся официальные Церкви... – писал он. – В то же время я не могу представить себе Вселенную и человеческую жизнь без какого-то осмысляющего их начала, без источника духовной “теплоты”, лежащего вне материи и ее

¹³ Dewey J. A Common Faith. New Haven, 1934. P. 9, 87. Подробнее о взглядах Дьюи на религию см.: Edward L. Schaub: Dewey's Interpretation of Religion // The Philosophy of John Dewey / Ed. by Paul A. Schilpp. La Salle, Illinois, 1971. P. 391–416.

¹⁴ Неплохой образ предложил основатель «Общества сознания Харе Кришна» А.С. Прабхупада. Человек, писал он, который находится на уровне материального мира, в принципе не способен понять сущность мира божественного, нематериального. Он подобен лягушке, которая, сидя в колодце, пытается определить величину Тихого океана. Она рассуждает так: «Этот Океан, по-видимому, больше моего колодца. Наверное, вдвое, а может быть, в три и даже в четыре раза?».

¹⁵ Мамардашвили М. Необходимость себя. М., 1996. С. 167–168.

¹⁶ Цит. по: Фейнберг Е.Л. Две культуры: Интуиция и логика в искусстве и науке. М., 1992. С. 118, 112.

знания. Вероятно, такое чувство можно назвать религиозным». В другом месте он добавляет: «Без этого скучно жить»¹⁷.

Убежденный материалист академик Н.Н. Моисеев также подчеркивал непреходящее значение мировых религий, выработавших «многие из тех вечных человеческих ценностей, роль которых в судьбах рода человеческого непрерывно возрастает»¹⁸.

Создается впечатление, что в «глобализирующемся» мире при его всех противоречивых тенденциях немалые шансы на будущее имеет мировоззрение, которое именуется космизмом¹⁹.

Сохранится ли религия в будущем? В свете высказанных соображений такая постановка вопроса представляется упрощенной. В современном «обезвоженном» (Хайдеггер) мире «религии» в ее прежнем понимании уже нет. Но навсегда останутся «проклятые» экзистенциальные, смысложизненные проблемы, а следовательно, средства и символы их решения, в том числе и религиозного характера. Какими они будут? Едва ли кто-то рискнет дать определенный ответ, потому что неизвестно, какими путями пойдет человеческое сообщество, будут обостряться или, напротив, сглаживаться межцивилизационные противоречия. При наиболее благополучном варианте доминировать, скорее всего, будет что-то подобное «космической религии» А. Эйнштейна. Но и тогда каждый будет самостоятельно определять свое место в пространстве культуры, а значит, сохранятся и убежденные атеисты, и скептики, и верующие.

Философия религии^{3*}

В широком смысле слова философия религии²⁰ означает достаточно разнородные, но остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно религии, включая самостоятельное рассмотрение решений онтологических, этико-антропологических и сотериологических проблем, составляющих традиционную прерогативу богословия. На этом основании к философии религии могут быть отнесены, например, такие произведения, как «О природе богов» Цицерона, «Диалоги о естественной религии» Д. Юма или «Сущность христианства» Л. Фейербаха.

Философ религии стремится строить свой подход к религии на принципах разума и, в отличие от теолога, не связан субъективно с верой и откровением, а объективно – с Церковью как социальным институтом. Для философа, занимающегося религией, точкой отсчета («абсолютом») является не то или иное вероучение, но разум, наука. Напомню, что и в рамках церковной теологии интенсивно исследовались возможности человеческого разума в познании Бога, его отношения к человеку и миру

¹⁷ Там же. С. 118.

¹⁸ Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // ВФ. 1991. № 3. С. 28.

¹⁹ См., например: Русский космизм и современность. М., 1990.

²⁰ Раздел написан совместно с академиком РАО В.И. Гараджой.

²¹ См., например: Понятие религии. М., 2003. С. 114–126.

без ссылки на откровение и священные книги («естественная теология» – в отличие от «теологии откровения»). Наиболее известный пример – «Суммы» Фомы Аквинского.

Философия религии в узком и собственном смысле обозначает самостоятельную философскую дисциплину, предметом которой является религия. Впервые термин «философия религии» появился в Германии в конце XVIII в.; его направленность четко раскрывает название работы И. Канта «Религия в пределах только разума». Религия выступает здесь как предмет философского осмысления в качестве одного из феноменов культуры наряду с наукой, правом, искусством и т.д.

В том случае, когда религия становится предметом философского анализа, критики и оценки с позиций разработанных наукой методов и теорий, то философия религии выступает как составная часть «науки о религии», или религиоведения наряду с такими дисциплинами, как психология религии, социология религии, история религии и т.д.

Если же осмысление религии не руководствуется научными критериями и методами, оно может выступать в качестве «приватной» или «светской» теологии. Но в любом случае философия религии, даже если она не ставит, подобно Гегелю, философию выше религии, отстаивает возможность и плодотворность «разговора о Боге» помимо откровения, а также свое полное право на собственные суждения и выводы в сфере, которая считалась монополией теологии. В этом отношении философия религии – детище Нового времени, когда автономный критически мыслящий субъект не довольствуется просто верой и стремится познать Бога и религию с помощью собственного разума.

Все сложности и многообразие отношений христианства и философии в европейской культуре вырастают из общей основы – из того парадоксального противостояния веры и разума, в котором они оказываются неразрывно связанными. Исторически оно начинается со встречи иудаизма и эллинизма и получает первоначальное выражение в учении Филона Александрийского о Логосе, которое должно было примирить догмы иудейской религии с греческой философией и представить иудейский «Закон» в качестве закона «природы», имеющего значение для всех – не только иудеев, но и эллинов.

Христианское учение формировалось усилиями «отцов Церкви», стремившихся выявить универсальное, общезначимое содержание Библии как превосходящее все прежние языческие верования и античную философию, но в то же время понятное и доступное эллинскому миру. Речь шла о выражении религии на языке античной философии; при этом исходным, непререкаемым источником истины признавалось Священное Писание, а философские размышления развивались как истолкование (герменевтика) сакральных текстов. Таковы были задача и специфика формирующейся религиозной христианской философии, изначально апологетической в отношении новой религии.

Проделана громадная работа по теологическому освоению основных понятий античной философии (демиург, ум-перводвигатель, логос, гносис и т.п.), но постепенно выяснялось, что специфически христианскую истину Спасения невозможно адекватно выразить на особом языке философии. Собственно стремление соединить интуитивно постигаемую религиозную веру и рациональное философское знание, «Афины и Иерусалим, Академию и Церковь» (Тертулиан), стремление осуществить синтез религии (теологии) и философии составляло задачу и коллизию христиан-

ского философствования, не утратившую своей остроты до настоящего времени. При этом следует учитывать доминирующую роль теологии в культуре Средневековья. Именно религиозная вера обеспечивала специфику и цельность средневековой культуры. В рамках религии происходило развитие различных форм культуры, в том числе и философии.

Неизбежность конфронтации религии (теологии) и философии была обусловлена их глубоким типологическим различием. Историческая религия (для Европы – это прежде всего христианство) и ее теоретическое (теологическое) выражение развивались в жестком русле, очерченном Библией и Священным Преданием, традицией, символикой богослужения. Любое знание признавалось и принималось лишь в той мере, в которой оно соответствовало церковному канону и укрепляло предписываемое им благочестие.

Что же касается философии, то ее установки противоположны по определению: критический анализ всех форм культуры с позиции разума, опора на опытное знание, свободное исследование, не подчиненное признанным авторитетам, готовность к пересмотру фундаментальных положений и т.п. Приоритетный предмет философской рефлексии – то, что можно назвать метафизическими основаниями вероучительной системы: конечная природа и источник Вселенной, предназначение человека, отношение к разуму и рациональности, истоки нравственности и т.д. За этим стоит естественное для философии стремление выйти за рамки одной религии и разработать ее типологию как специфической формы культуры.

Философия религии Нового времени в важнейших проявлениях решительно отмежевывалась от «религиозной философии», усматривая опасность утраты своих подлинных задач и назначения в том случае, если они сводятся к служебной функции по отношению к религии. Философия вступала в конкуренцию с религией именно там, где она самым глубоким образом определяла свое призвание (наиболее яркие примеры – Спиноза и Гегель). Философская критика религии была продиктована негативным отношением к религии как таковой, она выступала как неотъемлемый момент самого философского способа мышления и философского понятия религии. Этим объясняется тот на первый взгляд удивительный факт, что многие философы, критически выступившие против учения Церкви, были людьми искренне верующими.

По мере того как в Новое время утверждается примат знания над верой, «теология религии» уступает ведущие позиции в осмыслении религиозного феномена «философии религии». При всем критическом отношении к религии, и особенно к церковной ортодоксии, философия религии сохраняет определенную преемственность с рационалистическими акцентами и пафосом «естественной теологии», с ее представлением о сопоставимости, даже изоморфности божественного и человеческого ума.

Философия религии как самостоятельная дисциплина формируется в эпоху Просвещения (XVII–XVIII вв.). Ее непосредственными предшественниками являются Дж. Бруно и английские деисты (Черберри, Толанд, Тиндаль, Коллинз). К основоположникам философии религии относятся Спиноза и Декарт, Гоббс, Локк, Юм в Англии, французские просветители и энциклопедисты (Бейль, Вольтер, Руссо, Гольбах, Дидро), в Германии – Лессинг, И. Кант, Ф. Шлейермахер и Г. Гегель. Философы отстаивали право самостоятельно судить о проблемах религии, исходя из критериев рационально-

го познания и данных науки. Эта идея была ясно выражена уже Декартом в «Метафизических размышлениях» (1641). «Два вопроса, – пишет он, – о Боге и душе – всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия»²¹.

Ярким этапом формирования философии религии стало творчество Спинозы. Развивая традиции рационализма и пантеизма, он утверждал тождество Бога и природы, которую понимал как единую, вечную и бесконечную субстанцию, как причину самой себя (*causa sui*). Он заложил также основы научно-критического прочтения Библии. Исходным пунктом современной философии религии стала разработка Юмом понятия «естественной религии»: противопоставленное «позитивной» или «исторической религии», оно открывало возможности философского анализа религии как спекулятивной конструкции, а также исследования эмпирически данных религий. При этом отвергалась вся предшествовавшая интерпретация религии как относящаяся к метафизике и догматике.

Особая заслуга в разработке философии религии как новой дисциплины принадлежит немецким мыслителям. Они предложили понимание религии, ориентированное на разные области сознания – волю (И. Кант), чувство (Ф. Шлейермахер) и разум (Г. Гегель). С творчеством И. Канта²² связан и сам термин “Religionsphilosophie”: именно так он первоначально предполагал назвать свою работу «Религия в пределах только разума» (1793). Главная задача «эпохи Просвещения», по И. Канту, – не просто освобождение от любых политических или религиозных догм, мифов, всех ограничений для мысли, но повсеместное торжество свободного разума. Отсюда – программный девиз: «Имей мужество пользоваться собственным умом!». Религия, полагает И. Кант, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него.

В отличие от просветительского атеизма И. Кант отрицает не бытие Бога, а традиционные способы доказательства его существования и определенные, выраженные в них представления о Боге. Так, для него неприемлемо представление о Боге как причине процессов, происходящих в природе: их научное объяснение оказывается вполне достаточным. Вместе со схоластической метафизикой и теологией И. Кант разрушил созданную ими картину мира, в которой Создатель и его творение описывались с помощью единой системы космологических понятий. И. Кант вводит Бога в качестве постулата практического разума, вытекающего из понимания человеком самого себя как нравственно ответственного существа («моральное доказательство»). Во всей церковной жизни для И. Канта имеет значение лишь моральное служение Богу, в котором Иисус предстает не как Сын Божий, а как идеальный человек. Исторические сцены и моменты в Библии существенного значения для христианства не имеют, а всякого рода церковные церемонии – не что иное, как предрассудки. Для И. Канта истина религии заключена в морали: «Все, что кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным

²¹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 321.

²² О кантовской трактовке религии см.: Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб., 1998.

Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу». Великий философ категорически утверждал приоритет морального сознания над сознанием религиозным: «Религия основывается на морали, а не мораль на религии»²³.

Философия религии наследует эту установку И. Канта, рассматривая религию как самостоятельную область (наряду с моралью или искусством) культуры, стремится постичь сущность, истину и смысл религии, разрабатывая с этой целью «теорию религии». Важнейшим отправным пунктом было понятие уже упоминавшегося нами «религиозного опыта», с помощью которого следовало раскрыть сущность религии. При этом феномен религии мог рассматриваться в плане как внутреннего опыта личности, так и опыта исторического. В обоих случаях фиксировалась роль особых религиозно-творческих личностей, великих *homini religiosi*, основателей отдельных исторических религий. Таким образом открывалась возможность судить о «чужой» религиозной жизни, исходя из своего религиозного опыта, равно как и наоборот – религиозные переживания других людей могли способствовать пониманию собственной веры. Однако, чтобы создать теорию религии, нужно было выразить этот опыт в специфических категориях философского знания.

Классическим образцом осуществления такого замысла можно считать гегелевскую философию религии, в которой религиозные чувства и представления рассматриваются в качестве формы выражения абсолютной истины. Философия и религия, тождественные в своем содержании, постигают Бога различными методами: первая – в представлениях, вторая – в понятиях. Религия в гегелевской системе занимает почетное место: вместе с философией она венчает грандиозное здание человеческого знания, но все же последнее слово принадлежит философии как более высокой форме познания абсолютного духа. Г. Гегель полемизирует с Ф. Шлейермахером, который ограничивал религию сферой чувства: религиозное переживание необходимое, но недостаточное условие веры, поскольку чувство случайно, субъективно, а Бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности – разум, поэтому «Бог существенно есть в мышлении». Смена религий в истории, по Гегелю, представляет собой единый закономерный процесс, последовательность необходимых ступеней все более глубокого постижения Бога. В ходе этого процесса образ Бога более и более очеловечивается. Идеал религии – не в прошлом, а в будущем. Христианство, тем не менее, предстает у Гегеля как абсолютная религия, которая уже не может быть превзойдена: в христианстве произошло примирение Бога и человека, религия достигла самосознания.

Однако имеется в виду не историческое «позитивное христианство» как любая случайная форма обретения истины (по Гегелю, католичество, например, ложная форма христианства). И Библия «позитивна» («дьявол тоже цитирует Библию»), описанные в ней чудеса не существуют для разума: с позиций разума подтвердить духовность внешними проявлениями невозможно. Не следует, настаивает Г. Гегель, принимать на веру каждое слово Священного Писания или непременно оправдывать любой христианский обряд. Истинная религия – религия, отвечающая разумным критериям.

²³ Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 179.

Философский взгляд на религию самостоятелен, он не связан предварительными условиями и в этом смысле – критичен по отношению к религии.

Таким образом, именно в силу самостоятельности философского взгляда на религию философия религии в различных вариантах предлагает разные ответы на вопрос о сущности религии. Это и познание наших обязанностей в качестве божественных заповедей у И. Канта, и созерцание, чувство бесконечного у Ф. Шлейермахера, и явление абстрактного духа, которое представляет собой знание божественного духа о себе самом через опосредствование конечного, человеческого духа – у Гегеля.

Философия религии – детище Нового времени и особенно эпохи Просвещения еще и в том смысле, что критическая философская мысль стремилась расшифровать понятие Бога и объяснить религию с помощью разума, который позволяет обрести общезначимый фундамент культуры и общественной жизни. Если вера разъединяет людей по конфессиям, то разум является их общим достоянием. Поэтому философия религии отстаивает возможность говорить о Боге помимо откровения: понятия «Бог» и «религия» могут быть абстрагированы из многообразия конкретных исторических форм «позитивных» религий с тем, чтобы раскрыть саму «сущность» религии как таковой.

На этой основе получают развитие различные направления критического анализа религии в ее исторических, искажающих подлинную «сущность религии» формах, подменяющих веру суевием. Степень радикальности этой критики была различной: с точки зрения философского рационализма и позитивизма религия должна быть очищена от «бессмысленных догм и суевий», чтобы отвечать здравому человеческому рассудку, или отброшена вообще как воплощение «неразумия», плод обмана и невежества (французский материализм XVIII в.). Недостаточность такого понимания религии была показана немецкими философами, начиная от И. Канта и кончая Л. Фейербахом, выдвинувшими концепцию «отчуждения», материалистический вариант которой впоследствии был детально разработан К. Марксом и до сих пор составляет основу рационалистической критики религии (например, у Рассела).

С середины XIX в. наступает новая эпоха – век буржуазного прогресса, торжества позитивизма. Посылки, на которых покоился способ мышления классической философии религии, оказались разрушенными. Дальше она развивалась разными путями: от открытой критики религиозного сознания до его теологической апологетики, или «приватной теологии», разрабатывавшейся мыслителями, не связанными церковной дисциплиной. Но в любом варианте философия религии все более утрачивала былые притязания на роль духовной доминанты, на обоснование обязательной для общества морали, как это пытался сделать И. Кант. Противоречия развития научно-технической цивилизации и торжество духа позитивизма вынудили обратить критическую мысль на саму «веру в Разум» и отодвинули всю эпоху Просвещения с ее «разумной религией» в уже пройденное прошлое.

Так, О. Конт и Г. Спенсер разрабатывают социологический подход к религии как одному из элементов общества, закладывая основы сциентистски-позитивистского подхода, разрушительного для традиционного богословия.

На почве эволюционной теории возникают различные формы интерпретации религии. Это время расцвета агностицизма Т. Гексли, монизма Геккеля, различных

форм естественнонаучного материализма и атеизма. Итог подводит Ницше: «Бог умер!». Если прежняя философская критика религии прежде всего стремилась доказать ложность классической доктрины теизма, то в начале XX в. появляются концепции (прежде всего, неопозитивистские), утверждающие, что религиозные высказывания, как и любые метафизические положения, лишены всякого смысла, а потому критерий истинности к ним принципиально не приложим.

Тем не менее начиная с неокантианства современная философия сохраняет интенцию классической философии религии, а именно – обращение к религии как важному предмету философского размышления, но теперь она уже не столько «исправляет» и наставляет религию на путь истинный с помощью разума, сколько пытается понять отношение между философией и религией как самостоятельными величинами, так или иначе связанными между собой. Не только разум постоянно вторгается и участвует в делах веры, так что без учета этого обстоятельства религия не может быть адекватно объяснена, но и наоборот – религия активно проявляет себя как культуротворческий фактор в области самой философии, в науке и искусстве.

Вместе с тем отношение между философией и религией по-прежнему включает большую или меньшую напряженность. Конституирующим религию моментом является существование рационально непостижимого (полностью или хотя бы частично) откровения. В этой исходной основе религия остается принципиально отличной от философии, несмотря на все попытки преодолеть, как «мнимую» несводимость «сущности» религии к таким определениям, которые были бы понятны философскому разуму. Как говорил Н.А. Бердяев: «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт»²⁴. Проницательно на эту тему высказался выдающийся русский философ и правовед Б.Н. Чичерин. Предпосылкой «философии религии», в отличие от «религиозной философии», писал он, является признание того, что «философия имеет свои пути познания и свои доказательств, совершенно отличные от религии»²⁵. Так что религия составляет для философии предмет исследования, а не источник познания. Как защитник традиций европейского рационализма, прежде всего гегельянства, он полемизирует с представителями «богословской школы», которые «видят в религии единственный источник богопознания, а на философию смотрят, как на пустую игру человеческого ума». Для Б.Н. Чичерина философия и религия расходятся в частных своих проявлениях, в целом, однако, они совпадают и в будущем должны соединиться в «высшем синтезе». Но это не отменяет того, что в философии разум «становится судьей веры»²⁶.

В целом, однако, расцвет русской духовной мысли на переломе XIX и XX вв. («серебряный век») был отмечен в силу ряда социальных факторов религиозно-мистическими исканиями, стремлением свести философию к религиозной философии. Для Вл. Соловьёва познать истину – значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, т. е. в

²⁴ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 232.

²⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 202.

²⁶ Там же. С. 201, 203.

область абсолюта. Факты опыта и понятия мышления имеют смысл и значение не сами по себе, а только на основе религиозного принципа. Поэтому цельное познание реальности приводит к религиозному мировоззрению. «Философия религии» (а именно так он определяет свое учение) для Вл. Соловьёва – «религиозная философия», разворачивающая и обосновывающая христианское мировоззрение.

С.Н. Булгаков полемизирует с Г. Гегелем и доказывает, что философия и религия, несмотря на религиозные корни философии, никогда не могут заменять одна другую или рассматриваться как последовательные ступени одного и того же процесса. С его точки зрения, «всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, “независимая”, “чистая” философия»²⁷.

В связи с этим для С.Н. Булгакова, например, Платон – «философствующий богослов»²⁸. Философское и научное изучение религии уместно как выражение своеобразного «научного благочестия», как проявление религиозного творчества. В таком случае религиозная философия имеет и должна иметь положительный религиозный смысл и ценность – в противном случае она становится «нечестием».

П.А. Флоренский развивает эту линию на основе критики кантовского критицизма: не Истина от разума, но разум – от Истины. «Философия все свое берет от культа, включая терминологию. И как только философия начинает притязать на самостоятельность, на автономию от религии, она хиреет, извращается и перестает быть нужной»²⁹.

Н.А. Бердяев усматривает трагизм философии в том, что она не может и не хочет внешне зависеть от религии, но, отрываясь от религиозного опыта, она неизбежно истощается, удаляется от бытия: «Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника»³⁰. Значение философии Бердяев видит в том, что она может иметь для религии очищающее значение, освободить ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением и связанными с элементами социальными, с отсталыми формами знания. Если философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи Церкви и простые верующие, то это потому, что философ стоит лицом к лицу с Богом без всяких посредников и потому подвергается нападению со стороны «социализированной религии».

Попытки ввести всю философию в русло «религиозной философии» как единственно истинного способа философствования оказываются неприемлемыми до конца ни одной из сторон, поскольку таят в себе угрозу утраты подлинной идентичности и религии, и философии. Философия религии как самостоятельная область знания, не лежащая в русле религиозной философии, разрабатывалась в русском марксизме (Г.В. Плеханов, В.И. Ленин), неокантианстве (А.И. Введенский) и позитивизме (П.Л. Лавров).

В философии религии XIX–XX вв. совмещались противоречивые тенденции: наряду с поворотом к религиозной философии под эгидой теологии, развивается стрем-

²⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 77.

²⁸ Там же. С. 71.

²⁹ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 134.

³⁰ Указ. соч. С. 284.

ление выразить суть религии на языке философии и представить ее в качестве феномена культуры (например, «философия символических форм» Э. Кассирера). Если в XIX в. доминируют направления, возникающие как реакция на спекулятивные системы и очень разные по своим устремлениям (начиная от А. Шопенгауэра и К. Маркса и заканчивая Фр. Ницше и Фр. Маутнером), то в XX в. к ним добавляется широкий спектр философских течений (психоанализ, «натурализм» Дьюи, «философия процесса» Уайтхеда, феноменологическая, экзистенциалистская, структуралистская и др. концепции), которые анализируют религию как феномен, стоящий в одном ряду с наукой и философией. Продолжается и традиция критики религии с позиций светского гуманизма (Б. Рассел, П. Куртц). У нас, однако, нет возможности останавливаться на этих достаточно сложных учениях, к тому же часто выступающих в различных вариантах.

Примером могут служить взгляды представителей психоанализа. Если в своей критике иллюзорного характера религии З. Фрейд сближался с просветительской и даже атеистической интерпретацией религии, то К.Г. Юнг позитивно оценивал роль религиозной символики в коллективном бессознательном. В отличие от других психоаналитиков Э. Фромм, переведя марксистскую теорию религиозного отчуждения на психоаналитический язык, пришел к концепции гуманистической религии будущего как выражению универсальной человеческой сущности.

Экзистенциализм, восходящий к С. Кьеркегору и Ф. Ницше, с различных позиций пересматривает концепцию традиционного теизма. У Хайдеггера это критика онто-теологии, у К. Ясперса – критика догматического «овеществления» шифров трансценденции, которая снимает ответственность за принятие веры с самого человека, Ж.-П. Сартр во имя свободы провозглашает атеизм; кошмару бытия-в-себе и становлению событий человек может противопоставить только веру в свою способность создавать самого себя и в силу того, что он обладает свободой, превращаться из «вещи» в «ничто»: «... осмысленное творение “ничто” – благородный почерк свободы». Человеческое притязание соединить оба момента – существование человека и его сущность (такое соединение именуется в религиях Богом) – тщетно и представляет собой неосуществимый процесс.

Крупнейшие философы XX в., как правило, активно занимались обсуждением коренных проблем философии религии, больше обозначая, правда, ее трудности, чем предлагая решения. «Мистика без Бога» Маутнера, «молчание» Витгенштейна, «трансцендирование без трансценденции» Блоха, «онтологическая разность» Хайдеггера – все это различные попытки открыть философии новые аспекты интеллектуального опыта, дающие возможность понять религиозное и даже мистическое в качестве возможного и оправданного момента человеческого опыта в целом. Философская критика религии способствовала развитию самокритики в теологии XX в. (Барт, Бульман, Нибур, Тиллих, Бонхёффер и др.). В свою очередь философский анализ религии во многом стимулировал развитие и обогатил понимание самой философии, ее коммуникативных функций в культуре, способность «читать культуру» и осуществлять интердисциплинарные контакты, жизненно необходимые в условиях плюралистической цивилизации. Философия, идущая этим путем, возможно, окажется способной помочь исторически существующим религиям и теологиям лучше понять и оценить свои притязания на обладание истиной.

В заключение несколько слов о месте философии религии в религиоведении, или «науке о религии».

В определенном смысле взаимоотношение науки и религии развивалось аналогично истории взаимодействия философии и религии. С античных времен философия, с одной стороны, шаг за шагом обособляется от теологии, а с другой – все настойчивее претендует на решение ключевых богословских проблем, которые и становятся преимущественным предметом размышлений философии религии – новой самостоятельной исследовательской дисциплины. Точно так же и внутри науки, которая, постепенно обретая свою независимость от теологии, своими открытиями наносила чувствительные удары по религиозной картине мира, во второй половине XIX в. возникает специальная дисциплина – религиоведение, которое стремится осмыслить суть религии, опираясь на строго научную методологию и эмпирические исследования.

Возрастающий интерес к изучению религии, связанный с все более очевидным процессом секуляризации, приводит к тому, что к систематическому изучению религии обращается едва ли не каждая наука об обществе. Так, выделяются социология, психология, география религии, семиотика религии, феноменология религии и т.д. При этом в каждой дисциплине возникает множество школ, отстаивающих свои особые, часто несовместимые с другими точки зрения, что поддерживает постоянную обстановку споров, соперничества, борьбы за аудиторию и общественное признание.

К настоящему времени «наука о религии» представляет собой обширную область знания с множеством разделов, концепций, имен, в совокупности охватывающих все сколько-нибудь существенные аспекты и детали религиозного отношения к миру.

Теология^{*4}

Ключевыми для религиоведения служат неоднократно упоминавшиеся выше термины «религия» и «теология», или «богословие». На первый взгляд кажется, что их различение особой трудности не составляет. Религия – это непосредственная массовая вера в существование «иного» сверхъестественного мира, в богов или Бога, всецело определяющего судьбы людей. Теология же – вторичный, «теоретический» слой религиозного сознания, система концептуального обоснования религиозных представлений и верований, ее апологии и защиты. С богословской точки зрения первичным, базисным свидетельством и причиной появления специфически христианского взгляда на мир было божественное откровение, запечатленное в Библии.

В светской культуре также сохраняется представление о теологии, как о первичном образовании, определяющем взгляды рядовых верующих. Наиболее прямо она выражена в средневековой притче о встрече глупца с попом: последний, пользуясь невежеством и доверчивостью простака, внушил ему представление о Боге для того, чтобы эксплуатировать и обирать его. Предельно обличительный образ «попов» рисовали французские атеисты XVIII в., изображавшие религию в качестве «священной заразы», которую лицемерные и алчные обманщики вносят в здоровое общество. Советский

^{*4} См., например: Понятие религии. С. 78–113.

атеизм видел в теологии лженауку, пытающуюся при помощи философских доводов обосновать религию.

Между тем теология – исторически закономерная форма культуры, ставшая неотъемлемым элементом ее становления. Она надстраивается над религией как попытка осмысления религиозной веры, ее апологии и защиты против возможных искажений со стороны других религий. Противники христианства любят цитировать изречение, приписываемое Тертуллиану: «Верую, потому что нелепо». Причины такой популярности ясны: религия, уверяют они, противоречит разуму, вот и авторитетный Тертуллиан объявляет абсурдность ее главным привлекательным признаком.

Мне же представляется, что суть дела здесь в другом. Христианская теология состоит как бы из двух слоев: в основе ее лежит божественное откровение, смысл которого она пытается изложить в вербальной человеку понятной форме. Знаменитый «отец Церкви» пронизательно и честно зафиксировал невозможность осуществления этой задачи в полном объеме: знание о Боге принимается христианином на основе интуиции, веры, и попытка до конца рационально его объяснить неизбежно наткнется на предел, за которым его можно лишь засвидетельствовать как данность. Отсюда его знаменитое высказывание: «Вера есть свертывание разума в душе»³¹, человеческая мысль способна лишь укрепить ее.

Но если знание Бога до конца не поддается выражению в понятийной, рациональной форме и непременно включает переживания, упования, веру, и люди в полной мере не могут получить его из священных книг, то возникает вопрос, каковы все же источник и гарантия полноты такого знания?

Здесь поучительно еще раз вспомнить о различии «Бога Авраама, Исаака и Иакова» и «Бога философов, ученых». Для первых религия – не «форма культуры» или умозрительное мировоззрение, это прежде всего постоянная связь с Богом, стержень духовной жизни, основа понимания мира, своего места и предназначения в нем; это высшая «наука жизни», которой они должны опоясать свой ум и сердце. Кстати, в свое время яркое определение многогранности религии дал К. Маркс: «Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический комpendиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»³².

Но тогда можно лишь повторить вопрос: какими же путями религиозное мироощущение, представление о божественной реальности, о «священном» появляется в человеческой культуре?

³¹ Отмечу, что эта мысль о сверхразумности божественного откровения еще резче подчеркивается протестантизмом. Мы знаем только Евангелие, отмечал, например, Лютер. Но оно не открывает нам всю волю Бога. Помимо Писания имеется сфера божественной величественности и природы, скрытый ум Бога, который выше нашего понимания, спорить о котором не наше дело. Примененный к божественным делам, человеческий разум слеп, глух и нечестив. Эти вещи, по мнению Лютера, выше разума и могут быть схвачены только верой и посредством просветления духа, что позволяет нам верить, что Бог благостен, даже если бы он разрушил весь мир. (Подробнее см.: *Митрохин Л.Н.* «Единоспасающая» вера Мартина Лютера // *Баптизм: история и современность.* СПб., 1997.)

³² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 414.

Если даже не следовать богословским соображениям на этот счет³³, то и тогда можно отыскать рациональное зерно в высказывании Тертуллиана: «Философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею». Разумеется, отдельный изолированный индивид не создает религии, религиозное отношение к действительности возникает в специфическом опыте массового сознания, истолкованием которого и занимается теология. Этот момент точно фиксирует Ю. А. Кимелев: «Религиозное переживание, данное нам как опыт, есть как бы первичная и базисная форма религиозного отношения. Здесь религиозное сознание наиболее отчетливо предстает в своей очевидной данности»³⁴.

Религиозный опыт, продолжает он, – это определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, соотносимое субъектом опыта с высшей божественной реальностью. Причем имеется в виду именно опыт, а не просто «чувство» и тем более некое «самоизвествие». Речь идет «об опыте как раз потому, что он может случиться, а может и не случиться. Другими словами, опыт – это событие, а не некое постоянное состояние»³⁵. О личном опыте как основе религиозного сознания говорят и православные богословы. Приведу рассуждения одного из наиболее авторитетных – митрополита Сурожского Антония (Блума). Он ставит вопрос: откуда знание о существовании Бога? И отвечает: «Из нашего личного опыта страдания, радости, любви... В этом смысле надо понимать наш религиозный опыт. Это совокупность всего того, что в течение истекших лет было пережито в связи с определенной темой, которую мы назвали Богом»³⁶. Отметим и другой существенный момент. Именно подчеркивание первичности религиозного опыта по отношению к священным текстам является квинтэссенцией религиозного модернизма. Наиболее ясно это выразил известный американский теолог Шейлер Мэтьюс. Модернист, как и фундаменталист, пишет он, убежден в божественном вдохновении Писания, но «вдохновении людей, а не слов». «Не наша религия возникла из Библии, а Библия возникла из нашей религии».

Священное Писание – это заслуживающее полного доверия свидетельство (*record*) религиозного опыта. Он существовал в библейские времена как эмпирическая данность, как совокупность специфических верований, установок, упований, легенд, мифов, зафиксированных в различных литературных текстах, наиболее ценные и репрезентативные из которых в результате строгого, критического отбора были включены в состав Писания. А поэтому, чтобы определить, как пользоваться Библией, необходимо осуществить обоснованное, соответствующее методам и достижениям современной исторической науки «различение слов Библии и учения Библии». Лишь такой критический подход и осмысливание священных текстов делает нас прямыми наследниками истинной веры людей апостольского времени, «сердца которых нашел Бог, указав им

³³ Следует учесть, что они весьма разнообразны. Так, Фома признавал важность философских спекуляций о Боге как низший уровень теологии, где при помощи разума можно получить знание об атрибутах Бога, сформулировать доказательства его существования и т. д. Более подробно см. статью «Теология» в «Новой философской энциклопедии», написанную С.С. Аверинцевым и С.С. Неретиной (т. 4, с. 32–37).

³⁴ Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 39.

³⁵ Там же. С. 40.

³⁶ Антоний, митрополит Сурожский. Человек перед Богом. М., 2000. С. 24.

путь к спасению»³⁷. Эти соображения еще пригодятся нам, когда мы будем говорить о взаимоотношении религии с наукой, моралью, о ее месте и перспективах в современном мире. А пока обратим внимание на другую существенную сторону.

Главным источником христианского вероучения в его основных разновидностях служат Библия и свидетельства поколений аскетов, «отцов Церкви», религиозных философов. Вместе с тем, как известно, проблема существования Бога, истинность церковной догматики, толкование официальных символов веры издавна вызывали волну критики со стороны скептиков, агностиков, религиозных диссидентов, последователей других, в том числе восточных, религий и, конечно же, естествоиспытателей. В свою очередь церковные идеологи не оставляли такие выступления без ответа; прошлое Церкви – это история непрерывной полемики, опровержений, отлучений, анафем, деятельности инквизиции, борьбы различных ересей и сект за монопольное представительство истинной апостольской веры, полемики фундаменталистов и модернистов и т.д.

Все это было мощным стимулом к разработке цельных богословских систем. В эпоху Средневековья оформляется и систематизируется классическая теологическая проблематика. Поскольку она совершается в рамках католического вероучения, то прежде всего разрабатываются его центральные моменты, обеспечивающие Ватикану земную власть: учение о благодати, аккумулируемой в Церкви как непрременном средстве спасения, возможности и границы разума в доказательстве бытия Бога, реестр «добрых дел», средства защиты ортодоксальной веры против язычников и еретиков и т.д. Основная заслуга в этом принадлежит выдающемуся теологу и философу Фоме Аквинскому (XIII в.), который предложил грандиозную теологическую систему («естественную теологию»), детально характеризующую роль человеческого разума в познании атрибутов Бога. «Естественная теология» конституируется как составная часть традиционной метафизики и представляет собой попытку вывести из человеческого разума априори значимые суждения о Боге. Таким образом вынести на обсуждение вопросы, перешедшие затем и в философию религии, – о Боге и его атрибутах, о сущности религиозной веры, о человеке и его свободе, о взаимоотношениях между верой и разумом и т.п.

Решительный удар по теологической монополии нанесла Реформация, выдвинувшая целую плеяду выдающихся религиозных мыслителей (Эразма Роттердамского, Себастьяна Франка, Мигеля Сервета и др.), в том числе Лютера, Кальвина, Цвингли, основателей протестантизма. Они объявили, что спасает не внешнее благочестие и «добрые дела», а лишь вера, возникающая в сердце безнадежно грешного человека в соответствии с «от века» существующим божественным предопределением его к вечной славе или вечной «геенне огненной».

История феодализма – история возникновения и столкновений различных «ересей», «уклонений», диссидентов и диссидентов, сект и сообществ «братьев во Христе», которые выступали против духовной монополии Ватикана. «Революционная оппозиция феодализму, – писал Ф. Энгельс, – проходит через все Средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее ре-

³⁷ Shatter M. The Faith of Modernism. N.Y., 1924. P. 46.

форматоров XVI века представляет собой хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер»³⁸.

О мистицизме Ф. Энгельс упомянул неслучайно: вопреки расхожему мнению, он был характерным проявлением протеста против казенной церковной доктрины и движением в защиту того «революционнейшего элемента» в понимании человеческой свободы, который христианство внесло в человеческую культуру. Сошлюсь на выдающегося историка культуры академика Н.И. Конрада. В итальянском Возрождении, отмечал он, как рационализм, так и мистицизм представляли собой «лишь различные пути к одному и тому же: к освобождению человеческого сознания от власти догмы, к выходу в сферу полной духовной, а это значит, и творческой свободы; а именно это и было необходимо для движения вперед человеческой мысли, общественной жизни, культуры, науки»³⁹. Имелись серьезные социально-экономические причины, обусловившие все эти теологические новации.

Феодализм имел жесткую, авторитарную иерархию власти: от сеньора – к вассалам, от наследственной власти – к бесправным подданным. Это схема воспроизводилась и в католицизме: от Церкви – к верующим, от догмы – к индивидуальной вере. И Бог, которому должны были поклоняться последние, – это Бог Церкви, формировавшей и защищавшей свое учение как идеологию прочно впаянного в социальные структуры «священного» департамента с его неусыпной заботой о собственных правах и привилегиях.

Наступление буржуазной эпохи означало формирование нового мироощущения, мироощущения человека как свободного агента частнопредпринимательской деятельности. Эта тенденция определялась не сверху, а снизу – реальным опытом богопознания верующих масс, который в условиях диктатуры Церкви часто окрашивался религиозным мистицизмом, составившим особое направление в истории христианства (Бернар Клервоский, Экхарт, Сузо, Таулер, Бёме и др). Опыт мистического единения с Абсолютом многократно зафиксирован и описан в религиозноведческой литературе. Он может вызываться различными причинами и сопровождается предельным потрясением всех психических структур и изменением прежних ценностных ориентации человека. Классическим примером может служить уже упоминавшееся выше «озарение», которое в 1654 г. пережил Блез Паскаль.

Таким образом, речь идет не просто об отдельных конкретных психологических состояниях, а о стремлении построить «альтернативную» теологическую систему богопознания, исходящую из собственного мистического опыта (так называемое апофатическое богословие). Это достигается в ходе онтологизации внутренних духовно-психических состояний, приписывания им некоего внеличного бытийствующего статуса, когда движение сознания человека интерпретируется как развитие независимого от него предмета. В таком случае, скажем, движение мысли от «Бога» к «Божеству» (и наоборот) описывается как «эманация», а сам «Бог» – как «понимание».

За проповедью мистицизма в конечном счете стояло стремление прорваться к Богу, минуя все историко-культурные и социальные опосредования, противоп-

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

³⁹ Конрад Н.И. Избранные труды: История. М., 1974. С. 252, 258.

ставить церковной догматике «веру, ощущаемую сердцем», внутреннюю страстную убежденность в величии Божественной мудрости. Например, И. Таулер разражался гневными выпадами против самоуверенных «фарисеев, епископов и книжников», искавших подлинное учение Христа, и, подчеркивая неспособность «сотворенного» человеческого разума познать высшую истину, противопоставлял ему «постижение в сущности», которое дается лишь истинно «живой верой». А поэтому высшим началом «свободы» объявляется не «пергаментная Библия», а Святой Дух, «призвавший» человека.

Во всех этих рассуждениях уже предугадываются основные черты догматики и этической программы протестантизма, прежде всего Лютера. Но здесь необходимо одно уточнение. Когда речь заходит о протестантизме, то обычно пересказываются взгляды и деятельность Лютера, Кальвина, Цвингли как его основоположников. Разумеется, лишь эти личности, считавшие себя «Божьими посланцами», могли пробить брешь в монолите католической догматики. Но принципиальное содержание протестантизма не может быть сведено к личным переживаниям и представлениям отдельных теологов. Они обобщили, систематизировали новые представления о равенстве людей, о внутренней свободе и независимости, о долге и земном призвании, которые закономерно складывались в сознании людей, все более вовлекаемых в буржуазные, товарно-денежные отношения.

К XVI в. стала все яснее обнаруживаться неспособность Католической Церкви удержать свою идеологическую монополию, несмотря на усилившиеся репрессивные меры. Антицерковные движения достигают высшей точки. Их социальная база была крайне пестрой: правители, добивавшиеся политической независимости от Рима; промышленники и торговцы, страдавшие от бесконечных поборов и феодальной раздробленности; обедневшее дворянство и рыцарство, видевшие в Церкви ненасытного конкурента по обиранию подданных; интеллигенция, стремившаяся вырваться из мертвой церковной догматики, а прежде всего – крестьяне и городские низы, на которых невыносимым гнетом лежала вся общественная пирамида.

Но для того, чтобы все эти разнородные силы выступили вместе, нужно было какое-то событие, какая-то объединяющая идея, способная привести в действие широкие массы людей. В той конкретной обстановке она должна была иметь непременно религиозный характер. И действительно, как отметил К. Маркс, «революция началась в мозгу монаха». Таким поводом послужило на первый взгляд малоприметное событие. 31 октября 1517 г. местный священник Мартин Лютер прибил к воротам собора в г. Виттенберге тезисы с осуждением продажи индульгенций, которую неподалеку развернул римский посланник Тецел. Этот факт, по выражению Ф. Энгельса, оказал воспламеняющее действие, «подобное удару молнии в бочку пороха»⁴⁰.

Так выглядело начало официальной истории протестантизма. В дальнейшем она распадется на серию бесконечных, прямо-таки детективных эпизодов: сражений и интриг, героизма и коварства, тайных доносов и благочестивого лицемерия. Чего стоит, например, история диспутов Лютера с папскими посланцами, сожжение им 10 декабря

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 392.

1520 г. папской буллы, отлучающей его от Церкви (неслыханный акт для того времени), его мнимое похищение, напряженная работа над переводом Библии или приглашение в Женеву Кальвина, его позорное изгнание, повторная униженная просьба вернуться, многолетнее правление «женевского папы», вошедшее в историю как символ духовного терроризма.

Это было великое время, когда действовали подлинные герои благородства и коварства. Оно подробно описано в научной и художественной литературе, доступной отечественному читателю⁴¹. Из всего множества событий выделим одну проблему: как могло получиться, что проповеди малоизвестного проповедника стали лозунгом массового антицерковного движения, пожаром охватившего Европу?

Ответ может быть только один – в тот богобоязненный век, чтобы «нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости»⁴².

Иными словами, разрушить догматический фундамент, на котором Католическая Церковь основывала господство в обществе, а именно учение о том, что «спасение» людей невозможно без посредничества Церкви, которая является единственной хранительницей и распределительницей божественной благодати. Сделать это можно было лишь ее же оружием и на ее языке, обвинив Церковь в греховной «человеческой ограниченности», противопоставив ей высшую непогрешимую Божью волю, зафиксированную в Библии. Эту позицию можно выразить по-другому: притязания папства на свободу людей можно было преодолеть, лишь подчеркивая их абсолютную зависимость от Творца, неспособность самого человека даже при помощи Церкви своими молитвами, добрыми делами и подвигами благочестия повлиять на высшую, абсолютно свободную волю Бога.

Именно эта логика и была реализована в протестантизме. «Как мне, неискоренимому грешнику, обрести милость Бога?» – вот главный вопрос, который мучил богобоязненного монаха Лютера. И ответ пришел неожиданно, подобно удару молнии: это может быть только незаслуженный дар, результат волеизъявления бесконечно милосердного и всезнающего Творца. Между человеком и Богом, подчеркивает он, не должно быть никаких посредников. Бог дает спасение по своей совершенно суверенной свободной воле, а вовсе не понуждаемый домогательствами грешника. Судьба человека определяется не Церковью, но всецело милостью Божьей, и верующий своими силами, даже при помощи Церкви, спасения добиться не может. Он обретает его постольку, поскольку осознает себя безнадежно греховным существом, обретает личную веру в Бога и в искупительную жертву Иисуса Христа. О божественном решении человек знать не может, но может иметь определенное свидетельство, определенную надежду, а именно веру в спасение, «надежду сверх надежды», как ее определил ап. Павел. Но это выбор Бога, и поэтому он возвещается Святым Духом. Но если спасение не зависит от поведения человека, то его предопределение совершилось не только до его

⁴¹ См., например: Цвейг С. Кастеллио против Кальвина, Совесть против насилия. М., 1986. Деятельность Лютера, Цвингли, Кальвина подробно характеризуется в нашей книге «Баптизм: история и современность»; см. также: Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. М., 1984.

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 509.

рождения, но и до «сотворения мира» – тезис, наиболее последовательно сформулированный Кальвином и получивший название доктрины абсолютного предопределения.

На основе трех главных версий классического протестантизма (англиканство, лютеранство и кальвинизм) вскоре возникли многочисленные «секты» (меннониты, баптисты, квакеры, методисты и т.п.), еще более расшатавшие духовную монополию католицизма. Нет ни возможности, ни нужды детально останавливаться на этом, стоит лишь еще раз повторить, что единственный способ объяснить этот конфессиональный плюрализм можно, лишь всемерно учитывая социальные условия, в которых возникали новые религиозные сообщества. Конкретизирую это положение на примере России.

Православные авторы обычно отрицают существование широких реформационных движений в России, расценивая их лишь как отдельные и спонтанные проявления человеческой греховности и отступления от подлинного христианства. Между тем история свидетельствует о другом. Показательно, например, «Слово о лживых учителях», написанное на рубеже XIII и XIV вв. «Лживые учителя» – это духовенство, которое обвиняется в корыстолюбии, угодничестве перед властями и туеядстве. Обвиняя их в сокрытии «слова Божия», анонимный автор отстаивает право религиозной проповеди для мирян и рядового клира – чтецов и певчих. Со временем этот мотив усиливается в проповеди множества еретических движений и учений.

Таковы, например, были стригольники, которые протестовали против сребролюбия и невежества клириков, отвергали церковную иерархию и ряд церковных Таинств. В 80-х гг. XIV в. еретиком Маркианом в Ростове Великом громогласно проповедовались идеи антитринитаризма и иконоборчества. Со временем выступления против догмата Троицы становятся все более решительными и массовыми. Можно вспомнить и ересь Матвея Башкина (середина XVI в.), который требовал отмены холопства и кабальной зависимости как несовместимых с учением Христа. Он также не признавал догмата о тричности Божества, считал Христа простым человеком, а иконы Христа, Богородицы и святых называл идолами. Можно упомянуть и Феодосия Косого, и еще многих вольнодумцев, память о которых Церковь всячески старалась стереть в народном сознании.

На наш взгляд, справедливо говорить о последовательно сменявших друг друга формах подобных антиклерикальных выступлений, каковыми являются «ереси», «секты» и, наконец, религиозные культы, или «религии Нового века». В реальной истории эти формы часто образовывали сложные, эклектические сочетания, однако перечисленные «чистые типы» фиксируют реальное развитие христианства – как на Западе, так и в России.

Серьезные дореволюционные исследователи историю сектантства рассматривали как закономерный процесс смены его различных форм. Для С.П. Мельгунова, скажем, он означал развитие «рационалистических форм религиозного сознания»⁴³, для П.Н. Милокова – неуклонную «спириту-ализацию» религии, превращение «религии обряда» в «религию духа». Иную, уже материалистическую точку зрения, отстаивали Вл.Д. Бонч-Бруевич и А. И. Клибанов. Так, по мнению последнего, в прошлом «может быть прослежена историческая преемственность форм, связанная с тем или иным эта-

⁴³ Мельгунов С. Церковь и государство в России в переходное время. Вып. 2: 1907–1908 гг. М., 1909. С. 8.

пом русского общественно-экономического развития»⁴⁴. Такими главными формами русского сектантства были христоверы, субботники, духоборы и молокане. Социально-экономическое состояние России объясняет также, почему в XIX в. происходит быстрое вытеснение этих исконно русских проявлений религиозного диссидентства формами западного протестантского сектантства – прежде всего баптизмом и адвентизмом.

Русское религиозное сектантство – особое явление в истории христианства. Именно общность социально-экономической основы русского сектантства и западной Реформации⁴⁵ объясняет тот многозначительный факт, что полуграмотные мужики своим умом приходили к положениям, составляющим гордость «высокой» протестантской мысли Запада. При этом, однако, исходные воззрения не переплавлялись в формализованные теологические системы, неуязвимые для спонтанных настроений и политической конъюнктуры. Подобная аморфность мстила за себя. Сменялось всего несколько поколений, а объединявшие всех ценности, как и сплоченные коммуны, неуклонно распадались. А это означало, что «старое» самобытное русское сектантство постепенно сходило с исторической сцены. Забегая вперед, можно констатировать, что сегодня от него сохранились лишь мелкие группы, утратившие какую-либо заметную роль в духовной жизни общества.

В Новое время активизировались критические выступления против основных источников учения Церкви: Библии как священного текста и философской метафизики. Набирал темпы процесс секуляризации. В этих условиях именно религиозный опыт, созданный и засвидетельствованный поколениями аскетов, праведников, святых, оставался тем последним несокрушимым бастионом, к которому апеллировали идеологи Церкви как эмпирическому, фактически неопровержимому свидетельству жизненности их учений.

«Можно поставить под сомнение традиционный статус Священного Писания, можно указывать на недостаточность и несостоятельность философско-метафизического разума в религиозных делах, но нельзя сомневаться в наличии религиозной жизни, религиозного опыта, нельзя сомневаться в том, что для людей, обладающих религиозным опытом, этот опыт означает совершенно достоверную встречу с Богом, с божественным... Таким образом, основной причиной обращения теологии к проблематике религиозного опыта можно считать стремление обрести в религиозном опыте опору для религиозного отношения и надежную основу для теологического познания»⁴⁵.

Знакомство с понятием «религиозный опыт» позволяет более осмысленно вернуться к сопоставлению ценности суждений о религии «изнутри» и «извне», иными словами, к специфике теологического и светского религиоведения. В частности, ответить на излюбленный довод богословов о том, что только воцерковленный человек

⁴⁴ Клибанов А.И. Происхождение религиозного сектантства в России // Наука и религия. М., 1957. С. 374.

⁴⁵ В упомянутой монографии «Баптизм: история и современность» я пытался показать удивительное сходство принципиальных установок основоположников западной Реформации и отечественных еретиков и сектантов. Прежде всего это отрицание церковных таинств, института священства, претензий церкви на незаменимую посредническую роль в деле «спасения», обличение ее в отказе от ключевых принципов евангельской морали, в пресмыкательстве перед светскими властями и т. д. Разумеется, эта общая тенденция как на Западе, так и в России выражалась в весьма различных религиозных образованиях. Но общая типология подобных разветвлений оказывалась также весьма схожей.

⁴⁵ Кимелев Ю.А. Философия религии. С. 47.

может понять суть веры в Бога, увидеть незаменимую ценность религии как для человечества в целом, так и для каждого отдельного индивида.

Конечно, религиозный опыт десятков поколений зафиксировал массу черт и тонкостей, которые «со стороны» разглядеть невозможно. Это прежде всего интимные переживания верующего, особенно касающиеся решения мучительных экзистенциальных проблем, роль религиозной веры в организации внутреннего мира человека, в мотивации личностного, нравственного сознания и т.д. Эти непосредственные свидетельства от первого лица ничто не может ни заменить, ни восполнить. Глубокая религиозность во многом объясняет активную миссионерскую деятельность и ее возможные успехи, поскольку именно ссылки на собственный опыт вызывают наибольшее доверие и духовную симпатию неофитов, с трудом достижимую общими сухими рассуждениями.

Однако не следует забывать, что прошлое религии – это не только деятельность отдельных аскетов, проповедников, людей, ощущавших постоянную связь с Богом. Христианство активно участвовало в истории и как «религиозный фактор» – совокупность специфических социальных институтов (церкви, ордена, миссии, конференции), вплетенных в структуры власти и игравших первостепенную роль в сфере политики. Вспомним хотя бы такие эпохальные события, как крестовые походы, религиозные войны, постоянное соперничество и борьбу различных Церквей, многочисленные крестьянские восстания и бунты, Реформацию и т.д. От тех времен сохранились богатейшие археологические, архитектурные, литературные памятники, позволяющие достоверно реконструировать религиозную жизнь далеких времен. Возникает вопрос: способна ли теология, конфессиональная по самой своей сути, объективно оценить место и роль религиозного сознания в истории?

Способны ли католические богословы воссоздать, например, реальную картину Возрождения, историко-культурное значение учений М. Лютера и Ж. Кальвина, реальные причины и мотивы появления многочисленных «ересей» и «сект»? Заслуживают ли полного доверия православные характеристики духовного наследия П.Я. Чаадаева, М.С. Лунина, наконец, Л.Н. Толстого и даже Вл. Соловьёва и Н.А. Бердяева? Думается, что ответ может быть только отрицательным: для теолога критерием истинности любой другой религии является «свое» вероисповедание, для него любой церковный диссидент – предмет обличения.

Это неслучайно. Самосознание верующего (теолога) не фиксирует «внешних» социальных мотивов и причин, которые обуславливают и видоизменяют то, что осмысливается им как единственное адекватное понимание откровения, подкрепленное личным опытом. Поэтому верующему трудно привести доводы, которые не только сохраняют значение в рамках нерелигиозного сознания, но и приемлемы для людей, не разделяющих его верований, иными словами, представить выводы и аргументы в обезличенной, общеобязательной форме, что составляет специфику и преимущества научного исследования.

Можно указать и на другое существенное обстоятельство. «Догматическое содержание теологии понимается как вечное, абсолютное, не подлежащее какому-либо историческому изменению... Однако перед лицом смены социальных формаций и культурных эпох, – пишет С.С. Аверинцев, – теология вновь и вновь сталкивается с проблемой: как ей обращаться к меняющемуся миру, чтобы на языке неизменных

догматических формул выразить новое содержание. Консерватизм грозит полной изоляцией от развития общества на современном этапе, модернизм, связанный с «обмирщением» религии, – разрушением ее основных устоев»⁴⁶.

Именно этим и объясняется бурное развитие и обогащение теологии, нередко за счет использования языка и проблематики философии минувшего столетия, что уже привело к результатам, которые еще век назад казались просто невысказанными (концепции диалектической теологии, взгляды Д. Бонхёффера, различные варианты «теологии родительного падежа»).

Как видим, теология нуждается в философском понятийном инструментарии. Однако философия критична, поскольку исследует конечные основания поведенческих и познавательных актов, исходя из критериев разума, и она свободна в своих суждениях. В пределах же теологии разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль. Этим занимались поколения выдающихся мыслителей. Однако выяснилось, что примирить философский разум и религиозную веру невозможно, понятие Бога включает сверхразумные, лишь интуитивно постигаемые истины, человеку недоступные. Иными словами, теология при всех ее различных версиях формируется иначе, чем рациональное научное знание.

Отсюда видна ограниченность критики богословских доктрин с позиций рационализма, ориентированного на демонстрацию их несоответствия критериям построения теоретических концепций (требования непротиворечивости, аксиоматичности исходных посылок, выводимости, строгой доказательности и т.д.). Такая критика имеет смысл лишь в отношении теологических концепций, претендующих на «научность» в строгом смысле этого слова. Но и здесь она оказывается недостаточной, поскольку не дает ключа к расшифровке историко-культурного значения «символов», «знаков», метафор, иносказаний, которыми оперируют богословы. Она оказывается тем более неэффективной, когда речь заходит о привлекательности веры в Бога для поколений людей, характере тех глубинных нравственно-психологических переживаний, которые составляют основу представления о Боге и о роли этого представления в организации духовного опыта человека.

Между тем именно такой подход господствовал в просветительской традиции. Стремления, например, опровергнуть христианский Символ веры выливались в навязчивые доказательства факта некритического заимствования им деталей ранее существовавших языческих культов. Это наглядно проявляется на примере ключевого для христианства догмата Троицы. Критические замечания на его счет обычно сводились к двум пунктам.

1. Догмат этот «неоригинален», поскольку представления о троичности Бога встречаются задолго до появления христианства. В качестве примера указывалось на различные «семейные» группы, такие как Осирис-Исида-Гор (Египет), Птах-Созмет-Нефертум (Мемфис), Син-Шамаш-Иштар (Средняя Вавилония) и т.д.

2. Даже наиболее авторитетные богословы не способны дать ему внятное, непротиворечивое объяснение.

⁴⁶ Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 32.

Действительно, как возможно понять формулу, что в Едином Боге одна сущность и три ипостаси, обозначающие личностный аспект бытия Бога; причем они «едины», но «неслиянны», равны по своему божественному статусу и т.д.

Даже краткая характеристика взглядов Ф. Энгельса показала, что представление о троичности Бога, в частности, признание Логоса (Христа) в качестве особой ипостаси, – не продукт умозрительных размышлений, а ответ на обусловленные особыми социальными обстоятельствами массовые экзистенциальные потребности в Боге, одновременно и всемогущем, способном сокрушить железный Рим, и близком человеку, способном прочувствовать его упования и надежды. Догмат Троицы возникает не по процедуре теоретического знания, он не поддается рациональному обоснованию и неизбежно внутренне антиномичен. Неслучайно на протяжении всей истории христианства именно этот догмат был предметом самых яростных и непримиримых споров, а его неортодоксальная интерпретация, оспаривающая Никейский Символ веры, стала стержнем идеологии многих социально-активных религиозных сообществ, таких как ариане, антитринитарии, буднейсты, моравские братья, социане, анабаптисты, а также «жидовствующие» и «ересь» Феодосия Косого в России.

То же самое можно сказать и относительно мифа о первородном грехе. Для поверхностного критика христианства это примитивная сказка о легкомысленной особе, которая вопреки авторитетному предупреждению съела не тот плод, чем навлекла на человечество страшные муки. Однако эта наивная фабула в форме мифа фиксирует фундаментальное качество человеческого бытия: с одной стороны, оно не воспроизводится автоматически, как природный мир, но требует постоянного и тяжелого труда, а с другой – предполагает определенные запреты и нормы, регулирующие совместную человеческую деятельность.

Однако во все времена, в том числе и в годы возникновения христианства, существовало множество других религиозных сообществ, враждебно встретивших и в дальнейшем не принимавших его идеи. Внутри самого христианства сложились крупные, влиятельные школы, критикующие официальные догмы. С решительной критикой последних выступали поколения философов и естествоиспытателей, постепенно составившие целое направление диссидентов и свободомыслящих, отвергавших церковные интерпретации, а впоследствии (примерно с XVIII в.) и саму веру в Бога. Значительную роль в дискредитации церковного догматизма и защите свободомыслия сыграла философия.

© Митрохин Л.Н., 2003

© Митрохин Л.Н., 2009

ГЕНЕЗИС И ФОРМЫ ПОСТСОВЕТСКОГО АТЕИЗМА В РОССИИ

Обсуждая социальную доктрину Русской Православной Церкви, борясь с тоталитарными сектами и отстаивая легитимность теологии в светских вузах, мы как-то не заметили, что в России возникло новое явление, с которым, по всей вероятности, придется вскоре считаться. Имя этому явлению – *постсоветский атеизм*. Сегодня уже очевидно, что известие о полном крахе атеизма в России оказалось сильно преувеличенным, хотя сознательных атеистов остается не так уж и много. История современного атеизма в России не только малоизвестна, но и отчасти мифологизирована, поскольку априори считается, что атеизм – мировоззрение вымирающей части российского населения, ностальгирующего о распавшемся СССР. Между тем оказалось, что за эти годы возникло и заявило о себе новое поколение сознательных антиклерикалов и неоатеистов. Едва ли будет справедливо отнести вину за это только на «смутное время» и светскую власть, допустившую на родные просторы импортные эрзац-религии и ценности, вызвавшие либо идиосинкразию, либо особого рода «зависимость» у отечественного их потребителя. Вероятно, что и сами традиционные конфессии оказались во многом не готовы использовать те ресурсы общественного доверия к религии, которые появились в 90-е гг. XX в.

* * *

Еще до распада СССР, с популяризацией идеи «плюрализма» и «общечеловеческих ценностей», атеизм перестал являться официальной государственной идеологией. После исчезновения СССР с политической карты мира атеизм подвергся общественному ostracismu. Публично признать себя атеистом было делом если не постыдным, то во всяком случае обществом порицаемым. Это было естественной реакцией общественного организма на многолетнее навязывание атеистической идеологии. Вместе с тем в новой России сознательных атеистов оставалось по-прежнему много, хотя с каждым годом, судя по социологически опросам, все меньше.

Статистические сведения о количестве атеистов (как, впрочем, и верующих) в постсоветской России весьма противоречивы, прежде всего потому, что

нет четкого представления, кого именно считать неверующим, и всякого ли неверующего следует признавать атеистом? Например, согласно социологическим опросам Фонда «Общественное мнение» неверующими себя назвали 40% в 1991 г. (по опросам ВЦИОМ – 61%), 36% – в 1997 (37%), 31% – в 1999 г. (30%). По данным Российского независимого института социальных и национальных проблем в марте 2000 г. среди опрошенных 28% признали себя неверующими. Но, как справедливо отметили социологи, часть респондентов, не считающих себя верующими, отвечая на вопрос: «Если Вы верующий, то к какой конфессии себя относите?», отнесли себя к той или иной традиционной конфессии¹. Таким образом, идентификация себя как неверующего не означает признание себя сознательным атеистом.

Гораздо более объективными представляются исследования группы С. Филатова, Д. Фурмана (1990–1992) и российско-финской группы (Академия Финляндии и РАН), осуществлявшей специализированные социологические исследования в рамках Всемирной программы изучения ценностей (World Values Survey). Так, по данным исследований 1990–1992 гг. атеистов в 1990 г. было 16% (несомненно, что «массовый уход» из атеистов произошел несколько раньше – в 1988–1989 гг.), в 1991 г. – 11%, в 1992 г. – 8%. По данным исследования 1996 г. атеистами именовали себя 6% опрошенных, причем среди атеистов – 70% мужчины.

Здесь мы вновь должны отметить специфическую разницу между «неверующими» и «атеистами». Так, при опросах 1993 г. неверующими себя назвали 30%, а атеистами – 5%, в 1996 г. – соответственно 24% и 6%, в 1999 г. – 22% и 5%. По мнению ряда исследователей (К. Каарийнен, Д. Фурманов), самоидентификация себя в качестве верующего есть в глазах респондентов нечто более серьезное, чем уверенность в существовании Бога², поэтому атеистов гораздо меньше, чем «неверующих», так же, как и считающих себя «верующим» гораздо меньше, чем отвечающих «да» на вопрос: «Верите ли Вы в Бога?».

Большинство атеистов – люди возрастные. Так, лиц 18–28 лет среди атеистов – 16%, 29–39 лет соответственно – 17%, 40–61 лет – 41%, выше 61 года – 26% (в половозрастной оценке атеистов картина во всех исследованиях практически совпадает). В ценностных суждениях атеистов присутствует оттенок релятивизма и едва ли не гедонистического аморализма. Так, если с утверждением, что есть абсолютные критерии добра и зла, согласились только 35% атеистов, то с противоположным утверждением, что добро и зло зависят от обстоятельств, согласились 54%. С утверждением, что цель жизни – получить от нее все самое лучшее, оказались согласными 43% атеистов³.

¹ См.: Медведко С.В., Элбакян Е.С. Верующие в России: социально-экономическая ситуация и отношение к рыночным реформам // Религиоведение. 2001. № 1.

² Старые церкви, новые верующие. СПб., 2000. С. 19.

³ См.: Каарийнен К., Фурман Д. Верующие, атеисты и прочие: Эволюция российской религиозности // ВФ. 1997. № 6.

Для подавляющей части неверующих постсоветской России характерна общественная пассивность. Однако часть неверующих, идентифицирующих себя как сознательных атеистов, весьма активно стала проявлять себя с середины 90-х гг.

Постсоветский атеизм, чтобы легализовать общественный статус, выбрал три пути – развитие традиционных форм воинствующего безбожия (небольшевистский атеизм), выражение атеистического мировоззрения через осмысление идей гуманизма и свободомыслия (светский гуманизм) и, наконец, формирование идеологии «нового русского атеизма» (третий путь). Для всех трех форм постсоветского атеизма в разной степени характерен антиклерикализм. Но развивались эти формы постепенно.

Поначалу развитие постсоветского атеизма происходило латентно. Большинство атеистических выступлений носило спорадический, случайный характер. Атеистическое мировоззрение воспринималось как маргинальное, асоциальное, отжившее свой век. Примечательно, что первые антицерковные и антирелигиозные публикации стали появляться в газете ЦК Российской (Революционной) партии коммунистов «Мысль» (электронная версия) еще с 1992 г. (авторами их были, среди прочих, писатель Е. Сметанин и физик В. Губин). Это было первое своеобразное проявление небольшевистского атеизма.

Некоторую стройность и осмысленность выступления постсоветских атеистов приобретают с середины 90-х гг. Одновременно выявляется особенность первого этапа нового российского атеизма – он носит виртуальные формы, развиваясь в первую очередь в интернет-пространстве и влияя прежде всего на умы молодых людей, уставших от традиционных форм идеологии. В 1996 г. в Новосибирске появился первый и до сих пор наиболее популярный атеистический интернет-проект, названный «Атеистический сайт» или «А-сайт», поддерживаемый Новосибирской областной образовательной сетью. Пользователя сайта встречает предостережение *«Верующий! Будь осторожен: здесь могут находиться материалы, неприятные для тебя!»* Помимо хулиганства (например, один из проектов А-сайта «Кураизатор» с лозунгом *«Нельзя качественно детеизироваться, не кураизировавшись сперва»* направлен на дискредитацию известного современного православного апологета) на сайте представлены и серьезные проекты. Например, страничка «Новый русский атеизм», возникшая на А-сайте в 2000 г. и отражающая идеологию течения, которое объединило прежде всего молодежное постмодернистское крыло современного атеистического движения, стремящегося самостоятельно выработать теорию и практику так называемого нового русского атеизма, отвергая марксистский и советский опыт, поскольку *«развитие науки и социальные изменения, произошедшие в нашем обществе, с очевидностью требуют создания новой идейной, философской и этической базы современного атеизма»*.

В статье «Философские основы нового русского атеизма» постулируется, что атеизм базируется на трех основных понятиях: 1) знание (единственный путь познания мира); 2) неверие (процесс противоположный вере); 3) гуманизм (этическое учение атеизма).

Сравнивая «знание» и «веру», представители нового русского атеизма приводят на сайте таблицу свойств этих явлений.

Знание	Вера
Является процессом, связанным с получением новой информации	Является процессом сохранения в неизменном виде старой информации
Динамично всегда развивается, становясь более совершенным	Статична, любые изменения и новые знания разрушают веру
Реально и наиболее адекватно отражает существующий мир	Отражает лишь старые и древние представления о мире, часто не имеющие никакого отношения к существующей реальности
Всегда истинно, однако знающие всегда полагают его ложным	Всегда ложна, однако верящие всегда полагают ее истиной
Прогрессивно и ведет к индивидуальному и социальному прогрессу	Консервативна и регрессивна, тормозит индивидуальное и социальное развитие
Приветствует новые знания, подталкивает людей к изменению и обновлению знаний, уважает людей, создающих новое знание	Агрессивно относится к иным и новым формам веры, всячески борется с людьми, создающими новые формы веры
Устремлено в будущее	Устремлена в прошлое

Из таблицы можно заключить, что собственно пока новый русский атеизм не оригинален в своих антитезах. Несколько современно звучат размышления о гуманизме. *«В основе гуманизма лежит идея абсолютной ценности человека и человеческой жизни, – утверждают авторы нового русского атеизма. – ...Атеизм основывается на трех основных положениях – знание, неверие и гуманизм. Однако это не значит, что на основе этих положений существует только атеизм. Человек может придавать особенное значение, например, гуманизму... Атеизм характеризуется активным не-верием более, чем гуманизмом, но обязательно включает последний как одну из основ. С другой стороны, верующий человек также может проявлять отдельные элементы гуманизма, но они всегда будут оставаться лишь отдельными элементами, так как для верующего человека главную роль всегда играет некое божество, но не человек. В особо вырожденных случаях, религия представляет человека как ничтожное по отношению к Богу существо, находящееся от него в рабской зависимости и обязанное ему служить и подчиняться. Такой подход неминуемо влечет за собой минимизацию ценности человеческой жизни, что закономерно вызывает массовые убийства людей на почве ревностного служения богу (такие, как инквизиция), религиозные конфликты и религиозные войны «во славу господ».*

Характерно определение гуманизма: *«Гуманизм представляет не закостенелый набор этических принципов или заповедей, но систему ценностей, в которой человек занимает главенствующее место. Смысл гуманизма в том, чтобы сделать из представителя высших приматов человека, именно того человека, который достоин занять высшее положение в гуманистической системе ценностей. То есть основой гуманизма является стремление к самосовершенствованию, реализации*

потенциала личности, к индивидуальному и социальному прогрессу. Это не мыслимо без приобретения новых знаний о мире и человеке, что как бы замыкает гуманизм на знание».

Вместе с тем помимо молодежи в движении участвовали и некоторые известные ученые – академик В. Страхов, историк атеизма и профессор философского факультета МГУ З.А. Тажуризина и др. На А-сайте существует серьезная новостная линия (вместе с мониторингом прессы), которая, кроме того, рассылается по подписке («Новости русского атеизма или нового русского атеизма»).

Почти одновременно с созданием А-сайта в Рунете появились публикации против религии и Церкви некоего Борцова, скрывающегося под псевдонимом Warrax, создавшего позднее страницу «Warrax Blackfire Pandemonium» и придерживавшегося не только атеистически-антиклерикальных, но и сатанистских взглядов. Это стало отражением новой реальности, возникшей в атеистическом движении, смыкавшемся в своих крайностях с сатанизмом (до ноября 2001 г. Warrax вполне легально входит в состав атеистического движения АТОМ). В первой половине 1998 г. в любительской электронной сети fido.net появились атеистические конференции «Ru.antichrist» и «Ru.anti-religion».

Естественно, что участники электронных конференций и пользователи сайтов – прежде всего молодежь. Преимущественно молодыми людьми были и создатели атеистических интернет-проектов, значительная часть которых антиклерикальной и антихристианской направленности. Среди откровенно кошунственных сайтов: антиклерикальный сайт «Voga.net», провозглашающий: «*Мы атеисты. Мы считаем религию вредной химерой, поработавшей человека, который попадает в рабство глупых идей и их служителей... Наш девиз: «Ни богов, ни хозяев – No gods, no masters»*»; сайт «Vogu.Pisem.Net» (Богу писем нет); антиклерикальный сайт «Поп-обозрение»; атеистическое издание «Денница», организованное в г. Набережные Челны и открыто декларирующее собственный сатанизм: «*Почему в названии нашего издания фигурирует одно из имен Сатаны? Потому что нам близок образ Дьявола – бунтаря, не желающего примиряться с абсолютной властью и давшего людям знания. К тому же слово «денница» означает «предваряющий день», что, кстати, созвучно с еще одним сатанинским именем – Люцифер (несущий свет). А чем еще можно бороться против религиозной мглы? Только зарей утренней».* Ясна позиция и сайта «Anti-Christian.web»: «*Цель данного веб-сайта – борьба с наступающим христианством, которое постепенно захватывает весь мир».* Один из последних подобных атеистических интернет-проектов сайт NO CULT, созданный в 2001 г.: «*Наш принцип выражен в названии: NO CULT – НИКАКОГО КУЛЬТА! На этом свете нет ничего, что стоило бы возводить в культ. Но есть вещи, заслуживающие внимания и уважения, так же, как есть вещи, заслуживающие опровержения и порицания. К первым мы относим, прежде всего, разум свободного человека, ко вторым – религию, суеверия, обскурантизм... Мы утверждаем, что религия делает человека рабом. Религия превращает человека разумного в несчастного и трусливого скота. Мы же хотим быть настоящими людьми, счастливыми и свободными, не боящимися темноты и смерти».*

Отдельно следует выделить в Рунете необольшевицкий атеизм. Например, на сайте «Рабочая демократия» существует раздел «Безбожник» (форум «Богохульства воинствующих безбожников», «Безбожные новости», «Антирелигиозные анекдоты», «Антирелигиозные стихи Демьяна Бедного с иллюстрациями»). *«Этот сайт, – утверждают авторы сайта, – должен стать противоядием от ядовитого опийного смрада, исходящего от священников всех вероисповеданий и конфессий».*

Имеются в Рунете и нейтральные сайты, например, библиотеки атеистической литературы «Философия и атеизм», русско-израильский интернет-каталог «Ариадна» (раздел «Атеизм») и т.д. Одновременно предпринимаются попытки наладить в Рунете диалог между верующими и атеистами. Таков дискуссионный клуб «Ареопаг», созданный инициативной группой христиан и атеистов, у которых *«возникла потребность мирно и цивилизованно общаться, спорить, встречаться с интересными людьми и узнавать что-то новое относительно друг друга».* С 2001 г. дискуссии также проходят в прямом эфире радиостанции «Центр» в передаче «О самом главном» по субботам в 20:30 на волне 1485 Кгц (202 м).

Среди серьезных атеистических интернет-изданий сайт «Научный атеизм», хотя и созданный молодежью (московскими студентами А. Вязовским и М. Елисейкиным), но стремящийся придерживаться научных форм в дискуссии и в подаче материалов. В проекте участвуют многие авторитетные историки атеизма, религиоведы. В одной из основополагающих статей сайта – статье З.А. Тажуризиной «Атеизм», постулируется следующий взгляд на атеизм, с которым, вероятно, согласны и авторы этого интернет-проекта: *«Теоретически обоснованный атеизм существует всего около трех веков, хотя зачатки его восходят к Лукрецию. Впервые он обрел жизнь благодаря усилиям французских просветителей, развивается в лоне марксизма, философского натурализма, секулярного гуманизма. Атеистическое мышление, будучи по существу новаторским, еще не освоено большинством землян – слишком сильна многовековая религиозная традиция, слишком трагичны жизненные обстоятельства. Атеизм – мировоззрение далекого будущего. В идеале атеист – свободлюбивая сильная личность, бесстрашная в гражданском и интеллектуальном плане, цель которой – совершенствование земной жизни, в худшем случае это индивид, полагающий, что “без Бога все дозволено”, – в этом случае его позиция смыкается с религиозным нигилизмом».*

Один из проектов сайта «Научный атеизм» – электронный вариант журнала «Новый безбожник» (2001. № 1. Июнь; журнал Атеистического общества Москвы).

Практически на всех атеистических сайтах (и серьезных, и кощунственно-хулиганских) обязательно присутствует старейшина атеистического движения на всем постсоветском пространстве, живущий ныне в Киеве Евграф Каленьевич Дулуман, известный ренегат, или, как он себя именуется, «патентованный атеист», «доктор философских наук и кандидат богословия». Дулуману уже 83 года. Он публично отказался от веры в конце 50-х гг., о чем через СМИ известил советскую общественность. Патриарх Алексей I 30 декабря 1959 г. издал указ об отлучении бывшего протоиерея Осипова, бывшего протоиерея Николая Спасского, бывшего священника Павла Дарманского, Е. Дулумана и других клириков и мирян, членов Православной Церкви, «которые публично хулили имя Господа». В те годы

это было весьма мужественный поступок. При советской власти атеизм Дулумана был востребован, в настоящее же время на Украине профессор испытывает «притеснения». Несмотря на то что ветеран атеистического движения по-прежнему имеет возможность публиковаться в журнале «Людына и свыт», читает курс философии и религиоведения (sic!) в Национальном Аграрном Университете Украины, издатели не хотят браться за публикацию его книг и статей. *«Националисты и церковники меня травят, угрожают журналу, но меня еще публикуют...»* – писал Дулуман, обращаясь к авторам сайта «Научный атеизм». – *У нас, на Украине, разгул мракобесия и национал-дебилизма. Завести подобный вашему сайт на Украине – и мысли об этом не может быть»*. Авторитет Е. Дулумана в постсоветской молодежной атеистической среде почти не оспорим, хотя многие его статьи откровенно кощунственны.

Особенностью развития постсоветского молодежного атеистического движения в России являлось то, что движение прежде сформировалось в своих виртуальных формах, а уже затем приняло какие-то формы реальной организации. В 1999 г. Демьян Небедный (псевдоним автора «Атеистического сайта») выступил с инициативой создания Российского движения атеистов, или Российского атеистического союза. В результате 18 мая 2000 г. было учреждено Московское движение атеистов, получившее позднее название Атеистическое общество Москвы (АТОМ), а 1 июля 2000 г. – Общество атеистов Подмосковья, ставшее единственной в России юридически зарегистрированной организацией атеистов-антиклерикалов. В Уставе, зарегистрированном Управлением юстиции Московской области, между прочим, говорится, что общество *«распространяет и развивает атеистическое, научно-материалистическое и рационалистическое мировоззрение; борется с клерикализмом во всех сферах общественно-политической жизни»*.

13 сентября 2000 г. было организовано Общество атеистов Орловщины, имеющее и свой сайт, на главной странице которого помещен следующий призыв: *«Орловцы – атеисты и антиклерикалы! Если вы хотите способствовать распространению атеизма и рационального мировоззрения, если вы осознаете опасность, которую представляет собой деятельность всякого рода религиозных организаций, если вы готовы бороться с религиозным мракобесием – вступайте в наше общество!»*. 16 сентября 2000 г. было создано Общество атеистов Нижегородской области.

В Институте физики земли РАН 16 декабря 2000 г. прошла 1-я Антиклерикальная научно-практическая конференция «Наука, религия, атеизм», обратившаяся к РПЦ с призывом «умерить свой реваншистский пыл». Среди подписавших это обращение – академики Виталий Гинзбург, Евгений Фейнберг, Владимир Страхов. А в Институте развития прессы 26 декабря состоялась пресс-конференция *«Угроза клерикализма и нарушение прав неверующих в современной России»*. В ней участвовали члены исполкома АТОМ – Л. Левинсон, помощник депутата ГД РФ С. Ковалева, представитель правозащитного фонда «Гласность» Н. Гудков и журналист газеты «Мир новостей» А. Щев. Они констатировали массовое нарушение в России конституционных принципов светского государства, светского образования, светской государственной службы. Участники конференции говорили о том, что наблюдаемый ими реванш кле-

рикаральных сил осуществляется «ради давно отживших, ветхозаветных мифов, нелепых суеверий, ради поклонения ложным идолам и миражам». Руководители АТОМ призвали единомышленников «сплотиться и встать на пути сил тьмы и варварства». Конференция продемонстрировала, что часть правозащитнического движения смыкается с постсоветским атеистическим не только на почве антиклерикализма.

В марте 2001 г. было создано Уфимское общество атеистов, в Уставе которого среди задач значится: «1. ...Противостоять мифу о связи подлинной духовности с религиозностью, демонстрируя преимущества светской духовности. Помогать людям овладевать научно-материалистическим пониманием жизни Природы и Общества. 2. Выявлять современные причины воспроизводства религиозного сознания и искать пути его ненасильственной замены антидогматическим и антиавторитарным свободомыслием. 3. Не отступая от атеизма, сотрудничать с верующими антиклерикалами в противодействии тенденциям утвердить какую-либо религию в качестве государственной и отнять духовные завоевания народов».

Одновременно с «новым русским атеизмом» формировался атеизм в форме «секулярного (светского) гуманизма». Инициатива в этом процессе принадлежит профессору философского факультета МГУ В.А. Кувакину, учредившему в мае 1995 г. вместе с единомышленниками Межрегиональное общественное объединение «Российское гуманистическое общество» (РГО). РГО стало первой в истории России негосударственной организацией, поставившей своей целью «содействие развитию гуманизма, в том числе разработке, распространению и утверждению в российском обществе идей светского, гражданского гуманизма, свободомыслия; содействие изучению принципов научно-атеистического и других форм нерелигиозного мировоззрения (скептицизма, агностицизма, индифферентизма по отношению к религии)». Идея объединения была заимствована из опыта международного атеистического движения, еще в 1953 г. объединившегося в «Международный гуманистический и этический союз», в котором в настоящее время ведущая роль принадлежит современному философу-гуманисту Полу Куртцу (США), Президенту «Международной Академии Гуманизма».

Председатель РГО В.А. Кувакин, объясняя, что такое «светский гуманизм», писал: «Гуманисты всегда ставили во главу угла Человека и считают, что он может и должен сам определять смысл и образ своей жизни, а не уповать на потусторонние силы и плоды мифотворчества. Человек, а не вымышленный Бог превыше всего! Отсюда видно, что гуманизм по мировоззрению противостоит религии. Но, стремясь завуалировать объективную бесчеловечность религии, философы от теологии выдвинули понятие религиозного гуманизма. И вот, чтобы не путать его с подлинным гуманизмом, введен в обращение термин светского, т.е. нерелигиозного или секулярного гуманизма (от латинского слова *saecularis* – светский)».

В декларативном документе «Принципы гуманистического мировоззрения», в частности, выясняется связь гуманизма с атеизмом: «Гуманизм не является и не должен являться какой-либо формой религии. Гуманистам чуждо признание реальности сверхъестественного и трансцендентного, преклонение перед ними и подчинение им как сверхчеловеческим приоритетам».

РГО весьма уважаемая организация, в ней состоят академики РАН Виталий Гинзбург, Эдуард Кругляков, Сергей Капица и Гарри Абелев, известный общественный деятель Элла Памфилова и другие весьма авторитетные люди.

Общество издает ежеквартальный журнал «Здравый смысл» («журнал скептиков, оптимистов и гуманистов») при содействии Исследовательского центра и Совета по секулярному гуманизму (Амхерст, США), философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Российского философского общества, Общероссийского общественного движения «За здоровую Россию». С осени 1996 г. вышел в свет уже 21-й номер, главным редактором журнала является доктор философских наук, профессор МГУ В.А. Кувакин. Весной 2000 г. «новому российскому атеизму» был тематически полностью посвящен выпуск (№ 15).

Открыто и Санкт-Петербургское отделение РГО, среди членов которого писатель Михаил Чулаки, биолог и религиовед Михаил Богословский, публицист Петр Тревогин. Отделение приняло активное участие в подготовке и проведении Международной конференции «Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия», состоявшейся в Санкт-Петербурге в июне 2000 г. Оценивая значение этого представительного форума, председатель РГО, проф. МГУ В.А. Кувакин написал в журнале «Здравый смысл» (№ 16): *«Конференция отразила решимость приверженцев светского государства и ценностей светской культуры противостоять моральной деградации, клерикализации и иррационализации российского общества... Она была вызвана необходимостью привлечь внимание общественного мнения и российских властей к бедственному положению науки, образования и культуры в нашей стране, к недопустимости клерикализации государства и образования, равнодушного отношения к загрязнению информационного пространства и человеческих отношений суевериями, архаичными представлениями и низкосортными ценностями»*. Характерно, что, в отличие от АТОМ, членами которого являются преимущественно молодые атеисты, в РГО молодежь отсутствует. Это поколенческое разделение характеризует и мировоззренческий разлом в постсоветском атеистическом движении.

Общим проектом постсоветского атеистического движения стал открывшийся в Москве 17 февраля 2001 г. общедоступный субботний лекторий «Академия свободомыслия», созданный усилиями АТОМ, Общества атеистов Подмосковья, Объединения исследователей религии, РГО и Молодежного университета современного социализма. Лекции читаются как известными учеными (З.А. Тажуризна, Р.А. Лопаткин, В.А. Кувакин и др.), так и молодыми исследователями.

Еще раньше (с 1995 г.) начал работу теоретический семинар «Современный гуманизм и современная Россия» (руководитель проф. М.Н. Грецкий), где обсуждались базовые принципы и перспективы современного гуманизма в России и мире, содержание таких понятий, как свободомыслие, нравственность и т.д. РГО инкорпорировано в международное гуманистическое движение. Ведется регулярный обмен информацией с Международным гуманистическим и этическим союзом (МГЭС) и Секретариатом для Восточной Европы Европейской гуманистической федерации, Международной академии гуманизма, Комитетом по расследованию заявлений о паранормальных явлениях (<http://www.csicop.org>).

Делегация РГО участвовала в работе Первой международной конференции гуманистических обществ стран Восточной и Центральной Европы и России (Берлин, ноябрь 1995 г.)⁴, Международной конференции «Гуманистическое видение европейской интеграции» (Польша, сентябрь 1996 г.)⁵, Первого всемирного конгресса скептиков (Буффало, США, июнь 1996 г.)⁶, Летней школы Центра исследований (Амхерст, июнь-июль 1998 г.) и т.д. Конституирован Центр независимой экспертизы паранормального (ЦНЭП). Установлен контакт с учителями подмосковных школ с целью введения в программу обучения экспериментальной факультативной дисциплины «Гуманизм». Ведутся консультации и обсуждения этой программы. Изданы книги: Куртц П. Запретный плод: Этика гуманизма (М.: Изд-во «Гнозис», 1993); Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма) (СПб.: Изд-во «Алетейя»; М.: Изд-во «Гнозис», 1998).

Перестала быть исключительно виртуальной и деятельность молодежного атеистического движения. Деятельность нового русского атеизма стала приобретать политические формы. АТОМ 12 апреля 2001 г. провел пресс-конференцию под названием «Нет мракобесию в XXI веке». На этом мероприятии была представлена декларация «В защиту свободы совести и светского государства». В ней новые русские атеисты выразили *«глубокую тревогу по поводу нарастания в Российской Федерации проявлений клерикализма, в особенности со стороны РПЦ»*. В частности, АТОМ считает *«недопустимым вмешательство Церкви в политическую деятельность, ее проникновение в вооруженные силы и прочие государственные силовые структуры»*. Незаконными и антиконституционными в декларации признавались *«финансирование государством строительства культовых сооружений, передача в руки РПЦ культурных и музейных ценностей, предоставление ей экономических и налоговых льгот, практика религиозных церемоний в государственных учреждениях, введение Рождества и Пасхи в перечень официальных праздников РФ...»*. В декларации содержится обращение к руководству РПЦ с призывом *«умерить свой реваншистский пыл и в своей деятельности считаться как с действующим российским законодательством, так и с интересами граждан РФ, чуждых православному мировоззрению, в том числе и с мнением проживающих в России миллионов атеистов»*. Под текстом декларации подписались 150 человек. Среди них академики РАН В. Гинзбург, В. Страхов и Е. Фейнберг, правозащитник С. Ковалев и депутат В. Семёнов («Единство»), политологи и журналисты А. Бузгалин, Б. Кагарлицкий и др. (см.: НГ-Р, 2001).

В июне 2001 г. на А-сайте появился доработанный текст «Манифеста атеизма», в котором декларируется: *«Атеизм является не “простым неверием в бога”, а представляет собой мировоззрение, включающее в себя научные, моральные и социальные*

⁴ Здравый смысл. 1996. № 1.

⁵ Там же. 1996/97. № 2.

⁶ Там же. 1996. № 1.

основания для отрицания существования бога и философию жизни без бога. Атеизм основывается на признании естественного, окружающего человека мира единственным и самодостаточным, а религии и богов считает творением самого человека. Атеизм основывается на естественнонаучном постижении мира, противопоставляя полученное таким путем знание – вере. Атеизм, основываясь на принципах светского гуманизма, утверждает первостепенное значение человека, человеческой личности и человеческого существа по отношению к любой социальной или религиозной структуре». В результате обсуждения Манифеста обнаружилось, что в постсоветском атеистическом движении нет единого мнения по вопросу о том, является ли основой атеизма светский гуманизм (позиция «А-сайта» и РГО), или атеизм более многообразное явление. Таким образом, речь зашла о путях современного постсоветского атеизма. Давно намечавшийся раскол оформился 10 ноября 2001 г., когда часть исполкома АТОМ (среди которых и создатели сайта «Научный атеизм» А. Вязовский и М. Елисейкин) не согласилась с исключением Борцова (Warrax) из членов организации, полагая, что атеистическое общество должно быть терпимо ко всем формам атеизма, в том числе сатанинским, анархистским и большевистским.

В ноябре 2001 г. РГО участвовало в Гражданском форуме. Характерны ответы РГО на вопросы, обращенные к российской общественности одним из наиболее влиятельных отечественных политтехнологов Г.О. Павловским, являвшимся одним из организаторов форума. Вот выдержки из ответов РГО (с полным текстом ответов можно познакомиться на <http://www.edu.nsu.ru/atheism/rgo/rgo01.htm>): «Российское гуманистическое общество готово предложить власти российского государства широкую программу гуманизации отношений между гражданским обществом и властью, бизнесом и СМИ... Особенно актуальным нам представляется продвижение гуманистических программ во все уровни народного образования. Речь, по сути, идет о реконструкции школы в России. Ее идею кратко можно выразить так: от гуманитаризации к гуманизации».

Отвечая на вопрос «Что вы считаете главными угрозами свободного развития и национальной безопасности России? Кого вы считаете опасными врагами общества и государства? Какие организации и ведомства ведут ошибочную и вредную деятельность?», РГО, в частности, указало, что «... все государственные структуры, так или иначе создающие благоприятные условия для иррационализации культуры и деградации разума в России», несут ответственность за то, что функции научного просвещения народа «берут в свои руки если не уголовники, то, по меньшей мере, циничные, корыстные и бессовестные люди». Далее лидеры РГО указали на ответственность конкретных институтов власти. Дума, по мнению РГО, также ответственна «...за более чем терпимое отношение ко всякого рода шарлатанству и мракобесию, президентская власть – за искушение РПЦ несвойственными для нее (точнее, антиконституционными) функциями – скажем, за проникновение Церкви в школу, армию, государственные учреждения и даже в научные учреждения, – или за наводнение Вооруженных сил и спецслужб экстрасенсами, астрологами, колдунами и прорицателями; судебная власть – за ее нежелание видеть массовые преступления на почве различного рода политического экстремизма, религиозной, национальной и этнической вражды и розни;

исполнительная власть, особенно на местах – за ее невежество или равнодушное отношение к защите элементарных моральных стандартов, здравого смысла и классических форм просвещения, за преследование журналистов, за фактическое насаждение нефеодалных отношений между населением и властью, за возврат – во имя якобы нравственного очищения – к архаичным православным социальным традициям».

После такого впечатляющего перечня ответственных за клерикализацию страны следует артикулированное выражение тезиса, имеющего, по мнению РГО, прямое отношение к национальной безопасности страны и к ее стратегическому развитию: *«Разумеется, нужно строго соблюдать принцип свободы совести, уважать чувства верующих и соблюдать соответствующие статьи Конституции и текущего законодательства. Но государству не менее важно понять, что использование религии в политических целях не соответствует долгосрочным стратегическим интересам России, ее историческому прогрессу».*

Несмотря на организационную активность, постсоветское атеистическое движение еще не выработало единой идеологии и не приобрело силу общественно значимого движения, но общественно заметным явлением уже стало.

Помимо явных форм атеизм в постсоветской России присутствует и в латентных формах, проявляясь, в частности, при обсуждении вопросов, связанных с принятием Закона о свободе совести, социальной ролью Церкви, возможности светского теологического образования и т.д. Эти дискуссии продемонстрировали сложный процесс осмысления в постсоветском обществе таких понятий, как «свободомыслие», «свобода совести», «светский» (по отношению к государству, образованию) и обнаружили приверженность атеистическому мировоззрению некоторых современных отечественных религиоведов и правозащитников. Это объясняется тем, что после краха научного атеизма как государственной идеологии, большинство кафедр научного атеизма перепрофилировались в кафедры религиоведения и истории религий. При этом 30 декабря 1993 г. был утвержден стандарт подготовки бакалавра по образовательному направлению 522400 – «Религиоведение» (одновременно с бакалавриатом по направлению 520200 «Теология»), а 23 сентября 1996 г. – утвержден стандарт по специальности 022200 – «Религиоведение».

Состав дисциплин и методологический подход разработчиков стандарта вызвали неоднозначную реакцию как у научной общественности, так и среди верующих. Например, «свободомыслие», понимаемое как «явление духовной культуры», имеет, по мнению разработчиков стандарта, исключительно атеистические и антиклерикальные формы: «богоборчество, религиозный индифференцизм, скептицизм, нигилизм, антиклерикализм, атеизм и т.д.».

Другая специальная дисциплина «Свобода совести» по своей антиклерикальной и антирелигиозной направленности есть прямое продолжение курса «История свободомыслия».

Одновременно в российском обществе развернулась дискуссия по вопросу о допустимости преподавания теологии в светских вузах. Обнаружилось, что часть религиоведов понимает под «светским» (секулярным) образованием – об-

разование атеистическое. Против светской теологии выступили академик РАН В. Гинзбург, канд. филос. наук Л.А. Андреева, д-р филос. наук Е. Элбакян, проф. МГУ В. Бочаров, доцент философского факультета МГУ А. Красников, старший научный сотрудник Института философии РАН Л. Митрохин, д-р ист. наук М. Одинцов, проф. МГУ З. Тажуризина, зав. кафедрой религиоведения РАГС Н. Трофимчук и др. Позицию допустимости и конституционности теологического образования в светских вузах отстаивали как светские ученые: президент РАН академик Ю. Осипов, президент РАО академик Н. Никандров, ректор МГУ России академик В. Садовничий, академики РАН Н. Толстой, Н. Покровский, Б. Раушенбах, Т. Энеев, так и религиозные деятели: Святейший Патриарх Алексий II, председатель Учебного Комитета РПЦ архиепископ Верейский Евгений, ректор ПСТБИ протоиерей Владимир Воробьев и др.

* * *

События постсоветского десятилетия продемонстрировали, что в условиях формирования в России гражданского общества атеизм мимикрирует, приобретая новые формы и стремясь легализоваться как общественная сила. Основные интенции постсоветского атеизма: социальный антиклерикализм, секуляризм в государственной политике, реализация свободы совести и свободомыслия, понимаемые в атеистической аксиологии.

Сможет ли атеизм стать новой силой, которая займет свою общественную нишу? Очень может быть. Ведь это тоже ресурс, который может быть использован политтехнологами, в частности, для создания силы, противостоящей реальному авторитету традиционных конфессий. А то, что поиск такой силы ведется, уже не секрет. Насколько эта сила будет реальна и жизненна – сказать пока затруднительно. Тем не менее уже сегодня очевидно, что идет процесс институализации постсоветского атеизма (создание организационных форм и их регистрация), инициирован процесс социализации (участие в международных неправительственных организациях, участие в Гражданском форуме и т.д.), происходит поиск идеологии, которая могла бы отвечать вызовам современности и являлась бы привлекательной как для молодежи, так и для отдельных институтов гражданского общества. В этом смысле весьма интригующей выглядит перспектива дальнейшего сотрудничества правозащитнического движения и новых русских атеистов. Пока трудно сказать, насколько усилят друг друга эти движения, в целом остающиеся в современной России по-прежнему маргинальными. Но показательно, что линия взаимопонимания пролегает в сфере мировоззренческого секуляризма и антиклерикализма.

Будущее нового русского атеизма – туманно, и зависит от многих факторов: найдется ли авторитетный харизматический лидер (лидеры) в этом движении (таковых все еще нет), сможет ли движение не только легализоваться, но и стать институтом гражданского общества, сумеет ли создать привлекательную идеологию, удастся ли новому русскому атеизму преодолеть негативное отношение социальной массы к воинствующему атеизму как безобразному явлению и в историческом,

и в эстетическом отношении? И наконец, сможет ли постсоветский атеизм найти формы взаимодействия не только с властью, но и с традиционными общественными силами, уже занявшими свои ниши в формирующемся гражданском обществе (в том числе и, как это ни покажется странным, с традиционными конфессиями)? Ведь в контексте формирования внутренней политики современной России едва ли будет спрос на деструктивные силы (их и так достаточно), необходима конструктивность. Сможет ли новый русский атеизм обрести какую-то форму общежития (или мирного сосуществования) с традиционными конфессиями, или так и останется перманентной воинствующей оппозицией? Пока эти вопросы не имеют четких ответов, но уже сама постановка этих вопросов свидетельствует о несомненных «успехах» постсоветского атеизма.

СФЕРЫ ИЗЫСКАНИЙ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ И СПЕЦИФИКА ПОСТИЖЕНИЯ ИМИ РАССМАТРИВАЕМЫХ ОБЪЕКТОВ*¹

Утверждение Министерством образования Российской Федерации двух госстандартов по религиоведению и теологии обусловило появление и параллельное сосуществование в вузах страны этих специальностей и подготовку специалистов с квалификациями «религиовед» и «теолог, преподаватель». Поскольку обе специальности имеют дело с религией, естественно, возникает вопрос о предмете каждой из них, а также о способах рассмотрения ими объектов, включаемых в круг их изысканий.

К вопросу о понятиях. В отличие от философии, истории, социологии, психологии и других общественных дисциплин, занимающихся изучением отдельных специфических аспектов религии, религиоведение исследует религию во всех ее аспектах, комплексно как целостное социокультурное образование. Под религиоведением следует понимать отрасль гуманитарного знания, предметом которой является изучение закономерностей возникновения и развития, природы и функций религии, а также взаимосвязь и взаимодействие ее с другими сферами культуры. Как эмпирическая и теоретическая дисциплина религиоведение, в отличие от теологии, не занимается проблемами доказательств существования Бога и его атрибутов, боговоплощения, бессмертия души и т.п., а изучает собственно религию (религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные отношения, религиозные организации) в реальном контексте культуры, т.е. в связи с экономической и социальной жизнью, политикой, наукой, моралью, искусством.

Название науки о религии формировалось в разных странах по-разному. Предложенный первоначально английским ученым Ф.М. Мюллером термин *science of religion* не прижился, так как в Англии во второй половине XIX в. термин *science* был «зарезервирован» за точными науками. По этой причине англичане и американцы чаще всего пользуются терминами *history of religion*, *comparative religion*, *comparative study of religion*, *scientific studies of religion* и т.д.; нередко также, желая подчеркнуть компаративистский характер религиоведения, они употребляют последнюю часть названия во множественном числе (*religions*). В некоторых других

*¹ Публикуется по: Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130.

странах религиоведение именуется «историей религии» (франц. *histoire des religions*, итал. *storia delle religioni* и т.д.), хотя встречаются *sciense des religions*, а также *scienza delle religioni*. В немецкой традиции довольно скоро стали отличать *vergleichende Religionsgeschichte* от *Religionswissenschaft*; окончательно в германоязычной литературе общепринятый термин (*Religionswissenschaft*) установился после выхода в свет в 1924 г. докторской диссертации Й. Ваха. Украинские исследователи религии определяют свой предмет как *religieзнавство*, польские – *religjoznawstwo* и т.д.

Предметное поле религиоведения (находящиеся в сфере его изысканий проблемы) исторически изменчиво. Долгое время религиоведение отождествлялось со сравнительной историей религии, занимающейся генезисом и сопоставлением различных религий либо их аспектов, их классификацией, типологизацией, что объяснялось как тем, что эта дисциплина долгое время доминировала в формировавшемся религиоведении, так и тем, что де-факто она и складывалась как исторически первая в комплексе религиоведческих дисциплин.

Отмеченное отождествление религиоведения с историей религии, а также ряд других факторов (в частности, желание со временем отмежеваться от таких школ и направлений в религиоведении как эволюционизм Э. Тайлора и Дж. Фрэнзера, диффузионизм Б. Шмидта и Ф. Боаса, функционализм Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна и др.) обусловили то, что в Амстердаме учрежденная в 1950 г. международная религиоведческая организация приняла название Международной ассоциации истории религии (МАИР-ИАИР). Устав этого сообщества в § 1 отмечал, что МАИР «является международной организацией, цель которой – поддержка академических исследований в области истории религии (религиоведения) посредством международного сотрудничества всех ученых, исследования которых касаются данного предмета».

Размышления о религии – описательные, сравнительные и критические – имели место уже в Древней Греции и Древнем Риме. Это можно увидеть, например, в творчестве сицилийского мыслителя Эвгемера (конец IV в. – начало III в. до н.э.). В книге «Священная грамота» он утверждал, что некоторые боги – это обожествленные при жизни или после смерти цари и другие великие люди прошлого, а мифы – фантастическое изложение реальных событий минувших времен. Наивные представления Эвгемера и его последователей были попыткой дать естественное объяснение сверхъестественным явлениям. И хотя суждения древних мыслителей в основном имели характер рассказов об обычаях и особенностях религиозных верований и представлений, тем не менее, они имеют значительную источниковедческую ценность.

Наряду с делением религиоведения на *общее* (абстрагирующееся от конкретных конфессиональных проявлений религии и занимающееся ее изучением как неким целым, выявлением ее содержания и структуры, установлением наиболее общих закономерностей ее развития и взаимозависимостей типа «религия и наука», «религия и искусство» и т.д., составной частью общего религиоведения являются также *метарелигиоведение*, исследующее методы и «внутреннюю логику» самого религиоведения), и *частное* религиоведение (отдельные религиоведческие дисциплины – сравнительная история религии, философия религии, религиоведческая

этнология, психология религии, социология религии, археология религии и т.д.). В мировой науке о религии принято также делить его на *теологическое* (внутреннее) и *светское*, или академическое (внешнее). Различают эти два типа по отношению к объекту изучения – религии. Теологическое религиоведение – это попытки объяснить религию ссылками на саму религию; проблемы, связанные с религией, основываются здесь на вере в Бога, на религиозном понимании мира и человека, а также на якобы предписанных свыше культе, нормах поведения и принципах конфессионального организационного устройства.

Теологическое религиоведение по формальным признакам не совпадает с теологией. Однако в связи с вполне понятной конфессиональной ангажированностью ее представителей вполне правомерно поставить вопрос, не трансформируется ли всякое теологическое религиоведение в специфическую разновидность теологии.

Не ставя под сомнение значимость многих религиоведческих наработок, осуществленных верующими учеными, в том числе профессиональными богословами (теологами и одновременно религиоведами были Шантепи де ла Соссе, Р. Отто, Н. Зёдерблом и многие другие), отметим, что указанные упреки в адрес теологического религиоведения во многом не лишены оснований. Нередкое перетекание этого религиоведения в конфессиональную апологетику обусловлено прежде всего его пониманием самой религии.

Оперирование понятием «теологическое религиоведение» вызывает подчас у ряда исследователей возражение: по их убеждению, религию с богословских позиций изучает такая дисциплина как *теология религии*.

Действительно, многие исследователи религии, в первую очередь протестанты, во вторую — католики, широко используют эту категорию. Однако понимают они под ней преимущественно то, что в православном богословии называется «сравнительным богословием». «Теология религии, – разъясняет зав. кафедрой методологии наук философского факультета Люблинского католического университета А. Бронк, – это изучение других религий и верований с позиций собственной религии и собственной религиозной традиции... Своеобразие этой дисциплины заключается в том, что, исходя из факта истинности собственной религиозной доктрины (истин Откровения), она рассматривает в этом свете подобные претензии (на достоверность) всякой другой религии. Например, если христианский теолог высказывается с точки зрения Откровения об иудаизме либо мусульманский теолог порицает христианство за уступки его монотеизма идее тринитарности, – значит, они разрабатывают теологию религии»¹.

Подобное определение теологии религии дает и зав. кафедрой философии религии этого же университета З. Здыбicka: «Теология религии изучает в свете признаваемого кем-либо Откровения (отсюда различные теологии религии) роль других религий в деле спасения»².

¹ Bronk A. *Teologia religii // Religia w swiecie wspolczesnym*. Lublin, 2001. S. 48.

² Zdybicka A. *Religia i religioznawstwo*. Lublin, 1988. S. 326.

Сходным образом определяют предмет теологии религии и многие другие авторитетные авторы. Кроме того, в зависимости от модели теологии – протестантской либо католической – в рамках христианства они собственно и выделяют такие версии теологии религии, как диалектическая теология (К. Барт), теология «дополнения» (Г.У. фон Бальтазар, Р. Паниккар) либо теология спасения (К. Ранер) – дисциплины, вовсе не ставящие своей задачей теологическое изучение религии как таковой.

В 20–30-х гг. XX в. в католических исследованиях, посвященных изучению религии, появилось понятие «*религиология*». Согласно современным католическим исследователям религии – это определение специфических способов изучения религиозных явлений. В 30–40-х гг. XX в. понятие «*религиология*» функционировало в так называемых католических странах наряду с часто употреблявшимся в качестве синонима понятием «*религионистика*» для подчеркивания своеобразия изучения религии с позиций самой религии. Со временем отдельные католические исследователи религии стали употреблять понятие «*религиология*» в качестве синонима понятия «*религиоведение*», другие же – для противопоставления религиозного подхода к изучению религии светскому (прежде всего марксистскому) религиоведению. Сегодня сторонники употребления понятия «*религиология*», подразделяя науки о религии на «внефилософские» (история религии, этнология религии, география религии, психология религии, социология и педагогика религии) и «философию религии», настаивают на дополнении эмпирического (светского) религиоведения (не способного, по их убеждению, постигнуть сущность религии) философией религии и теологией религии. Именно этот симбиоз определяется ими (Т. Дайчер, А. Бронк и др.) в настоящее время как *религиология* [см.: Pitter R. Religionswissenschaft or Reiiology // Numen. 1972. № 2–3, а также издаваемый с 2000 г. Люблинским католическим университетом (Польша) журнал “Studia Religiologiczne”].

По определению большинства теологов и теистически ориентированных ученых-религиоведов, исследователей данного феномена, религия – это реальная личностная связь человека с Абсолютом, от которого человек чувствует себя зависимым в своем существовании и деятельности и который является конечной целью, придающей смысл человеческой жизни. В основе религии, как разъясняет современный теологический словарь «Католицизм от А до Я», «лежит факт бытийной недостаточности человеческой личности, а также приходящая опытным путем к человеку потребность дополнения личной жизни мощным трансцендентным «Ты»³. Из наличия в мире сверхъестественного, из непреодолимого стремления к «встрече со святым», к «слиянию с Абсолютом» собственно и выводится существование религии⁴. Католическая теология уже в XIII в. выработала понятие “*desiderium naturale*” (лат., дословно «естественное желание»), выражающее направленность со-

³ Katołicyzm: A–Z. Poznań, 1999. S. 332.

⁴ Более подробно о различных концепциях религии см.: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2002; Элбакян Е.С.. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1.

творенного человеческого духа на видение Бога. В основе *desiderium naturale* лежит якобы тот несомненный факт, что дух человеческий сам по себе изначально открыт в сторону бесконечного. *Desiderium naturale*, естественным образом даруемое человеку вместе с его природой, как бы откликается на самораскрытие Бога для человека. Именно из *desiderium naturale* вытекает сверхъестественная, даруемая по милости Божией, возможность постижения открывающегося для человека Бога и его видения как подлинной цели человека. Очевидно, что подход, который принимают как теистически ориентированные религиоведы, так и теологи, переносит центр проблемы с вопроса о сущности и существовании религии (сфера религиоведения) на сущность и существование Бога (сфера теологии).

Светское, не ангажированное в противостояние религии и атеизма религиоведение, находясь в целях объективности в некотором отчуждении от объекта исследования, стремится выявить природные и социальные основания религии. По убеждению сторонников такого подхода к религии, последнюю невозможно объяснить ни ссылками на некую изначально данную человеку от рождения веру, ни с помощью ее огульного отрицания. Приверженное принципу нейтральности в отношении религии, светское (академическое) религиоведение занимается изучением всех религий, а не какой-либо одной из них, и тем более – не с позиций той или иной конкретной религии. Это наука о религии, а не «наука религии».

Как самостоятельная область знания академическое религиоведение сформировалось во второй половине XIX в., когда в достаточной мере развились дисциплины, предоставившие необходимый для религиоведческих исследований эмпирический материал, такие, как филология, особенно ориентальная, позволившая расшифровать непонятные до того времени тексты, археология, этнология. Лишь когда вспомогательные науки накопили достаточное количество исследовательского материала и достигли соответствующего уровня, появилась возможность делать определенные обобщения относительно генезиса, эволюции и природы религии. Именно с того времени религия из предмета веры превращается также в предмет научных исследований.

Светское религиоведение четко противопоставило религиоведческую проблематику сугубо религиозным проблемам. Светских религиоведов не интересовала проблема поисков разнообразных теологических и религиозно-философских аргументов в пользу существования Бога. Не интересовала их также проблематика греха, благодати или спасения. Предметом их изысканий стали религия вообще и конкретные религии как исторические образования, выполняющие разнообразные функции в общественной жизни. Ибо светскому религиоведению присущ светский взгляд на религию как на предмет научных исследований, в которых все сводится к естественно и социально обусловленным причинам, где нет места для «вневременного», «сверхъестественного» или «внемирового». Вместе с тем религиоведение концентрирует внимание на тех явлениях, которые воздействуют на саму религию, способствуют ее развитию, трансформации. Игнорирование этих явлений, попытки объяснить религию вне исторического и культурного контекста дают искаженный образ как самой религии, так и истории и культуры человечества.

О предмете теологии. Прежде чем перейти к подробному рассмотрению «предметного поля» теологии, а также специфики постижения ею включаемых в сферу изучения феноменов, необходимо уточнить, о какой собственно теологии идет речь.

В своем первичном и основном значении теология означает «суждение о Боге». Генезис этого понятия уходит в дохристианские времена. Древние греки называли «теологами», во-первых, всех, кто говорил в мифах и сказаниях о Боге и богах, во-вторых, тех, кто оценивал эти мифы и сказания с критически-философских позиций и соотносил их с конкретной человеческой жизнью. У Аристотеля теология становится высшей из трех философских наук; она изучает все, что является нерушимым, вечным, божественным – причину всех вещей. Так или иначе, и в современной христианской теологии обнаруживаются следы ее дохристианского происхождения.

Остановимся на том, как определяют теологию фундаментальные религиозные издания и отдельные авторитетные авторы.

«В настоящее время, – разъясняет рекомендованное к печати Отделом религиозного образования и катехизации Московского Патриархата репринтное энциклопедическое издание, – под именем богословия разумеется вся совокупность наук, имеющих своим предметом Бога...»⁵.

«Теология – богословие, – отмечает известный ученый и православно ориентированный автор С.С. Аверинцев, – совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение»⁶.

В свою очередь в изданной в 2002 г. на русском языке «Католической энциклопедии» (т. 1) указывается на то, что теология – не что иное, как основанное на Откровении учение о Боге, и подчеркивается: «Чтобы заниматься Богословием, необходимо быть верующим человеком. Изучение христианства и христианского учения в отрыве от Церкви и веры может быть лишь *религиоведением*»⁷.

Итак, мы убедились, что теология – это прежде всего учение о Боге, и только составители Госстандарта высшего профессионального образования 020500 – теология, очевидно, желая подчеркнуть ту мысль, что «подготовка специалиста теологии в вузе носит светский характер», сумели дать такую дефиницию предмета, где Бог формально отсутствует. «Теология, – отмечает Госстандарт, – это комплекс наук, которые изучают историю вероучений и институциональных форм религиозной жизни, религиозное культурное наследие (религиозное искусство, памятники религиозной письменности, религиозное образование и научно-исследовательская деятельность), традиционное для религии право, археологические памятники истории религий, историю и современное состояние взаимоотношений между различными религиозными учениями и религиозными организациями... Предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока рели-

⁵ Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 365.

⁶ Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 32.

⁷ Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. С. 632.

гиозный опыт, памятники религиозной культуры, а также интеллектуальное и духовное богатство».

Несколько слов о том, что теология, как сказано в Госстандарте, «изучает историю вероучений и институционных форм религиозной жизни». Прежде всего *теология есть не просто знание о Боге, а система обоснования учения о Боге, комплекс доказательств истинности догматики, религиозной морали, правил и норм жизни верующих и духовенства и т. д.* Соглашаясь же с тем, что, например, православное богословие изучает и другие конфессии, следует уточнить, что оно делает это в рамках уже упоминавшегося сравнительного богословия, которое до недавнего времени именовалось также обличительным. Как отмечает «Полный православный богословский энциклопедический словарь», «обличительное богословие, или сравнительное, полемическое... – богословская наука, занимающаяся полемикой с противными по отношению к данному христианскими исповеданиями. Православное обличительное богословие, следовательно, имеет целью опровергнуть католичество, протестантство, англиканство, кальвинизм и проч.; критика и анализ иудейства, магометанства и языческих религий составляет предмет апологетики»⁸. И, хотя сегодня православное сравнительное богословие избегает прямого опровержения других христианских богословских систем, основной его задачей по-прежнему остается доказательство преимущества православия перед другими христианскими вероисповеданиями.

Становление теологии как теоретической дисциплины связано прежде всего с развитием христианства, поскольку в иудаизме никогда не ставилась задача выработки собственной систематической богословской теории, сопоставимой с христианской. Иудаизм настаивает на необходимости непосредственного восприятия библейских (ветхозаветных) предписаний, что собственно и позволяет этой религии обходиться без специальной теологической системы. Разработанные в свое время раввинами-«мудрецами» правила поведения и обоснование необходимости их выполнения («Закон обетования и исполнения») во многом заменяют теологию как учение о Боге в целом. Поучения раввинов строятся не на некой доктрине, в которой исследуются атрибуты Бога и доказывается его бытие, а скорее на призыве человека к деятельности, в которой якобы может проявиться деяние Бога.

Особенность мусульманской теологии в том, что в целом она выступает своеобразным коррелятом светских дисциплин. Определенная часть гуманитарных дисциплин, прежде всего право во всех его разновидностях, де-факто интегрированы в мусульманскую теологию, в связи с чем некоторые исламоведы утверждают, что теология ислама в значительной степени является мусульманским правом. Отдельные естественные и точные науки, в основном астрономия и математика, также входят в сферу теологической рефлексии (например, при определении времени молитвы или проведении расчетов в сфере наследственного мусульманского права).

Следует оговориться, что в последнее время мусульманские богословы, прежде всего проживающие в секуляризованных странах, стремятся идти по про-

⁸ Полный Православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 1685.

торенному христианскими богословами пути, т.е. разрабатывать теологию как таковую. Типичным примером такой эволюции может служить Турция, где Высшее медресе в Анкаре, готовящее специалистов-теологов, изменило прежнее название факультета мусульманского права на факультет мусульманской теологии. Однако до создания стройной теологической системы наподобие христианской, на наш взгляд, исламу еще далеко.

Все системы *христианской теологии* исходят из признания личного Бога-творца и управителя мира, богодуховности догматов и моральных предписаний. Из-за отсутствия конфессионального единства христианская теология никогда не была чем-то целостным. В христианстве сформировались православная, католическая и протестантская разновидности, которые отличаются друг от друга определенными догматическими и иными особенностями.

В то же время православную и католическую богословские системы объединяет комплекс фактически одних и тех же дисциплин, каждая из которых касается различных сторон вероучения и культа и имеет свое целевое предназначение. Структурно обе системы подразделяют теологию:

1) на историческую (история Церкви, история теологии, история догматики, историческая библеистика, экзегетика – учение о смысле и содержании Библии);

2) систематическую (догматика, доказывающая истинность и богоустановленность основных формул вероучения; фундаментальная теология, или апологетика, в круг проблем которой входят доказательства возможности постижения Откровения, мотивов веры и предрасположенности к вере, чудес, *учения* об апостолах, о церковной иерархии, о божественной сущности Церкви и ее атрибутах – единстве, святости, всеобщности и апостоличности; нравственная теология, включающая также аскетическую и мистическую теологию, поучающая, как должен действовать христианин в земной жизни, чтобы она стала средством для достижения вечного блаженства; каноника, или теория церковного права);

3) практическую (гомилетика - вопросы теории и практики проповеднической деятельности; катехетика – вопросы изучения церковного вероучения; литургика – теория богослужения).

Что и как изучает теология? Прежде чем перейти к уточнению предметного и гносеологического «поля» теологии, необходимо, на наш взгляд, предварительно уточнить аналогичное «поле» близкой ей по многим параметрам *религиозной философии*. Указанная близость этих дисциплин определяется прежде всего общностью их цели, каковой является обоснование религиозной догматики, хотя по характеру и способам этого обоснования они различаются. Кроме того, проблематика религиозной философии во многом совпадает с проблемами такого раздела теологии как систематическая теология (апологетика, догматика, нравственное богословие).

Религиозную философию, занимающуюся изучением основных философских проблем (теория бытия, теория познания, учение о человеке и т.д.) в русле рационализма либо на основе внутреннего человеческого опыта, эмоционально-интуитивных средств познания действительности, с теологией связывает прежде всего то, что последняя всегда выступает теоретической базой первой; положения и выводы религиозной философии так или иначе согласуются с догматикой, с со-

держанием Священного Писания. В этом плане теология выступает своеобразным «ограничителем» конфессиональной философии.

В то же время следует обратить внимание на то, что сама *теология* в еще большей степени, чем религиозная философия, вынуждена ограничивать свое исследовательское поле и свои интерпретационные возможности. Этот факт признавал такой известный католический теолог, как К. Ранер, который в статье «Свобода теологических исканий», помещенной в его «Кратком теологическом словаре», отмечал: «Поскольку католическая (и не только католическая. – Ф.О.) теология изначально базируется свою рефлексию на церковном вероучении, формулируемом Магистериумом (Учителем Церкви) на основе Божьего Откровения, постольку сфера свободы в католической теологии ограничивается указанным вероучением. Католическая теология «связана» обязательной для ее разработчиков и толкователей доктриной, легитимность которой является прерогативой Магистериума»⁹.

Наука же, в частности светское религиоведение, не имеет подобных ограничений. В то время как основной источник теологии составляют данные Откровения (Священное Писание), основной источник науки – природа, человеческое сознание, социальные отношения – все мыслимые и наблюдаемые явления без каких-либо ограничений и тем более табу.

Главный объект теологии – Бог, а потому *теологическая теория познания есть прежде всего теория богопознания*. Познаваем ли Бог, а если познаваем, то в каких пределах? И в связи с этим можно ли дать понятию Бога какую-либо конкретную дефиницию? Ответы на эти вопросы в теологических системах православия и католицизма практически совпадают. (Из-за большого разнообразия протестантских теологических систем, зачастую отрицающих умозрительную философию и теологию, направленную на познание сущности Бога и его атрибутов, мы не можем подвергнуть их анализу в пределах настоящей статьи.)

Известно, что христианские теология и философия складывались одновременно и решали различными методами одни и те же задачи. В XIII в. Фома Аквинский, указывая на общность предметного поля средневековой философии и теологии, тем не менее, впервые предпринял попытку разграничить области философского и теологического исследования. Философское рациональное знание ценно, согласно утверждению теолога, поскольку позволяет более полно понять отдельные истины Откровения. Посредством «света разума» можно обосновать такие истины, как существование Бога, бессмертие человеческой души, сотворение мира; это, по убеждению Фомы Аквинского, – общие для философии и теологии проблемы. Но есть догматы, при постижении которых обнаруживается ограниченность философии, тем более науки. Это догматы боговоплощения, троичности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. В этом смысле теология является как вершиной рационального знания, доступного человеку, так и нерациональным сверхразумным знанием, тождественным вере.

⁹ Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. Kleines Theologisches Wörterbuch. Freiburg im Breisgau; Verlag Herder KG, 1976. S. 553.

Согласно католической (рационалистической, идущей от Фомы Аквинского, а не иррационалистической, идущей от Аврелия Августина) теории познания Бог постигается (частично и относительно) посредством двух источников – естественного и сверхъестественного, философского и богословского. Механизм взаимодействия этих путей познания Бога иллюстрируется прежде всего в рамках так называемой *естественной теологии* (раздел теологии, а также та часть религиозной онтологии, которая рассматривает вопросы абсолютного бытия Бога и его атрибуты). Между верой и знанием, философией и теологией, как утверждал в свое время Фома Аквинский, а ныне утверждают его последователи, существует определенное сходство и даже частичное тождество. Это частичное тождество основывается на том, что поскольку разум способен собственными усилиями постичь некоторые истины о Боге и поскольку подобные истины проистекают из разума, они относятся к содержанию философского знания; поскольку эти истины направлены к Богу, они образуют своеобразную «естественную теологию», отличную от «богооткровенной теологии». Таким образом, естественная теология выступает как «пограничная» дисциплина, соединяющая философию и теологию, устанавливающая области постижения божества как посредством рационального обоснования, так и с помощью «сверхразумных» истин Откровения, которое есть не что иное, как проявление Высшего существа для людей, знакомящее их с истинной своей сущностью и с требованиями к ним, предъявляемыми свыше.

Естественная теология выступает как учение, дающее собственно знание о Боге, в отличие от теологии Откровения, содержание которой составляют истины веры, а не истины разума. « Природным разумом, – отмечает утвержденный в 1992 г. Иоанном Павлом II новый «Катехизис Католической Церкви», – человек может определенно познать Бога по Его творениям. Но существует другой порядок знания, которого человек не способен достичь своими собственными силами, – это Божественное Откровение»¹⁰.

Исходя из разума, естественная теология рассматривает Бога как Творца, как Первопричину, т.е. в его отношении к сотворенному миру, тогда как теология Откровения основывается на «Слове Божьем» и рассматривает Бога безотносительно к сотворенным им вещам. «Естественное» познание Бога в конечном итоге обязательно должно быть дополнено верой, ибо суждения о Боге, сделанные на основе познания сотворенного им мира, в рамках одной только «метафизики», не основывающиеся на данных Откровения, содержат в себе опасность искажения образа Бога.

Естественная теология исходит из того, что поскольку все вещи обладают бытием, полученным от Бога, люди имеют возможность судить о бытии того, кто наделил данные вещи бытием¹¹. Речь здесь идет о признании аналогии Бога и мира. При этом утверждается, что Бог и мир обладают не единой, но и не противоположной природой,

¹⁰ Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. С. 1718.

¹¹ Катехизис Католической Церкви. М., 1998. С. 24.

они суть аналогии. Именно поэтому по свойствам всякого бытия можно рационально составить определенное и относительное представление также о свойствах Бога.

В целом познание природы Бога в его «внутритроичной сущности» человеку недоступно, однако, как отмечают документы I Ватиканского собора (1869–1870), «когда разум, освященный верой, ищет старательно, с набожностью и трезво, то в это время он получает, как Божий дар, определенное понимание тайн либо благодаря аналогии с вещами, которые он познает естественным способом, либо благодаря увязыванию тайн друг с другом и с конечной целью человека»¹². В то же время, указывая на познаваемость разумом, подкрепленным верой, некоторых характеристик Бога, собор подчеркнул, что даже после их откровения и принятия «они еще остаются покрытыми заслоном веры и окруженными мраком»¹³.

Обоснованию бытия Бога косвенно служат вся онтология и гносеология католицизма, однако естественная теология использует для этого и специальные доказательства: от наличия движения в мире к существованию неподвижного перво-двигателя; от причинной обусловленности каждой вещи к наличию первопричины; от случайности вещей к признанию абсолютно необходимого существа; от целесообразности в природе к существованию сверхприродного разумного существа-источника этой целесообразности.

Принято считать, что естественная теология – сугубо католическая теория богопознания. Это, однако, не так, поскольку и православное богословие выделяет в познании Бога две стороны – «сторону непостижимую для ограниченного разума, и не только для человеческого, но и ангельского, и сторону постижимую»¹⁴. Непостижимым является самое существо Божие, или «Бог в себе», безотносительно от его проявлений в мире. Полная постижимость Бога свойственна лишь ему самому. Постижимым же для человека является то, что Бог открыл ему в делах своего творения и промысления через закон, пророков и Христа.

Причиной невозможности постичь Бога во всей его полноте православие и католицизм объявляют узость и ограниченность человеческой природы. Дух человеческий ограничен, а Бог бесконечен, поучал еще святой Григорий Богослов; конечное никогда не может полностью постичь бесконечное, и бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы могло быть постигнуто существом конечным. Познанный нами в своем существе Бог перестал бы быть Богом для нас, утверждал в свою очередь святой Афанасий.

В то же время, отмечает «Полный православный богословский энциклопедический словарь», если бы познание Бога было для людей совершенно невозможно, то ни к чему была бы и евангельская проповедь, и сама вера. Поэтому Бог предоставляет «возможность открыть себя в своих творениях и в своем промыслении, в природе богоподобной человеческой души, но особенно в сверхъестественном откровении»¹⁵.

¹² Breviarium Fidei. Poznac, 1988. S. 26–27.

¹³ Ibid. S. 27.

¹⁴ Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. С. 365.

¹⁵ Там же. С. 369.

В рамках естественного пути богопознания Бог собственно и «является», «открывается» человеку (отсюда и название – «Откровение») и своеобразно «говорит» о себе, о своих свойствах через видимую природу и через историю человечества. Ибо процессы в природе, в истории государств и народов, как и жизнь отдельных людей, – это не сцепление простых случайностей, они управляются промыслом Божиим и направляются к определенной цели. Сущность естественного пути богопознания таким образом состоит в созерцании разумом, под влиянием и руководством врожденной идеи Божества, дел Божиих и выводе отсюда умозаключений о Творце мира. Пути, которыми разум может доходить естественным образом до познания Бога, суть следующие:

1) путь отрицания или исключения из представлений о Боге как существе бесконечном, всех замечаемых в мире черт конечности и ограниченности, как не соответствующих врожденной идее о Боге (этим путем разум может приходиться к такого рода понятию о Боге, что он бесконечен, неограничен, вечен, бессмертен и т.д.);

2) путь включения в понятие о Боге всего, что разум находит лучшим и совершеннейшим в мире (этим путем разум может доходить до представления о Боге, что он есть Дух, обладает свободой, благ и истинен, праведен и т.д.);

3) путь превосходства, когда совершенства, приписываемые Богу, возвышаются в бесконечную степень (так человек может приходиться к признанию в Боге свойств всеведения, всемогущества, премудрости, всеблагости и т.д.)¹⁶.

Как и католическая естественная теология, православная настаивает на недостаточности одного естественного откровения для того, чтобы давать людям истинное и относительно полное богопознание. Главная причина этого – глубокое повреждение природы человека вследствие грехопадения, помрачение в нем образа Божия вместе с богоначертанной в нем идеей о Боге. Как и католицизм, православие приходит к выводу о необходимости дополнения естественного Откровения сверхъестественным Откровением, его «сверхразумными» истинами.

Истины Божьего Откровения (так называемое предметное Откровение) христианская теология рекомендует искать в «депозите веры», т. е. в Священном Писании и Традиции (Предании). Поскольку деяния и слова открывающегося человеку Бога требовали человеческих посредников для перевода и передачи воли Божией, таковыми выступали пророки, мудрецы, патриархи; первым же великим учителем и переводчиком «откровенной» воли Божией объявляется Моисей, поскольку он не только «лицом к лицу» общался с Богом, но и способствовал созданию Закона, т. е. освященного Божьим Словом Пятикнижия. Новый завет в этом плане представляет собой период истории Откровения, когда Бог обратился к людям через Иисуса Христа – Воплощенное Слово. Таким образом, Христос выступил посредником в передаче Откровения, более того – он сам стал Откровением.

Догмат и его сущность. В связи с тем, что *основные божественные истины выражаются в системе раз и навсегда данных догматов*, возникает вопрос об их истинности и о возможности их дальнейшего развития. Ведь согласно христиан-

¹⁶ Там же. С. 370.

скому учению Откровение как знание о Боге, переданное людям самим Богом при помощи знаков, не является творением человеческого разума.

Католическая и Православная Церкви подразделяют Откровение на *частное* и *общее*. Частным, или приватным, называется Откровение, обращенное к личности, которое, однако, не накладывает на всех непосредственно обязанность верить и которое не передано Богом всей Церкви через высшую церковную иерархию. Чаще всего частное откровение обретается отдельными людьми в опыте мистического переживания как явление Бога, ангелов либо умерших лиц (признанных святыми либо не признанных), восприятие которых носит чувственный характер. Учитывая, что частные откровения носят необычный и «чудодейственный» характер и порождают множество эмоций, теологи отмечают, что лица, обретающие их, могут (под влиянием экзальтации либо религиозного фанатизма) исказить либо деформировать их содержание. Основным критерием аутентичности частных откровений является их соответствие содержанию *общего* Божьего Откровения, что определяется решением Магистериума Церкви; в католицизме, например, окончательное признание таких откровений в качестве подлинных и разрешение на их распространение являются прерогативой Апостольской Столицы. Однако даже признанное подлинным приватное откровение не может трактоваться как некое улучшение или дополнение общего церковного Откровения.

Адресатом, стражем и провозвестником общего Откровения является только Церковь. Такое Откровение считается Словом, переданным Церкви Богом; изложение такого Откровения осуществляет Магистериум Церкви, поскольку, как особо подчеркивает К. Ранер, «истинным и первым субъектом теологического познания является не личность, а иерархически устроенная Церковь и решения ее поучающего руководства»¹⁷. Именно это Откровение и должно составлять содержание веры.

Правильно ли «переводит» через своих «посредников» Слово Божье Церковь и что является гарантией истинности такого перевода? Верно ли воспроизводится Божье Откровение в христианских догматах, учитывая, что, согласно общехристианской теории, передача этого Откровения завершилась со смертью последнего апостола, а основные формулы веры были закреплены на первых двух соборах в IV в.?

Прежде всего, разъясняют христианские богословы, когда «самораскрытие» Бога как Откровение через Христа (осмысленное в свете эсхатологии и принявшее четкую общественную форму) доходит до своего конечного пункта, значит, мы имеем дело с Церковью. Ведомая же Святым Духом Церковь, как разъясняет К. Ранер, «в своем признании истины безошибочна ...Безошибочность характеризует все акты иерархической власти Церкви, ее Папы и епископов, которые обязаны не только заботиться о сохранении истины Христа, но должны также уметь актуализировать ее и развивать применительно к любой исторической ситуации»¹⁸.

¹⁷ Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. Op cit. S. 493.

¹⁸ Ibid. S. 287.

Какими должны быть основные, признанные богоустановленными и истинными, формулы веры – догматы, чтобы, оставаясь неизменными, они в то же время могли соответствовать «любой исторической ситуации»?

В современном теологическом языке догмат (от греч. *dokeo*; основное значение: «То, что оказалось истинным») определяется как формула, являющаяся предметом веры, а значит, положением, которое Церковь на уровне своей высшей иерархии определяет в дефиниции как явленное Богом и истинное, одновременно давая понять, что его отрицание является ересью. «Церковь, – пишет К. Ранер, – твердо убеждена в том, что догмат не может подвергаться «ревизии», ибо таковая должна была бы означать, что ее (Церкви) познание слова Божьего как такового было (даже если это касается отдельных догматов) ошибочным. Ибо Церковь верит в то, что Бог открыл ей, и она обучает этому и исходит из того, что вера в Божье откровение не имела бы никакого смысла, если было бы возможно такое, чтобы Бог в самом акте передачи своего откровения вводил человека в заблуждение»¹⁹.

В то же время Церковь признает, что догмат связан с Откровением конкретными представлениями, теми либо иными мнениями и т.д. и добавляет, что все догматические суждения о Боге имеют только аналогичный характер, а также что «догматы ощущают на себе воздействие социальных, психологических и иных факторов»²⁰.

Во времена радикальных структурных изменений в обществе и в сфере познания, отмечают теологи, может оказаться, что какой-то догмат в своей прежней форме сегодня уже становится непонятным и не может быть принят без определенных оговорок; может также случиться, что в определенной исторической ситуации догмат не сможет быть актуализирован и по-новому интерпретирован, но, даже вроде бы и забытый, он должен быть сохранен (но вовсе не отвергнут) в исторической «памяти» Церкви с учетом возможного возникновения иной ситуации, поскольку история догматов не обязательно развивается в одном направлении. И наличие всех этих факторов, свидетельствующих об историческом характере догмата, не означает, что Церковь в процессе познания, формулирования и провозглашения своей веры может быть подвержена заблуждению.

Католическое учение о развитии догматов исходит из положения, согласно которому Церковь определяет отдельные истины вероучения как явленные Богом, которые:

а) действительно были даны в Откровении Бога и которые задолго до того были известны, но не всегда достаточно четко сформулированы как собственно формулы Откровения;

б) выражают уже наличествующее в формулировках предыдущей традиции содержание, которое, однако, лишь сегодня можно объяснить посредством новой терминологии (четко защищая уже известный смысл тезиса Откровения от еретического искажения);

¹⁹ Ibid. S. 84–85.

²⁰ Ibid. S. 85.

в) действительно обращаются к апостольским временам, однако в традиции сразу же и непосредственно не могут найти соответствующих эквивалентных положений.

Проблема развития догматов сводится к тому, что любая принятая Церковью формула «развитого» изложения веры должна считаться тождественной изложению Откровения, осуществленному апостолами, а еще ранее – Христом. Трудность здесь в том, что поскольку данное Церкви (и вменяемое человеку для веры) Откровение было завершено со смертью последнего апостола, постольку Церковь может по-прежнему предлагать лишь то, что она получила в апостольские времена. Таким образом, любое новое положение должно быть не «новым Откровением», а по сути новым догматом.

Католическая теология при решении этого вопроса постоянно сталкивается с проблемой – в какой степени принятая гораздо позже дефиниция имплицитно содержится в уже сложившейся системе вероучения. И хотя сегодня официальная Церковь по-прежнему заявляет о своей неправомочности в вопросе установления принципиально новых догматов, фактически такая практика имеет давнюю историю.

Начало догматическому развитию положило сделанное в 589 г. добавление к восьмому члену Символа веры (провозглашавшему исхождение Святого Духа от Отца) слов «и Сына». На Флорентийском соборе в 1439 г. Католическая Церковь догматизировала учение о чистилище; в 1870 г. I Ватиканский собор принял догмат о безошибочности Папы в вопросах веры и морали; в 1854 г. Пий IX провозгласил догмат о непорочном зачатии Девы Марии, а в 1950 г. Пий XII ввел догмат о ее телесном вознесении на небо. Все эти нововведения в католической догматике подвергаются критике со стороны других христианских Церквей главным образом на том основании, что они не обоснованы текстами Священного Писания. Тем не менее Католическая Церковь, не считая свои нововведения принятием новых догматов, полагает, что таковые имплицитно содержатся в Божьем Откровении, в силу чего собор и Папа имеют право приводить традиционные положения в соответствие с «живым голосом» Церкви, которая, будучи руководимой Святым Духом, обладает способностью безошибочного толкования Откровения.

Говоря о догматическом развитии, мы неслучайно имеем в виду прежде всего католическую теологию. Дело в том, что именно Католическая Церковь сформулировала в разное время приведенные выше формулы веры; эта конфессия более мобильна, чем православная, поскольку ей пришлось основательно «уточнять» и «оттачивать» свое вероучение в противостоянии с Реформацией и с другой ветвью западного христианства – протестантизмом. Восточное христианство в этом плане всегда отличалось консерватизмом (который де-факто был его сильной стороной), а также меньшим стремлением к рационализации своего вероучения.

Проблема истинности догмата. Католическая Церковь разработала целую шкалу оценок – *теологических квалификаций*, даваемых Магистерием (Церковным Учительством) для определения истинности (и степени истинности) либо ложности теологических формулировок, соответствия либо несоответствия их Божьему Откровению. В зависимости от признания формулировок истинными или ложными церковные иерархи определяют их как *позитивные* или *негативные квалификации*; последние именуются также *цензурами*.

В случае, когда та или иная формула однозначно и четко подтверждается обязательными источниками вероучения, она получает название "*fide divina*" (ее противоположностью является ошибка в трактовке вероучения). Если то или иное суждение получает одобрение и санкцию церковных властей, оно именуется "*de fide divina et catholica*" (его противоположностью формально является еретическое суждение). Когда же подобное суждение обретает форму дефиниции, утвержденной Папой или собором, оно получает название "*de fide definite*". Это определение суждения, которое как таковое еще не считается непосредственно одним из элементов Божьего Откровения, но которое получило от Магистериума гарантию «безошибочности» (статус «католической истины»; его противоположностью является заблуждение в вере). Положение, определяемое в качестве "*fidei proximum*", – это суждение, которое повсеместно в обиходе считается истиной Откровения, но которое еще четко и окончательно не провозглашается в качестве таковой в Церкви (его противоположность – подозрение в возможной ереси). "*Theologicum certum*" в католицизме именуется «суждением», истинность или принадлежность которого к Откровению еще не провозглашена ясно и безоговорочно Магистериумом, но отрицание которого, по мнению большинства теологов, угрожало бы определенной истине веры (различным теологическим заключениям; его противоположности – ложные либо легкомысленные суждения, богословские заблуждения). Конечной целью таких квалификаций является недопущение смешения «истинного Божьего Откровения» с различными мнениями теологов.

Как видим, проблема истинности догматов, по сути, подменяется проблемой их санкционированности, а степень истинности – степенью легитимации их церковной иерархией. Формула откровения признается более истинной в тем большей степени, чем в большей степени она считается соответствующей Божьему Откровению. Критерий истины определяется не общепринятыми научными методами и путями познания, не чистотой теоретического и эмпирического опыта, а толкованием Священного Писания.

Характеризуя подобный подход современного богословия к установлению критерия истинности догмата, следует отметить, что оно явно отошло от традиции тысячелетней давности. Эту традицию четко отстаивал в свое время Беренгарий Турский – первый и наиболее яркий представитель рационалистического направления в ранней схоластике; он утверждал, что при познании истины человеку необходимо обращаться не к авторитету Церкви, а к разуму.

Обновление теологии. Следует обратить внимание на такое явление в современной христианской теологии последних десятилетий, как широко развернувшаяся дискуссия на тему, касается ли по-прежнему теология прежде всего проблемы Бога и лишь затем, в виде производной проблемы, также и человека в его отношении к Богу (так называемая антропологическая теология); либо же вообще теология – это истолкованное в религиозном аспекте учение о человеке, а уже во вторую очередь – о Боге при признании примата человеческого мира («теологическая антропология»).

Так или иначе, специфической особенностью современной христианской теологии стала ее антропологическая направленность – тема человека сегодня про-

низывает теологические системы всех христианских конфессий. Основоположник католической антропологизированной теологии К. Ранер исходит из того, что Откровение есть то, кем человек является в планах Бога (традиционно Библия в христианстве есть божественное видение человека, но не человеческое видение Бога) и что в теологическом познании предмет этого познания (Бог) одновременно является и конечным условием познания. По этой причине всякий вопрос о Боге – это одновременно и вопрос о человеке.

Повсеместная «антропологизация» современной христианской теологии имеет целью, во-первых, преодоление традиционного противопоставления земного и небесного, субъективацию веры; во-вторых, подчеркивание гуманистической ориентации Церкви. Наряду с этим изменение акцентов в теологии не может не приводить к расширению ее сферы за счет проблематики, традиционно считавшейся светской.

Включение в круг теологической рефлексии значительного светского сегмента, получившего обобщенное название «теологии земных реальностей», или «социальных теологий» (теология труда, теология культуры, теология свободного времени, теология развития и т.д.), и попытки теологов выделить «религиозные аспекты» во всех явлениях и сферах жизни индивида и общества, неизбежно ставят вопрос о методологии их богословского постижения.

Методология и гносеология теологии и религиоведения. Следует признать, что христианская теология имеет опыт использования общенаучного инструментария, а также включения в рамки естественной теологии логики, философии, наук о человеке и современных представлений о мире. При этом, однако, надо сделать существенную оговорку: теология готова принять данные светских дисциплин там, где они не входят в противоречие с положениями Откровения; к тому же сами эти данные включаются в предметное поле теологии лишь в качестве второстепенных и вспомогательных, а не основных, «откровенных».

Сами теологи признают, что методология познания предмета, источниковые данные, принципы и частично также методика исследования у теологии носят иной характер, чем у светских дисциплин. К. Ранер в этой связи отмечает: «Ни у какой другой науки не наблюдается такая пропасть между выражением и выраженным, между высказанным и тем, что мыслилось, между постижимым и тайной; поэтому теология должна сознавать наличие этой дистанции и отсылать человека от (кажущейся) ясности понятий к ослепляющей ясности тайны»²¹.

Основной объект теологии – Бог – не может быть вполне определен категориями человеческих представлений и понятий наподобие любого иного бытия. Более того, познание его существа («Бога в себе») невозможно даже в рамках мистического опыта – и научное, и вненаучное знание здесь бессильны. И научное, и вненаучное знание оказываются беспомощными также при попытке объяснения «чуда» – вызванного волей Божией сверхъестественного, непостижимого события, нарушающего законы природы, а также «знамения» – знака или символа, предвещающего грядущее по воле Бога событие.

²¹ Ibid. S. 468.

Рассматривая проблему взаимоотношения предмета познания и его отражения в сознании человека, религиозные философы и богословы в большинстве своем склоняются к мнению, что поскольку главным предметом познания религиозного человека является Бог, Он (но не «Он в себе») может быть познан только, когда органично войдет в сознание человека. В их представлении предмет познания и представление о нем сливаются в единое целое, они тождественны (Аврелий Августин, Ф. Аквинский, В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, И.А. Ильин и др.). Наука и религия в понимании соотношения предмета познания и его отражения в сознании расходятся существенным образом.

Согласно интерпретации самих богословов, теологию необходимо понимать прежде всего как учение об источниках и содержании Божественного Откровения. И хотя большинство современных теологических систем используют в своем истолковании Откровения различные формы рационального мышления, по своему исходному содержанию они являются иррационалистическими. В рамках теологии как таковой научное мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет Слово Божие.

Научная гносеология рассматривает знание в первую очередь с точки зрения адекватности, объективности, истинности отражения в нем реальной действительности. Несомненно, что теологическое знание не может отвечать подобным требованиям гносеологии. Теологическое знание – знание о Боге, о благодати и т.д. – довольно специфическое знание. В строгом смысле слова оно не может быть отнесено к сфере научного знания, т.е. такого знания, которое обретается научными методами, обосновывается логически и экспериментально.

Главный метод религиозного познания – *вера*. Один из отцов христианской Церкви, Аврелий Августин (354–430), утверждал: только тому, кто верит в бытие Божие, его святые деяния, открывается истина. Для остальных она покрыта мраком невежества. Русский богослов А.С. Хомяков в свою очередь писал, что разум не только не помогает в познании, но и запутывает его, а подчас приносит прямой вред. Даже религиозные философы, которые высказывались за естественноисторический характер идеи Бога (Вл. Соловьёв, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский и др.), считали, что без веры познание невозможно. Сначала – вера, потом – знание, но не наоборот.

В отличие от теологии религиоведение не признает веру инструментом познания. Все положения религиоведения должны обязательно получать эмпирическое подтверждение и теоретическое обоснование. Если *теология призвана утверждать религию*, то *религиоведение призвано давать знания о религии*. Различные цели и формы постижения религии обуславливают и сами различия в предметах и объектах религиоведения и теологии.

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАНИЕ,
ОБЪЕКТИВНОЕ ЗНАНИЕ
О РЕЛИГИИ И НАУКА*¹

В постсоветский период изучением религии занимаются ученые, стоящие на различных, подчас альтернативных философско-мировоззренческих позициях. С отменой официальной общеобязательной философии новое звучание обретают фундаментальные вопросы о том, какими должны быть в условиях плюрализма научных теорий философско-методологические основы изучения религии.

Я попытаюсь обсудить три проблемы, связанные с философскими вопросами изучения религии. Во-первых, должен ли исследователь религии четко сформулировать свои философско-мировоззренческие представления, основываясь на которых он ведет работу, систему аксиом и предпосылок, опираясь на которые он собирает и интерпретирует эмпирические данные? И каким должен быть минимальный общепринятый набор философско-мировоззренческих представлений, «признаваемых истин», делающий возможным *научное сообщество* исследователей религии, понимающих друг друга и признающих аргументы и результаты коллег?

Во-вторых, может ли «теистическая модель мира», религиозное знание об устройстве бытия рассматриваться в качестве возможно (с некоторой вероятностью) соответствующей объективной реальности и в качестве такового приравниваться к научным гипотезам? Где проходит *грань научности* в свете новых идей в философии науки?

В-третьих, если гипотеза о существовании сверхъестественного (Бога) может быть соответствующей реальному устройству бытия, насколько обоснованы претензии нетеистических (кроме атеизма, это и агностицизм, и позитивизм, и др.) подходов к изучению религии на то, что лишь они являются «научными подходами»? И в какой мере сами эти подходы можно считать «строго научными» согласно провозглашаемому их сторонниками критериям научности?

Приступая к рассмотрению первой проблемы, следует вспомнить, как разрешался вопрос об «онтологическом статусе» религии и о принципах ее изучения в марксистской философии. Это небезынтересно прежде всего ввиду предельной четкости и открытости соответствующих формулировок и логической однознач-

*¹ Публикуется по: Вопросы философии. 2004. № 11. С. 65–80.

ности делаемых выводов. (Не вступая в обсуждение истинности основополагающих философских аксиом марксизма, мы «от противного» можем сравнивать определенность его позиций с нынешним положением дел в науке о религии, где, как правило, вообще ничего «метафизического» не постулируется.)

Итак, марксистская философия своим краеугольным камнем провозглашала ответ на «основной вопрос философии», заключающийся в утверждении *о первенстве материального над идеальным*. Очевидно, что понятие Бога несовместимо с вторичностью его природы. Значит, в переводе на язык науки о религии такое утверждение означает *«Бога нет»*. В диалектическом материализме «основной вопрос философии» занимал примерно такое же место, как пять постулатов в евклидовой геометрии. Это была исходная аксиома, на которой строилась вся философская система. Таким образом, несмотря на встречающиеся рассуждения о том, что марксизм якобы не претендовал разрешать вопрос о существовании или несуществовании Бога как не относящийся к области науки, исходная аксиома диалектического материализма решает его однозначным образом.

Если Бога нет – нет и Его воздействия на мир, нет и Откровения, а следовательно, религия – продукт человеческого сознания, в который «извне», сверхъестественным путем ничего не прибавлено. По словам Ф. Энгельса, «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹. Таким образом, *данная онтологическая предпосылка предопределяет принцип объяснения всего изучаемого*. Постулируется, что сознание человечества, человеческая культура и, в частности, религия является, используя термин термодинамики, «закрытой» или «замкнутой» системой, и объяснение всем происходящим в ней феноменам следует находить исключительно внутри ее самой. «Предпосылки науки определяют ее методы, как методы – предпосылки»².

Поясним сказанное на примере. Допустим, изучению подвергается закрытый «черный ящик», из которого раздается музыка. Некий исследователь, не знающий о существовании радио и не наблюдающий ни проводов, ни иных источников, по которым звук может попадать внутрь ящика, станет рассматривать его как «замкнутую систему» и искать объяснения происхождения звуков, исходя из этого допущения. Он будет способен предложить вполне правдоподобные гипотезы, например, что внутри находится магнитофон или проигрыватель, а внутри-то может оказаться радиоприемник! Конечно, аналогия весьма несовершенна, но она, как мне кажется, позволяет увидеть главную идею. Исходная предпосылка об онтологической природе изучаемого феномена может оказаться ошибочной и отсесть как невозможное, правильное объяснение, однако породить правдоподобные, но ложные объяснения, которые, как учит история науки, могут оказываться достаточно живучими. (Вспомним хотя бы птолемеевскую геоцентрическую систему.)

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 328.

² Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 239.

Итак, определив природу религии с помощью *недоказуемого*, принимаемого на веру, как аксиома утверждения о том, что Бога нет, марксистская философия априорно отсекала все связанные с воздействием Бога на мир пути объяснения феноменов. Эта исходная посылка неизбежно придала всем последующим рассуждениям марксистов вероятностный, предположительный характер: они верны – только если верно исходное утверждение. По словам академика Л.Н. Митрохина, «... непосредственным предметом науки не может быть... проблема существования Бога; на этот счет серьезных доводов “за” или “против” она предложить не способна»³. Добавим, что и рассуждения, основанные на однозначном решении этой проблемы, как мы попытались показать, не могут претендовать на научную достоверность. (При том что диалектический материализм определялся как научная философия, «наука о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления»⁴.)

Вышесказанное отнюдь не является еще одним камнем, бросаемым в диалектический материализм, оттесненный в России «...на обочину интеллектуальной жизни» более политической конъюнктурой, чем философской критикой. Показав, что философская система, в явном виде формулировавшая аксиомы об устройстве бытия, тем самым предопределяла содержание и методы исследовательской программы в отношении религии, мы вправе поставить вопрос, что же должно прийти на смену материалистической парадигме в науках, изучающих религию? *Замена* марксистских основополагающих аксиом об устройстве бытия на некие новые аксиомы или же *принципиальный отказ* от попыток сформулировать новый философский базис этой науки?

Опасность, связанная с недоказуемым исходным допущением, таится и в сменившем онтологический атеизм материализма «методологическом атеизме», предполагающем изучать и объяснять феномены, делая допущение о несуществовании Бога не в качестве онтологического утверждения, а в качестве методологического познавательного приема. Ниже мы вернемся к анализу «методологического атеизма». Пока же повторим, что часто встречающийся довод о том, что неверное исходное допущение будет выявлено в ходе исследовательской деятельности верно только в самых простых случаях, связанных с практикой. Системы, основанные на ложных теоретических посылках, могут существовать веками и развиваться, создавая все новые объяснения *ad hoc* при столкновении с противоречащими ей фактами.

В настоящее время распространена и иная точка зрения, иногда именуемая «методологическим агностицизмом» или просто «агностицизмом», суть которой сводится к тому, что исследователь религии и не должен пытаться познавать «метафизическую сущность» исследуемого объекта, а изучать достоверно наблюдаемые в религиозной жизни факты. Но такой «агностицизм» является *попросту псевдонимом позитивизма, той исследовательской программы, которую позитивизм предлагал в естествознании*. И в философской апологетике этой программы, и в попытке последовательной ее реализации позитивистов постигла неудача. Должна ли наука о религии пытаться проходить вновь уже разведанный до нее тупиковый путь?

³ Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марковского наследия). М., 1993. С. 315.

⁴ Диалектический материализм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 159.

Говоря о проблеме позитивистских, описательных методов изучения религии, позволим следующее сравнение. Если объектом исследования является некоторый текст, содержащий высказывание о мире, например, «Земля вращается вокруг своей оси», изучающий его исследователь может установить, что в высказывании пять слов, 28 букв, в том числе две буквы «а», три буквы «в» и т.д. Эти данные, несомненно, будут истинной информацией о высказывании, свободными от метафизических утверждений, и такого рода исследования имеют право на существование. Однако правомерной будет и попытка выяснить соотношение высказывания с реальным положением дел в мироздании. Поэтому предметом науки, изучающей религию, может быть не только описание и сравнительное исследование сакральных текстов, но и вопрос о доле истинности содержащегося в них учения о мире.

Представляется, что уход от онтологической ясности, от открытого выяснения, считает ли исследователь религию «творением человеческим» или же допускает (как вероятность или же как достоверную истину) воздействие Бога или иного сверхъестественного фактора, привносит в науку о религии все слабости позитивистского подхода и существенно обедняет познавательные возможности, сужает само поле исследовательской деятельности. Этот уход от ясности, видимо, отчасти отражает дух усталости от вечных философских проблем, отчасти же вызван стремлением к «политкорректности», стремлением избежать необходимости недвусмысленно отвергнуть альтернативную точку зрения и отстаивать уверенность в собственной. Но то, что хорошо для политического консенсуса, губительно для научного поиска. Кроме того, подход к изучаемому объекту с «мировоззренчески нейтральных позиций» возможен только при полном отсутствии у исследователя мировоззрения, т.е. системы теоретически оформленных представлений об устройстве бытия.

Речь идет, разумеется, не о создании новой общеобязательной для всех исследователей религии философской доктрины, а о том, каким должен быть тот *minimum* философско-методологических воззрений и принципов, который обеспечил бы базу для научного сообщества, ибо даже конкурирующие теории должны быть соизмеримыми, допускающими возможность взаимной критической оценки. Правда, этот идеал не вполне достигим даже в естествознании. М. Полани писал, что многие научные дискуссии воспринимаются как дискуссии о фактических доказательствах. Однако, если приглядеться к ним ближе, выясняется, что в них обе стороны не считают фактами одни и те же «факты» и в особенности не принимают в качестве свидетельств одни и те же «свидетельства». «Термины эти неоднозначны именно в той мере, в какой отличны друг от друга оба противостоящих мнения. Потому что в рамках двух различных концепций один и тот же набор опытных данных приобретает форму различных фактов и различных свидетельств»⁵.

В гуманитарных науках положение еще более сложное, тем не менее, следует стремиться если не к единой философско-методологической основе, то хотя бы к возможности понимать и признавать взгляды друг друга.

⁵ Полани М. Указ. соч. С. 241.

В качестве одной из альтернатив вышеупомянутым философско-мировоззренческим концепциям, устраняющим Бога из своего поля зрения, мы можем выделить для рассмотрения *религиозное знание*, точнее ту его часть, которая содержит сведения об устройстве мироздания и о наиболее общих законах бытия. Эта часть религиозного знания в теоретически оформленном виде является теологией и религиозной философией. (Она же присутствует и в обыденном сознании верующих, но сейчас нас интересует больше религиозное знание как объясняющая мир теория.)

В составе религиозного знания имеются как *получившие религиозное осмысление факты и теории естествознания*, например, красное смещение галактик и теория Большого взрыва как свидетельства в пользу сотворения мира, так и *утверждения о мире, считаемые богооткровенными истинами* (учение о сотворении человека, о бессмертии души и загробном воздаянии).

В какой мере эта часть религиозного знания *отражает объективную реальность*?² Разумеется, не в том смысле, в котором всякий текст или высказывание (включая и миф, и бред больного, и детский лепет), кроме бессмысленного набора случайных букв или звуков *в какой-то мере*, опосредованно отражает реальность, не может быть *абсолютно инаковым* по отношению к действительности. Речь идет не о трактовке религиозного знания в духе вышеприведенного высказывания Энгельса, а о том, что, поскольку не-бытие Бога не может быть научно доказанным, содержащаяся в религиозном знании гипотеза о бытии Бога может оказаться истинной.

В какой мере может и может ли эта часть религиозного знания рассматриваться наряду с научными теориями (гипотезами) об устройстве бытия или даже в качестве одной из них, если они сопоставляемы по мере адекватности описания действительности? Представляется, что в данной сфере познания эффективность подразделения теорий и знания на «научное» и «вненаучное» не вполне правильна ввиду крайней сложности демаркации. Гораздо точнее ставить вопрос о доле *объективного знания* в той или иной теории, о мере ее соответствия реальности.

Рассматривая суждение (утверждение) религиозного знания об устройстве бытия, о существующей реальности, необходимо различать *оценку гносеологического статуса* высказывания, который придается ему религиозным сознанием, и *оценку собственно содержания* высказывания, *того, что в нем утверждается*. Из того, что религиозное сознание предлагает некое суждение о бытии в качестве абсолютной истины, данной Богом в Откровении, для нас вовсе не следует, что все, кто не является последователем данной конфессии, в частности, все ученые должны соглашаться с тем, что это суждение является абсолютной истиной, принимать усвояемый ей гносеологический статус. Но это никак не должно связываться с *оценкой содержания* высказывания, которое может, вероятно, быть и *близким к истине*. В таком гносеологическом статусе высказывание может быть принято к рассмотрению как одна из конкурирующих гипотез. На самом же деле сплошь и рядом часто эти оценки смешиваются, и несогласие с гносеологическим статусом высказывания

² В центре нашего внимания в данном случае не элементы натурфилософских, естественнонаучных знаний в религиозном знании, а знание философского или «метафизического» характера, прежде всего о соотношении материального и идеального, имманентного и трансцендентного.

служит основанием, чтобы отказаться от рассмотрения содержания высказывания. (Подобные примеры можно привести не только из области религиозного знания. Я могу безо всяких достаточных оснований быть абсолютно уверенным в том, что некоторое высказывание истинно, т.е. соответствует реальности. У других людей нет причины разделять мою уверенность, но, если мое суждение и вправду соответствует действительности, его содержательность, мера истинности, мера знания о реальности никак не уменьшается от того, что вероятной догадке я придавал гносеологический статус абсолютной истины.)

Из сказанного следует, что рассматривая суждения религиозного знания о бытии, об устройстве мира, о наиболее общих философско-мировоззренческих проблемах мы, как исследователи, не должны сковывать себя тем гносеологическим статусом, который придается им в рамках религиозного сознания. Нас должна интересовать *возможная, вероятная мера истинности заключенного в них знания и в этом качестве они могут рассматриваться наравне с научными теориями*. Исследователь *не обязан* (можно сказать жестче – не вправе) соглашаться с тем, что церковное учение о креационизме или о влиянии Божией благодати как причине роста религиозности населения *есть достоверная истина*, но он не вправе априорно отбрасывать эти объяснения, поскольку с некоторой степенью вероятности они могут оказаться истинными. Отбрасывание же утверждения как непроверяемого или необоснованного с точки зрения законов логики в данном контексте *будет означать принятие как несомненно истинного противоположного утверждения*, чем собственно грешит «методологический атеизм» и для чего нет решительно никаких оснований. (Противоположным частноутвердительному высказыванию «В некоторых случаях в мире проявляется воздействие Бога» согласно законам логики есть общеотрицательное высказывание «В мире никогда не проявляется воздействие Бога», недоказуемое уже в силу невозможности полной индукции, т.е. исследования всех событий, когда-либо происходящих во Вселенной.)

Говоря о «религиозном знании», следует сделать существенное уточнение об отношениях между верой и знанием, по поводу которых было сломано столько копий. На наш взгляд, попытка строгого дихотомического разграничения веры на религиозную и нерелигиозную оборачивается тавтологией: религиозная вера – вера в то, что связано с религией, нерелигиозная – в то, что с религией не связано. В достаточно расплывчатом понятии «религиозная вера»⁹³ надлежит выделить: 1) *веру как принятие разумом неких вероятных утверждений за достоверные* и 2) *веру как личностное переживание мистического опыта, когда субъект интерпретирует его в качестве общения со сверхъестественным, чувствует это и верит в подлинность такого общения*. Вторая составляющая, хотя и не вполне резко отграниченная от первой, но связанная в основном не с *ratio*, а с духовно-эмоциональной сферой, лежит за рамками настоящего исследования, а первая, в сущности, входит в религиозное знание. В дальнейшем мы говорим о религиозной вере только в первом смысле.

⁹³ Дополнительную терминологическую путаницу вносит и то, что слово «вера» используется как синоним «религии», всей совокупности религиозных убеждений и переживаний.

В гносеологическом плане, по нашему мнению, нельзя говорить о противоположности веры и знания. Веру, в том числе религиозную, следует трактовать как «вероятностное знание», утверждаемое сознанием субъекта *решение принимать нечто потенциально допустимое за достоверное, за истинное*. В этом смысле вера была определена еще у апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). В этом аспекте вера практически тождественна гносеологически «мнению» в античной философии, догадке о чем-то неведомом. Объектом веры может быть нечто принципиально недоказуемое рациональным образом, в том числе сверхъестественное, трансцендентное или же пока недостоверное, но могущее быть удостоверенным в будущем). В последнем случае, говоря словами Локка, «когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание»⁶. Уместно сравнить эти слова с вышеприведенным высказыванием апостола Павла, а также с его словами о надежде: «Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24–25).

Однако наиболее важно то, что и в отношении веры в неverifiedируемое суждение, принципиально недоступное превращению в достоверное знание, следует признать, что она может содержать представления, соответствующие действительности, и в этом смысле быть знанием.

Рассматривая проблему веры, современный российский философ Д.И. Дубровский утверждает, что «понятие веры можно логически четко противопоставлять не понятию знания, а понятию неверия. С другой стороны, понятие знания допускает такого рода противопоставление не по отношению к понятию веры, а лишь по отношению к понятию незнания»⁷. В гносеологическом плане вера представляет собой «принятие» субъектом определенного «содержания», т.е. высказывания, обладающего определенным содержанием. По мнению философа, знание «вероятельно» в том отношении, что, обладая определенным «когнитивным содержанием», мы испытываем либо состояние уверенности, убежденности, либо неверия, отрицания, либо сомнения и неопределенности. Вместе с тем всякая вера «содержательна», всегда есть некоторое «принятое» знание. Поэтому «... проблема истинности, соответствия реальности является центральной, важнейшей в оценке знания, а значит, его “вероятельной” модальности. Вера, т.е. “принятие” определенного содержания, может быть истинной и ложной, либо недостаточно определенной... Проблема истинности знания совпадает по своей сути с проблемой истинности веры»⁸.

Еще раз упредим возможное возражение о необходимости различать «религиозную веру» и веру как эпистемологическое понятие. С учетом сделанной выше оговорки о вычленении из достаточно широкого понятия «религиозная вера» ее состав-

⁶ Локк Дж. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 354.

⁷ Дубровский Д.И. Вера и знание // Дубровский Д.И. Проблема идеального: Субъективная реальность. М., 2002. С. 283–284.

⁸ Там же. С. 292.

ляющей, содержащей вероятностные суждения о реальности, нам представляется, что никакой границы между рассматриваемой нами «религиозной» и «нерелигиозной» верой для гносеологии не существует. Единственным объяснением того внимания, которое уделяется этой мнимой границе представителями ?атеистических концепций, является, по нашему мнению, их внутренняя убежденность в ложности, несоответствии действительности предположений о мироустройстве, присутствующих в религиозной вере, в отличие от гипотез и догадок нерелигиозной веры, за которыми они признают потенциальную возможность оказаться истинными.

Остановимся вкратце еще на одном аспекте проблемы объекта научного и религиозного знания. Конечно, знание (или догадка, вера) о сверхъестественном «самом по себе» является исключительным достоянием теологии, так как этот объект по определению трансцендентен и не может быть объектом научного знания. (Хотя апофатическое, «отрицательное» богословие и пытается составить некоторое достоверное знание о Боге, отбрасывая путем логических рассуждений все то, что не может быть приписываемо Богу, т.е. двигаясь путем фальсификации некоторых гипотез о Боге.)

Но проблема воздействия Бога на мир, проявления сверхъестественного в мире с неизбежностью становится общим объектом науки и религиозного знания. (Отрицающее или игнорирующее решения ?атеизма тоже есть суждения об этом объекте. Отрицательное суждение тоже имеет объект, существование которого отрицается.) Объясняя некий феномен, имеющий признаки чуда, ученый должен либо исключить, либо игнорировать, либо принять как допустимое сверхъестественное объяснение. В любом из трех вариантов в явном или неявном виде присутствует высказывание о сверхъестественном как часть изучаемого объекта.

Поясним вышесказанное. Необходимо учитывать различие между *объектом* и *предметом* изучения. Объектом изучения является феномен, но исследователи в зависимости от целей и теоретических установок могут изучать различные его свойства и давать различные объяснения. Феномен христианства может иметь как чисто земное, так и сверхъестественное происхождение, что в принципе недоказуемо. Нетеистические концепции, изучая христианство, ограничиваются «земной», «человеческой» составляющей объекта, но тем самым высказываются об объекте в целом. В этом смысле, не изучая сверхъестественное само по себе, нетеистические концепции имеют дело с земными объектами, в природе которых, возможно, присутствует сверхъестественное.

Итак, с одной стороны, любое знание о любом объекте (в том числе и о материальном мире), об адекватности наших представлений о нем не имеет характера абсолютной истины. С другой стороны, *наукой, знанием может быть и знание о реально не существующих и не имеющих подобия в реальности объектах*. Математика, развившаяся в последние века, имеет дело не просто с «идеализированными объектами», имеющими прообраз в реальном бытии. Она изучает объекты, вообще не имеющие физического подобия, такие, как многомерные пространства и т.д., искусственно сконструированные по собственным законам математики, тем не менее, оставаясь и знанием, и наукой. Иногда абстрактные построения современных математических теорий находят применение как инструмент для описания, моделиро-

вания реально существующих объектов⁹. Но такое приспособление, осуществляемое *post factum* и далеко не всегда претендующее на соответствие математического алгоритма реальному объекту как он есть на самом деле, несколько не означает, что все построения современной математики когда-нибудь будут соотнесены с физически существующими объектами. Примерно то же можно сказать и о другой современной науке – логике.

Итак, проблема соотношения между религиозным знанием и объективным знанием о религии оказывается связана с проблемой понимания сущности объективного знания, научного знания в современной теории познания и философии науки. Как мы уже отчасти показали выше, тезис о том, что лишь внерелигиозная, нетеистическая позиция исследователя способна обеспечить объективность знания о религии, его свободу от догматизма и соответствие критериям научности оказывается основанным на догматическом либо гипотетическом (недоказуемом) утверждении. Нашей задачей, таким образом, становится прояснить, являются ли исходные философско-методологические предпосылки исследовательской программы определяющим фактором для разрешения вопроса о научности этой программы и получаемого в ходе ее реализации знания. Этот вопрос особенно актуален, так как безрелигиозная наука, выдвигая в адрес религиозного знания ряд критических замечаний, носящих в основном методологический характер, в итоге подвергает сомнению или отрицает возможность истинного, объективного религиозного знания. Но при этом забывает «оборотиться на себя», чтобы убедиться, что большинство иллюзий века Просвещения о неуклонном продвижении науки к истинному и достоверному знанию уже отвергнуты, что непреложные требования «критицизма», «верифицируемости», «объективности» и т.д. не выполняются в самой рациональной науке¹⁰. Если же классические идеалы догматизма, беспредпосылочности, достоверности научной картины мира, критицизма, опытной проверяемости утратили свой *абсолютный* характер в современной философии науки, то в чем состоит объективность знания и насколько правомерен вопрос об объективности религиозного знания?

Неизбежность предпосылок

В течение длительного исторического периода идеалом рационалистической научности была беспредпосылочность знания, не принимающего на веру ничего не доказанного с достоверностью. Однако эта погоня за очищением знания от недоказанных предпосылок не увенчалась успехом ни при попытках построения философской системы, ни в естествознании. В этом сходятся представители различных направлений философской мысли. Начать уже с того, что наша уверенность в не-

⁹ См., например: *Беляев Е.А., Перминов В.Я.* Философские и методологические проблемы математики. М., 1981.

¹⁰ И.Т. Касавин подвергает критике саму идею «демаркационистского подхода», жестко противопоставляющего науку и иные формы познавательной деятельности – см.: *Миграция: Креативность: Текст: Проблемы неклассической теории познания.* СПб., 1999.

солипсизме, в реальности мира, находящегося вне нашего собственного сознания, есть акт веры, который не поддается никакой проверке.

Как констатирует новая философская энциклопедия, «вопрос о том, как обосновать существование мира вне нас, остается открытым и в современной философии... наиболее же распространено утверждение, что выбор между субъективным идеализмом и реализмом (под которым понимаются объективный идеализм и материализм), подобен выбору между религией и атеизмом, т.е. определяется личной верой, а не научным доказательством»¹¹. Этой проблематике уделяли внимание такие выдающиеся философы XX в., как Л. Витгенштейн в работе «О достоверности» и Б. Рассел в труде «Человеческое познание, его сфера и границы». Добавим, что в русской религиозной философии, в частности у Вл. Соловьёва, неустранимость веры в не-солипсизм служит доказательством того, что любая материалистическая или позитивистская система взглядов не свободна от принимаемых на веру утверждений.

По словам К.Р. Поппера, «...вера в то, что мы можем начать научное исследование с одних чистых наблюдений, не имея чего-то похожего на теорию, является абсурдной... Наблюдение всегда носит избирательный характер. Нужно избрать объект, определенную задачу, иметь некоторый интерес, точку зрения, проблему»¹². В.С. Стёпин констатирует, что «наука с самого начала своего становления и в своем развитии испытывает влияние философских принципов и положений. Их ценность и эвристическая значимость для развития научного знания признаются в настоящее время философами разной ориентации»¹³.

Интересный аспект проблемы скрытых предпосылок и подчас бессознательно принимаемых на веру аксиом отмечает Х. Ортега-и-Гассет. «Жизнь всегда осуществляется *на основе*, или *исходя* из определенных *предположений*, служащих как бы почвой, на которую мы опираемся или из которой мы исходим, чтобы жить. И это во всех сферах: как в науке, так и в морали, политике и искусстве. Всякая идея мыслится и всякая картина пишется на основе определенных допущений или убеждений, которые настолько присущи, настолько свойственны автору этой идеи или картины, что он их вообще не замечает и потому не вводит ни в свою идею, ни в картину; и мы находим их там не положенными, а предположенными и как бы оставленными позади»¹⁴.

Позитивист, выставляя идею освобождения науки от метафизики и бессмысленных предложений, не замечает того, что «эмпирические факты», на которые он стремится опереться, теоретически нагружены его собственными мировоззренческими метафизическими предпосылками, так как с ними он сроднился. Поэтому «очищение» оказывается очищением только от *конкурирующих* теоретических предпосылок. То же самое можно сказать и о философско-методологических позициях представителей нетеистических концепций изучения религии. Ведя беском-

¹¹ Идеализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С. 73–74.

¹² Поппер К.Р. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. М., 1985. С. 260–261.

¹³ Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 196.

¹⁴ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 71.

промиссную борьбу с «недоказуемыми догматами», которые привносят представители теистических и других идеалистических концепций, они, возможно вполне искренне, не обращают внимания на привычные до незамечаемости для них самих догматы и предпосылки, на которых построены их собственные концепции.

Интересно, что христианская мысль уже очень рано обратила внимание на то, что человеческое познание вынуждено опираться на некоторые аксиомы, принимаемые на веру, дабы избежать регресса в бесконечность. Эта идея отмечается, в частности Г.Г. Майоровым, у Климента Александрийского, который утверждал, что любое рассуждение в конечном итоге должно основываться на принимаемых на веру предпосылках¹⁵.

В позднейшей научной мысли данная проблема продолжала обсуждаться, в частности, К. Поппером¹⁶ и Х. Альбертом: решая вопрос об истинности научного высказывания, чтобы избежать их догматического принятия («на веру») мы должны оправдать его какими-то другими высказываниями, которые также в свою очередь должны быть оправданы, что ведет к бесконечному регрессу. К. Поппер констатирует, что поскольку процедура проверки истинности высказывания не имеет естественного конца, то «... для того, чтобы проверка привела к определенному результату, нам ничего не остается, как остановиться на том или ином ее шаге и заявить, что на некоторое время мы удовлетворены»¹⁷. Таким образом, считает Поппер, мы избегаем догматизма, потому что всегда можем возобновить проверки, и регресса в бесконечность, так как задача установить окончательную истину в принципе не ставится, надо лишь мотивировать наше решение остановиться на том, что *на данный момент* представляется наиболее приемлемым. Это решение вполне в духе попперовских утверждений о том, что ввиду невозможности доказать истинность научных теорий надлежит довольствоваться отбрасыванием ложных теорий, и только так может развиваться научное познание. Однако представляется, что цена, которую таким образом приходится заплатить науке за освобождение от догматизма, от необходимости принимать что-либо на веру в качестве истинного, слишком велика. Недаром сам К. Поппер сравнивал свою теорию прогресса научного знания с процессом забивания в болото свай, которые никогда не достигают твердого дна, но до поры до времени позволяют на них опираться.

Теоретическая нагруженность фактов

Необходимость некоторых теоретических предпосылок, концептуальных оснований для исследования, о которых говорят представители различных школ философии науки, неразрывно связана с тем, что опытные данные, факты оказываются теоретически нагруженными, не свободными от теоретических аксиом, в рам-

¹⁵ См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 85–86.

¹⁶ См.: Поппер К. Указ. соч. С. 124–140.

¹⁷ Там же. С. 138–139. Х. Альберт сформулировал проблему достаточного основания в виде «трилеммы Мюнхаузена», также выражающей идею о невозможности достижения «фундамента», «абсолютного основания» всей познавательной конструкции, подобно невозможности вытащить себя за волосы из болота (см.: Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003).

ках которых они получают и интерпретируются. Одно из наиболее серьезных исследований этой проблематики – «Критика научного разума» принадлежит немецкому философу К. Хюбнеру.

В философии науки проблема теоретической нагруженности фактов активно разрабатывалась в постпозитивистской философии в ходе критики логического позитивизма. Применительно к изучению религии, как уже отмечалось при обсуждении «методологического агностицизма», попытка защиты «строгой научности», опирающейся исключительно на достоверные эмпирические факты, также оказывается обречена на неудачу.

Критицизм

Науке приписывается такое свойство, при котором любая истина, аксиома, утверждение не свободны от критики, они и могут быть пересмотрены, подвергнуты критическому анализу и изменению. Напротив, считается, что теология исходит из того, что в Откровении, в сакральных текстах дана абсолютная и неизменная истина, которая может лишь осмысляться и толковаться людьми. Снова оговорившись, что в данной сфере, по нашему мнению, водораздел должен проходить не между «научностью» и «ненаучностью», а по наличию или отсутствию знания об объективной реальности: обладает ли им теология или нет. Тем не менее рассмотрим проблему критичности как одну из ипостасей проблемы наличия или отсутствия в теоретической системе принимаемых на веру, недоказуемых аксиом.

На наш взгляд, здесь наличествует смешение *методологических приемов*, применяемых наукой и теологией в процессе познания и *эпистемологической оценки* знаний, получаемых в результате этого процесса. Рационалистическая наука (с позиций которой обычно критикуют за ненаучность теологию и взгляды которой на научное знание в XX в. подверглись серьезной критике, в частности, со стороны К. Поппера и постпозитивистов) полагает, что в результате панкритического, подвергающего все сомнению метода, познания, обретается адекватное представление об объективной реальности – обретается относительная истина, асимптотически стремящаяся к абсолютной истине, которая в ходе дальнейшего прогресса научного знания может быть дополнена и уточнена, но уже не может оказаться вполне ложной. (Эта претензия классического рационализма теперь оспаривается философами науки, о чем ниже.) Таким образом, в результате процесса сомнения и критики в науке утверждаются признанные достоверными истины, не подлежащие дальнейшей критике. (Никому в научном сообществе не запрещено в юридическом смысле сомневаться в невозможности вечного двигателя и соответственно продолжать попытки его создания. Но научное сообщество такую критику установленных истин отвергает – иначе оно не смогло бы сдвинуться вперед от бесконечного сомнения и проверок.)

Теология же в свою очередь действительно принимает некоторые богооткровенные истины как абсолютную данность, которая в принципе не может быть проверена критическими методами. Но при этом религиозная практика экзегетики, истолкования абсолютных истин Откровения в весьма различных вариантах, расходящихся друг с другом и с буквальным звучанием сакрального текста, заставляет говорить о том, что

«религиозный догматизм» на деле оборачивается лишь твердой уверенностью в том, что «истина существует», что абсолютная, достоверная, неизменная *истина есть в принципе, экзистенциально*. Но проблема ее постижения, истолкования людьми – это процесс, который не свободен от заблуждений, которые надо обнаруживать и устранять, процесс, имеющий вдобавок еще и субъективно-окрашенный характер. (Богооткровенная истина познается лишь в меру личного духовного совершенства познающего субъекта и является индивидуальным, личностным знанием, не поддающимся исчерпывающей вербализации для сообщения «любому», другому субъекту.)

Итак, метод науки – критицизм, но цель – достоверное знание, методологический принцип теологии – вера в несомненность богооткровенных истин, но цель – знание ограниченное, несовершенное в силу несовершенства познающих способностей человека, но потенциально могущее освободиться от заблуждений.

Помимо прочего, в сопоставлении науки и теологии следует четко *различать научный поиск от обучения* научным знаниям и соответственно теологические рефлексии, могущие сопровождаться выдвиганием и критикой гипотез, от преподавания катехизиса. Слушая критиков теологии, иногда обращаешь внимание на то, что за несоответствие неким канонам научности фактически критикуется не богослов, а проповедник или катехизатор, который, как и преподаватель, скажем, химии, вовсе не должен внушать ученикам мысль о возможной ошибочности сообщаемых им знаний.

Следует признать, что наука, руководствующаяся критическим методом познания, достигла впечатляющих успехов в области естествознания, воплотившимся в научно-техническом прогрессе. Интересно, однако, что в споре с религиозным знанием, оспаривая его претензии на адекватное постижение мира, представители нетеистических концепций апеллируют именно к этим достижениям. Это объясняется тем, что в области гуманитарных наук говорить о каком-то убедительном прогрессе значительно сложнее. Благодаря успехам точных наук и техники гуманитарные науки существенно развили возможности по сбору информации. Но в области, поднимающейся над голым эмпиризмом⁴, тот же самый панкритицизм привел к разрушительным последствиям – никаких признаваемых научным сообществом обобщающих теорий, типа тех, что присутствуют в естествознании, построить не удастся, именно по причине отсутствия принимаемых на веру исходных аксиом. В результате гуманитарной науке, прославляющей панкритицизм и адогматизм как свое основание, нечем похвалиться перед теологией в области продвижения к истине.

Проблема достоверности «научной картины мира»

Современные исследования в области истории и философии науки в значительной части сходятся в признании того факта, что характерные для классической науки претензии на обладание достоверным, истинным знанием оказались завышенными. Можно говорить лишь о количественном отличии между научным, обыденным, религиозным знанием и мифом в степени правдоподобия, в уровне подтверждаемости, в объяснительном потенциале, но прежняя граница, проводимая по признаку досто-

⁴ Который на деле всегда «теоретически нагружен», даже в поиске и собирании фактов, не говоря уже об их обобщении. Только эта теория, если не у каждого гуманитария, у каждой научной школы своя.

верности знания, оказалась размытой. Приведем некоторые высказывания авторитетных исследователей, принадлежащих к различным научным школам.

П. Фейерабенд дает оценку относительности научных законов, достаточно убедительно подтверждаемую историей науки: «Когда-то научные законы считались вполне обоснованными и непререкаемыми. Ученый открывает факты и законы и постоянно увеличивает количество *надежного* и *несомненного* знания. Сегодня мы осознали, главным образом благодаря работам Милля, Маха, Больцмана, Дюгема и др., что наука не может дать подобных гарантий. Научные законы могут пересматриваться; часто они оказываются не просто локально неверными, но совершенно ложными, высказывая нечто о сущностях, которые никогда не существовали»¹⁸.

В марксистской философии проблема достоверности знания разрешалась с использованием понятий «относительной и абсолютной истины». К. Поппер, развивая юмовскую критику индуктивных заключений, приходил к выводам о невозможности достигнуть достоверного положительного знания. «...Мы никогда не можем рационально оправдать теорию, то есть притязать на знание того, что она истинна, но мы можем, если нам повезет, рационально оправдать предпочтение одной из множества конкурирующих теорий – до поры до времени, то есть применительно к современному состоянию ее обсуждения. И наше оправдание, хотя это и не притязание на истинность теории, может быть притязанием на то, что на данной стадии обсуждения все указывает, что эта теория является лучшим *приближением к истине*, чем любая из предложенных до сих пор конкурирующих теорий»¹⁹.

И. Барбур завершает свой обзор истории развития науки заключением: «В общем, наука не приводит к несомненным выводам. Ее заключения всегда неполны, предварительны и могут подвергнуться пересмотру. Теории меняются со временем, и мы должны ожидать, что существующие теории будут изменяться или опровергаться подобно предшествующим»²⁰.

Интересный аспект проблемы разграничения науки и не-науки затрагивает российский ученый Б.И. Пружинин. Сравнивая науку и астрологию, он констатирует, что «у представителей уважаемой науки, заботящихся более или менее сознательно о соблюдении методологических критериев, астрология может вызвать только раздражение. Правда, с точки зрения тех же строгих критериев реальность уважаемой науки также оказывалась “псевдонаучной”, ибо реальная наука не достигала до рафинированных стандартов научности... вся современная методология исходит из того, что реальная наука постоянно движется, изменяется, перестраивается, и методология, целью которой является формулировка критериев научного метода, вынуждена считаться с тем, что критерии эти должны прилагаться к изменяющемуся знанию, т.е. к знанию вечно незавершенному, вечно нарушающему в своей динамике сложившиеся каноны научной рациональности»²¹.

¹⁸ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 332.

¹⁹ Поппер К.Р. Объективное знание: Эволюционный подход. М., 2002. С. 86.

²⁰ Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001. С. 133.

²¹ Пружинин Б.И. «Звезды не лгут» или астрология глазами методолога // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. М., 1990. С. 124–125.

Верификация и воспроизводимость

Согласно канонам традиционной науки важнейшим критерием научности знания является возможность экспериментальной проверяемости, воспроизводимости опытов, intersubъективной проверки. Несомненно, что все это действительно играет важную роль в развитии естествознания. Однако современная теория познания и философия науки ставят под сомнение возможность получения таким путем достоверного знания. Как известно, неполная индукция дает возможность лишь вероятностных заключений. Поэтому сколь угодно большое число экспериментальных подтверждений не вполне доказывает истинность научной теории.

М. Полани напоминает, что «в течение сотен лет правила индукции приводились в поддержку антинаучных мнений. Астрология три тысячи лет держалась на эмпирических свидетельствах, подтверждавших предсказания гороскопов. Это самая длинная из известных в истории цепей эмпирических обобщений»²².

К. Хюбнер приходит к выводам, что «...доказательства, основанные на эксперименте и успешно зарекомендовавших себя теориях – это не высший суд, приговор которого не может быть обжалован... наука не признает абсолютных фактов; все факты относительны к конкретным предпосылкам и априорно устанавливаемым принципам»²³.

Помимо разработанной уже Д. Юмом проблематики недостоверности неполной индукции, современная квантовая механика базируется на принципе неопределенности, означающем, что любое событие в микромире носит вероятностный характер. Это, по всей видимости, означает, что и макромир подчиняется принципу индетерминизма и все события в нем не неизбежны, а только вероятны²⁵.

Вышесказанная ограниченность научной проверяемости выявилась даже в точных науках, в современном естествознании. Применительно к гуманитарному знанию, такому, как изучение религии сама возможность экспериментальной проверки весьма ограничена. Таким образом, проверяемость экспериментальных данных и теоретических построений, повышая их правдоподобность, не составляет качественного рубежа, который традиционно виделся между проверяемыми и непроверяемыми высказываниями.

Для сопоставления проверяемого и непроверяемого, принимаемого на веру суждения, можно использовать очень упрощенную модель закрытого ящика, содержащего некоторое количество черных и белых шаров. Догматик (не обязательно богослов), исходя из неких предпосылок, будет, не вынимая ни одного шара, т.е. без опытной проверки, утверждать, что «все шары черные». При этом его необоснованное утверждение *может* оказаться *истинным* (или частично истинным, если хотя бы часть шаров – черные). Эмпирик, вынув 5 или 50 или 500 белых шаров, может утверждать, что все шары – белые, это может оказаться *ложным*, если остались

²² Полани М. Указ. соч. С. 241.

²³ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 137.

²⁵ Достижения квантовой механики были использованы некоторыми современными теологами, выдвинувшими концепцию Бога, как «определителя квантовых неопределенностей», решающего, какое из вероятных событий должно совершиться.

не вынутыми только черные шары. В весьма редком для научного исследования случае полной индукции (вынуты *все* шары) эмпирически проверенное утверждение оказывается абсолютно достоверным, в остальных случаях опытное подтверждение (неполная индукция) дает лишь вероятностное знание. Добавим, что, в отличие от нашей примитивной модели, где распознавание цвета вынутого шара не представляет сложностей, в реальном эксперименте факт («цвет») может быть неверно интерпретирован. И тогда, если мы по ошибке приняли вынутый черный шар за белый, наше, как нам кажется, частично проверенное опытом суждение оказывается полностью ложным. Итак, непроверяемое высказывание о реальности в принципе может быть более истинным, чем частично подтвержденное опытными данными.

Фальсификационизм

Выдвинутый логическими позитивистами критерий верифицируемости имеющих смысл высказываний оказался, как показала история философии, непригоден для различения научных и ненаучных высказываний. В качестве критерия демаркации К. Поппером была предложена фальсифицируемость, т.е. потенциальная способность научной теории быть опровергнутой. Хотя в дальнейшем методология науки и выявила некоторые слабости фальсификационизма, представляется интересным рассмотреть под углом зрения попперовской концепции о фальсифицируемости научных теорий принцип методологического атеизма. По словам В.И. Гараджи, «как и любая другая наука, социология религии основывается на «методологическом атеизме», т.е. ищет решения своих проблем и объяснения изучаемых ею явлений, «как если бы Бога не было». Иными словами, социолог не может объяснить существование у индивидов и групп веры в Бога существованием Бога, «встречей человека с Богом» и т.п.»²⁴. В таком случае, может ли такая теоретическая установка быть фальсифицирована, т.е. *может ли она столкнуться с эмпирическим фактом, доказывающим ее ложность?* Очевидно, что нет. В случае, если принята установка объяснять *все феномены без исключения*, не допуская в объяснении сверхъестественного, никакой феномен или факт не убедит исследователя в существовании сверхъестественного. Как констатирует М. Полани, «в естественных науках доказательство некоторого утверждения не может быть столь же строгим, как это принято в математике. Мы часто отказываемся принять доказательство, предлагаемое в качестве научного, в значительной мере потому, что по каким-то общим основаниям не хотим верить в доказываемое»²⁵. В рамках такой парадигмы даже чудо будет объяснено материалистически с помощью какой-нибудь гипотезы *ad hoc*, либо «отложено на будущее», как пока не поддающееся научному объяснению. Такая способность теорий справляться со всеми потенциально опровергающими ее фактами иногда именуется иммунизацией от опровержения. Именно поэтому

²⁴ Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 14–15.

²⁵ Полани М. Указ. соч. С. 289.

и философский, и методологический атеизм следует признать теорией, не поддающейся эмпирическому опровержению.

Принципиальная неопровержимость теории или системы никак не может быть отнесена к числу ее научных достоинств. Таким образом, помимо неустранимой онтологической погрешности, вносимой гипотетичным характером исходного допущения «методологического атеизма», о которой мы говорили ранее, он оказывается не выдерживающим испытание одним из важнейших критериев для различения науки от не-науки – критерием фальсифицируемости. (Естественно, что не менее неопровержим и догматический теизм, «объясняющий» все события волей Бога, но он и не претендует на то, чтобы его признали *единственно научным* подходом.)

Реализм

Важнейшей чертой, объединяющей материалистов и других сторонников достоверности научного знания с христианскими представлениями о знании, является *реализм*, убежденность в том, что, познавая мир, мы познаем (хотя и не до конца) его подлинный облик, то, каков он есть на самом деле. В христианстве это неразрывно связано с этическим учением, поскольку поступки могут быть вменяемы личности только в случае, если они совершаются на основании знания истинного положения дел, а не заблуждения.

В то же время философская мысль последнего века демонстрирует все большее тяготение к различным формам субъективного идеализма, который оборачивается в конечном счете отрицанием таких категорий, как «истина» и «добро». Более подробно социальные и этические последствия различных философских подходов к вопросам о бытии Божиим и о познаваемости истинности я собираюсь рассмотреть в отдельном исследовании. В настоящее же время я лишь обращаю внимание на точку философского сближения материалистических концепций и религиозного знания – на убежденность в соответствии наших знаний о мире реальному положению дел в нем. Можно сказать, что и ученый-материалист и ученый-объективный идеалист или богослов едины в уверенности в *объективном характере знания*, в том, что мы *действительно* что-то узнаем об окружающем нас мире.

Другое дело, что представители этих мировоззрений расходятся в суждениях о конкретном содержании этих знаний, о приемлемости тех или иных аксиоматических предпосылок. Но это и должно в условиях научной дискуссии способствовать более разностороннему изучению мира. В конце концов, содержательная дискуссия возможна только между теми, кто убежден в истинности и адекватности своих познаний, в то время как постпозитивистская критика науки способна закончить полным агностицизмом и релятивизмом.

Американский исследователь Х. Лэйси высказывает мнение, что в современном мире назрела «необходимость синтеза бесспорных достижений научных исследований, проводимых в русле материалистических стратегий, с рациональными элементами многих других современных стратегий, оппозиционных материалистическим. В этом случае удастся избежать как сведения форм научной практики только к одной – считающейся единственно возможной форме (с ее нередко скрытой

приверженностью материалистической метафизике), так и опасности радикального релятивизма, часто ассоциируемого с различными формами критицизма науки»²⁶.

Как представляется, нетеистические, прежде всего материалистические концепции, стоят перед выбором: или признать в своем основании наличие недоказуемых утверждений о небытии Бога, о первичности материального начала и т.п., обретя тем самым точку опоры для вытягивания себя из трясины релятивизма, но заплатив за это признанием, что их догматизм ничем гносеологически не «лучше» теологического; либо, настаивая на полном адогматизме, прийти к неизбежному признанию иллюзорности «научной картины мира» по отношению к реальному миру, обреченному оставаться вещью в себе.

Некоторые выводы

1. *Религиозное знание* о мире, говоря о сверхъестественном и его воздействии на мир, может в какой-то мере отражать реальное положение дел, т.е. быть истинным.

2. *Объективное знание о религии*, стремящееся к наибольшей полноте, а не к самоограничению до наблюдения эмпирических фактов, должно искать ответ о мере истинности религиозного знания и с учетом этого вырабатывать философско-методологические основания своей исследовательской программы.

3. Неопределенность границы между наукой и не-наукой в современном понимании, в том числе в современной философии науки, должна предостеречь исследователей, стоящих на нетеистических позициях от априорного объявления религиозного знания ненаучным.

4. Изучение религии, в том числе и светскими учеными, никогда не сможет сделаться «только наукой» или «строго научным», ибо в состав религиоведения органично входит *философия религии*, которая, как и философия в целом, *наукой не является*.

* * *

Должен еще раз подчеркнуть, что я не ставлю задачу свести всю религию (насколько можно говорить о «религии вообще», «в целом») к религиозному знанию, а последнее приравнять к научному знанию. Но в качестве научной гипотезы представления религиозных доктрин об устройстве бытия могут критически рассматриваться наравне с нетеистическими гипотезами и теориями и выступать в качестве одного из альтернативных вариантов философско-методологического основания для изучения мира, в том числе для получения объективных знаний о религии. В этом смысле я согласен с К. Поппером в том, что «выбор нашего исходного пункта не играет решающей роли, потому что его можно критиковать и корректировать, как и все остальное», а способа найти истинный и несомненный надежный исходный пункт не существует²⁷.

²⁶ Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М., 2001. С. 335.

²⁷ См.: Поппер К.Р. Объективное знание. С. 105.

В отношении сверхъестественного (Бога) и наличия/отсутствия Его воздействия на мир ни одна философская предпосылка – ни атеизм, ни теизм, ни агностицизм, в сущности, в данном вопросе сводящийся к атеизму (утверждая, что данное воздействие если и есть, то необнаружимо и мир может/должен быть объясняем без него – насколько вообще агностик может что-то объяснить) – не может *по определению понятия «сверхъестественное»* претендовать на абсолютную достоверность, на абсолютную истинность. Единственным принципом науки может быть не безнадежный поиск достоверных философских предпосылок, а критический метод оценки конкурирующих теорий, основанных на разных предпосылках. В отношении предпосылок повторим вслед за П. Фейерабендом: «все дозволено». Однако задачей исследователя будет изучить всю совокупность следствий из конкурирующих теорий, выявить их содержательность, сравнительную объяснительную способность, сумму истинных и ложных следствий (истинное и ложное содержание) и на основании этого прийти к заключению о том, какая из теорий на данный момент является более удовлетворительной.

При этом требуется определенная интеллектуальная честность исследователя, требующая в случае расхождения теории и фактов не пытаться выйти из положения с помощью искусственно создаваемых объяснений *ad hoc*. Материалист не должен в случае встречи с необъяснимым уклоняться от признания, что в данном случае факт может фальсифицировать атеистическую предпосылку или что материалистическая теория не обладает необходимым объяснительным потенциалом. Напротив, теолог не должен поспешно и некритично находить свидетельства «чуда», там, где имеется земное объяснение феномена.

Отметим, что обращение к сверхъестественному, признание «как возможно истинного объяснения» факта его воздействия на мир в конкретной ситуации вовсе не является заведомо «иррациональным», «антинаучным». Напомним одну параллель из истории философии. Д. Юм, подвергнув критике принцип индукции в качестве источника несомненно достоверных знаний, пришел к выводу о том, что поскольку мы, хотя и не можем на основании прошлых событий с достоверностью судить о будущем, действуем, исходя из индуктивных предположений о будущих событиях, следовательно, наше мышление иррационально.

Возражая ему, К. Поппер указал, что хотя индукция, как и ничто другое, не может наделить нас абсолютно достоверным знанием, тем не менее, из всех возможных вариантов, выбор, основанный на прошлом опыте лучший, не потому, что абсолютно верный, а потому, что все другие хуже²⁸. *Рациональность состоит не в тщетной погоне за абсолютной истиной, а в выборе наиболее достоверного или наименее ложного из вариантов (теорий). В этом смысле* в некоторых ситуациях принятие сверхъестественного объяснения феномена как наилучшего на данный момент времени можно считать *рациональным, более рациональным*, чем изобретение надуманных и безосновательных гипотез по принципу «что угодно, лишь бы не чудо». (Аналогично афоризму о том, что демократия плоха, но все остальное еще

²⁸ См. Полани М. Указ. соч. С. 289.

хуже – и поэтому выбор ее как «наименьшего зла» вполне рационален). Это, конечно, не должно делать сверхъестественное объяснение абсолютным, не подлежащим в будущем пересмотру и новому осмыслению в рамках новой теории.

Учитывая, что только что высказанное соображение о «праве на существование» в научной гипотезе сверхъестественного объяснения феномена может вызвать огонь критики, считаю необходимым снова обратить внимание на следующую особенность наших рассуждений. Я не пытаюсь придать статус «научности» объяснению любого явления в мире формулой «на все воля Божья, так Богу угодно». Такая интерпретация сказанного была бы даже не *reductio ad absurdum*, а искажением. «Объяснение»: «все от Бога» ничего не объясняет, т.е. лишено содержания и никак не проверяемо и не опровергаемо опытом. Я настаиваю лишь на смягчении противоположного тезиса, в принципе, *a priori* выбрасывающего из сферы науки любое допущение бытия Бога и любое признание как возможного объяснения Его вмешательства; даже в тех случаях, когда такая гипотеза лучше или не хуже нетеистических интерпретирует факты и объясняет проблемы (чудотворное исцеление больного, возникновение человеческого разума, индетерминизм в квантовой механике).

Итак, свобода от философских предпосылок при изучении религии – вещь недостижимая. Другое дело, что эти предпосылки должны, во-первых, ясно и честно формулироваться, во-вторых, должна признаваться их не абсолютность, возможность критического переосмысления, на основании получаемых исходя из них следствий; в-третьих, развитию науки о религии будет способствовать конкуренция теорий, стимулирующая критические дискуссии, быть может, не продвигающие нас к более достоверной истине, но помогающие обнаружить ложные суждения и заблуждения и избавляться от них. А в этом и состоит единственно возможное продвижение к истине.

© Шахов М.О., 2004

© Шахов М.О., 2009

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ ИЛИ УНИКАЛЬНОСТЬ ИСТИНЫ:^{*1}

Справедливо говорят, что взаимное непонимание и споры часто возникают из-за того, что люди, употребляя одни и те же слова, вкладывают в них разный смысл. Так, стало уже привычным использовать термин «религиозный диалог» не в его собственном значении как двустороннее или многостороннее обсуждение какой-либо проблемы, а предельно широко – как всякое практическое взаимодействие между последователями разных религий. Или, напротив, неправомерно сужать значение понятия «свобода совести», сводя его лишь к религиозной свободе.

Словосочетание «религиозный плюрализм» в религиоведении обычно толкуется как понятие многозначное¹. Нередко оно применяется для обозначения многоконфессиональности общества. А между тем собственные, точные смыслы этих терминов весьма далеки друг от друга. Поликонфессиональным мы называем общество, в котором распространены несколько – не менее трех – религий (конфессий). Иными словами, поликонфессиональность – это внешне наблюдаемая структурная характеристика религиозной части населения, которая может быть выражена статистически. «Религиозный плюрализм» имеет отношение не к социальной, а к идеальной сфере общественного бытия, это характеристика религиозного сознания. В широком смысле это понятие может быть применимо для целостной характеристики духовной жизни общества, в котором присутствуют разнообразные религиозные системы, учения, обыденные представления о сверхъестественном, о Боге, о спасении и т.д. Однако и такое его использование недостаточно корректно.

На самом деле понятие «религиозный плюрализм» соотносимо с аналогичной философской категорией, означающей в онтологическом плане (в учении о бытии) признание того, что мир состоит из многих принципиально различных, несводимых друг к другу первоначал, первоусущностей, в гносео-

^{*1} Публикуется по: Религиоведение. 2003. № 2. С. 111–118.

¹ См.: Григоренко А.Ю. Мироззренческий плюрализм как основа межрелигиозного и межконфессионального диалога // Материалы научно-практической конференции «Свобода совести и обеспечение межрелигиозного взаимопонимания». Москва, 21–22 июня, 2001 г. М., 2001. С. 103–107.

логическом – допущение множественности истин, что равнозначно эклектике. Плюрализм является симптомом несовершенства данной системы знаний, данного мировоззрения². Подобно тому, как плюрализм в философии это не набор разнообразных и самостоятельных ее направлений, а качественная характеристика одного из них, религиозный плюрализм – не совокупность сосуществующих, но вполне самостоятельных религиозных доктрин, а принципиальная позиция определенного религиозного учения.

Так, понимаемый плюрализм характерен для «естественных форм религии тотемизма, фетишизма и др., а также для политеизма, признающего существование богов – олицетворение стихий природы или покровителей различных отраслей человеческой деятельности. Во-первых, сверхъестественные силы в них не образуют некоей иерархизированной целостности, каждая действует самостоятельно. Во-вторых, область их активности ограничена пределами определенного рода, племени или профессиональной группы. Вне них действуют другие, хотя и подобные им, сверхъестественные персонажи. Частным случаем религиозного плюрализма являются также дуалистические системы зороастризма и манихейства, утверждающие наличие противостоящих друг другу субстанциальных начал бытия – Духа (Света, Добра) и Материи (Тьмы, Зла).

Монотеистическим религиям (в данном случае имеются в виду иудаизм, христианство и ислам), утверждающим принцип онтологического монизма и единственности (эксклюзивности) Истины, доктринальный плюрализм в вышеназванном узком смысле чужд, поскольку центральным пунктом каждой из них является идея Единого Бога (Абсолютной Истины) как источника и конечной цели бытия.

Если мы отвлечемся от доктринального уровня и обратимся к обыденному сознанию индивида, то, вероятно, увидим следующее. Религиозный плюрализм естественен для человека, сознающего себя верующим, но не имеющего ясных и прочных убеждений. Испытывая колебания в отношении к предмету своей веры, он готов допустить истинность других религиозных учений. Диагноз такого состояния – кризис веры или, что то же – «болезнь духа». Исход этого кризиса может быть двояким. Если он протекает в острой форме, если человек находится в активном поиске Истины, то в конечном счете он ее обретет. Если вопрос о религиозной истине для человека не столь значим, а его религиозность носит ситуативный характер, то эта «болезнь духа» может принять хроническую вялотекущую форму. Понятно, что плюралистичность религиозного сознания в первом случае активно диалогична и потенциально плодотворна. Во втором – бесплодна, поскольку она не имеет внутренней энергии поиска, статична.

Но вернемся к рассмотрению религии как феномена духовной жизни общества. Поскольку религия как таковая представляет собой целостную си-

² Плюрализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 251.

стему, включающую учение, культовую практику и организацию, то сфера непосредственного «присутствия» этой Истины, т.е. сфера сакрального или богоустановленного, чаще всего не ограничивается учением об Истине – Священным Писанием и его официальной конфессиональной интерпретацией. При этом в разных религиях (конфессиях) она может быть различной.

Предельно широко понимается сфера богоустановленной Истины в иудаизме – древнейшей монотеистической религии. Помимо Священного Писания она распространяется также на формы и способы культовой практики, включая сакральный язык богочитания, соблюдение субботы и пищевых запретов, обрезание младенцев и т.д. Все это имеет столь же принципиальное значение, что и учение о Боге, а потому какие-либо отступления в них также означают уклонение от Истины. Лишь институт раввина признается человеческим установлением.

Столь же широка сфера присутствия Истины в исламе. Она не сводится к формуле: «Нет Бога кроме Бога и Мухаммед – пророк Его». Принципиальное значение с точки зрения истинности и действительности почитания Всевышнего имеют арабский язык Корана, пятикратный намаз, пищевые и другие запреты и ограничения. Отклонения от этих норм лишают указанные действия присутствия Божия, т.е. Истины. Здесь нет места для свободы личностных проявлений, для плюрализма. Единственным человеческим установлением считается институт имамов (мулл) – руководителей коллективной молитвы правоверных в мечети.

Христианство в первые века своего существования почитало как богоустановленные наряду со Священным Писанием (Новый и Ветхий Заветы Библии) лишь два священнодействия – евхаристию и водное крещение. Остальные пять Таинств Церкви и ее обряды, явившиеся результатом религиозного творчества позднейших поколений, такого статуса не имели. Не было и института духовенства, как носителя особой благодати Божией, передаваемой через иерархическое преемство. Лишь с течением времени культовая практика христианской Церкви подверглась сакрализации, и тем самым сфера «присутствия» Бога-Истины расширилась. Однако протестантская Реформация отказалась признавать сакральное содержание богослужебно-культовой практики «исторических» Церквей и сохранила лишь то, что было принято в раннем христианстве.

Известна приписываемая Августину Блаженному (V в.) сентенция, характеризующая желательные отношения между христианами, различия в религиозной жизни которых приводили к серьезным спорам и даже конфликтам: «Единство в главном, свобода во второстепенном и во всем любовь». Против этого тезиса не возражают последователи ни одного из направлений христианства. Вероятно, с ним могут согласиться и последователи других религий. Вопрос, однако, в том, что считать главным, а что – второстепенным.

В общем плане понятно: главное – это то, что установлено самим Богом, т.е. сфера сакрального, где отмечено Его собственное присутствие, второстепенное — продукты религиозного творчества людей. Однако проблема

обусловлена тем, что даже в рамках одной религии, например христианства, существуют, как только что было показано, различия в понимании того, где проходит граница между сакральным, безусловным и человеческим, относительным.

В современном христианстве наиболее последовательно принцип единственности и единства Истины отстаивают официальные инстанции Католической и Православной Церквей. Они отвергают популярную среди представителей либеральной протестантской теологии так называемую теорию ветвей, в соответствии с которой все христианские деноминации, хотя и разделены по некоторым догматическим вопросам, тем не менее, поверх этих разделений сохраняют некое глубинное единство. В документе, принятом Архиерейским собором Русской Православной Церкви (август, 2000 г.), по этому поводу говорится: «Православная Церковь не может признавать “равенство деноминаций”. Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне... путем к единству является путь покаяния, обращения и обновления»³. Смысл своего участия в экуменическом движении РПЦ видит в свидетельстве о «неповрежденной истине» христианского учения, хранительницей которого она себя сознает⁴. Единственно, где плюрализм признается допустимым и оправданным – определенное своеобразие национально-культурных форм богослужения и обрядности, в частности, литургического языка, художественного стиля в иконописи, покроя и форм облачений духовенства и т.д. Все это связано с исторически сложившейся традицией существования национальных Автокефальных Церквей.

По сути, с такой позицией солидарна и Римо-Католическая Церковь. Что же касается догматических нововведений о «непорочном зачатии» Девы Марии и непогрешимости Папы Римского *ex cathedra* («с амвона»), то католические теологи утверждают их не как принципиально значимое восполнение истины христианского учения, а как вербальное оформление, артикуляцию содержащихся в Священном Писании положений и потому не выходящие за рамки Никео-Цареградского Символа веры. В сфере культа Католическая Церковь, будучи централизованной религиозной организацией, стремилась сохранить даже единство форм и выразительных средств (например, латинский язык богослужения). Однако и она не смогла противостоять пестрому этнокультурному разнообразию своей паствы, рассеянной по всему миру.

Протестанты со своей стороны также сознают себя носителями христианской Истины в ее наиболее адекватном выражении. Однако для этого они сочли необходимым «очистить» ее от позднейших напластований, в частности, отказались признавать Священное Предание в качестве источника вероучения. *Sola Scriptura* (Только Библия) – вот фундаментальный принцип, которым они руководствуются в доктринальных вопросах. В присущих Католической

³ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Гл. 2.7.

⁴ Там же. Гл. 3.1.

и Православной Церквям институте духовенства, богослужебно-обрядовой практике они усматривают лишь дань пережиткам язычества.

Таким образом, практически все направления христианства стоят на точке зрения единственности Истины, хотя в понимании ее содержания расходятся между собой в большей или меньшей степени. Ограниченное пространство для плюрализма имеется лишь в сфере культа, однако не с точки зрения обязательности или необязательности его элементов (что готовы обсуждать протестанты), а допустимости своеобразия национально-культурных форм (с чем согласны православные и католики).

Еще менее реальна позиция «религиозного плюрализма» как признания множественности Истины в межрелигиозных отношениях. Ни иудаизм, ни ислам не могут признать христианское учение о Боге – Троице и Иисусе Христе как Сыне Божием. В свою очередь христианство не может согласиться с тем, что пророк Мухаммед действительно был посланцем Божиим.

Буддизм как религия нетеистическая, снисходительно относясь к вере людей в богов – личностей, утверждает, что Истина на самом деле состоит не в постулате «Бог есть», а в том, что есть Путь к преодолению «колеса сансары», пройти по которому человек может самостоятельно. Эта снисходительность к вере в богов вовсе не означает признания множественности истины, она лишь является знаком терпимости буддизма к человеческим заблуждениям.

Правда, убежденность в обладании Истиной во всей ее полноте, естественная для любой религиозной системы (конфессии), не означает непременно отрицания в других конфессиях наличия хотя бы ограниченной, усеченной истины.

Так, при всей напряженности, а порой и конфликтности православно-католических отношений на протяжении почти тысячи лет со времени Разделения Церквей в 1054 г., сторонами не подвергалась сомнению истинность основополагающих вероучительных позиций друг друга. В принципе то же самое можно сказать и о межхристианских отношениях в целом. В частности, именно это позволяло представителям РПЦ поддерживать экуменические контакты и вести богословский диалог со старокатоликами и англиканами на рубеже XIX–XX вв., с нехалкидонскими Церквями – сегодня, в начале XXI в.

В цитированном уже документе Архиерейского собора РПЦ 2000 г. говорится, что, хотя Православная Церковь утверждает возможность спасения лишь в Церкви Христовой (каковой в полном и безусловном смысле она сознает себя), «в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией... В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие – это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, пришедшего во плоти... и искреннее благочестие... Но (Церковь) не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия»⁵. Такова же по сути своей и современная

⁵ Там же. Гл. 1.15–17.

позиция протестантских церквей, выраженная в критикуемой православными авторами «теории ветвей».

Видимо, таким же образом решается вопрос о мере обладания Истиной и в отношениях между мусульманами – суннитами и шиитами, иудаистами ортодоксальными и прогрессивными буддистами – последователями хиньяны, махаяны и ваджраяны.

Сегодня признание обладания элементами Истины становится фактом и в межрелигиозных отношениях. Правда, в различных религиях он имеет разную степень выраженности – от частного богословского мнения до доктринальной позиции.

«Созданный по образу Божию человек, живущий в богозданном мире, идет к Богу многими и разными путями и разной степени обретает понимание Истины... Так возникает множественность частных истин – о мире, о человеке, о Боге... Христианская истина – инклюзивна, то есть позволяет христианам и обязывает их видеть истины частные и “чужие” в перспективе общечеловеческих исканий и тоски по Единому истинному Богу, замечать отблеск истины в самых разных контекстах и культурах» – таково мнение православного интеллектуала, человека светского и потому не ограниченного в своих высказываниях требованиями конфессионального корпоративного единомыслия⁶.

Среди протестантов подобная точка зрения не носит исключительного характера. Авторитетный деятель Церкви христиан – адвентистов седьмого дня К.Л. Льюис – писал: «Если вы христианин, то не обязаны считать, что все остальные религии неверны от начала и до конца... все религии, в том числе самые странные, содержат в себе хотя бы крупинку истины»⁷.

По сути, ту же позицию, но уже со стороны одной из таких «странных», по представлениям христиан, религий аргументирует духовный лидер вайшнавов Бхакти Вичьяна Госвами, сопоставляя некоторые существенные моменты учения сознания Кришны и православия. В частности, он отмечает, что обе религии исповедуют единого Бога, но если по убеждению христиан он триипостасен, то по вере вайшнавов он «проявляется в бесконечном множестве обликов и форм». И христиане, и вайшnavы верят в бессмертие души. Но если христиане полагают, что душа создается Богом в момент зачатия младенца, то вайшnavы считают, что «душа никогда не создается, она вечна и изначальна в полном смысле этого слова». Соотносятся также учения сознания Кришны и православия о духовном подвиге, о пищевых запретах, о почитании святых. Словом, истины православия представляют собой ограниченные фрагменты универсальной доктрины вайшнавизма⁸.

Некоторые новые религиозные движения (НРД), прежде всего те, которые сознают себя как некий завершающий этап в истории божественных от-

⁶ Лекторский Д. Игра на понижение // Церковно-общественный вестник. 1997. 8 мая. № 15. С. 1–2.

⁷ Льюис К.Л. Почему я верю в Бога // Слово примирения. 1989. № 18. С. 3.

⁸ Золотой век. 2002. № 2 (8). С. 14.

кровений человечеству, проводят идею полиформности религиозной истины. Так, одним из постулатов Веры Бахаи является утверждение единого источника всех религий и их равенства как откровений божественной истины, но каждая – в пределах своей конкретной исторической эпохи.

«Жизнеспособность старых форм религий постепенно умирает. Каждый из основателей великих религий говорил, что будет его возвращение – не физической оболочки, а его духа. Все пророки говорили, что они вернуться, так как знали, что жизнеспособность религий ослабнет, и они потеряют силу объединить людей. Есть время для каждой религии. Бахаи верят, что пришло время для проявления нового воплощения Святого Духа и что он уже воплотился в Бахаулле... Он является пророком Бога в ряду непрерывной цепочки всех пророков прошлого и... в будущем придут иные. Просто он самый последний», – говорит председатель Дома молитвы бахай из Нью-Дели Зина Сорабджи⁹.

Созвучны доктринальные позиции по данному вопросу Церкви объединения Сан Мен Муна, Учения истины Синрике, Агни-йоги, Церкви Последнего Завета.

Являются ли приведенные точки зрения выражением «религиозного плюрализма» в его узком и точном смысле? Вероятно, нет. «Плюрализм» в них сводится к одному из двух вариантов: или к признанию возможности присутствия элементов Истины (как частных истин) в разных, но преимущественно доктринально близких религиях; или к утверждению обладания целостной и неделимой Истиной? Всеми? религиями, последовательно сменявшими друг друга на протяжении истории человечества. Приверженцами первого варианта, как очевидно, являются цитированные выше представители христианских конфессий, второго – последователи Веры Бахаи.

Таким образом, в вопросе о религиозной Истине плюрализм в принципе невозможен. С наибольшей прямотой это выразил цитированный выше адвентистский автор К. Льюис: «...безусловно, быть христианином – значит не сомневаться, что всюду, где христианство расходится во взглядах с другими религиями, оно право, а другие религии ошибаются. Это как в арифметике: возможен лишь один правильный ответ на задачу, все остальные неверны; но некоторые из неверных ответов ближе к верному, чем другие»¹⁰. По сути, о том же говорит и Д. Лекторский: «Истина одна, поскольку Истина в христианском понимании Сам Бог Живой... Истина – это Христос, Слово Божие, ставшее Богочеловеком»¹¹.

Итак, Истина одна, и состоит она в том, что «Бог есть». Каждая религия конкретизирует эту слишком абстрактную идею в своих священных текстах

⁹ Цит. по: Гагарина Е. Религии всех стран, объединяйтесь! // НГ-Религии. 2000. 31 мая. № 10 (56). С. 5.

¹⁰ Льюис К.Л. Почему я верю в Бога // Слово примирения. 1989. № 18. С. 3.

¹¹ Лекторский Д. Игра на понижение // Церковно-общественный вестник... 1997. 8 мая. № 15. С. 1.

и их доктринальных интерпретациях, а также формирует ее зримый образ в культовой практике. Эти конфессиональные выражения Истины могут взаимно признаваться как более или менее адекватные Ей или отвергаться.

Какое влияние принцип единственности Истины, исповедуемой монотеистическими религиями, способен оказывать на взаимоотношения их последователей? Не является ли он непреодолимым препятствием к диалогу, к сближению позиций, к взаимной толерантности?

Думаю, что данный принцип сам по себе таким препятствием не является. Все зависит от того, утверждает ли та или иная конфессия (богословская школа), убежденная в том, что она является обладательницей Истины в ее абсолютном выражении, что другие конфессии (школы) полностью Ее лишены. Если да, то такая позиция действительно закрывает путь к богословскому диалогу, поскольку для него нет общего основания. Думается, сегодня таких конфессий – маргиналов, сознающих себя самодостаточными, также буквально единицы, хотя отдельные личности – носители подобного убеждения – имеются. Господствующей, вероятно, является позиция признания за иными конфессиями частичного присутствия в них Истины. Такая позиция является наилучшей предпосылкой к богословскому диалогу, поскольку у его участников имеется для этого общая база.

«Религиозный плюрализм», свойственный политеистическим религиям, столь же бесперспективен в плане диалога, что и позиция исключительного обладания «единой и неделимой» Истиной. Он не содержит стимула к поиску истины.

Что касается позиции «полиформности» Истины, занимаемой некоторыми НРД, то она также весьма затруднительна для межрелигиозного богословского диалога, поскольку в ее основе заложено отношение к другим религиям – историческим предшественницам – как «отработанным» ступеням в движении Истины к своему абсолютному раскрытию. Исходный тезис о том, что «Бог един, и религия, несмотря на все разнообразие ее культурных проявлений, и человеческих интерпретаций, также едина»¹², слишком абстрактен, чтобы служить основой диалога. Кроме того, то, что в их понимании представляет собой лишь «культурные проявления» и «человеческие интерпретации», для традиционных религиозных доктрин может быть Словом Божиим, имеющим абсолютное, вневременное значение.

Что касается толерантности во взаимоотношениях между последователями разных религий (конфессий), то она не является непосредственной производной от того или иного решения ими проблемы «истинности» веры тех, с кем приходится жить в одном городе, одной стране или сосуществовать на одной планете. Толерантность зиждется не на той или иной степени близости убеждений людей, а на уважении их личного достоинства и свободы, в том

¹² Религиозным лидерам мира: Письмо Всемирного Дома Справедливости от апреля 2002 г. // One Country (Бюллетень Международного Сообщества Бахаи). 2002. Апрель-июнь. № 2 (15). С. 15.

числе свободы религиозного выбора. Иначе говоря, природа толерантности укоренена не в области «истины», а в сфере свободы. Поэтому толерантность не только (и не столько) «подпитывается» близостью понимания религиозной истины, но и сама создает благоприятные условия для того, чтобы эта близость постепенно превращалась во все более глубокое взаимопонимание.

При отсутствии атмосферы толерантности, в условиях острых межрелигиозных (межконфессиональных) противоречий и конфликтов, за которыми чаще всего стоят политические интересы, идеи «частной» религиозной истины или множественности форм ее существования утрачивают актуальность, переходят в некое латентное состояние, а то и вовсе отвергается. Примерами такого рода богаты и историческое прошлое, и наши дни.

В 70–80-е гг. XX в., когда отношения между Римско-Католической и Православной Церквями потеплели после десятилетий конфронтации (видимым знаком чего явилось снятие в 1965 г. взаимных отлучений), широкое хождение получило понятие «Церкви-сестры». Было признано даже возможным причащение православных в католических храмах, а католиков — в православных. В 1985 г. Папа Иоанн-Павел II в энциклике “*Slavorum Apostoli*”, посвященной 1000-летию Крещения Руси, писал: «Для нас они (Кирилл и Мефодий) являются образцами и также покровителями экуменической деятельности Церквей-сестер Востока и Запада». Однако позднее, когда в отношениях между Церквями, прежде всего Вселенским престолом и Русской Православной Церковью возникли серьезные противоречия по поводу католического «униатизма» и прозелитизма, Конгрегацией по вопросам вероучения Католической Церкви был издан документ, в котором разъяснялась неправомерность использования этого понятия в данном контексте. «Нельзя правильным образом заявлять, что Католическая Церковь является сестрой какой-либо поместной Церкви или группы Церквей. Это не просто терминологический вопрос, а прежде всего вопрос соблюдения основной истины католической веры – о единственности Церкви Иисуса Христа. Действительно, есть одна только Церковь... (которая) является не сестрой, а матерью всех поместных Церквей»¹³.

Из этого примера следует, что вопрос об Истине может иногда решаться в зависимости от характера отношений, складывающихся между конфессиями, от наличия или отсутствия той самой толерантности.

Одна из коллизий современной российской действительности состоит в том, что при фактическом многообразии форм экономической, политической и духовной жизни пока еще не сформировалось отношение к нему как к норме. Отторжение как неправильного, а значит – вредного и опасного, всего, что не отвечает нашим собственным групповым или индивидуальным представлениям о должном, а значит, и истинном – достаточно распространенная его черта. Понятно, что – это одно из наследий укорененной в веках традиции

¹³ Письмо кардинала Ратцингера председателям епископских конференций Римско-Католической Церкви // НГ-Религии. 2000. 15 нояб. № 21 (68). С. 4.

тоталитарной организации общества и власти, господства официальной, а значит, «единственно верной» идеологии. Эта особенность переходного этапа современного российского общества не только служит социальным контекстом развития религиозной жизни, но и имеет в ней свое специфическое продолжение. Свидетельство тому – отсутствие не только богословского диалога между представителями различных религий, но и совместного обсуждения насущных социально-гуманитарных вопросов (насилия, наркомании, экологии и т.д.), не затрагивающих их доктринальные позиции. Думается, проблема не только в недостатке у религиозных сообществ подготовленных кадров. Главное – это отсутствие традиций и опыта такого диалога, противоречия конфессиональных интересов, распространение в православно ориентированной среде представлений о том, что религиозное возрождение в России возможно лишь как возрождение православия. Вот, как представляется, те обстоятельства, которые сегодня серьезно затрудняют формирование атмосферы толерантности в религиозной среде.

© Зуев Ю.П., 2003

© Зуев Ю.П., 2009

РАЗВИТИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ГОСУДАРСТВЕННЫХ И МУНИЦИПАЛЬНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Новая общественно-политическая ситуация, сложившаяся в России в 90-х гг. XX в., привела к кардинальному изменению места и роли религии и религиозных объединений в жизни российского общества. Значительно выросли их общественный престиж и воздействие на различные стороны общественной жизни, изменился юридический статус. Законодательно были сняты действовавшие десятилетиями неоправданные ограничения на деятельность религиозных организаций по распространению вероучений и религиозному образованию и просвещению детей, молодежи и взрослых. За короткий срок в несколько раз увеличилось количество религиозных объединений различных конфессий, активизировалась их деятельность в обществе, выросло число последователей. Значительную часть их составляют неопытные, имеющие лишь отрывочные и поверхностные знания о вероучении и культурной практике конфессий, к которым они приобщились. Эти люди испытывают потребность в восполнении недостатка знаний. Увеличилось число семей, которые хотели бы, чтобы их дети обучались религии. Быстрый рост количества религиозных объединений привел к острой нехватке подготовленных кадров духовенства. Все это обусловило потребность практически всех конфессий в создании собственной системы религиозного образования. В ответ на эту потребность возникло много приходских воскресных школ, катехизических пунктов и кружков, других форм добровольного обучения религии детей и взрослых. Во всех конфессиях выросло число духовных школ разного уровня, значительно увеличился контингент обучающихся в них. Религиозное образование получило юридическую базу в виде ст. 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997).

Одновременно с возрождением традиционных религий в России развернули активную миссионерскую деятельность зарубежные проповедники многих нетрадиционных для нашей страны конфессий, новых религиозных движений и культов, в том числе псевдорелигиозного характера. Низкий уровень религиозных знаний приверженцев исторических религий и религиоведческих знаний у населения в целом способствовал успеху миссионерской деятельности иностранных проповедников, потере чувства самосохранения и противодействия чуждым духовным влияниям. Национальные интересы нашей страны требуют нейтрализовать попыт-

ки размывания менталитета российского народа, не допускать распространения религиозного экстремизма, национализма, укреплять нравственные ценности общества, сохранять культурный потенциал страны.

В обществе, его различных слоях и группах, в том числе нерелигиозных, возник интерес к религии как социокультурному явлению, ее роли в истории, культуре и жизни общества. Этот интерес породил массовую потребность в объективных научных знаниях о религии, которая не сводится или, по крайней мере, не ограничивается усвоением и принятием истин того или иного вероучения, а имеет общекультурный познавательный характер. Такую потребность призваны удовлетворять система религиозоведческого образования в структуре государственной и муниципальной школы, а также религиозоведческое просвещение, осуществляемое культурно-просветительными учреждениями и средствами массовой информации.

Общественная потребность в широкой постановке религиозоведческого образования обуславливается и тем, что религия и Церковь (религиозные объединения) играют существенную роль в духовной жизни общества, межнациональных отношениях, государственном строительстве. Поэтому религиозный фактор следует учитывать в разработке и совершенствовании законодательства, в управлении различными сферами общества, во всей деятельности государственных и муниципальных органов власти, направленной на консолидацию общества, достижение социального, межэтнического, межконфессионального мира и согласия. Это делает необходимым вооружение достаточным объемом религиозоведческих знаний широкого круга политических и общественных деятелей, государственных служащих, хозяйственных руководителей, работников органов и учреждений культуры, образования, силовых структур и т.д.

Еще раз подчеркнем, что если определенная система религиозного образования у нас существует, то религиозоведческое образование находится пока в стадии становления и представлено лишь небольшим числом кафедр религиозоведения в отдельных вузах и факультативными курсами религиозоведческих дисциплин в незначительном числе общеобразовательных школ. Положение усугубляется тем, что частично из-за отсутствия в общественном сознании четкого различия содержания, функций и задач религиозоведческого и религиозного образования, частично из-за целенаправленных попыток клерикализации государственной и муниципальной школы наблюдается тенденция к подмене и вытеснению религиозоведческого образования религиозным. Предпринимаются попытки поставить под сомнение или явочным путем обойти принцип светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

Наличие в обществе потребности как в религиозоведческом, так и религиозном образовании делает актуальным четкое разграничение их сфер, содержания и функций. При этом следует иметь в виду, что и тот, и другой виды образования, связанные с познанием религиозных феноменов, имеют большое значение для практической реализации права на свободу совести.

В настоящей работе поставлена цель – найти основные причины и недостатки, имеющиеся в области религиозоведческого образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, представить предложения по оптимиза-

ции политики государства в области свободы совести и свободы вероисповедания, а также совершенствованию процесса обучения и воспитания в этой сфере.

Основные понятия, раскрывающие теоретические подходы к теме

Учитывая тот факт, что в науке о религии пока еще отсутствуют единые религиоведческий язык, понятийный аппарат, критерии структурирования и методы исследования, целесообразно предварить изложение темы разъяснением смысла используемых в ней основных понятий. Это необходимо прежде всего для того, чтобы избежать двусмысленности и неоднозначной трактовки при употреблении данных понятий. В итоге подобная предварительная работа способствует более ясному осмыслению сложных вопросов, существующих в области религиоведческого образования в государственных и муниципальных учреждениях страны.

Предмет религиоведения. Религия – многоаспектный феномен, связанный с различными областями социальной и духовной деятельности человека. Поэтому ее изучением занимаются представители различных общественных дисциплин – философы, историки, социологи, психологи, этнологи, культурологи. Каждая из этих дисциплин занимается исследованием какого-либо одного аспекта религии. Религиоведение же, в отличие от этих дисциплин, изучает религию во всех ее аспектах, комплексно, т.е. как целостное социокультурное образование. Под религиоведением будем понимать отрасль гуманитарного знания (науки), в предмет которой входит изучение закономерностей возникновения и развития, природы и функций религии, а также взаимосвязи и взаимодействия ее с другими областями культуры. Предметом религиоведения является не содержание религиозной веры, «священное», Бог или боги, а религия как специфический феномен истории и культуры. Как эмпирическая и теоретическая дисциплина религиоведение, в отличие от теологии и религиозной философии, не занимается проблемами доказательств существования Бога и его атрибутов, боговоплощения, бессмертия души и т.п., а изучает саму религию (религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные отношения и религиозные организации) в реальном контексте культуры, т.е. в связи с экономической и социальной жизнью, политикой, наукой, моралью, искусством. Религиоведение – вполне самостоятельная социально-гуманитарная дисциплина, поскольку ее исключительный предмет – религия. Другие же социально-гуманитарные науки (социология, психология и др.) изучают религию «наряду» с прочими сферами общественной и духовной жизни. Например, в социологии как таковой социология религии – такая же часть этой дисциплины, как и социология семьи, образования и т.д.

Структура религиоведения. Религиоведение является единой и одновременно многодисциплинарной областью социально-гуманитарного знания. В этой связи оно подразделяется на *общее* и *специальное религиоведение*.

Общее религиоведение изучает религию как определенное целое, абстрагируясь от ее конкретных конфессиональных проявлений. Целью такого изучения является установление природы и содержания религии, т.е. совокупности характеристик, которые присущи только религии и отличают ее от других феноменов

культуры. Наряду с этим общее религиоведение формулирует основные законы развития религии (закономерности ее возникновения, эволюции и функционирования). Оно изучает также взаимосвязи религии и науки, религии и искусства, религии и образования и т.д. В круг исследований общего религиоведения входят и история самого религиоведения, анализ его понятий, категорий и теорий. Составной его частью является метарелигиоведение, исследующее методы и его внутреннюю логику.

Специальное религиоведение составляют частные религиоведческие дисциплины или разделы, основными среди которых являются философия, социология, психология, феноменология, география, история религии.

Философия религии представляет собой совокупность установок и концепций, дающих философское объяснение природы и содержания религии. В ее рамках рассматриваются такие проблемы, как бытийные и гносеологические истоки религиозных представлений и религиозной веры, основные элементы и структура религии. Философия религии является теоретико-методологической основой исследований и содержательного синтеза результатов других разделов религиоведения (истории религии, социологии религии и др.).

Социология религии изучает на теоретическом уровне социальное содержание религии, ее роль и место в общественной системе, формы институционализации, типы религиозных организаций, их деятельность и отношения, в том числе межконфессиональные и межконфессиональные, а на эмпирическом (с помощью социологических методов) – конкретные группы верующих (микроуровень) и общество в целом, определенные географические регионы, конфессии (макроуровень).

Психология религии исследует роль психических переживаний в формировании религиозного комплекса. Ее предметом являются религиозные чувства, религиозный опыт, настроения, волевые мотивы, установки, психологические функции религии и т.д.

Феноменология религии – раздел религиоведения, представители которого анализируют присущие всем религиям мира структуры религиозных явлений и на этой основе пытаются понять их значение в качестве конституирующих элементов религиозного сознания и практики.

География религии изучает влияние географической среды на формы и развитие религии, а также влияние религии на географическую среду. Основные проблемы религии: география места проживания людей (влияние религии на тип и характер строительства), география производства (характер производства и религия) и потребления (религия и особенности приема пищи, запреты и предписания), связь религии с миграционными процессами, религиозное отношение к окружающей среде.

История религии изучает происхождение и эволюцию религии в социально-историческом и социально-культурном контексте. Она занимается описанием, сопоставлением различных религий либо их аспектов, их классификацией и типологизацией. Целью этой дисциплины является создание сколько-нибудь полной картины исторического развития различных религий.

Наряду с делением религиоведения на общее и специальное в мировой науке о религии принято также выделять *теологическое* (внутреннее) и *светское*

(внешнее, или академическое) религиоведение. Теологическое религиоведение – это попытки объяснить религию ссылками на саму религию. При таком подходе религия рассматривается как бы «изнутри», с позиций верующего человека; предполагается, что понять сущность религии можно только на основе принятия религиозной веры. В отличие от теологического религиоведения светский (академический) подход не предполагает предварительного принятия тезиса о существовании сверхъестественного начала, а стремится, находясь ради объективности в некотором отчуждении от объекта исследования, выявить природные и социальные основания религии.

Цели и задачи курса светского религиоведения. Освоение религиоведения – организованный процесс образовательного и воспитательного воздействия, направленный на обретение школьником, студентом, слушателем системы переподготовки и повышения квалификации научно обоснованных воззрений на природу, содержание, историю и социальные функции религии. Такое освоение вносит существенный вклад в гуманитаризацию образования, свободное самоопределение личности в мировоззренческих позициях, духовных ценностях.

Религиоведение призвано формировать мировоззренческую и конфессиональную толерантность, способствовать реализации свободы совести. Формируя понятие свободы совести, давая информацию о правовых нормах по этому вопросу, оно содействует становлению гражданских качеств личности. Освоение религиоведения помогает приобретать навыки ведения мировоззренческого диалога, избегать при общении людей с различным образом мыслей, с одной стороны, догматизма, с другой – релятивизма и нигилизма. В итоге это содействует гражданскому согласию и гармонизации межлических отношений, в том числе установлению терпимости между представителями религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

Духовность. Это понятие синтезирует различные стороны человеческого существования и социокультурных процессов. Отсюда сложность определения его содержания. В теории и на практике его нередко рассматривают как равноположенное таким феноменам, как «духовная культура», «духовное производство», «духовная жизнь», «духовные интересы», «духовная сфера общества». В религии и идеалистических философских концепциях духовность не мыслится вне действия духовной субстанции (Абсолюта, Мирового духа, идеи, Бога), которой принадлежат функции творения и определения судеб людей.

В некоторых исследованиях духовность употребляется как синоним сознания, духа, души. В этом случае она противопоставляется гносеологизму и сциентизму.

Духовность – это сфера самостроительства и самопознания личности, основанная на этике и выражающаяся в ориентации на определенный тип ценностей. Она наиболее полно отображает сущностную характеристику человека, связанную с творческим поиском, целеустремленностью, смыслообразованием, познанием мира, себя в мире на этической почве. В сфере духовности осуществляются осмысление и выбор идеалов, ценностей, целеполагание. Она предполагает не только усвоение знаний, почерпнутых из человеческой культуры, ее «архивов», но осмысление и переживание личного жизненного опыта. В этом

контексте духовность есть интегральное качество, относящееся к сфере смысло-жизненных ценностей, определяющих содержание и направленность человеческого бытия.

Духовность, и об этом свидетельствует вся история человеческой культуры, есть показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов бытования личности и общества; в ней концентрируются проблемы, относящиеся к высшему уровню освоения мира человеком. Отождествляя духовность с религиозностью, мы отлучаем от духовного развития значительную часть человечества, сужаем и обедняем само понятие духовности. Нравственная и художественная составляющие культуры со всей очевидностью подтверждают, что духовность – прерогатива не только религии. Она всегда была связана с гуманистическими ценностями и идеями, вершиной которых является отношение человека не только к себе, но и к другим людям, к обществу и миру в целом.

Светский характер образования. Это один из основополагающих принципов политики Российского государства в сфере образования, зафиксированный в Конституции и ряде федеральных законов Российской Федерации. Его суть состоит в том, что государственная и муниципальная системы образования и воспитания не преследуют цели формирования того или иного отношения к религии. Светский характер образования предполагает:

1. Недопустимость в государственных и муниципальных образовательных учреждениях обучения учащихся и студентов религии с целью восприятия ими вероучения определенной конфессии, отсутствие вероучительных предметов в образовательных программах и в сетке обязательных занятий.

2. Исключение какого бы то ни было вмешательства религиозных организаций в содержание и организацию учебного процесса в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, недопустимость цензуры с их стороны программ, учебников, учебных пособий, соответствующих образовательному стандарту, включая религиоведение.

3. Запрет на размещение в зданиях государственных и муниципальных учебных заведений религиозной символики, предметов культа, отправления молебнов и религиозных обрядов, мероприятий религиозного и миссионерского характера, любых форм религиозной пропаганды.

Государственная и муниципальная школа должна быть запретной территорией для прозелитизма любой религии или конфессии.

Вместе с тем такая постановка вопроса не означает ограничения возможности и необходимости широкого ознакомления учащихся и студентов с религией, многообразием религиозных феноменов, их ролью в истории, культуре и современной жизни человечества и отдельных стран и народов. Эти знания необходимы образованному человеку для достижения высокого уровня культуры, широты кругозора, полноты усвоения духовно-нравственных ценностей, накопленных человечеством, в том числе принципов мировоззренческой, религиозной и национальной терпимости.

Такую функцию в государственном образовательном стандарте выполняют курс «Религиоведение» («Основы религиоведения») и широкий комплекс религиоведческих дисциплин, рассматривающих религию в историческом, философском и культурологическом планах.

Следует подчеркнуть, что светский характер образования не есть атеизм: атеистическая пропаганда в государственных и муниципальных школах, как и религиозная пропаганда должны быть исключены. Изучение истории и концепций свободомыслия и атеизма, их места в развитии духовной культуры общества осуществляется в курсе религиоведения и других гуманитарных дисциплин наряду с изучением религии как социального явления и феномена культуры.

Для обеспечения научного уровня религиоведческого образования и исключения конфессионального влияния на его содержание необходимо четко определить различия между религиоведческим и религиозным образованием по ряду параметров.

Таблица 1

Религиозное образование	Религиоведческое образование
1	2
Различия в целях	
Внедрение религиозной веры в сознание учащихся и ее укрепление; богопознание	Вооружение учащихся научными знаниями о религии как социальном явлении и явлении культуры, ее месте в духовной жизни общества, конкретных народов и личности
Конфессиональное самоопределение	Воспитание всесторонне развитой личности, обладающей высоким культурным потенциалом, широтой кругозора
Обучение догматам и обрядам определенной религии, ее предписаниям и правилам поведения	
<i>Итог:</i> воцерковление, воспитание верующей личности	<i>Итог:</i> воспитание мировоззренческой, религиозной и национальной терпимости
Различия в содержании	
Вероучение, истины веры, догматы конкретной религии (конфессии)	Знания о религии как социальном явлении и явлении культуры (о ее природе, происхождении, историческом развитии)
Изучение священных книг конкретной религии (конфессии)	Знания о роли религии в истории и культуре конкретных стран и народов
Нормы и правила религиозного культа	Знакомство с Библией, Кораном и священными книгами других религий как культурно-историческими памятниками
Соединение обучения с богослужением	Знание особенностей вероучения и культа, систем нравственных норм и ценностей различных религий
Система нравственных и культовых предписаний, норм и ценностей	Знания о свободомыслии и атеизме и их роли в духовной культуре человечества и отдельных народов
История Церкви, религиозной традиции и культуры	

Религиозное образование	Религиоведческое образование
1	2
Различия по субъектам ответственности (организация, определение содержания)	
Церковь, религиозные организации: руководящие органы конфессий, соответствующие отделы, епархиальные (региональные) управления, общины (приходы, поместные Церкви и т.п.), религиозные фонды и т.д.	Государство в лице министерства образования, других министерств и ведомств, имеющих образовательные учреждения
	Органы образования субъектов Российской Федерации
	Муниципальные органы власти и их отделы образования
По субъектам исполнения	
Духовные учебные заведения (академии, семинарии, теологические институты, епархиальные училища, библейские курсы, медресе и т.д.) – для подготовки клириков, священно- и церковнослужителей	Государственные вузы всех типов
Конфессиональные общеобразовательные учебные заведения (гимназии, лицеи, школы) – для получения общего образования в сочетании с религиозным воспитанием	Государственные и муниципальные средние и средние специальные учебные заведения
Богословские университеты и институты для подготовки теологов и преподавателей религиозных дисциплин. Воскресные школы и катехизаторские пункты при общинах (приходах)	

Таким образом, обеспечение светского характера образования в государственных и муниципальных учебных заведениях означает исключительную прерогативу государства в организации государственной, муниципальной системы образования, в определении образования, недопустимость вмешательства религиозных организаций в этот процесс, вынесение религиозного образования и пропаганды вероучений за пределы сферы деятельности светской школы.

Светская школа. Общеобразовательное среднее, среднее специальное или высшее учебное заведение, осуществляющее образовательно-воспитательный процесс религиозно нейтрально, не преследуя цели формирования того или иного отношения к религии.

Светская школа гарантирует соблюдение принципа свободы совести и свободы вероисповедания, что обеспечивается ее индифферентностью в вопросах религии. Религиозное образование и воспитание не предусмотрено учебными программами, но может осуществляться по желанию детей, их родителей или опекунов вне светской школы.

Светской школе противостоят религиозная (церковноприходская) и антирелигиозная школы.

Религиозная (церковно-приходская) школа, составлявшая основу системы образования и просвещения в России до 1917 г., в обязательном порядке обучала школьников молитвам, Закону Божию, церковному пению, основам гражданской

печати (так называлось чтение), письму и начаткам арифметики. Для сельской местности такая школа была первым и часто единственным учебным заведением.

Антирелигиозная школа сформировалась в советский период российской истории. Одной из основных ее задач было формирование у учащихся атеистического мировоззрения, непримиримого отношения к религии. Этой задаче были подчинены как учебная, так и воспитательная работа, что не только исключало из программ целые пласты отечественной культуры, но и сужало возможности обеспечения свободы совести обучающихся и обучающихся.

Конституционно-правовая база религиоведческого и религиозного образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации

Правовое поле получения образования в Российской Федерации, в том числе религиоведческого и религиозного, создается и поддерживается Конституцией РФ, системой федеральных законов, указов и распоряжений Президента РФ и Правительства РФ, приказов Министра образования РФ. Определенную роль в его оптимизации играют также законодательные акты субъектов Федерации, соглашения, договоры, протоколы о намерениях, заключаемые федеральными органами управления (министерствами, ведомствами) с отдельными конфессиями. Одна из основных идей этих документов: право на свободу совести и религиозных убеждений есть неотъемлемое условие достойной жизни каждого человека и гражданина.

Все известные документы, составляющие конституционно-правовую базу обеспечения свободы совести в сфере образования, целесообразно объединить и проанализировать в трех группах: а) международные декларации, пакты и т.п., Конституция РФ, федеральные законы и другие документы федерального уровня; б) законодательные акты субъектов Федерации; в) ведомственные, межведомственные правовые акты.

А. Международные законодательные акты; Конституция РФ, федеральные законы об образовании, свободе совести и религиозных объединениях. В 90-е гг. XX в. в России была проведена беспрецедентная работа по пересмотру вероисповедной политики государства, приведению ее правовых основ в соответствие с нормами международного права. В настоящее время в пакет документов, составляющих конституционно-правовую базу образования в государственных и муниципальных учреждениях, включены такие документы.

«Всеобщая декларация прав человека» (принята и провозглашена резолюцией 217А(III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 г.). Ее ст. 26 предусматривает: «Образование должно быть направлено к полному развитию человеческой личности и к увеличению уважения к правам человека и основным свободам. Образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами и должно содействовать деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира.

Родители имеют право приоритета в выборе вида образования для своих малолетних детей»¹.

«*Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах*» (принят и открыт для подписания Генеральной Ассамблеей ООН 16 декабря 1966 г., вступил в силу в 1976 г.). Этот документ устанавливает: «Участвующие в вующих случаях законных опекунов выбирать для своих детей не только учрежденные государственными властями школы, но и другие школы, отвечающие тому минимуму требований для образования, который может быть установлен или учрежден государством, и обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями» (ст. 13).

Практически те же требования предъявляются «*Международным пактом о гражданских и политических правах*» (принят в 1966 г. и действует с 1976 г.), а также «*Декларацией о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений*» (провозглашена 25 ноября 1981 г. Генеральной Ассамблеей ООН). В ст. 5 Декларации записано:

«1. Родители или в соответствующих случаях законные опекуны ребенка имеют право определять образ жизни в рамках семьи в соответствии со своей религией или убеждениями, а также исходя из нравственного воспитания, которое, по их мнению, должен получить ребенок.

2. Каждый ребенок имеет право на доступ к образованию в области религии или убеждений в соответствии с желанием его или родителей, или в соответствующих случаях законных опекунов и не принуждается к обучению в области религии или убеждений вопреки желаниям его родителей или законных опекунов, причем руководящим принципом являются интересы ребенка.

3. Ребенок ограждается от любой формы дискриминации на основе религии или убеждений. Он должен воспитываться в духе понимания, терпимости, дружбы между народами, мира и всеобщего братства, уважения к свободе религии или убеждений других людей, а также с полным осознанием того, что его энергия и способности должны быть посвящены служению на благо других людей.

4. Практика религии или убеждений, в которых воспитывается ребенок, не должна наносить ущерб ни его физическому или венному здоровью, ни его полному развитию»².

Последний пункт представляется особенно актуальным для временных условий активизации религиозных объединений западного и восточного толков с их практикой медитации и прочих психологических техник.

«*Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования*» (принята 14 декабря 1960 г.). Ее ст. 5 предусматривает: «Государства, являющиеся сторонами настоящей Конвенции, считают, что:

¹ Религия и закон: Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: сб. правовых актов с комментариями. М., 1996. С. 8.

² Там же. С. 11–12.

а) образование должно быть направлено на полное развитие человеческой личности и на большее уважение прав человека и основных свобод; оно должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между народами и всеми расовыми и религиозными группами, а также развитию деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира;

б) родители и в соответствующих случаях законные опекуны должны иметь возможность... обеспечить религиозное и моральное воспитание детей в соответствии с их собственными убеждениями, никому в отдельности и ни одной группе, лиц, взятой в целом, не следует навязывать религиозное воспитание, несовместимое с их убеждениями»³.

Наконец, в ст. 2 «Конвенции о правах ребенка» (принята 20 ноября 1989 г.) устанавливается, что подписавшие ее государства «...уважают и обеспечивают все права, предусмотренные настоящей Конвенцией, за каждым ребенком, находящимся в пределах их юрисдикции, без какой-либо дискриминации, независимо от расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального, этнического или социального происхождения, имущественного положения».

Другие ее статьи содержат следующие требования:

(ст. 14) 1. Государства-участники уважают право ребенка на свободу мысли, совести и религии.

2. Свобода исповедовать свою религию или веру может подвергаться только таким ограничениям, которые установлены законом и необходимы для охраны государственной безопасности, общественного порядка, нравственности и здоровья населения или защиты основных прав и свободы других лиц.

(ст. 20) 1. Ребенок, который временно или постоянно лишен своего семейного окружения или который в его собственных наилучших интересах не может оставаться в таком окружении, имеет право на особую защиту и помощь, предоставляемые государством.

2. Такая защита и помощь должны учитывать желательность преемственности воспитания ребенка и его этническое происхождение, религиозную и культурную принадлежность и родной язык.

(ст. 29) 1. Государства-участники соглашаются в том, что образование ребенка должно быть направлено на подготовку ребенка к сознательной жизни в свободном обществе в духе понимания, мира, терпимости, равноправия мужчин и женщин и дружбы между всеми народами, этническими, национальными и религиозными группами, а также лицами из числа коренного населения.

(ст. 30) В тех государствах, где существуют этнические, религиозные или языковые меньшинства или лица из числа коренного населения, ребенку, принадлежащему к таким меньшинствам или коренному населению, не может быть отказано в праве совместно с другими членами своей группы пользоваться своей

³ Там же. С. 8.

культурой, исповедовать свою религию и исполнять ее обряды, а также пользоваться родным языком»⁴.

Таким образом, в названных (и многих других) международных документах подчеркивается неотъемлемое право ребенка на свободу совести и вероисповедание, на получение образования, пользование ценностями культуры вне зависимости от отношения к религии. В каждом международном соглашении предусмотрено отсутствие ограничений в обеспечении прав и свобод ребенка в отношении религии и убеждений, кроме тех, которые фиксируются законом включительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других людей, удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе.

Законодательно закреплено право на свободу совести и в отечественном законодательстве.

Так, в ст. 14 Конституции РФ записано:

«1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»⁵.

Это означает как минимум, что в светском государстве: а) признается приоритет науки, плюрализм мировоззренческих установок, причем границы последнего (плюрализма) устанавливаются там, где они не задевают интересы других людей и государства в целом; б) не отдается предпочтения ни одному из вероучений в сфере внутренней и внешней политики, прежде всего в духовной жизни собственного народа. Но это теоретически. На практике же нарушение указанных правил наблюдается довольно часто. И дело тут не только в публичном участии государственных деятелей высокого ранга в богослужениях, но и в объявлении государственным праздником (в том числе с отменой учебных занятий в школах, вузах) какой-то одной конфессии в ущерб другим. Подобные примеры свидетельствуют о забвении многонационального и поликонфессионального характера Российского государства и соответствующих положений Конституции страны.

В Законе РСФСР «О свободе вероисповеданий» (принят 25 октября 1990 г.) дано наиболее развернутое толкование взаимоотношений конфессий и школы. Это единственный законодательный акт, в котором есть хотя бы описательное представление о сути светского характера образования в государственной и муниципальной школе. В ст. 9 («Светский характер системы государственного образования») говорится:

«Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии.

⁴ О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях: Российские и международные правовые документы (В извлечениях). М., 1996. С. 56–57.

⁵ Там же. С. 36.

Преподавание вероучений, а также религиозное воспитание может осуществляться в негосударственных учебных и воспитательных заведениях, частным образом на дому или при религиозном объединении, а также факультативно по желанию граждан представителями религиозных объединений с зарегистрированным уставом в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях.

Преподавание религиозно-познавательных, религиозно-педагогических и религиозно-философских дисциплин, которое не сопровождается совершением религиозных обрядов и имеет информативный характер, может входить в учебную программу государственных учебных заведений.

Ребенок имеет право свободно выражать свое мнение, имеет право на свободу мысли, совести и религии. Государство уважает свободу ребенка и его родителей или законных опекунов обеспечивать религиозное и нравственное воспитание ребенка в соответствии с убеждениями по их выбору»⁶.

Однако следует обратить внимание на двусмысленность, в лучшем случае – неточность, допущенную законодателями: они поставили знак равенства между религиозным и нравственным воспитанием, что совершенно неправомерно.

В арсенале специалистов, осуществляющих связь между государственными органами и учреждениями и религиозными объединениями, два закона *об образовании*. Оба они с той или иной степенью полноты касаются проблем религии и школы. Так, в Законе РФ «Об образовании» (от 10 июля 1992 г.) зафиксирован запрет создавать и организовывать деятельность организационных структур политических партий, общественно-политических и религиозных движений и организаций в государственных, муниципальных образовательных учреждениях, органах управления образованием.

Принципы государственной политики в области образования определены с учетом светского характера образования, а это значит, что государственные и муниципальные учебные заведения не должны формировать какое-либо отношение к религии. Содержание образования, говорится в данном Законе, должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, этническими, религиозными и социальными группами; учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать ориентации обучающихся на свободный выбор взглядов и убеждений⁷.

Эти же положения повторены были в Законе РФ «Об образовании» (с изменениями и дополнениями, внесенными Государственной Думой 12 июня 1995 г. и Советом Федерации 5 января 1996 г.).

Статья 14.2 данного Закона предусматривает, что содержание образования должно обеспечить:

«Адекватный мировому уровень общей и профессиональной культуры общества; формирование у обучающегося адекватной современному уровню знаний и уровню образовательной программы (ступени обучения) картины мира;

⁶ Там же. С. 34.

⁷ Там же. С. 35–36.

интеграцию личности в национальную и мировую культуру; формирование человека и гражданина, интегрированного в современное ему общество и нацеленного на совершенствование этого общества;

воспроизводство и развитие кадрового потенциала общества»⁸.

Статья 14.4 предусматривает, что содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами независимо от расовой, национальной, этнической, религиозной и социальной принадлежности, учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать реализации права обучающихся на свободный выбор мнений и убеждений.

Статья 50.4 гласит: «Обучающиеся всех образовательных учреждений имеют право... на уважение своего человеческого достоинства, на свободу совести, информации, на свободное выражение собственных мнений и убеждений». Она же фиксирует правовое равенство выпускников образовательных учреждений имеющих государственную аккредитацию, независимо от организационно-правовых форм этих учреждений, при поступлении в образовательное учреждение следующего уровня⁹.

Наконец, регулирование вопросов религиозного образования в общеобразовательной и специальной школе предусмотрено Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятым 26 сентября 1997 г.¹⁰.

Статья 3 этого Закона гарантирует свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе «право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения в соответствии с ними».

Статья 4 раскрывает специфику взаимодействия государства и религиозных объединений:

«1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед Законом.

2. В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство... обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

3. Государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот... в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством Российской Федерации *об образовании*».

Иными словами, в данном законе расшифровывается содержание ст. 14 Конституции РФ. Главное, ключевое понятие в ней — «светское государство». Это означает, что Российское государство религиозно нейтрально, принципиально не

⁸ Там же. С. 42.

⁹ Там же.

¹⁰ Новое законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях: сб. нормативных актов. М., 1998. С. 9–11.

приемлет никаких религиозных мировоззренческих систем в качестве официальной религии в своей законотворческой деятельности и практической политике, не исходит из предписаний какой-либо религии, оставляя гражданам возможность свободно делать мировоззренческий или вероисповедный выбор. Второе и третье положения п. 1 ст. 4 определяют практические пути и гарантии обеспечения светского характера Российского государства и следствия реализации принципа светского государства для религиозных организаций (равенство перед законом). Для реализации содержания и форм взаимодействия школы и Церкви эти положения имеют основополагающее значение.

Статья 5 рассматриваемого Закона называется «Религиозное образование». В соответствии с ней обучение религии и религиозное воспитание последователей является одним из трех базовых признаков идентификации религиозного объединения (вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание). Обучение религии в этом случае осуществляется посредством культовой практики, а также в процессе специальных учебных занятий школ, действующих при общинах верующих.

В статье, в частности, говорится: «1. Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими».

Здесь необходимо отметить, что государство не регламентирует формы религиозного образования, не несет ответственности за возможность получения и качество такого образования; это частное дело самого человека, его родителей, религиозной организации.

Следующий ее пункт гласит: «2. Воспитание и образование детей осуществляется родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания».

Важно обратить внимание на определенную неточность, повторяющуюся и в ряде других законодательных актов. Ребенком в соответствии с Семейным кодексом РФ (ч. 1, ст. 54; ч. 2, ст. 64) признается лицо, не достигшее 18 лет. Из ст. 3 (п. 5) Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» следует, что самостоятельно решать вопрос о своем отношении к религии может уже человек в возрасте 14 лет. В «Конвенции о правах ребенка» (принята 20 ноября 1989 г.), однако, таковым признается «человеческое существо, достигшее 18-летнего возраста»).

В ст. 5 Закона говорится: «3. Религиозные организации вправе в соответствии со своими уставами и с законодательством Российской Федерации создавать образовательные учреждения». Для создания образовательного учреждения указание на такое право должно содержаться в гражданском уставе религиозной организации. Учитывая, что настоящий Закон и Федеральный закон «Об образовании» (1996) различают общеобразовательные учреждения и учреждения среднего специального и высшего образования, в уставе религиозного объединения целесообразно конкретизировать соответствующее право. Кроме того, следует иметь в виду, что учреждения профессионального религиозного образования могут создаваться только централизованными религиозными организациями.

Пункт 4 ст. 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» предусматривает: «По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы».

Данная норма определяет, что обучение детей религии организует не государственное или муниципальное образовательное учреждение, а религиозная организация, т.е. зарегистрированное юридическое лицо, у которого возникают отношения с родителями по вопросам религиозного образования детей. Родители могут обратиться к администрации государственного или муниципального образовательного учреждения (школы), где обучаются их дети, с просьбой о предоставлении религиозной организации возможности на базе этой школы проводить обучение детей религии. Администрация после рассмотрения этого вопроса в соответствии с уставом своей школы в случае положительного отношения согласовывает его с органом местного самоуправления, причем это распространяется как на муниципальную, так и на государственную школу, учрежденную федеральным органом.

Из Закона следует, что администрация должна получить согласие органа местного самоуправления, после чего она устанавливает отношения с религиозной организацией. Эти отношения носят характер гражданско-правового договора. Очевидно, в нем должны быть закреплены вопросы пользования помещениями и имуществом, ответственности, могут быть и особые требования, например, к состоянию здоровья преподавателей, направляемых религиозной организацией.

Все эти моменты, кстати, предусмотрены аналогичным законодательством Германии и ее отдельных земель.

Таким образом, в соответствии с нормой п. 2 ст. 4 Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», государство имеет обязанность и ответственность обеспечивать светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Поэтому комментируемое положение не дает права ни религиозному объединению вмешиваться в содержание и организацию образовательного процесса в светской школе, ни администрации учебного заведения вводить обучение религии в сетку школьных занятий. Она лишь предоставляет возможность использовать помещения школы для проведения занятий по обучению религии за пределами программы.

Таковы основные документы федерального уровня, предусматривающие регулирование вопросов религиозного и религиозоведческого образования, обеспечения свободы совести в сфере образования. В них зафиксирован светский характер образования, предполагающий, что школа (общеобразовательная и специальная) не формирует того или иного отношения к религии; в ней запрещено создание религиозных организаций, отправление религиозного культа; в процессе обучения и воспитания обеспечиваются свобода совести, информации, свободное выражение собственных мыслей, мнений, убеждений; выпускники государственных, муниципальных и религиозных образовательных учреждений имеют равные права на поступление в учебные заведения следующего уровня; религиозные объединения

отделены от государства и равны перед законом; никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Б. Законодательные акты субъектов Российской Федерации.

Теоретически эти акты должны быть основаны на Конституции РФ, федеральных законах, учитывать международное право и региональные особенности исторического, этнокультурного и конфессионального характера. Так, Закон Удмуртской Республики «О народном образовании» (принят в 1995 г.) содержит следующую норму: «Образовательные учреждения и органы управления народным образованием независимы от идеологических установок и решений партий, общественных движений и организаций; создание и деятельность в них организационных структур политических партий общественно-политических и религиозных движений и организаций не допускается»¹¹. Светский характер образования обеспечивается в соответствии с этим законом как его содержанием, так и тем, что в государственных образовательных учреждениях не могут использоваться религиозная символика, обрядность и предметы культа.

Образовательные программы в государственных и муниципальных образовательных учреждениях и государственные образовательные стандарты не предполагают обучения основам религии с церковно-богословских позиций. Религиозно-педагогические элементы могут иметь место в курсах литературы, истории, иных гуманитарных предметов, либо могут выделяться в особую учебную дисциплину.

К сожалению, в субъектах Российской Федерации есть и иные факты, выражающиеся в практике принятия законодательных актов, противоречащих Конституции РФ и федеральным законам. Так, Воронежская областная дума приняла в первом чтении 19 мая 2000 г. постановление «О проекте Закона Воронежской области “Об охране семьи, материнства, отцовства и детства”», в котором, во-первых, все религиозные объединения, имеющиеся в области, разделены на «культурообразующие религиозные организации» (определения им не дается, но по смыслу из текста вытекает, что речь идет прежде всего о Русской Православной Церкви) и все иные. Статья 17 законопроекта «Религиозная безопасность семьи» де-факто закрывает для всех других, кроме РПЦ, возможность участвовать в реализации конституционного права обучать детей своих последователей в помещениях государственных школ основам религии вне учебной сетки часов¹².

Из нормативных актов субъектов РФ становится очевидным, сильной стороной является ориентация на особенности области, края, республики, на их культурно-историческую самобытность, реальную национально-конфессиональную структуру. Однако это позитивное обстоятельство нередко перерождается в противоположность, что видно, в частности, на примере документов из Воронежа. Оптимальным

¹¹ Цит. по текущему делопроизводству Администрации президента Республики Удмуртия. (Ижевск, 1995).

¹² См.: Жеребятьев М. Закон Божий с черного хода // Религия и право. М., 2000. № 4. С. 4–6.

решением в этом плане может быть лишь согласование федерального и регионального законодательств, приведение последнего в соответствие с первым.

В. Ведомственные и межведомственные правовые акты. К ним относятся; подзаконные акты, постановления, распоряжения руководящих органов управления государственной и муниципальной систем образования; договоры (соглашения) между центральными и региональными органами управления образованием и централизованными религиозными объединениями, их региональными структурами. Эти правовые документы выполняют для работников образовательной сферы функции практического руководства при решении вопросов, затрагивающих права и свободы в области религии.

К таким документам относятся «Протокол о намерениях между Министерством образования Российской Федерации и Отделом религиозного образования и катехизации и Православным Педагогическим Обществом» (подписан 18 августа 1993 г.) и «Договор о сотрудничестве Министерства образования Российской Федерации и Московской патриархии Русской Православной Церкви» (подписан 2 августа 1999 г. министром образования В.М. Филипповым и Патриархом Московским и всея Руси Алексием II)*¹.

В преддверии празднования 2000-летия Христианства и вступления в третье тысячелетие стороны решили подчинить деятельность следующим целям: обмену информацией, взаимодействию в учебно-методических вопросах, анализу и обобщению накопленного опыта совместной работы в области духовно-нравственного воспитания, выработке обоснованных предложений по изменению и дополнению действующего законодательства об образовании, свободе совести и религиозных объединениях.

Координационный совет призван содействовать осуществлению этих целей. Акценты в Договоре сделаны на оказание поддержки развитию православного образования в соответствии с нормами Конституции РФ и Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»; на совместное издание учебной литературы, учебно-методических пособий; на противодействие «осуществляемой в образовательных учреждениях и в средствах массовой информации деятельности представителей тоталитарных и деструктивных сект и культов, способствующих разрушению духовного и физического здоровья учащихся и студентов»; на совершенствование подготовки и переподготовки педагогических кадров в области духовного просвещения, преподавания религиоведения, истории христианства и православия, основ православной культуры; на содействие обновлению государственных образовательных стандартов по направлениям «теология», «религиоведение» и специальности «религиоведение».

* Как сообщалось на заседании Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации в октябре 2000 г., в Министерство образования поступили письма от муфтия Республики Татарстан и председателя Духовного управления мусульман европейской части России муфтия шейха Равиля Гайнутдина о намерениях подписать аналогичные соглашения. Министерство инициативу поддержало, но в практическую плоскость эти намерения пока не переведены. Подобная работа ведется и с некоторыми другими конфессиями, в частности, с иудеями.

Представляется, что данный Договор, содержащий ряд позитивных моментов, не учитывает многонационального и поликонфессионального состава учебных групп и классов², оставляет в стороне возможность аналогичной деятельности других конфессий. Очевидно, подобная постановка вопроса продиктована подчеркиванием в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» особой роли православия в истории России становлении и развитии ее духовности и культуры. Достоин сожаления и то, что он исходит из крайне зауженного представления о духовности и нравственности только как о религиозных феноменах.

Несколько раньше (4 июля 1999 г.) Министерство образования РФ направило в учебные заведения и органы управления образованием методическое письмо «О предоставлении религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ в помещениях государственных и муниципальных образовательных учреждений» (№ 14-53-28). Это письмо обращает внимание на недопустимость нарушения как существующего законодательства, так и прав ребенка в сфере свободы совести, содержит рекомендации относительно форм обучения религии в помещении государственных и муниципальных образовательных учреждений, указание на права и обязанности администрации этих учреждений и религиозных объединений. Однако в нем содержится ряд неточностей. Так, под обучением религии подразумевается все то же духовно-нравственное воспитание и преподавание основ вероучения. Понятие «светский характер образования» интерпретируется как «нецерковный», «гражданский» характер, как синоним слов «атеистический», «антирелигиозный».

Анализ конституционно-правовых основ обеспечения свободы совести в системе государственных и муниципальных образовательных учреждений позволяет прийти к следующим выводам.

В 90-е гг. XX в. система образования получила довольно содержательное конституционно-правовое обеспечение, в котором зафиксирован один из основных принципов образования – его светский характер, что соответствует как современным тенденциям развития человечества, так и Основному Закону Российской Федерации. Однако и в законодательстве, и особенно в правоприменительной практике имеют место существенные недостатки и противоречия.

Во-первых, отсутствует однозначное понимание термина «светский» («Российская Федерация – светское государство», «светский характер образования» и т.п.). Описательное его определение было дано в Законе РСФСР «О свободе вероисповеданий» (принят 25 октября 1990 г.), утратившем силу в настоящее время. В результате этого имеют место неоднозначность толкования принципа светского характе-

² Сегодня известны факты мирного вхождения православной молитвы в многоконфессиональный школьный класс, на что указывал, в частности, игумен Иоанн (Экономцев) – председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации Московской патриархии: «В Нижнем Новгороде есть замечательная государственная школа № 30, где есть иконы, а занятия начинаются и заканчиваются молитвой... Никто не заставляет ребят читать молитвы, но ребята привыкают к тому, что в школе есть люди с различными религиозными воззрениями» – см.: Иоанн (Экономцев), игумен. О религиозном образовании в России // Религиозные организации и государство: Перспективы взаимодействия. М., 1999. С. 113.

ра образования, вольные или невольные его искажения, что в многонациональной и поликонфессиональной стране влечет за собой отрицательные последствия.

Во-вторых, имеются разночтения в определении возраста ребенка, в котором он правомочен выразить свое отношение к религии. В Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» «пограничный» возраст определен в 14 лет, в Семейном кодексе РФ – в 18 лет. Международная же конвенция о правах ребенка (1989) исходит из того, что самостоятельно решать вопрос о своем отношении к религии человек может в возрасте до 18 лет.

В-третьих, в преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» зафиксировано признание особой роли православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, хотя вместе с тем говорится и об уважении христианства, ислама, буддизма, иудаизма и других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Это обстоятельство, а также активность РПЦ, поддерживаемая государственным аппаратом на разных уровнях, обостряет проблему взаимодействия государства и конфессий, ставит последние в неравное положение в вопросах образования и воспитания. Особенно убедительно об этом свидетельствует практика взаимоотношений Министерства образования РФ и РПЦ. Так, в феврале 1999 г. в Министерстве образования РФ по предложению Московской Патриархии была создана светско-религиозная комиссия по образованию, «которая призвана освободить государственные образовательные стандарты, учебные программы, учебники и учебные пособия от проявлений воинствующего атеизма»¹³. От этой же комиссии ожидаются практические рекомендации, направленные на улучшение гуманитарного образования и воспитания в школах и вузах.

Обобщая анализ конституционно-правовой базы обеспечения свободы совести в системе образования Российской Федерации, еще раз подчеркнем, что созданные в 90-е гг. конституционно-правовые основы обеспечения свободы совести в государственной и муниципальной системах образования нуждаются в совершенствовании. В еще большем совершенствовании нуждаются пропорциональная практика и следование требованиям Закона со стороны всех без исключения государственных структур и служащих.

Одновременно есть объективная необходимость создавать условия, при которых религиозные объединения получают возможность, не вмешиваясь в дела государства, осуществлять свое суждение, вести образовательную и воспитательную деятельность в пользу своих адептов. В первую очередь это касается конфессий, имеющих многовековую традицию в России и поддерживаемых миллионами людей, испытывающих потребность в религии.

¹³ Филиппов В.М. Гуманистическая роль образования: Православие и воспитание // Рождественские чтения: сб. пленарных докладов VII Международных Рождественских образовательных чтений. М., 1999. С. 15.

Анализ состояния общественного мнения по вопросам религиозного и религиоведческого образования

Общественное мнение – многоаспектный и чрезвычайно динамичный феномен, изменяющийся под воздействием самых разных факторов. Его состояние фиксируется как на деятельностном, так и на вербальном уровнях.

О деятельностном уровне общественного мнения в области религиозного и религиоведческого образования в последние 5–7 лет убедительно свидетельствует система религиозного образования. Она возникла спонтанно, но сегодня уже включает все известные ступени: от детского сада до высших духовных учебных заведений. Преподавание религии в таких школах означает, во-первых, что преподается не «религия вообще», а какая-то одна религия (православие, ислам, иудаизм и т.д.), которая рассматривается как истинная, в отличие от других. Во-вторых, оно понимается как усвоение религии, как средство воспитания в религиозном духе – воспитания православного, мусульманского, индуистского, буддистского и т.д. Убедительно об этом пишут чл.-корр. РАО В.И. Гараджа и чл.-корр. РАН Л.Н. Митрохин¹⁴.

В полном соответствии с Конституцией РФ и законами о свободе совести, свободе вероисповеданий, религиозных объединений (1990 и 1997 гг.), а также законами об образовании (1992 и 1996 гг.) и не без участия общественного мнения, потребностей людей в стране сегодня выстраивается полномасштабная система религиозного образования, которую патронируют конфессии.

Наибольших успехов достигла РПЦ. Она создала стройную систему образования и воспитания детей и взрослых, а также структуру управления. Эту систему составляют высшие и средние специальные богословские учебные заведения и православные гимназии, церковноприходские и воскресные школы. В частности, по данным председателя отдела религиозного образования и катехизации Московской Патриархии, сообщенным на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ 2000 г., в России действуют 2600 воскресных школ, в которых обучаются 80 тыс. детей и 30 тыс. взрослых мирян¹⁵.

В середине 90-х гг. в системе религиозного образования появились православные школы общего и дополнительного образования. В 2000 г. по данным Всероссийского совета директоров православных образовательных учреждений насчитывалось около 150 школ, причем в Москве и Московской области – 52¹⁶. Кроме редко

¹⁴ См.: Митрохин Л.Н. Религия и культура. М., 2000. С. 263–294; Философия, культура и образование: Материалы «Круглого стола» // ВФ. 1999. № 3. С. 1–53.

¹⁵ См.: Иоанн (Экономцев), игумен. Православное образование для мирян на пороге нового тысячелетия и его значение для возрождения Русской Православной Церкви // Материалы Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ. М., 2000.

¹⁶ Всероссийский совет директоров православных образовательных учреждений общего и дополнительного образования – орган взаимодействия руководителей средних православных школ при синодальном отделе религиозного образования и катехизации Московской патриархии. Был сформирован 30 декабря 1997 г., первоначально (до января 1999 г.) объединял руководителей православных школ Москвы и Подмосковья – см.: Кнорре Б.К. Конфессионально ориентированное образование в светском обществе // Исторический вестник. [М.,] 2000. № 5/6 (9/10). С. 133.

удающихся попыток возрождения классического образования, большинство таких школ имеет какую-либо специализацию: углубленное изучение современных языков, русской культуры или истории, социальное служение. Практически все школы уделяют большое внимание занятиям музыкальным, изобразительным и другими видами искусства.

Содержание религиозного образования в православных воскресных школах определяется с учетом исторических традиций и современных проблем Церкви. Один из иерархов РПЦ – митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) – видит главную цель религиозного воспитания «в формировании жизненного стандарта, определенной системы ценностей, которые предопределяют поведение человека в различных обстоятельствах и делают насущной для него христианскую мотивацию поступков и решений. Через религиозное образование – к православному образу жизни: такой должна быть стратегия современной православной педагогики»¹⁷.

Вместе с тем важно иметь в виду, что мотивы выбора воскресной школы, курса «Основы православной культуры» пока еще не изучены. Нередко они связаны не столько с потребностью в усвоении вероучения, сколько с отсутствием организованной воспитательной работы в современных государственных и муниципальных школах. Как замечает сотрудник отдела религиозного образования и катехизации РПЦ Б.К. Кнорре, «большую часть контингента православных школ составляют... дети из неблагополучных семей... Родители надеются на хороший духовный климат в школе, которого может и не быть в семье, но который может способствовать достойному воспитанию ребенка»¹⁸.

В ряде областей (Нижегородской, Курской, Московской) в соответствии с пожеланием учителей и родителей региональный образовательный компонент включает в себя курс «Основы православной культуры». Для педагогов в некоторых регионах организованы курсы повышения квалификации по темам «Православная педагогика», «Православные традиции в воспитании», «Православие и литература», «Религиозная и естественнонаучная картины мира», «Введение в православие» и др. Изданы около 100 религиозно-ориентированных учебных пособий, учебные программы для системы дополнительного образования детей по религиозной тематике¹⁹.

Помимо традиционных учебных заведений в систему религиозного образования включены православные храмы, открытые в учебных заведениях (МГУ, МГИМО и др.). Славянская государственная академия культуры ведет обучение на нескольких уровнях – дошкольном, школьном, вузовском и поствузовском, а так-

¹⁷ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Через религиозное образование – к православному образу жизни // ЖМП. 1999. № 10. С. 65.

¹⁸ См.: Кнорре Б.К. Конфессионально ориентированное образование в светском обществе // Исторический вестник. 2000. № 5/6 (9/10). С. 136.

¹⁹ См.: Воробьев В., прот. Проблемы российского образования и Православие // Рождественские чтения: Сб. пленарных докладов VII Международных Рождественских образовательных чтений. С. 132–133.

же осуществляет широкую программу исследований и пропаганды национальной (светской и религиозной) культуры.

Отвечают потребностям части учительства и населения уже ставшие традиционными ежегодные Рождественские образовательные чтения (в 2001 г. прошли уже девятые чтения). Их проводит Московская патриархия при активном участии Министерства образования. В последние годы к этой же деятельности подключается находящаяся в стадии формирования общенациональная программа «Духовные основы государственной политики и гражданства», инициированная Комиссией Президента РФ по вопросам гражданства, Советом социального служения Московской патриархии, МГИМО и Славянской государственной академией культуры²⁰.

Опыт организации религиозного образования и воспитания в новых условиях накапливают и другие конфессии. Так, в 1999–2000 учебном году функционировало около 110 зарегистрированных религиозных учебных заведений мусульман. В подавляющем большинстве они представляют собой религиозные школы с однодвухлетним сроком обучения при городских и соборных мечетях. В них преподают в разном объеме арабский язык, основы вероучения, Коран, хадисы, ритуальную практику. Но также созданы и работают исламские богословские институты и университеты, в том числе Московский высший духовный исламский колледж, «Мухаммадия» (Казань), Исламский институт им. имама Аш-Шафии (Дагестан). Учебный процесс в них рассчитан на четыре-пять лет и включает углубленное изучение комплекса специальных религиозных и светских дисциплин²¹.

В начале 2000-х гг. в некоторых городах России стали внедрять в общеобразовательные школы факультативный предмет «Мой мир и я» на основе одноименного учебника для учащихся и пособий для учителей, подготовленных Церковью объединения Муна. В Якутии с недавних пор во всех средних и высших учебных заведениях преподается культ Ай-ы, основанный на общетюркской языческой религии.

Востребованными оказались и учреждения высшего профессионального образования по направлениям и специальностям, имеющим своим предметом религию. В 1999 г. таких учебных заведений, получивших лицензию, насчитывалось уже свыше 50²².

Определенные положительные сдвиги есть и в области религиоведческого образования, что также отражает общественную потребность. Это получило выражение в создании кафедр религиоведения, системы курсов «История и теория религии», «Религия и культура» и т.п. Более того, опираясь на имеющуюся законодательную базу, органы образования России ввели в классификатор направлений и специальностей высшего профессионального образования направления «теология» и «религиоведение» (уровни бакалавра и магистра) и специальность «религиоведение»; разработали и утвердили государственные образовательные стандарты по

²⁰ См. подробнее: Церковь и общество. [М.,] 1998. № 3. С. 18–21.

²¹ Мусульманские духовные организации и объединения Российской Федерации: справочник. М., 1999. С. 27–31.

²² См.: Костикова М.Н. К вопросу о новейшей истории профессионального образования // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 1999. № 3. С. 123–140.

этим направлениям и специальностям. Религиоведческая тематика введена в дисциплины гуманитарного цикла – философию, культурологию и т.д. Учебным заведениям рекомендовано вводить религиоведческие и религиозно-философские курсы, факультативы по выбору, призванные способствовать нравственному становлению и самоопределению личности, ее самоутверждению, а также преодолению экстремизма и дискриминации по религиозным мотивам, утверждению в обществе толерантности и терпимости к инакомыслию.

При содействии Министерства общего и профессионального образования организована работа по созданию и выпуску учебной литературы нового поколения. По целевой программе «Обновление гуманитарного образования в России» для профессиональной школы (вузов и техникумов) подготовлено свыше 200 наименований учебников и учебных пособий. Примерно такое же количество изданий подготовлено и для общеобразовательной школы. Среди них свыше 20 изданий носят религиоведческий характер. Почти столько же пособий издано на инициативной основе. Разработаны и изданы программы факультативных занятий по религиоведению в средней школе («Религия и памятники», «Из истории религий», «Религии мира» и др.). Авторами пособий и программ выступили известные ученые-религиоведы В.И. Гараджа, Н.С. Капустин, Л.Н. Митрохин, М.В. Вагабов, Р.Г. Балтанов, М.Г. Писманик, И.Н. Яблоков и др.

Во многих городах сложились научные коллективы специалистов, занимающихся проблемами религии, религиоведения, свободы совести и свободы вероисповеданий. Несколько расширена подготовка религиоведческих кадров в ряде вузов Москвы и Санкт-Петербурга, Екатеринбурга и Ростова. Постепенно нарастает интерес к этой подготовке и в вузах других городов.

Однако говорить о полноценном религиоведческом образовании пока рано. К тому же при издании учебников и учебных пособий активную роль играют всевозможные структуры типа Международного фонда «Культурная инициатива», Международного педагогического общества, фонда Сороса, что делает неподконтрольным государству выпуск педагогической продукции, призванной формировать образованность и сознание будущих поколений.

Таковы в самом общем виде деятельностные формы общественного мнения в отношении религиозного и религиоведческого образования.

Что касается вербального (словесного) его выражения, то следует обратить внимание на то, что в стране нет центра, научного коллектива, систематически отслеживающего состояние общественного мнения в отношении религиозного образования. Мониторинг ВЦИОМ фиксирует лишь опосредованное представление по этому поводу. Так, в публикации мониторинга общественного мнения за июль-август 2000 г. отмечено падение доверия к Церкви и религиозным организациям: в марте 2000 г. им доверяли 38% опрошенных, в январе 1993 – 57, в мае 1995 – 37, в сентябре 1999 г. – 37%. В этом же исследовании отмечено, что православие как идея, на которую можно было бы рассчитывать в первую очередь при решении задачи консолидации российского общества, получило поддержку лишь 2,8% респондентов, заняв 12 позицию, уступив идеям возрождения сильной России, равенства и справедливости, социальной защищенности и др.

Специальное исследование было проведено за последние десять лет лишь однажды. Его осуществил в мае 1998 г. Центр социологических исследований Министерства высшего и профессионального образования. В процессе исследования были опрошены 2200 человек из числа родителей (опрос проводился на 12 территориях страны, в Москве и Санкт-Петербурге), 1160 учителей и 1050 учащихся шестого, восьмого и десятого классов 210 школ (возраст 11–17 лет) в восьми регионах страны²³. В результате было обнаружено, что в стране есть предпосылки для развития религиозного образования в помещениях школ вне рамок образовательных программ. Доказательство тому – более половины опрошенных родителей, назвавших себя верующими, около 40% учителей, считающих себя верующими, от 30 до 45% учащихся, заявивших себя верующими. При этом было зафиксировано, что введение религиозного образования в помещения общеобразовательных школ может встретить довольно серьезное неприятие у учителей Москвы, а также со стороны родителей в Сибири и на Дальнем Востоке. В регионах традиционного распространения ислама доля поддерживающих идею введения религиозного образования среди всех категорий опрошенных оказалась значительно выше, чем в регионах с населением, ассоциирующим себя в основном с православием.

Опираясь на результаты опросов, исследователи сделали следующий вывод: с учетом разнообразия мнений учителей и родителей, а также учащихся решение вопроса о введении религиозного образования (вне школьных программ) в помещениях общеобразовательных школ следует согласовывать не только со школами и территориальными органами управления образованием но и с руководством и общественностью каждого населенного пункта, каждого микрорайона. На необходимость такого согласования указывает и неравномерность распространения конфессий в регионах и городах России. Поэтому возникло предложение разработать для средних общеобразовательных школ в рамках образовательной области «Обществоведение» курсы, имеющие этико-воспитательную направленность, учебную программу, учебное пособие и соответствующее методическое обеспечение по курсам «Основы православной этики», «Основы конфессиональной этики» как дисциплинам светского образования. В соответствии с п. 4 ст. 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» чтение таких курсов в общеобразовательной государственной и муниципальной школе возможно, но за пределами школьного расписания.

К сожалению, других исследований, в той или иной мере связанных с изучением общественного мнения относительно развития религиозного и религиоведческого образования, обнаружить не удалось. Опираясь же на исследования религиозности населения, проводимые ВЦИОМ, Социологическим центром МГУ, Социологической лабораторией М.Г. Писманика (г. Пермь), на материалы, имеющиеся в распоряжении кафедры религиоведения РАГС, можно сделать следующие выводы.

²³ См. материалы текущего делопроизводства Министерства высшего и профессионального образования за 1998 г.

В отношении вопроса «школа и религия» в стране сложились две противоположные позиции. Сторонники одной из них не видят ничего особенного в преподавании религиозных дисциплин в общеобразовательной школе, в соответствующем воспитании учащихся. Познание религии для них означает приобщение к религии, религиозное обращение, обретение веры. Сторонники другой позиции настаивают на подлинно светском образовании, которое не формирует ни религиозного, ни антирелигиозного мировоззрения.

Реализовать требования законов о свободе совести и об образовании при таком разбросе мнений весьма проблематично. Можно было бы учесть опыт других стран. Так, в государственной школе ФРГ теология преподается в качестве обязательного предмета, а для не ориентированных религиозно учащихся в эти часы читается курс «Этика». Однако в Германии только две главенствующие религии – евангелическая и католическая. До самого последнего времени это была биконфессиональная страна, в которой только недавно в результате миграции турок появились мусульмане. В условиях поликонфессиональности России и практически каждой школы, каждого класса такое решение принять непросто, и потому здесь меньше всего нужна поспешность.

В государственной и муниципальной общеобразовательной школе, на наш взгляд, предпочтителен и единственно возможен в условиях России (и это соответствует положениям Конституции и законодательства РФ по вопросам свободы совести и вероисповедания) культурологический подход к преподаванию знаний о религии: в конечном счете религия – одна из форм культуры, она всегда тесно связана с наукой, политикой, искусством, моралью.

Анализ мирового опыта развития светского и религиозного образования и возможности его использования в условиях Российской Федерации

Содержание светского и религиозного образования в разных странах определяется особенностями законодательного регулирования государственно-церковных отношений. Эти отношения выражаются в таких основных формах, как: объявление той или иной религии государственной (Греция, Дания, Египет, Иордания, Исландия и др.); отделение Церкви от государства (Болгария, Венгрия, Португалия, Словения, Франция и др.); автономия и суверенность государства и Церкви в принадлежащих им сферах (Италия, Испания, Монголия, Польша, Румыния и др.). Именно из этих форм государственно-церковных отношений и вытекают особенности светского и религиозного образования в различных странах.

Наряду с этим и в рамках отдельных форм государственно-конфессиональных отношений можно выделить существенные различия в системах образования, которые обусловлены политическими и социальными условиями, сложившимися в той или иной стране, историческими особенностями и традициями, глубиной процесса секуляризации, поликонфессиональным или моноконфессиональным составом его населения, авторитетом той или иной конфессии в общественном мнении и другими факторами.

Практически все современные государства, формулируя или совершенствуя свои системы образования, соотносят их с основными международными документами, касающимися принципов отношений государства и религиозных организаций, а также прав человека на свободу совести. К этим документам относятся «Всеобщая декларация прав человека» (1948), «Международный пакт о гражданских и политических правах» (1966), «Заключительный акт Сессии Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе» (1975) «Парижская хартия для новой Европы» (1990). Они не содержат какой-либо универсальной концепции (модели) светского и религиозного образования. Комиссия по правам человека ООН, рассматривая вопрос о праве человека на получение светского и религиозного образования, отметила, что она не может предложить всем странам единый стандарт, детально определяющий формы реализации этого права. Законодательства об образовании в каждой стране должны учитывать как традицию, так и современную ситуацию в стране²⁴. По этой причине международные стандарты представляют собой только общие рамки, которые должны быть наполнены конкретным содержанием, учитывающим специфику страны.

Наиболее полно позиция международного сообщества по этой проблеме выражена в «Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений» ООН (1981): «Каждый ребенок имеет право на доступ к образованию в области религии или убеждений в соответствии с желанием его родителей или в соответствующих случаях законных опекунов и не принуждается к обучению в области религии или убеждений вопреки желаниям его родителей или законных опекунов, причем руководящим принципом являются интересы ребенка» (ст. 5, п. 2)²⁵.

Общее представление о содержании и характере светского и религиозного образования в различных странах дают их конституции. И хотя конституционные положения по этому вопросу, как правило, носят общий характер, однако именно они являются исходными точками отсчета для законодательной, исполнительной и судебной власти.

Анализируя тексты конституций стран, имеющих демократическую традицию, можно увидеть, что в целом они подразделяются на две группы по критерию широты трактовки свободы совести и исповеданий. Первая группа характеризуется лаконичностью и общими формулировками при определении права на светское или религиозное образование. Как правило, это конституции государств, принятые в XIX – первой половине XX в., но действующие и поныне. Новые или обновленные во второй половине XX в. конституции, в которых учтены основные международные документы по вопросам свободы совести, характеризуются большей конкретизацией положений. В них, как правило, осуществлена своеобразная «национализация» рекомендаций международных документов. Однако независимо

²⁴ Nauczanie religii w państwie demokratycznym. Lublin, 1991. S. 86.

²⁵ Религия и закон: Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций... С. 11.

от того, к какой группе относится та или иная конституция, все они выказывают определенную сдержанность в вопросе о мировоззренческой направленности образования.

Более детально охарактеризовать особенности осуществления свободы совести применительно к сфере образования позволяет анализ специальных законодательств, посвященных государственно-церковным отношениям и свободе вероисповеданий. Такие законодательства, раскрывающие и дополняющие конституционные нормы, имеют практически все государства. Прежде всего они детализируют принципы и характер образования в той или иной стране; практика реализации данных принципов позволяет говорить об определенных моделях светского и религиозного образования.

Анализ разнообразных систем образования дает возможность условно выделить в качестве основных его моделей *западноевропейскую*, *восточноевропейскую* (*постсоциалистическую*), США, а также *стран СНГ и Балтии*.

В Западной Европе классификация государственно-церковных отношений базируется традиционно на различии трех видов отношений: отделение (Церкви от государства), конкордат (соглашения между тем или иным государством и Ватиканом), отношения системы национальных церквей. Тем не менее существует некий общий образец государственно-церковных отношений. Его главными элементами являются: на индивидуальном уровне – преимущественно нейтральное отношение государства к различным религиозным субъектам, на коллективном – обозначение внутри «публичного» сектора «религиозного» подсектора, где те или иные религиозные субъекты (Церкви) могут пользоваться предпочтением по сравнению с нерелигиозными субъектами²⁶.

Практические проявления «западноевропейской модели» государственно-церковных отношений различаются. Например, легко найти различие между обучением религии в государственных школах Италии и Франции. В Италии гарантируется изучение, по крайней мере, основ вероучения одной религии (католической), в то время как во Франции нет никакого религиозного образования. Однако этот контраст свидетельствует лишь о разной степени сотрудничества светских властей с религиозными объединениями, а не об отрицании самой идеи такого сотрудничества в вопросах религиозного образования. Дело в том, что священнослужители во Франции имеют доступ в средние школы, где они (в гражданской одежде) вместо уроков проводят беседы с учащимися. Расписание же в начальной школе построено таким образом, что позволяет учащимся беспрепятственно получать религиозное образование вне стен школы.

По мнению экспертов Комиссии по правам человека ООН, все отмеченное выше показывает, что в западноевропейских государствах, за исключением нескольких стран, где имеется государственная религия (Великобритания, Греция,

²⁶ См.: *Феррари С.* Церковь и государство в Западной Европе: Итальянская модель // *Мировой опыт государственно-церковных отношений.* М., 1999. С. 112.

Дания, Норвегия), имеют место скорее различные версии общей модели, чем различные модели²⁷.

Представляет интерес опыт религиозного и нерелигиозного образования в Италии, где, как и в России с ее «исторической» Православной Церковью, имеется действующая на основе принципа суверенности от государства и пользующаяся определенными, предусмотренными не законом, а традицией, преимуществами Римо-Католическая Церковь.

Между правительством Италии и Ватиканом заключен конкордат, еще с шестью конфессиями - соглашения по образцу католического конкордата, и система религиозного образования в стране функционирует на основе этих соглашений. Конкордат 1984 г. предусматривает, что еженедельно два часа католический Катехизис должен изучаться в детсадах и начальной школе и один час – в средней школе. На университетском уровне какое-либо религиозное образование не осуществляется. Государство несет полное финансовое бремя по обеспечению религиозного образования. Каждый год при записи в школу ученики или их родители должны сообщать, намереваются ли они принимать участие в католических религиозных образовательных занятиях. Если ученики уклоняются от таких занятий, они могут сосредоточиться на других предметах в течение обозначенного периода. Или же совсем уйти из школы на это время. Преподаватели религиозного предмета назначаются государственными органами образования по определению епархиального епископа. Они должны обладать удостоверениями об образовании, которые являются доказательством их квалификации в теологии и церковных дисциплинах. Кроме того, они должны признаваться соответствующей властью Церкви, обычно епархиальным епископом, который дает письменное подтверждение их квалификации. Если это подтверждение не предоставляется, власти государственной школы могут не назначить катехизатора преподавателем. Если подтверждение отзывается, преподаватель отстраняется от дальнейшей профессиональной деятельности на весь учебный год.

Итальянскую общественность не устраивает неравноправное положение Церквей в сфере религиозного образования, и она настоятельно требует радикальной реформы всего законодательства об образовании, равно как и закона, регулирующего отношения государства и Церквей. И несмотря на некоторое сходство в определенных аспектах Церквей в Италии (католической) и в России (православной), итальянский опыт религиозного обучения представляется малопригодным для России и в силу различия культурных традиций, и по той причине, что Италия не декларирует себя в качестве светского государства.

Обратимся теперь к Голландии. Конституция Королевства Нидерландов гарантирует свободу образования. При этом публичное образование предполагает уважение любой религии; различные образовательные документы обеспечивают уважение ценностей и традиций разных религий. Вместе с тем целая серия судебных постановлений устанавливает, что обучение, носящее нерелигиозный (гума-

²⁷ Там же. С. 114.

нистический) характер, предоставляется и субсидируется на тех же условиях, что и религиозное. Частные школы финансируются государством при условии их соответствия определенным образовательным стандартам. Около 60% начальных школ в стране частные (принадлежащие конфессиям). С конца прошлого века существуют также конфессиональные университеты – их создание оговорено определенными условиями, но и их деятельность финансируется государством²⁸.

Несомненный интерес представляет система светского и религиозного образования в Германии. В этой стране нет общего (единого) договора государства с религиозными объединениями. Отдельные земли (Бавария, Баден-Вюртенберг, Нордхайм-Вестфален и др.) разработали и заключили локальные договоры с отдельными Церквями, особенно в области школьного образования²⁹. Немецкая модель, основанная на правовой норме отделения Церкви от светского государства, допускает кооперацию и совместную деятельность государства и религиозных объединений (Церквей) во всех сферах, в том числе и в области образования.

Непосредственно образовательным вопросам преподавания религии посвящена ст. 7 Конституции Германии. Согласно этой статье вся система школьного образования страны - государственная. Урок религии в общественных школах, за исключением специальных нерелигиозных (неконфессиональных) школ, является в соответствии со ст. 3 Конституции обязательным предметом, равноценным другим предметам. Однако родители либо полномочные опекуны вправе принимать решения по поводу посещения их ребенком уроков религии³⁰.

На основании общих целей и задач, сформулированных в Конституции ФРГ, обучение и воспитание детей в общественных школах ведется на основе христианских образовательных ценностей. Детей знакомят с христианскими догматами и системами других религий и мировоззрений. Уроки религии проводятся отдельно для представителей различных конфессий. В религиозных школах обучение и воспитание детей в духе католической или евангелической веры или другого религиозного сообщества ведется согласно основным принципам данного религиозного мировоззрения³¹. В школах, стоящих вне религии, преподавание религии и мировоззрения не ведется; они решают стоящие перед ними задачи по воспитанию и обучению на основе общечеловеческих ценностей.

В целом западноевропейская модель религиозного и светского образования характеризуется следующими особенностями:

1. Возможностью освобождения от уроков религии неверующих учеников.
2. Введением для неверующих учеников параллельного предмета, нейтрального по отношению к религии. Чаще всего такими предметами бывают этика, история

²⁸ См.: Бийсбервельд С., ван. Свобода религии в Нидерландах // Мировой опыт государственно-церковных отношений. С. 142.

²⁹ См.: Мирошникова Е.М. Конституционно-правовой механизм государственно-церковных отношений в ФРГ // Там же. С. 93.

³⁰ См.: Костикова М.Н., Кудрина Т.А. Государственно-церковные отношения области образования в Германии // Там же. С. 271–272.

³¹ Там же. С. 275.

религии, религии мира и т.д. Не посещающие уроки религии ученики обязаны посещать уроки по указанным неконфессиональным дисциплинам.

3. Гарантированием в школе уроков религии для детей, придерживающихся любых признаваемых государством исповеданий, при наличии в классе определенного количества учеников, представляющих ту или иную конфессию. В большинстве земель Германии таких учеников должно быть не менее двенадцати, в Финляндии – не менее трех³².

Близкой по ряду параметров к российской системе светского и религиозно-образовательного образования является модель образования США. Право родителей, опекунов и религиозных объединений обеспечивать религиозное обучение детей и подростков – защищено конституционно. Однако роль государства в обеспечении такого образования или в способствовании ему строго ограничена. Религиозное обучение в начальной и средней школах США и в помещениях государственных школ запрещено. Такое обучение и какая-либо пропаганда религии запрещены и в высших учебных заведениях. Согласно закону религиозное обучение может осуществляться только в свободное от учебы время и вне каких-либо государственных и муниципальных помещений. Верховный суд США запретил практику молитвенных собраний или чтение Библии как части обычного учебного плана, хотя курс «Библия как литературный источник» был признан допустимым. Специальные комиссии департаментов образования различных штатов строго пресекают любые попытки клерикализации государственной школьной, вузовской систем образования³³.

Восточноевропейская (постсоциалистическая) Модель образования пока еще находится в стадии формирования, и о ней как о чем-то едином целом можно говорить только условно. Хотя все восточноевропейские государства декларируют себя в качестве светских, в ряде из них – преимущественно с преобладанием католического населения (Польша, Словакия, Хорватия) – наблюдаются довольно сильные клерикальные тенденции. В частности, в Польше это выражается в том, что выведенные за пределы школы в 1961 г. уроки катехизиса в 1990 г. вновь были включены в программы государственных школ. С этого же времени польское государство стало субсидировать три высших католических учебных заведения, придав им статус государственных вузов. Подобные тенденции наблюдаются в Хорватии и Словакии.

В тех восточноевропейских странах, где сильны традиции протестантизма (например, в Чехии), процесс образования не подвергся клерикализации и де-факто остается светским. По-прежнему сильны традиции светского образования в государственных учебных заведениях в странах с большинством православного населения – в Румынии и Югославии³⁴.

³² Nauczanie religii w państwie demokratycznym. S. 99.

³³ См.: Коул Д. Свобода религии: Модель США // Мировой опыт государственно-церковных отношений. С. 42–43.

³⁴ См.: Овсиенко Ф.Г. Взаимоотношения государства и Церкви в странах Восточной Европы // Мировой опыт государственно-церковных отношений. С. 154–190.

Во всех странах СНГ школа отделена от Церкви, государственная система образования в них носит светский характер. Школьное и вузовское образование здесь не преследует цели формирования того или иного отношения к религии³⁵. Религиозным организациям предоставлено право – свободно обучать религии вне стен государственных образовательных и воспитательных заведений детей и взрослых, открывать свои учебные заведения для подготовки кадров. Граждане, обучающиеся в средних и высших учебных заведениях, пользуются теми же правами и льготами, что и учащиеся государственных учебных заведений.

Несколько по-другому регламентируется система религиозного образования в странах Балтии. По сравнению с Россией, Украиной, Беларусью, Молдовой и другими постсоветскими республиками, религия в странах Балтии играет большую роль в различных общественных сферах, в том числе и в области образования. Это зафиксировано в законах стран Балтии. Так, в ст. 9 Закона Литовской Республики «О религиозных общинах и сообществах» говорится: «Религиозные предметы могут преподаваться в молельных домах, в государственных и негосударственных учебных и воспитательных учреждениях, а также других помещениях и местах». В государственных образовательных учреждениях Литвы, Латвии и Эстонии по желанию родителей и опекунов могут преподаваться религиозные предметы традиционных и других признанных этими государствами религиозных общин и сообществ. Государства признают также преподавание религии традиционных и других признанных религиозных общин и сообществ в профессиональных учебных заведениях (в воскресных школах этих конфессий либо учебных группах) при условии регистрации программ преподавания религиозных предметов в министерствах образования и науки и при предоставлении документов, подтверждающих квалификацию учителей.

Анализ мирового опыта развития светского и религиозного образования позволяет сделать некоторые *выводы*:

1. Образование в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации должно оставаться светским, ибо таковым оно является в подавляющем большинстве демократических государств.

2. Процесс развития и совершенствования светского и религиозного образования должен опираться прежде всего на отечественные традиции и лишь затем – на зарубежный опыт. Дело в том, что далеко не все (даже, казалось бы, положительные) черты зарубежных систем светского и религиозного образования смогут прижиться на российской почве в силу исторического своеобразия веками складывавшихся в России традиций.

3. Несомненно, как и в подавляющем большинстве демократических государств (Франция, США и др.), в России богословские дисциплины должны преподаваться по-прежнему вне стен государственных и муниципальных образовательных учреждений. Нельзя включать в учебные планы изучение религиозных дисциплин («тео-

³⁵ См.: Баширов Л.А. Конституционно-правовая база государственно-церковных отношений в странах Балтии и СНГ // Там же. С. 200–220.

логия», «Закон Божий» и т.д.) под видом дисциплин по изучению православной культуры, основ православной этики и других, тем более осуществлять преподавание этих дисциплин лицами духовного звания. Религиозное образование должно осуществляться прежде всего в конфессиональных учреждениях исключительно в порядке и местах, предусмотренных для этого законодательством. Государственные институты (министерства) не могут и не должны осуществлять подготовку профессиональных теологов в государственных образовательных учреждениях и включать в номенклатуру специальностей дисциплины теологического профиля, ибо подобная практика имеет место лишь в странах с государственной религией.

Методологические основы изучения истории и современного состояния религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Основные принципы преподавания религиоведческих знаний

Одним из основных требований изучения истории и современного состояния религий является преодоление навязывавшихся до недавнего времени отечественному религиоведению идеологических постулатов. К числу таких постулатов относится, в частности, *принцип партийности*. Суть данного принципа сводится к тому, что при изложении программного материала школьный учитель или вузовский преподаватель должны показывать ложность и вред любых попыток «примирить» научное и религиозное миропонимания, религиозные социальные доктрины и социальную программу коммунистической партии, коммунистическую и религиозную мораль. Согласно этому принципу всякий идеологический «нейтрализм» в вопросах отношения к религии несовместим с активной жизненной позицией человека, а подлинная наука о религии не может существовать вне критики, направленной против религии. В этом контексте и *принцип историзма* сводился в основном к обязательному выявлению реакционных социальных интересов и устремлений, стоящих за теми либо иными религиозными идеями. Изучение религии в советских школах и вузах предполагало обязательные выходы в теорию и практику атеистического воспитания. Цель этого воспитания состояла в формировании у школьников, студентов, представителей других демографических групп атеистических убеждений. Атеистическое воспитание учащейся молодежи в школах и вузах считалось особенно важным, поскольку именно оно должно было играть решающую роль в перекрытии каналов воспроизводства религии в новых поколениях.

Сегодня можно констатировать, что навязываемые в недавнем прошлом сверху отечественному религиоведению идеологические установки успешно преодолеваются. Основными принципами современного светского (академического) религиоведения являются: *объективность, деидеологичность, историзм, внеконфессиональность, толерантность, системность, полиметодичность*. Современное светское религиоведение – вовсе не враждебная религии дисциплина. В отличие от богословского религиоведения, имеющего апологетическую конфессиональную направленность, оно привержено принципу нейтральности в отношении религии. Академическое религиоведение исходит из того, что научное знание является объективным и отличается этим от оценочного, идеологического, нацеленного на то,

чтобы нарисовать либо позитивный, либо негативный образ религии. Наука о религии не берет на себя функции ее защиты или, наоборот, критики, отрицания, поскольку научное знание о религии само по себе не является ни религиозным, ни антирелигиозным. По этой причине задача школьного учителя или вузовского преподавателя не совпадает с теми задачами, которые ставят перед собой религиозный проповедник или атеистический критик религии.

В связи с отмеченным выше следует признать несостоятельной нередко выдвигаемую идею, согласно которой в школе либо в вузе курсы «Религиоведение», «Из истории религий», «Мировые религии» и другие лучше прочитают церковные и околоцерковные специалисты. Необходимо учитывать, что у преподавателя религиоведческих дисциплин наряду с эрудированностью, мастерством должна присутствовать и объективность, научная беспристрастность в освещении реалий религии. Преподаватель может быть верующим или неверующим, но курсы «Религиоведение» или же «Из истории религий» не должны расходиться с принципом *светского характера* образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

Одним из методологических принципов преподавания религиоведческих знаний является *принцип рассмотрения религии в контексте развития духовной культуры*. Требование конкретно-исторического рассмотрения предмета исследования применительно к религии обусловлено тем, что любые попытки ее объяснения вне культурного и исторического контекста дают искаженный образ как самой религии, так и культуры и истории человечества. История религии – часть всеобщей истории человечества, и только историческое понимание религии на фоне совокупности объективных процессов общественного развития (в области политики, экономики, науки, морали и т.д.) позволяет установить закономерности развития самой религии.

В процессе изучения религии и ее истории важно учитывать, что религиоведение более непосредственно и тесно, чем, например, философия, связано с рядом частных наук. Многие темы религиоведения (например, «Религия как социальное явление», «Современные религии» и др.) предполагают обязательное привлечение значительного исторического, этнологического, социологического материала. С точки зрения изложения эта особенность религиоведения создает реальную возможность для преподавателя постоянно использовать конкретные факты, опираться на исторические и иные источники, позволяет сделать изложение ярким, запоминающимся, доступным, заинтересовать школьников и студентов, многие из которых с трудом осваивают религиоведение на уровне философских абстракций. Но увлечение яркими фактами и примерами не должно мешать вариативным теоретическим выводам и обобщениям, которые играют важнейшую роль в возможности мировоззренческого выбора школьников и студентов.

Наибольшую трудность в процессе преподавания религиоведения представляет проблема изложения материала в духе толерантности, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

Религиозное мировоззрение в настоящее время является наиболее распространенным типом мировоззрения в мире. Оно демонстрирует чрезвычайно эф-

фактивное взаимодействие двух мировоззренческих уровней – обыденного и теоретического, а благодаря своей образно-наглядной форме оказывается доступным для широких масс населения. Главным способом усвоения религиозного мировоззрения выступает вера, воспринимаемая от предшествующих поколений и опирающаяся на личный опыт человека. А практика культовых действий располагает механизмами подкрепления и формирования этой веры применительно к особенностям обыденного сознания.

Между различными видами мировоззрений – религиозным и нерелигиозными – и их представителями могут складываться разные отношения – от открыто враждебных, нетерпимых до лояльных. В современных условиях нарастает осознание того, что над всеми жителями Земли, независимо от мировоззренческих различий, нависла общая угроза гибели от возможной экологической катастрофы, а отвести эту угрозу можно только совместными усилиями верующих и неверующих. Путь насильственного решения споров, в том числе мировоззренческих, в условиях современного развития становится недопустимым. Общей основой диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений могут служить принципы гуманизма, интересы человека. Признание того, что высшей ценностью для человека является человек, может и должно служить основой диалога любых мировоззрений.

В то же время в процессе преподавания религиоведения важно показать, что диалог не предполагает нивелирования или отказа от различий, наоборот, понимание этих различий, в том числе и принципиальных, их глубокое знание, неискаженное видение есть одно из условий корректного диалога. Например, хотя вопросы человеческого бытия в религиозных и нерелигиозных мировоззрениях решаются по-разному, в реальной жизни более важными оказываются их конкретные трактовки, практические следствия применительно к жизненным ситуациям. Принципиальный конфликт в этом вопросе снимается тем, что в аксиологическом (ценностном) аспекте, в частности, применительно к улучшению условий жизни людей, позиции приверженцев религиозных и нерелигиозных мировоззрений сближаются.

Различия религиозного и нерелигиозного мировоззрений лежат также в плоскости понимания соотношения веры и разума. Эта сложная проблема представлена в двух предложенных Министерством образования РФ государственных стандартах высшего профессионального образования — по специальностям «теология» (020500) и «религиоведение» (специальность 022200). В обоих стандартах имеются блоки (дисциплины) «Наука и религия». Однако если в блоке религиоведения (ОПД.Ф.07) соотношение науки и религии выглядит как «конфликты науки и религии; от конфликтов к диалогу», то в блоке теологии (ОПД.Ф.05) – как «вера и разум; синтез веры и знания в составе мировоззрения». Таким образом, два разных решения вопроса создают существенную методологическую трудность в преподавании религиоведческих знаний, поскольку в одном случае речь идет о сосуществовании науки и религии, несмотря на конфликтный характер их взаимоотношений, а в другом – об их синтезе в составе мировоззрения.

Современное академическое религиоведение в решении данного вопроса исходит из того, что исторически философский и научный рационализм, сосредоточивая внимание на доказательствах преимуществ разума перед верой (тео-

логия, напротив, – веры перед разумом), зачастую фактически выносил изучение социально-психологического феномена веры за пределы научного исследования.

В настоящее время обозначается тенденция к нахождению взаимодействия, а не противопоставления веры и разума в рамках и религиозного, и нерелигиозного мировоззрения. Не отказываясь от исходных принципов, теологи отдают должное достижениям человеческого разума в тех областях науки, которые способствуют улучшению жизни людей. Представители же академического религиоведения все активнее осмысливают значение веры как социально-психологического феномена, признают, что принципиальные теоретические положения мировоззрения на уровне обыденного сознания становятся в первую очередь предметом веры или неверия, а не рационального обоснования. Иными словами, возможность и пределы диалога определяются тем, как религиозные и нерелигиозные мировоззрения отражают один и тот же реально существующий мир, в какой степени они ориентированы интересы и благополучие человека.

Проблемы преподавания знаний о религии в общеобразовательных школах, высших учебных заведениях и системе переподготовки и повышения квалификации государственных служащих Российской Федерации

История России сохранила в основном две модели государственно-церковных отношений в области образования и воспитания.

До 1917 г. обеспечивалось всеобщее религиозное образование и воспитание: преподавалось православие в качестве государственной религии; религиозное образование осуществлялось Церковью в светской школе посредством преподавания православными священниками «Закона Божия».

До 1993 г. в школе повсеместно и обязательно обеспечивалось атеистическое образование и воспитание. При этом атеизм преподавался не столько как феномен культуры, сколько в идеологизированной форме, какую он приобрел в качестве составной части марксизма-ленинизма, государственной и партийной идеологии.

В настоящее время политика в сфере образования определяется законодательством о свободе совести. Последнее обстоятельство представляется крайне важным, поскольку законодательство может быть реализовано в полной мере лишь в случае обеспечения ряда условий, исключающих насилие над чужой или собственной совестью в выборе религиозных или иных убеждений мировоззренческого характера. Очевидность этого неоспорима в отношении детей и молодежи, которых легко сломать, но нельзя оптимально сориентировать в вопросах религии и веры.

К числу оптимальных условий относятся: а) наличие взвешенных, непротиворечивых, имеющих практические механизмы реализации государственно-правовых установлений; б) понимание и поддержка вопросов религиоведческого образования со стороны общественного мнения; в) ответственная и конструктивная позиция субъектов образовательного процесса.

Проблема реализации свободы совести в сфере образования – предмет общей заботы страны, государства, семьи, всего общества, предмет всеобщего интереса и всеобщей ответственности, в том числе ответственности конфессий. Она не долж-

на решаться в ключе противоборства двух или нескольких сил, при которой одна выступает с позиций светского характера образования, а другая – так или иначе обосновывает необходимость религиозного образования и воспитания и внедряет его в разных формах. Проблема реализации свободы совести в сфере образования вовсе не сводится к одному – можно или нельзя, следует или не следует преподавать религию («Закон Божий», Коран, Библию) в государственной общеобразовательной или специальной школе. Вопрос не только о данной альтернативе.

Одна из трудностей связана с тем, что российское общество сегодня не выработало убедительной системы приоритетов и ориентиров не только в решении, но и в постановке вопроса «система образования и религия». Слаба, недостаточна, противоречива его правовая база. Все сводится к декларированию светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, к недопущению создания и деятельности в них религиозных, политических образований и движений.

Однако сегодня уже есть понимание, что знания о религиях, об использовании их воспитательного потенциала – одна из общественных проблем, в решение которой могут и должны внести свой вклад и школа, и государство, и Церковь. Каждая из них при этом решает данную проблему по-своему, преследует разные цели и использует разные средства, обращаясь к различным аудиториям.

А. Проблемы преподавания религиоведения в общеобразовательной школе. На основе анализа существующей практики становится очевидным, что вопрос о том, преподавать или не преподавать знания о религиях в государственной и муниципальной школе, уже решен положительно. При этом речь идет о религии как части культуры, а не о вероучительной дисциплине. Задача школы – давать учащимся религиоведческие знания в качестве неотъемлемого компонента гуманитарного знания. Владеть этими знаниями должен каждый человек вне зависимости от того, какую религию он исповедует или не исповедует никакой. Отсюда первая задача религиоведческого образования в школе – не мировоззренческая ориентация личности, а помощь ей в практическом определении ее места в реальной жизни современного общества. В этом состоит отличие религиоведческого образования, базирующегося на данных гуманитарных наук, от конфессионального обучения религии.

Изучение религии как социокультурного феномена является неотъемлемым компонентом социальной науки и гуманитарного образования. Религия выступает в качестве предмета научного исследования наряду с другими сферами жизни общества – политикой, правом, экономикой и т.п. Она рассматривается как составная часть культуры в ее связи и взаимодействии с другими областями жизнедеятельности человека: как и какой образ действительности складывается в религиозном сознании в разные исторические эпохи; как религии объясняют мир, каким образом эти объяснения влияют на способы деятельности и образ жизни людей; какие нормы поведения они обосновывают, какие обязательства накладывают и т.д.

Научное знание о религии является объективным, в отличие от идеологически-оценочной ее интерпретации, направленной на то, чтобы стимулировать позитивное или негативное отношение к религии. В сравнении с научным знанием личное

отношение к религии не может быть нейтральным, поскольку всегда означает некую позицию, включая и позицию религиозного индифферентизма, свободомыслия. Религиоведческое образование в школе как преподавание научных знаний о религии не ставит перед собой непосредственно задачу выработки мировоззренческой установки в отношении религии. Вопрос учителя: «Что ты знаешь о религии?», обращенный к ученику, правомерен в рамках учебного процесса и отношений между учеником и учителем с точки зрения учительской профессиональной этики, поскольку лежит вне той плоскости, в которой может возникнуть ситуация насилия над совестью. Учитель вправе требовать от ученика знаний, носящих объективный характер. Но он не может требовать, чтобы ученик разделял его или нечто другое отношение к религии. Священнику право исповедовать принадлежит «по должности», учителю – нет; он должен его завоевать сам, лично. Задачи школьного преподавателя религиоведения иные, нежели те, которые преследует религиозный проповедник или атеистический критик религии. Его цель – не обращение в ту или иную веру или отвержение от религии, а объяснение происходившего или происходящего в мире с точки зрения последних достижений науки, причем науку не следует смешивать с идеологией.

Цели религиоведческого образования в государственной и муниципальной школе заключаются в том, чтобы способствовать, в том числе посредством изучения многообразных форм религиозной жизни, расширению знаний о человеке и обществе, формированию гражданского сознания и правосознания по вопросам, касающимся религии, отношений между государством и Церковью, нацией и религией, политикой и религиозной моралью и т.п.; содействовать повышению культуры повседневного общения, воспитанию терпимости к инакомыслию и т.д.

Применительно к религиоведческому образованию в школе особо острой представляется проблема квалификации и психологической готовности педагогов к работе в новых условиях.

1. От учителя помимо профессиональной компетентности требуется этическая добросовестность. Он может быть религиозным или нерелигиозным человеком, но он не должен использовать преподавание в целях обращения учащихся в свою веру.

2. От учителя требуется умение находить и соблюдать границу между научным знанием и его мировоззренческой интерпретацией. Это важно для того, чтобы религиоведческое образование в школе было построено в духе межрелигиозного и шире – межкультурного диалога, способствовало взаимопониманию на основе «общего знания», преодолению отчуждения на почве нетерпимости, страха перед чужим и неведомым иноверием.

Таким образом, речь идет об этической наполненности религиоведческого образования в школе, определяемой понятиями толерантности, прав человека, ребенка и т.п.

Подобное понимание существа религиоведческого образования полезно не только личности, государству, но и Церкви, поскольку речь идет и о религиозном просвещении, т.е. об информационно-познавательном компоненте знания. Очевидно, что могут быть найдены точки соприкосновения общества, государства, религиозных объединений в вопросах образования, если они имеют в виду исходить

из интересов ребенка, подростка, юноши, которых школа должна вооружить знаниями, подготовить к жизни.

Естественно, такое сотрудничество предполагает определенные компромиссы со стороны его участников. Известно, что у государства и Церкви при всем несовпадении их интересов есть общее поле деятельности. Это прежде всего интеграция общества с учетом его многонациональной и многоконфессиональной структуры; проблема общественного согласия и толерантности и в то же время нетерпимости к нетерпимому, в частности, злоупотреблению религией в политических целях, фундаменталистским тенденциям, принесению свободы личности в жертву ложно понятому единству; проблема компетентности общества и власти в оценке религиозного фактора, его роли и места в историческом процессе, в истории нации и культуры, в его возможностях содействовать консолидации и оздоровлению современного российского общества. Только на такой основе становится возможным не взаимное игнорирование или конфронтация во имя установления «единовластия» (богословия или религиоведения), а конструктивное взаимодействие светской и богословской педагогики в решении вопросов дидактики, совместного понимания секуляризации. На этой основе возможно создание учебных пособий и учебников, например по истории религий в России.

В этом смысле нуждается в серьезной перестройке и организация научных исследований в области религиоведения, которое не является, как думают некоторые, «замаскированным атеизмом». В России религиоведение опирается на мощные традиции свободомыслия, вольнодумства, на богатое наследие в области истории религии, в том числе и церковной, на богатство этнографии, религиозной философии, культурологии. Религиоведение привлекает к себе не только научный, но и более широкий общественный интерес. Преподавание религиоведения в школе, если его оценивать под этим углом зрения, будет способствовать утверждению в российском обществе нравственных ценностей, признанию прав человека и толерантности не только как правовой нормы, но и как этической Добродетели, преодолению розни и последствий модернизации общества, требующих адекватных шагов и в области образования.

Разработка государственного образовательного стандарта по предмету «Религиоведение» для общеобразовательной школы необходима не на региональном, а, скорее, на федеральном уровне. Не менее важна детальная проработка правовых аспектов преподавания религиоведения в школе, которые должны определить, что дело школы – давать учащимся знания о религии, но не «обучать религии»; что можно и нужно преподавать знания о любой религии, но нельзя принижать какую-либо из них, возвышая другую и т.д. Свобода совести и права человека – это не то, что начинает существовать за порогом школы, это те ценности и нормы, которые утверждаются в значительной мере благодаря школе и в самой школьной жизни.

Обобщая анализ проблем преподавания знаний о религиях в государственной и муниципальной общеобразовательной школах, обратим внимание на несколько следующих моментов.

Во-первых, чтобы государство могло гарантировать религиозную терпимость и оставаться верным конституционным принципам, оно должно

быть нейтральным по отношению к различным религиям, не должно поощрять ни верующих, ни неверующих, быть враждебно настроенными по отношению к религии как таковой. Государственные и муниципальные школы не должны игнорировать роль и место религии в истории наций и народов, страны в целом.

Во-вторых, государственная программа для общеобразовательных школ не должна составляться таким образом, чтобы насаждать или запрещать религиозные верования, ибо учителя должны ясно понимать разницу между преподаванием сведений о религии и религиозным (конфессиональным) образованием. Для реализации данного положения целесообразно использовать следующие правила:

1. Отношение школы к религии должно быть познавательным и нерелигиозным.
2. Школа может стремиться к тому, чтобы учащиеся получали знания о религии, но не должна принуждать их к принятию какой-либо религии.
3. Школа может способствовать изучению религии, но не должна поддерживать практику религии (ритуалы, богослужения и т.п.).
4. Школа может открывать ученикам разнообразие религиозных взглядов, но не может навязывать ни одного из них.
5. Школа может давать знания о религии, но не должна пропагандировать или отрицать ее.
6. Школа может информировать учеников о различных верованиях, но не должна убеждать их придерживаться какого-то определенного верования.

В-третьих, изучение религии целесообразно включать в контекст различных образовательных предметов. В начальной школе это могут беседы о семье, о различных культурах и праздниках. Для учеников старших классов эти темы раскрываются на уроках истории, литературы, специальных уроках по религиоведению. Но в любом случае разговоры о религии не должны затрагивать чувства детей разных вероисповеданий: каждый из них должен чувствовать себя комфортно при обсуждении вопросов религии.

В-четвертых, содержание образования в государственной и муниципальной школах должно быть основано на гражданских ценностях. И в этом смысле преподавание знаний о религии не есть то же самое, что преподавание религиозных ценностей. Чтобы избежать этого, нецелесообразно приглашать для преподавания религии священнослужителей: это нарушает принцип равенства религий в обществе.

В-пятых, должно быть обеспечено разграничение отношений к религии школы и государства, с одной стороны, и преподавателя – с другой. Это трудно, так как верующий учитель должен обеспечить нейтралитет в отношении религии и собственных мировоззренческих установок.

Итак, главная цель государственной и муниципальной школ – широкое и всестороннее образование, соответствующее современным стандартам, привитие ученикам религиозной терпимости, глубоких знаний об истории своей страны, ее культуры и религии как составной части и истории, и культуры. В процессе преподавания знаний о религии школа реализует социальную (формирует толерантность в обществе) и культурную (обеспечивает диалог религий и культур, ценностей,

норм и обычаев разных народов) цели, удовлетворяет духовные и психические потребности учащихся, не стремясь при этом обратить их в ту или иную веру.

Сообщение знаний о религии и обучение гражданским ценностям в светских государственных школах не должно сеять раздор между учащимися. Школа не должна уделять предпочтительного внимания какой-то одной религии. Религия должна преподаваться таким образом, чтобы ни один учащийся, независимо от его национальности и вероисповедания родителей, никогда не почувствовал себя ущемленным. Важно воспитывать учащегося так, чтобы он чувствовал уважение к религиозным взглядам одноклассников вне зависимости от того, являются ли они взглядами большинства или меньшинства. Только в этом случае можно надеяться на формирование многонационального и многоконфессионального общества, основанного на принципах мира, дружбы, взаимопомощи и согласия.

Б. Проблемы преподавания религиоведения в высших учебных заведениях. Начало систематического изучения религии в высшей школе советского периода связано с введением курса «Основы научного атеизма». Его преподавание началось в 1964/1965 учебном году в качестве обязательного предмета в университетах, педагогических, медицинских, сельскохозяйственных, библиотечных, культурно-просветительских учреждениях. В ряде вузов «Основы научного атеизма» получили статус факультативного курса.

Особое внимание в советский период обращалось на преподавание научного атеизма в университетах, готовивших научных работников и преподавателей вузов, поскольку именно выпускникам этих учебных заведений предстояло впоследствии стать пропагандистами этого предмета. Правда, преувеличивать значение и массовый характер распространения такой общественной дисциплины, как «Основы научного атеизма», не стоит, поскольку, к примеру, с момента ее включения в вузовские программы с середины 60-х гг. в огромном регионе Сибири и Дальнего Востока, где сосредоточено немало вузов, не было создано ни одной соответствующей кафедры³⁶.

Демократические преобразования последних лет, утверждение законодательных гарантий свободы совести обусловили значительные перемены в преподавании общественных наук в вузах. Законодательство гарантировало студентам и преподавателям защиту от давления религии и атеизма, предоставив им право на плюрализм мировоззренческих взглядов и убеждений. В вузах страны появился предмет «Религиоведение», содержание которого, согласно Госстандарту Министерства образования РФ, было свободно от каких-либо идеологических предпочтений; оно должно было обеспечивать формирование не того или иного мировоззрения, а адекватной современному уровню знаний картины мира. Но введение в образование религиоведения сопровождается определенными издержками. Так, в ряду особенностей сегодняшнего интереса к религиозной тематике в вузах подчас наблюдается массовое распространение теософских и антропософских теорий,

³⁶ Преподавание научного атеизма в вузе: научно-методическое пособие. М., 1988. С. 22.

крайне поверхностных интерпретаций религии. Явственно обозначается потребность в специалистах, профессиональный уровень которых позволял бы раскрыть проблемы современного религиоведения на основе принципов объективности, историзма, толерантности и внеконфессиональности, «поддерживать планку» восприятия вопросов религии на уровне, достойном цивилизованного общества.

Подготовленные и рекомендованные Министерством образования РФ в 2000 г. для вузов проекты государственных образовательных стандартов по специальностям «религиоведение» и «теология» внесли серьезный разлад в содержание преподавания деидеологизированной науки о религии. Но проблема заключается в том, что введение специальности «теология», предполагающее подготовку богословов для преподавания теологических предметов в государственных и муниципальных образовательных учреждениях (см. «Общая характеристика специальности 020500 – «теология», п. 1.3.3), противоречит ст. 14 Конституции РФ, согласно которой «Российская Федерация — светское государство», а также ст. 2, п. 4 Закона РФ «Об образовании», подчеркивающей, что государственная политика в области образования «носит светский характер в государственных и муниципальных образовательных учреждениях».

Не отрицая необходимость изучения в светских, в том числе государственных, образовательных учреждениях религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, следует отметить, что «теология» (синоним – «богословие») не относится к вышеназванным предметам. Теология есть не просто знание о Боге, а система обоснования учения (православного, католического, протестантского и т.д.) о Боге и его атрибутах, религиозной морали, канонических нормах церковной жизни и т.д. Введение данной дисциплины в светском вузе чревато межрелигиозными конфликтами в силу того, что теология всегда носит конкретный мировоззренческо-конфессиональный характер (православная, католическая и т.д.). В отличие от частных дисциплин как догматическое богословие, нравственное, пастырское, основное и др. она содержит в себе также сравнительное (обличительное по отношению к иным конфессиям) богословие. Проблема усугубляется еще и тем, что предлагаемая программа по теологии значительный упор делает на православии. Не учитывается, что теология отличается от светского религиоведения, которое изучает закономерности развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты (в том числе теологию), взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры. В отличие от конфессионально ориентированной теологии светское (академическое) религиоведение занимает в отношении всех религий объективную и нейтральную позицию.

В предложенном Министерством образования стандарте просматривается несомненная тенденция к доминированию РПЦ. Православию не только отводится ведущая роль в формировании духовной культуры, но и отдается предпочтение перед другими вероисповеданиями. В результате общество рискует оказаться во власти утопической идеи спасительного единомыслия, которая губительна для образования и для культуры в целом. Полагать, что вопросы духовного здоровья молодежи и всего общества можно решить внедрением очередной «единственно верной» идеологии, при всем уважении к православной культуре, значило бы от-

казаться от только что наметившегося перехода к цивилизованному гражданскому обществу.

Попытки включения теологии в структуру вузовских программ вызывают возражения и по той причине, что религиоведение (в том числе и богословское) и теология – не соотносительные и не дополняющие друг друга дисциплины. Их соотношение, как и соотношение науки в целом и религии, – это соотношение науки и мировоззрения, и в этом своем качестве они несоединимы, ибо обладают различной природой. Согласно самим богословам, теологию необходимо воспринимать прежде всего как учение об источниках и содержании Божественного Откровения. И хотя большинство современных теологических систем используют в своем истолковании Откровения различные формы рационального мышления, по своему исходному содержанию они являются иррационалистическими. В рамках теологии как таковой научному мышлению отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль: оно только принимает и разъясняет Слово Божие. По этой причине теология как учение о содержании Божественного Откровения не может составлять позитивного предмета научных исследований и претендовать на статус науки в собственном смысле слова. Подготовка же специалистов в светских образовательных учреждениях может осуществляться лишь по научным специальностям, к каковым специальность «теология» отнесена быть не может.

Государственный стандарт по специальности «теология» имеет право на существование в том смысле, что его принятие позволяет средним и высшим духовным учебным заведениям (в случае их аккредитации) выдавать своим выпускникам аттестаты и дипломы государственного образца, т.е. их обладатели приравниваются к выпускникам светских средних и высших учебных заведений. Однако введение специальности «теология» в структуру государственного высшего образования неприемлемо в принципе, поскольку это противоречит законодательству, утверждающему светский характер системы государственного и муниципального образования в России.

Следует отметить, что атака на светскую высшую школу началась еще в 1993 г., когда на волне эйфории так называемого религиозного возрождения впервые был разработан и келейно принят Министерством высшего образования стандарт по направлению «теология». При этом замалчивается тот факт, что в университетах и других высших учебных заведениях России XVIII – начала XX в. не создавались специальные богословские факультеты или отделения, а отдельные дисциплины, имеющие отношение к Церкви, составляли часть общегражданских курсов (например, на историко-филологических факультетах преподавалась история Церкви, на юридических – церковное право). Изучение же богословия и теоретико-богословская разработка сосредоточивались в духовных школах.

Необходимость включения теологии в номенклатуру специальностей государственных вузов аргументируется разработчиками стандарта ссылками на востребованность в специалистах-теологах для осуществления профессиональной деятельности «в органах системы государственной власти, в общественных и религиозных организациях, в СМИ, в учреждениях культуры, в группах адаптации». Однако известно, что работникам перечисленных выше категорий (за исключением, может

быть, религиозных организаций) приходится по роду своей деятельности общаться с людьми самой разной конфессиональной принадлежности и мировоззренческой ориентации. Это значит, что они должны иметь широкий религиозоведческий кругозор, обладать знаниями истории, вероучения, особенностей религиозной практики и социального служения не одной какой-либо, пусть даже и крупной конфессии, а всех конфессий, бытующих среди населения России или конкретного региона и подходить к ним непредвзято. Успешно решать эти задачи позволяет подготовка специалистов на основе существующего в настоящее время государственного стандарта по специальности «Религиоведение».

Кадры, подготовленные на узкоконфессиональной основе, не способны неангажированно и корректно решать вопросы, связанные с отношениями государственных органов и религиозных организаций разных конфессий, с межконфессиональными отношениями, отношениями между верующими и неверующими. Это совершенно очевидно, так как в соответствии с требованиями к уровню подготовки специалиста-теолога последний должен «критически сопоставлять различные теологические системы и системы нерелигиозного мировоззрения», т.е. в основу своей деятельности полагать не поиск консенсуса, а обличение инаковерия.

В стремлении включить теологию в структуру вузовского образования присутствует и еще один, как правило, скрываемый мотив: вытеснить преподавание религиоведения, изменить мировоззренческую парадигму общественных и гуманитарных дисциплин.

Десятилетиями при советской власти гуманитарные науки находились под прессом догматизированной марксистской доктрины, которая сковывала их развитие. Теперь, оказывается, необходимы введение религиозно ориентированных предметов и пересмотр всех учебных программ и учебных пособий под противоположным углом зрения. Речь идет, по сути, о клерикализации государственной системы образования в России.

Сопоставляя программу специальности «теология» с программой действующей специальности «религиоведение», можно заключить, что последняя выгодно отличается от первой, ибо включает практически все основные теологические проблемы, знание которых необходимо светскому человеку (не священнослужителю), а ее содержание более полно отражает различные аспекты религии и религиоведения. Программа по теологии, во многом заимствуя или попросту копируя отдельные общепрофессиональные дисциплины из программы религиоведения (история религии, религиозная этика и аксиология, наука и религия, государственное законодательство о религии и др.), представляет собой лишь теологизированный вариант религиоведения. Игнорируя такие важные разделы знания о религии, как феноменология религии, социология, психология, религии и др., она существенно обедняет общий подход к изучению религии. Сопоставление программ показывает, что действующая в качестве государственного образовательного стандарта специальность «религиоведение» в основном соответствует мировым стандартам, принятым в высших светских школах развитых стран, в то время как предлагаемая образовательная программа по специальности «теология» им не

отвечает. Поэтому именно светское (академическое) религиоведение, освобожденное от идеологических наслоений прошлого, должно представлять тот источник информации о религии, на который следует ориентироваться высшей школе России.

В. Проблемы преподавания религиоведения в системе переподготовки и повышения квалификации государственных служащих Российской Федерации. В последние годы все большую актуальность приобретает проблема поствузовского религиоведческого образования. Возросшая роль религии и Церкви в жизни российского общества сделала профессионально необходимой религиоведческую подготовку для многих категорий государственных служащих, работников органов и учреждений культуры и образования, правоохранительных органов, средств массовой информации, производственных и коммерческих структур. Особенно остро ощущают недостаток своей подготовки в области религиоведения учителя. Не имеет специального религиоведческого высшего образования большинство государственных служащих, непосредственно ответственных в органах государственной и муниципальной власти за связи с религиозными организациями, хотя некоторый прогресс в этом отношении наблюдается, о чем свидетельствуют исследования кафедры религиоведения РАГС.

Изменения в уровне религиоведческой подготовки этой категории госслужащих произошли благодаря организации их обучения в аспирантуре и на заочном поствузовском отделении при кафедре религиоведения РАГС. С момента открытия кафедры в 1994 г. на ней подготовлено и защищено 13 докторских и 31 кандидатская работа, дипломы о втором высшем образовании по специальности «государственное и муниципальное управление» со специализацией «государственно-церковные отношения» получили 58 специалистов (*на период 2002 г.*), большая часть которых работает в государственных и муниципальных органах власти.

Таблица 2
Уровень специальной подготовки специалистов органов государственной власти субъектов Российской Федерации по религиоведению (в %)

Вид подготовки	1994	1998	2000
Имеют высшее образование по специальности «религиоведение и государственно-церковные отношения»		9	14
Окончили аспирантуру по данной специальности	6	12	13
Прошли обучение на курсах, семинарах	56	61	49
Изучали в вузе курсы «Основы религиоведения», «История и теория религии и атеизма», «Основы научного атеизма»	нет данных	нет данных	51
Самостоятельно изучали литературу по данной специальности	78	52	59
Не имеют подготовки в области религиоведения	14	12	1

Тем не менее большинство госслужащих, выполняющих обязанности по обеспечению связей органов власти всех уровней с религиозными организациями, не имеют высшего религиозноведческого образования, что неизбежно сказывается на уровне их компетентности и качестве выполнения специфических обязанностей. Особенно это характерно для регионального и муниципального уровней управления. А если же учесть, что проблемы взаимодействия с религиозными организациями и необходимость учитывать религиозный фактор в процессе выполнения служебных обязанностей затрагивают значительно более широкий круг госслужащих, включая работников министерств и ведомств, руководителей администраций и их заместителей, начальников департаментов, управлений, отделов, руководителей и работников органов культуры, образования, правоохранительных органов, командиров воинских частей и подразделений, то будет очевидно, что эту потребность можно удовлетворить только путем создания продуманной, стройной и разветвленной системы религиозноведческого образования, включая структуры дополнительного образования всех уровней. Дополнительным аргументом в пользу создания такой системы является растущий интерес к религии, ее роли в истории и культуре в различных слоях и группах населения, у людей самых разных профессий и возрастов. Этот интерес находит выражение в спросе на религиозную и религиозноведческую литературу, посещениях экспозиций на темы религии в музеях и на выставках, экскурсиях и паломничествах к памятникам истории и культуры культового характера, участии в различных культурных мероприятиях, связанных с религиозной тематикой.

Система религиозноведческого образования должна включать:

1. Факультеты, отделения, кафедры религиоведения в высших учебных заведениях, обеспечивающие: а) подготовку специалистов по специальности «религиоведение»; б) курс «Основы религиоведения» и такие религиозноведческие дисциплины, как «История религий», «Философия религии», «Социология религии», «Психология религии», «Религия и культура», «Искусство и религия», «Государственно-конфессиональные отношения», для студентов университетов, педагогических вузов, вузов, готовящих руководящий персонал для различных отраслей экономики и культуры, военных вузов; в) специальную подготовку и переподготовку по проблемам религиоведения в институтах повышения квалификации, прежде всего для госслужащих и учителей; г) подготовку специалистов высшей квалификации (докторов и кандидатов наук) по специальности «религиоведение, философская антропология, философия культуры», а также по другим философским, социологическим, психологическим, историческим и культурологическим специальностям, связанным с проблемами религиоведения.

2. Учреждения дополнительного высшего образования, осуществляющие: а) подготовку специалистов со вторым высшим образованием по религиоведению; б) обучение на заочных и вечерних отделениях вузов по отдельным религиозноведческим дисциплинам с получением соответствующего сертификата.

3. Среднее специальное образование с обязательным или факультативным курсом «Религиоведение» («Религия и культура», «Искусство и религия», «Великие книги человечества» и т.д.).

4. Общее среднее образование, включающее: а) предмет «Религиоведение»; б) факультативные предметы: «Религия в истории человечества», «Культура и религия», «Искусство и религия», «Великие книги человечества» и т.п.; в) религиоведческую проблематику в курсах истории, литературы, географии, граждановедения и др.

Предложения по оптимизации политики обеспечения прав личности на свободу совести и по разграничению сфер ответственности государства и религиозных объединений в сфере образования

Оптимизация ситуации в религиозном и религиоведческом образовании невозможна без учета таких трех важнейших аспектов, как правовой, культурно-идеологический и идентификация личности.

Относительно правового аспекта вопрос представляется предельно ясным: он зафиксирован в Конституции Российской Федерации и состоит в том, что Россия – светское государство – следовательно, в государственной и муниципальной образовательной системе невозможно ни религиозное, ни атеистическое обучение. Никакая религия в стране не может претендовать на положение государственной, главной или обязательной.

Все законодательство России 90-х гг. однозначно отвечает на этот вопрос: «Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Содержание образования должно: содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, этническими, религиозными и социальными группами; учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать ориентации обучающихся на свободный выбор взглядов и убеждений. Обилие в России традиционных религий и нетрадиционных культов, многообразие политических позиций, занимаемых представителями даже одного вероучения, только подчеркивают необходимость неукоснительного соблюдения конституционно-правовых основ организации системы учреждений государственного и муниципального образования.

Аспект культурно-идеологический имеет в основе своей общемировой процесс секуляризации общественной жизни, начавшийся еще на заре Нового времени. Этот процесс носит объективный характер, и никакие ранние попытки остановить его не приводили к успеху. Ни к чему хорошему не приведут и современные усилия свести проблемы духовного оздоровления общества к повышению уровня его религиозности. Пока что они вели только к клерикализации государства, особенно заметно проявляющейся в области образования и культуры. Для оптимального ответа на вопрос, преподавать ли знания о религии в государственных и муниципальных учебных заведениях разного типа, было бы целесообразно вывести его обсуждение за рамки идеологического противостояния (между государством и религиозными объединениями, конкурирующими религиозными объединениями, между теистами и атеистами) и рассмотреть его социокультурные, этические, собственно педагогические аспекты.

Наконец, следует обратить внимание на необходимость обеспечения интересов и конституционных прав ребенка, на его свободу совести и вероисповедания (как и его родителей), имея в виду, что родители отдают детей в государственную или муниципальную, а не в конфессиональную школу.

Для совершенствования религиозно-педагогического образования целесообразно предпринять следующие меры:

1. В государственной и муниципальной школе акцентировать внимание на углублении учебно-воспитательного процесса, актуализировать его гуманитарную составляющую.

2. Активизировать усилия высшей школы по подготовке педагогов, имеющих глубокие гуманитарные знания, в том числе в области истории и культуры, а также навыки знаний о религии на школьных уроках.

3. Оснастить учебно-воспитательный процесс в общеобразовательной школе актуальными учебными программами, учебными пособиями и учебниками, имея в виду, что содержание религиозно-педагогического образования определяется в основном двумя источниками знания: результатами академических исследований, проводимых научными центрами, университетами и т.п.; материалами, предоставляемыми различными религиозными объединениями. Важно, чтобы эти материалы не содержали негативных интерпретаций других конфессий или предвзятых личных точек зрения.

Помощь Министерству образования и местным органам образования могут оказать экспертные группы специалистов, состоящие из ученых-религиоведов, учителей, общественных деятелей.

Существенную роль могут сыграть также средства массовой информации, в частности, телевидение, которое могло бы возобновить учебное вещание, в том числе по проблемам религиоведения.

4. Совершенствование религиозно-педагогического образования невозможно без проведения фундаментальных научных исследований, выполняемых институтами науки и образования.

© Зуев Ю.П., 2003; Зуев Ю.П., 2009

© Кудрина Т.А., 2003; Кудрина Т.А., 2009

© Лопаткин Р.А., 2003; Лопаткин Р.А., 2009

© Овсиенко Ф.Г., 2003; Овсиенко Ф.Г., 2009

© Трофимчук Н.А., 2003; Трофимчук Н.А., 2009

ОСНОВЫ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА В СФЕРЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ (концепция)^{*1}

Государственно-конфессиональные отношения в Российской Федерации сегодня развиваются в принципиально новых общественно-политических условиях. Для этого требуются адекватные подходы к осуществлению взаимодействия государства и его органов с религиозными объединениями и предполагает необходимость разработки концепции государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации, которая представляла бы собой целостную систему идей о цели, принципах, основных направлениях и механизмах обеспечения свободы совести и вероисповедания в нашей стране. Концепция послужит основой:

- для формирования государственной политики в сфере свободы совести и отношений с религиозными объединениями;
- подготовки предложений, направленных на совершенствование правового, структурно-организационного и кадрового обеспечения вероисповедной политики государства;
- разработки целевых программ сотрудничества государственных институтов и религиозных объединений в различных сферах жизни общества.

I. Цель, задачи, принципы и методы осуществления вероисповедной политики

Обеспечение свободы совести и вероисповедания - важная сторона внутренней политики Российского государства - осуществляется в соответствии с его светским характером, с учетом мировоззренческого и конфессионального многообразия общества, реальной степени его секуляризации.

Определяющей целью политики является содействие консолидации и стабильности российского общества, его духовному оздоровлению.

Достижение данной цели обеспечивается решением комплекса задач, в том числе:

- согласование интересов верующих и неверующих граждан, различных религиозных объединений, этноконфессиональных групп, достижение между различными

^{*1} См. также: Как выстраивать отношения власти и конфессий в новом веке. Основы политики Российского государства в сфере свободы совести и вероисповедания: опыт концептуального подхода // НГ-Религии. 2001. 27 июня. № 12 (83).

ми мировоззренческими и религиозными группами взаимопонимания и социального компромисса, поддерживающего согласие в обществе;

– укрепление моральных ценностей общества путем реализации позитивного социально-нравственного потенциала различных форм мировоззрения, в том числе религиозного, сохранение самобытности культурно-национальных традиций народов России, развития всех форм общественной самодеятельности;

– защита национально-государственной, общественной и личной безопасности, противодействие пропаганде культа насилия и моральных норм, противоречащих нравственным ценностям российского общества.

Политика государства в сфере свободы совести и вероисповедания строится на следующих принципах:

– светский, конфессионально нейтральный характер государства и его институтов;

– равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, принадлежности к религиозным или светским объединениям;

– равенство религиозных объединений перед законом;

– уважение культурно-национальных традиций, менталитета различных общественных групп населения; учет взаимосвязи национальных обычаев, традиций и обрядов с религией;

– допустимость лишь таких ограничений в сфере свободы совести и вероисповедания, которые диктуются необходимостью защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства;

– открытость в реализации политики в сфере свободы совести и вероисповедания на всех уровнях государственной власти и управления;

– научная обоснованность политики государства в данной сфере.

Методы осуществления политики государства в сфере свободы совести и вероисповедания:

– неукоснительное соблюдение законодательства Российской Федерации всеми государственными органами и должностными лицами;

– совершенствование правовой базы, регулирующей отношения в области свободы совести и вероисповедания, устранение внутренних противоречий в федеральном законодательстве, его согласование с международными нормами, признанными Российской Федерацией, а также устранение противоречий между федеральным законодательством и нормативными актами субъектов Федерации;

– создание эффективного механизма проведения единой государственной вероисповедной политики на всех уровнях власти;

– соответствующий общественным потребностям выбор форм и сфер сотрудничества государства с различными религиозными организациями;

– обеспечение религиозным организациям возможности участвовать в рассмотрении органами власти вопросов, затрагивающих их интересы; государственная поддержка социально значимых направлений деятельности религиозных организаций;

– координация усилий различных звеньев государственной системы, гражданского общества и религиозных объединений для поддержания конструктивных от-

ношений, укрепления взаимопонимания между последователями различных вероисповеданий;

– профессиональная подготовка и повышение квалификации государственных служащих в вопросах взаимодействия с религиозными объединениями;

– поддержка научных исследований, обеспечивающих теоретическую основу вероисповедной политики государства.

II. Основные понятия

Свобода совести – основополагающее неотъемлемое право человека на свободный мировоззренческий выбор, не влекущий за собой ограничения в других гражданских правах и свободах или их утрату. Свобода совести включает право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, менять и распространять религиозные или иные убеждения и действовать в соответствии с ними, не ущемляя свободы и личного достоинства других.

Светское государство – конфессионально нейтральное государство, принципиально не приемлющее никакую из религий в качестве официальной идеологии, обеспечивающее гражданам возможность свободного мировоззренческого выбора.

Российская Федерация в соответствии с Конституцией Российской Федерации (ст. 14) является светским государством.

Отделение религиозных объединений от государства – основополагающая норма светского государства, одна из важнейших гарантий свободы совести. Эта норма означает, что:

– *государство* не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления; не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит законодательству; обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях;

– *религиозные объединения* создаются и осуществляют деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой; не участвуют в выборах в органы государственной власти и органы местного самоуправления; не участвуют в деятельности политических партий и политических движений, не оказывают им материальную и иную помощь.

Вероисповедная политика государства. Термин вероисповедание употребляется в трех смыслах: 1) догматически закреплённая система верований и культовых действий, что равнозначно понятиям «религия», «конфессия»; 2) принадлежность к какой-либо религии, Церкви, деноминации; 3) религиозное объединение, имеющее собственное вероучение, культ, организационную структуру. *Вероисповедная политика* – часть политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий. В основе вероисповедной политики находятся те же ценности и цели, реализации которых подчинена политика государства в целом.

Объектом вероисповедной политики государства является не вся религиозная жизнь, а лишь те ее стороны, которые связаны с теми или иными аспектами политики самого государства. Вероисповедная политика государства обусловлена конфессиональной структурой религиозной части его населения, типом действующих на территории государства религиозных объединений (национальные или мировые религии), исторически сложившимися традициями во взаимоотношениях государства и религиозных объединений, глубиной процесса секуляризации в стране.

Под *вероисповедной политикой Российского государства* понимается система действий государства, включающая целеполагание, правовое обоснование, комплекс организационно-практических мер по обеспечению свободы совести и вероисповедания человека и гражданина («каждого»), созданию необходимых условий для удовлетворения религиозных потребностей, регулированию деятельности религиозных объединений в качестве субъектов публичного права в той части, которая выходит за рамки канонического устройства и культовой практики и в силу этого становится общественной деятельностью, осуществлению сотрудничества с ними в решении социально и государственно-значимых проблем, достижению межрелигиозного и межконфессионального мира и согласия.

Отношения государства и религиозных объединений – совокупность исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимосвязей и взаимоотношений, с одной стороны, институтов государства, с другой – институциональных образований конфессий (религиозных объединений, духовно-административных центров, конфессиональных учреждений). В отношениях государства с религиозными объединениями получает практическую реализацию его вероисповедная политика.

Терминологически отношения государства и религиозных объединений сегодня выражаются по-разному. Чаще всего употребляется понятие – *государственно-конфессиональные (государственно-церковные)* отношения. Однако оно недостаточно корректно применительно к объединениям мусульман, буддистов, иудаистов, последователей других религий, у которых нет понятия «церковь». Для них предпочтительнее термин *государственно-конфессиональные* отношения. Наиболее же приемлемо понятие *отношения государства и религиозных объединений*, поскольку оно не противоречит ничьим каноническим установлениям.

Предметом отношений между государством и религиозными объединениями являются: реализация конституционного права человека и гражданина на свободу вероисповедания; осуществление гарантированных законом прав религиозных объединений; реализация конституционного принципа отделения религиозных объединений от государства, светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, в государственных воспитательных учреждениях, а также в учреждениях культуры, здравоохранения, государственных СМИ и других; обеспечение взаимодействия государственных, муниципальных органов власти и религиозных объединений в осуществлении социально значимых программ; регулирование межконфессиональных отношений в случаях, порождающих общественный конфликт.

Субъектами отношений государства и религиозных объединений выступают: со стороны государства – органы законодательной и исполнительной власти, от-

раслевые ведомства, учреждения, государственные СМИ; со стороны религиозных объединений – религиозные организации и группы, их руководящие либо координирующие органы, конфессиональные учреждения и организации, обеспечивающие богослужебно-культурную практику, а также осуществляющие различные виды социально-гуманитарной, образовательной, просветительной, информационной и иной законной деятельности.

Уровни отношений государства и религиозных объединений в Российской Федерации: общегосударственный (федеральный), субъекта Федерации, местный (муниципальный). На каждом из них в качестве субъектов отношений выступают соответствующие органы, учреждения и организации государства и религиозных объединений. В случаях, когда решение того или иного вопроса жизнедеятельности религиозного объединения находится в компетенции федерального органа или органа власти субъекта Федерации, возникают прямые межуровневые отношения.

Сферы (области) отношений государства и религиозных объединений правовая (законотворчество и правоприменение), экономическая, социальной защиты, здравоохранения, культуры, образования, экологии, охраны общественного порядка, а также отношения с Вооруженными Силами и другими силовыми структурами государства, пенитенциарными учреждениями и т.д.

Сотрудничество органов, учреждений и организаций государства и религиозных объединений может осуществляться в *формах*: диалога, совместных мероприятий, предусмотренных соответствующими соглашениями и договорами.

III. Исторический опыт вероисповедной политики Российского государства и его уроки

Исторически характер вероисповедной политики *Российского государства вплоть до 1917 г.* определялся двумя обстоятельствами: во-первых, наличием государственной Церкви, паству которой составляло большинство населения страны; во-вторых, тем, что Русь вместе с православием восприняла от Византии и модель отношений светской и церковной властей.

В течение первого тысячелетия российской государственности нормы светского права были тесно переплетены с каноническими нормами Церкви. Требования государственного законодательства нередко подкреплялись религиозной санкцией, и в то же время нормы церковной жизни обеспечивались мерами государственного принуждения.

В Российской империи существовала четырехуровневая *правовая градация вероисповеданий*, выстраивавшаяся по принципу убывания «истинности». Каждое вероисповедание занимало в ней определенное место и наделялось соответствующим объемом прав или лишалось их. Такая политика определялась прежде всего идеологическими основами российской государственности.

На вершине конфессиональной иерархической структуры располагалась Православная Церковь, занимавшая исключительное положение в общественно-политической системе Российского государства, служившая идеологической опорой его внутренней и внешней политики. Православное духовенство привлекалось

к участию во всех важнейших государственных актах. Российский император мог исповедовать только православную веру, он же рассматривался как «верховный защитник» Церкви и «блюститель правоверия». Закон признавал за чтимыми Православной Церковью воскресными и иными днями значение гражданских праздников. В результате реформы церковного управления, осуществленной Петром I, Церковь стала частью государственного аппарата, а духовенство приравнено к светским чинам, предусмотренным «табелью о рангах».

Ступенью ниже находились «*признанные терпимые*» исповедания и их приверженцы – католики, протестанты (лютеране и реформаты), иудеи, мусульмане, буддисты. Они имели право свободно отправлять культ, обучать своих последователей религии, готовить кадры служителей, приобретать в собственность движимое и недвижимое имущество. Католическое и лютеранское духовенство получало от государства денежное содержание. Мусульманский, иудейский и буддийский культы, а также их служители обеспечивались за счет самих верующих. За ними шли «*терпимые непризнанные*» – старообрядцы, а также сектанты (духовные христиане, толстовцы и т.п.), отошедшие в разное время от Православной Церкви. Их религиозная практика официально не признавалась, однако на бытовом уровне «терпелась». Наконец, «*непризнанные нетерпимые*», к которым относились так называемые изуверные секты (скопцы, хлысты), а также те исповедания, которые в зависимости от конкретных политических обстоятельств квалифицировались как враждебные государству. Все они преследовались по закону.

Характер вероисповедной политики Российской империи определялся также национально-политическими соображениями. В процессе территориальных приобретений в течение XVI–XIX вв. изменялся этноконфессиональный состав подданных Российского государства, объективно приводивший к сокращению доли русского православного населения, а следовательно, к ослаблению социального статуса Православной Церкви. Одним из важнейших средств противодействия этой тенденции служил запрет всем исповеданиям, кроме православного (и, отчасти, лютеранского) проповеди своего вероучения за пределами своих корпораций. Лишь Православная Церковь пользовалась исключительным правом миссионерской деятельности.

Этими же национально-политическими интересами определялись все прочие специфические черты вероисповедной политики государства в дореволюционной России: вмешательство во внутреннюю жизнь других конфессий; стремление к ограничению «иностранных» и «иноверных» религий строго национальными рамками; непризнание права личности на религиозное самоопределение и т.д.

Указанные особенности вероисповедной политики самодержавия, с одной стороны, развитие самосознания, экономической и культурный подъем национальных окраин – с другой, вызвали в них к концу XIX в. рост недовольства, заставляли многих переходить от религиозного протеста к политическому. Революция начала XX в. наряду с требованиями политической свободы поставила на повестку дня и религиозный вопрос. Правительственным актом «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., утвержденным Николаем II, признавалось право

подданных свободно переходить из православия в другое христианское или нехристианское исповедание.

Временное правительство сделало следующий шаг на пути расширения свободы вероисповеданий. Постановлением от 14 июля 1917 г. было признано не только право перехода из одного вероисповедания в другое, но и вневероисповедное состояние; пользование гражданскими и политическими правами не ставилось больше в зависимость от принадлежности к вероисповеданию, никто не мог теперь быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры. Однако, провозгласив свободу граждан в их мировоззренческом и религиозном выборе, Временное правительство оставило в неприкосновенности царские законы, определявшие отношения между государством и конфессиональными институтами – Православной Церковью, другими христианскими и нехристианскими организациями. А между тем политически активной частью общества, многими представителями инославных и иноверных религиозных организаций настойчиво выдвигались требования отделения Церкви от государства и школы от Церкви, правового равенства религий, введения гражданской метрикации и т.д.

Идейно-мировоззренческой основой стратегии вероисповедной политики *советского государства* являлся марксистский атеизм, рассматривавший религию как продукт социального отчуждения, «опиум народа», потребность в котором будет исчерпана в ходе социалистического и коммунистического строительства. Поэтому государство не только не считало возможным оказывать какую-либо правовую поддержку конфессиональным организациям, но, напротив, в качестве одной из важнейших своих задач полагало стимулирование процесса преодоления «религиозных пережитков». Данная стратегия находила воплощение в законодательстве. Религия объявлялась частным делом граждан, а религиозные объединения лишены прав юридического лица, включая право владения собственностью. Были также запрещены организованное обучение детей религии, религиозно-просветительская, миссионерская, благотворительная и другие традиционные виды внекультовой деятельности.

Никогда не отказываясь от этих принципиальных установок, государство в конкретных общественно-политических условиях, исходя из собственных интересов, корректировало свою вероисповедную политику, ужесточая ее, или делая более либеральной. В первые два послеоктябрьских десятилетия сначала духовенство РПЦ, затем и служители других конфессий подвергались репрессиям как враждебные советской власти и социалистическому строительству элементы. В годы же Великой Отечественной войны была признана и не подвергалась сомнению в последующем патриотическая позиция подавляющего большинства религиозных организаций в стране. Законодательная норма об отделении Церкви от государства не являлась реальным препятствием для вмешательства во внутреннюю жизнь религиозных организаций: в 20-х гг. XX в. принимались меры к разрушению канонического строя РПЦ как иерархически организованного института, а в 1940-х гг. осуществлялось принудительное формирование централизованной структуры достаточно разнородных протестантских деноминаций. Изгнав религиозные организации из всех сфер общественной жизни (что по-своему было логично в условиях практически

полного ее огосударствления), в годы «холодной войны» власть использовала их как орудие своих политических интересов на международной арене.

Однако цели, которые преследовало советское государство в отношении религии, достигнуты не были. Попытки подавления религиозной жизни породили религиозное подполье и религиозное диссидентство, в которых требования религиозной свободы выступали как выражение требований демократических свобод. К середине 1980-х гг. российское общество не только не стало сплошь атеистическим, но, напротив, имели место симптомы оживления религиозности, причем среди наиболее социально активных слоев населения – молодежи и интеллигенции.

IV. Современные процессы в религиозной сфере жизни российского общества

Процесс демократизации государственной и общественной системы в России, начавшийся на рубеже 80–90-х гг. XX в., в полной мере захватил и сферу религиозной жизни общества, привел к возникновению принципиально новой религиозной ситуации. На смену политике государственного атеизма пришло демократическое решение религиозного вопроса, открывшее россиянам возможность свободного мировоззренческого и вероисповедного самоопределения, распространения своей веры. Новая религиозная ситуация нашла свое выражение в возрождении традиционных форм культовой и внекультовой деятельности религиозных объединений, в значительном увеличении числа конфессий, деноминаций, религиозных направлений, быстром росте числа их последователей.

Недавнее официальное отношение к религии и религиозным организациям как явлениям пережиточным, тормозящим общественное развитие, сменилось признанием их в качестве реального компонента современного российского общества, объективной оценкой их исторического вклада в формирование и развитие российской государственности и культуры, воздаянием должного их общественным позициям и инициативам. Государство взяло курс на организацию взаимодействия и плодотворного сотрудничества с религиозными объединениями в различных сферах общественной жизни, особенно тех, где большое значение имеет духовно-нравственный фактор.

Показателем коренного изменения отношения Российского государства к религии и религиозным объединениям явилось новое правовое решение религиозного вопроса, закрепленное в Конституции Российской Федерации, федеральных законах «О свободе вероисповеданий» (1990), «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) и других законодательных актах. Изменение позиций государства в религиозной сфере выразилось и в ряде практических акций, имеющих наряду с юридическим и определенное моральное измерение. Указом Президента Российской Федерации о реабилитации жертв политических репрессий возвращено доброе имя людям, пострадавшим в годы советской власти за свою религиозную деятельность. Были освобождены из мест заключения и реабилитированы сотни верующих, осужденных по существу за свои религиозные убеждения. Приняты Распоряжение Президента Российской Федерации от 23 апреля 1993 г. и Постановление Правительства Российской Федерации от 14 марта 1995 г. о возвращении

религиозным организациям и верующим ранее изъятых у них культовых зданий и иного имущества религиозного назначения.

Существенные перемены в отношении к религии произошли и в общественном сознании. Массовый рост интереса к религии как социальному и культурному явлению, изменение оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь Русской Православной Церкви, повлекли за собой рост их престижа, уровня доверия в глазах общественного мнения. Это породило у россиян определенные ожидания, частично оправдавшиеся, частично преувеличенные, о способности религиозных организаций содействовать преодолению кризиса российского общества, благотворно влиять на те или иные процессы, вызывающие тревогу у населения.

Важным показателем изменения отношения российского общества к религии и Церкви (религиозным организациям) является произошедший в 90-х гг. существенный рост уровня религиозности населения, приблизительно с 20% доли верующих в составе населения в 80-х гг. до 40–45% в начале 90-х гг. и до 50–60% – в конце десятилетия.

Этот показатель имеет, по крайней мере, три составляющие: во-первых, те, кто в прошлые годы опасался открыто исповедовать свою веру; во-вторых, – люди, обратившиеся к религии лишь в последние годы, среди них много молодежи; в-третьих, те, кто, будучи фактически неверующими, свою национальную принадлежность идентифицируют с определенной исторически закрепившейся религиозной традицией (русский – православный, татарин – мусульманин, калмык – буддист и т.п.).

Заметно изменилось отношение к религии и религиозным организациям нерелигиозной части населения. Ее характеризуют растущая мировоззренческая и религиозная терпимость, более взвешенная оценка роли религиозных организаций в истории и современности, интерес к религии как социокультурному явлению.

Динамичный рост уровня религиозности населения привел к тому, что во всех конфессиях произошел наплыв неофитов (новообращенных). Многие из них имеют весьма смутное представление об основах вероучения и канонических нормах той религии, к которой они недавно обратились, но, тем не менее, проявляют максимализм требований по отношению к единоверцам, нетерпимость к инаковерующим и неверующим, что порой нарушает стабильное развитие религиозной жизни, порождает внутренние конфликты.

В тесной взаимосвязи с ростом уровня религиозности населения бурными темпами происходило возрождение конфессиональных структур, увеличение числа религиозных объединений. Если на 1 января 1986 г. в Российской Федерации было зарегистрировано 3040 религиозных объединений (1386 объединений действовали без регистрации), то на 1 января 1995 г. функционировало с регистрацией уставов 11532 религиозных объединения, а на 1 января 2001 г. – 20215. Возобновили или начали вновь деятельность многие монастыри, миссионерские и религиозно-просветительские центры, конфессиональные благотворительные учреждения, учебные заведения, средства массовой информации.

Лавинообразный рост числа вновь возникающих религиозных объединений поставил все конфессии перед фактом острого дефицита кадров священнослужите-

лей. Несмотря на определенное увеличение количества духовных учебных заведений и числа их выпускников, они пока неспособны удовлетворить потребность в профессионально подготовленном духовенстве. Религиозные организации в настоящий момент не располагают необходимыми материально-финансовыми ресурсами и достаточным количеством высококвалифицированных преподавателей, чтобы развернуть отвечающую сегодняшним потребностям сеть духовных школ. В этих условиях они нередко вынуждены привлекать к богослужебной деятельности людей малоподготовленных или вовсе не имеющих богословской подготовки, что негативно сказывается на авторитете таких священнослужителей в глазах верующих. Практически в течение одного десятилетия существенно изменилась структура конфессионального пространства России. К началу 90-х гг. она была представлена 15–20 традиционными для России конфессиями: христианами (православными, старообрядцами, лютеранами, католиками, евангельскими христианами-баптистами, адвентистами седьмого дня, христианами веры евангельской – пятидесятниками), мусульманами, буддистами, иудеями. В настоящее время в стране насчитывается около 60 конфессий, деноминаций, религиозных направлений. Такое конфессиональное многообразие сформировалось за счет: во-первых, выхода из подполья или возобновления деятельности ряда религиозных направлений, ранее не получавших официального признания и преследовавшихся государством; во-вторых, дезинтеграционных процессов и расколов в традиционных религиях России; в-третьих, активной миссионерской деятельности зарубежных религиозных организаций, в основном протестантской направленности, проникновения в нашу страну так называемых новых религиозных движений (НРД) западного и восточного происхождения, а также распространения отечественных религиозных новообразований. В результате конфессиональный плюрализм стал важной отличительной чертой современной религиозной ситуации в России.

Подобная насыщенность и разнообразие конфессионального пространства свидетельствует о высокой степени религиозной свободы, достигнутой за годы демократических преобразований. Но в то же время она создает предпосылки для возникновения и обострения межконфессиональных противоречий и конфликтов, в основном на почве конкурентной борьбы за паству.

На структуру конфессионального пространства, повышение его сложности и конфликтности существенное влияние оказывают внутренние процессы, происходящие в религиозных организациях. В известной степени они являются отражением общих процессов, протекающих в социально-экономической, политической и духовной сферах российского общества: противоборства различных политических и социальных сил и тенденций, борьбы за передел собственности и сфер влияния в экономике, соперничества региональных элит, межнациональных конфликтов и т.п. Нередко основанием для внутриконфессиональных противоречий и конфликтов выступает различное отношение к прошлому и видение перспектив дальнейшего развития страны в целом и отдельных народов. Практически во всех конфессиях, хотя и с разной степенью остроты, наблюдаются противоречия между консерваторами, выступающими за чистоту и неукоснительное соблюдение традиционных норм религиозной жизни, и сторонниками приведения вероучения

и культовых предписаний своих религий в соответствие с изменившимися условиями жизни и достижениями современной цивилизации.

Расколотым оказалось российское православие. Наряду с Русской Православной Церковью (Московский Патриархат) на территории страны действуют структуры Русской Православной Церкви за границей, Российской Автономной Православной Церкви, Истинно-Православной (катакомбной) Церкви, приходы Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата. Внутри РПЦ идет борьба между консерваторами и либералами, сторонниками и противниками экуменизма. Остаются нерешенными серьезные проблемы между РПЦ и старообрядцами.

Одновременное действие противоположных тенденций к интеграции и к дезинтеграции наблюдается в большинстве направлений и церковей российского протестантизма. Особенно заметно они проявляются в пятидесятнических и харизматических церквях.

Сложные процессы дезинтеграции наблюдаются в российском исламе. Процесс суверенизации национальных республик в составе Российской Федерации, сепаратистские и этнократические тенденции, активные влияния исламских организаций из-за рубежа привели к образованию множества региональных духовных управлений и конкурирующих друг с другом мусульманских центров на территории России. Имеют место противоречия между последователями различных школ ислама, между фундаменталистами и приверженцами модернистских тенденций, между представителями различных этнонациональных групп в мусульманской среде. В регионах с нестабильной общественно-политической ситуацией и так называемых горячих точках наблюдаются проявления исламского экстремизма, который по существу является этнополитическим экстремизмом, прикрытым религиозными лозунгами.

Тенденции к децентрализации и росту числа направлений и групп прослеживаются в российском буддизме. Возникли духовные центры традиционного для России буддизма школы Гелукпа на национальной основе в Бурятии, Тыве и Калмыкии. Помимо них действует ряд централизованных и множество разрозненных организаций и групп других школ и направлений буддизма.

Похожие процессы происходят и в иудаизме: помимо ортодоксального иудаизма, традиция которого не прерывалась и в советское время, все большее распространение получает конкурирующий с ним хасидизм. Внутри ортодоксального иудаизма имеет также место напряженность между субэтническими и этнокультурными группами ашкенази и сефардов.

Последнее десятилетие отмечено интенсивным возрождением шаманизма, традиционных национальных религий народов Поволжья, Урала, Сибири, Севера и Дальнего Востока. Наряду с этим здесь наблюдается развитие так называемого неоязычества, инициаторами которого выступают, как правило, представители национальной интеллигенции. Интерес населения как к традиционным, так и неоязыческим культам мотивируется в основном потребностями этнокультурной идентификации в противовес «пришлому» инонациональному населению, а также верой в их способность оказывать исцеляющее, и особенно – психотерапевтическое, воздействие.

Существенное воздействие на изменение, а в определенной мере и на дестабилизацию религиозной ситуации оказало широкое проникновение религиозного влияния из-за рубежа. Рассматривая Россию как «миссионерскую целину» и пользуясь ослабленностью традиционных конфессий за годы тоталитарного режима, в страну устремились проповедники десятков зарубежных религиозных организаций, прежде не имевших распространения. Практически не ограниченная законом свобода религиозной деятельности и фактическое самоустранение государства из этой сферы позволили развернуть бесконтрольную деятельность не только тем иностранным миссионерам, которые искренне стремились способствовать религиозному возрождению нашей страны, но также организациям и лицам, имевшим целью дезинтегрировать духовное единство ее народов, привить чуждые им духовные стандарты и ценности, а также преследовавшим не имеющие ничего общего с религией коммерческие, разведывательные и иные цели. Развитие ситуации в 90-х гг. показало, что эти процессы не могут оставаться вне государственного внимания и соответствующего правового регулирования.

Выстраивание отношений государства с не традиционными для России конфессиями, деноминациями, с новыми религиозными движениями представляет собой особое и в современных условиях очень актуальное направление его политики в сфере свободы совести и вероисповедания. С одной стороны, их распространение в России в последнее десятилетие является закономерным следствием процесса демократизации общественного строя, роста открытости страны внешнему миру, усиления культурного обмена и взаимодействия с зарубежными государствами в конечном счете результатом реализации определенными группами населения своего права на свободу совести и вероисповедания. С другой стороны, их появление привело не только к значительному усложнению структуры конфессионального пространства страны, но и – в ряде случаев и мест – к дестабилизации религиозной и общественно-психологической ситуации, обострению межконфессиональных отношений. Как представители традиционных религий, так и некоторые группы общественности усматривают в их распространении угрозу духовной и этнокультурной самобытности народов России, интересам национальной безопасности страны и требуют от государственных органов принятия энергичных охранительных мер. Под давлением епархиальных архиереев РПЦ, а отчасти и мусульманского духовенства, в ряде субъектов Российской Федерации были приняты законы и иные нормативные акты о запрете или ограничении на их территории миссионерской деятельности представителей иностранных религиозных организаций.

В этой ситуации государству в его вероисповедной политике предстоит осуществить диалектическое сопряжение реализации конституционных принципов свободы совести и равенства всех религий перед законом с обеспечением интересов национальной безопасности в духовной сфере, приоритетным вниманием к сохранению, возрождению и развитию исторического культурного наследия народов России, их традиционных духовных ценностей, в том числе религиозных. Вероисповедная политика Российского государства в отношении нетрадиционных религий и новых религиозных движений должна исходить, с одной стороны, из последовательного применения к ним общих конституционных принципов свободы

совести и равенства всех религий перед законом, а с другой – из конкретного подхода к каждому из них, основывающегося на тщательном изучении и квалифицированной религиоведческой экспертной оценке вероучения, культовой практики и канонического устройства, их соответствия требованиям закона, учете международного опыта определения их юридического статуса. Важной задачей религиоведческой и правовой экспертизы в данном случае является четкое определение квази- и псевдорелигиозных образований, преследующих под видом проповеди религии иные (коммерческие, политические, разведывательные, инфомационно-диверсионные, криминальные и т.п.) цели.

Характерной чертой современной религиозной ситуации является процесс политизации деятельности ряда конфессий и религиозных организаций. Различие политических ориентаций отдельных групп духовенства и иерархии РПЦ и других конфессий в известной мере отражает сложный социальный состав религиозных объединений, различия в социальном статусе, уровне материальной обеспеченности, степени адаптированности к рыночной экономике, отношении к прошлому и политическим предпочтениях верующих. Церковные иерархи и руководящие органы конфессий, прежде всего Русской Православной Церкви и мусульманских объединений, провозглашая дистанцирование от политики, на деле оказываются вовлеченными в игру политических сил, своими позициями и заявлениями определенным образом воздействуя на происходящие в стране общественно-политические процессы. Наблюдаются попытки некоторых церковных кругов, используя сложившуюся политическую конъюнктуру, с помощью демонстрации поддержки властных структур обеспечить достижение корпоративных интересов.

Процесс политизации религиозных организаций кроме того получает сильные импульсы извне. Многие политики, политические партии и движения, этнократические элиты стремятся заручиться поддержкой тех или иных конфессий для расширения электоральной базы, использовать религиозный фактор как основу легитимации своих притязаний на власть. В то же время многие властные структуры как на федеральном, так и на региональном и муниципальном уровнях нередко пытаются использовать конфессиональный ресурс для укрепления популярности и достижения определенных политических целей.

Соединение политических амбиций части представителей духовенства и некоторых околоцерковных кругов с попытками вовлечения религиозных организаций в политическую борьбу в последние годы привело к появлению клерикальных тенденций. Они находят выражение в стремлении некоторых религиозных деятелей распространить влияние на сферы политических отношений, культуры и образования, в требованиях пересмотра и прямом игнорировании положений законодательства Российской Федерации об отделении религиозных объединений от государства.

Крайнюю и наиболее опасную форму политизации религии и выраженного клерикализма составляют проявления религиозно-политического экстремизма. Некоторые политические, главным образом этнократические элиты, радикально настроенные религиозные деятели стремятся использовать религиозные лозунги для возбуждения в массах чувств фанатизма и ксенофобии и оправдания используемых

ими экстремистских, а зачастую и террористических методов достижения своих корпоративных политических целей и удовлетворения личных политических амбиций.

В последнее время все более четко проявляется связь между национальной и конфессиональной самоидентификацией народов Российской Федерации. отождествляя себя с той или иной традиционной конфессией, неразрывно связанной с национальной культурой, гражданин выражает свое национальное самосознание. Эта тенденция характерна как для наиболее многочисленного, государствообразующего русского народа, так и для наций, традиционно исповедующих ислам, для некоторых малочисленных народов. Таким образом, национальная и вероисповедная политика государства тесно взаимосвязаны.

Национально-религиозный сепаратизм остро ставит проблему допущения вариативности (при общности основных принципов) законодательства национальных республик по отношению к федеральному. Игнорирование местным законодательством национально-культурных особенностей образа жизни народов чревато осложнением ситуации не только в регионах, но и стране в целом.

Комплекс обозначенных выше процессов, происходящих в религиозной сфере российского общества, оказывает заметное влияние на развитие общественно-политической ситуации и в силу этого требует постоянного внимания со стороны государственных органов, выстраивания четких, юридически последовательных отношений с религиозными объединениями.

V. Основные области взаимоотношений государства с религиозными объединениями и их правовое регулирование

Конституционный принцип светского характера государства реализуется через четкое разделение сфер компетенции и функций государства и религиозных объединений, что является предпосылкой их сотрудничества на взаимно приемлемых условиях. Данный принцип не означает вытеснения религии из всех областей жизни общества, отстранения религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач.

Государство, следуя принципу равенства религиозных объединений перед законом, создает для них общее правовое поле, в рамках которого они имеют одинаковые возможности и ограничения своей деятельности. При «равноудаленности» государства от религиозных объединений, посредством которой обеспечивается *равенство необходимых для осуществления ими своей деятельности прав*, допускается различная степень *сотрудничества* государства с разными конфессиями. Это обусловлено историческими причинами, социальной позицией той или иной конфессии, количеством последователей и т.д. Подобный принцип характерен для большинства европейских государств, где существуют многоуровневые системы, предусматривающие различный юридический статус религиозных организаций и в соответствии с этим различную степень их вовлеченности в общественную жизнь и сотрудничество с государством. Правовое оформление такого сотрудничества выражается в придании отдельным конфессиям статуса государственной Церкви или в заключении соглашений (конкордатов) между государством и религиозными организациями.

Реально складывающаяся система взаимоотношений между государством и религиозными объединениями в Российской Федерации постепенно приобретает характер сотрудничества (партнерства) на основе четкого разделения их функций. Понятие «разделение религиозных объединений и государства» более адекватно отражает сущность этой системы, чем устоявшееся понятие «отделение религиозных объединений от государства». Она представляет собой гибкую систему, позволяющую религиозным объединениям принимать участие в различных сферах жизни общества, где их интересы и интересы государства пересекаются. Подобное сотрудничество предполагает совместную деятельность в таких областях, как миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, дела милосердия и благотворительности, совместная реализация социальных программ, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, деятельность по сохранению окружающей природной среды, совместная поддержка института семьи, материнства и детства, обеспечение свободы совести и удовлетворение религиозных потребностей военнослужащих, лиц, находящихся в местах лишения свободы, в медицинских учреждениях и т.д.

Любая модель государственной вероисповедной политики, будь то светское государство или же конфессиональное государство, оказывающее избирательную поддержку отдельным конфессиям, не свободна от издержек, от объективно неизбежных недостатков. Избранная Российской Федерацией светская модель также не идеальна и ее реализация в различных сферах государственно-конфессиональных отношений сопровождается не только позитивными, но и негативными эффектами. Тем не менее по соотношению положительных и отрицательных результатов и последствий она представляется оптимальной, предпочтительной в сравнении с другими теоретически возможными моделями государственной вероисповедной политики в поликонфессиональном и полиэтническом государстве, ставящем своей задачей соблюдение норм международного права, защиту основных прав и свобод человека и гражданина.

Воплощение в жизнь светского варианта государственно-конфессиональных отношений должно, во-первых, производиться с учетом неизбежности проявления всей полноты как желательных, так и нежелательных последствий соответствующей государственной политики и, во-вторых, ориентироваться на предвидение и максимальное снижение роли побочных негативных эффектов. Последние суть неизбежная цена, которую общество и государство платят за поддержание мира и согласия, за обеспечение равенства прав и свобод.

Государственно-конфессиональные отношения складываются (в общем виде и во всех частных областях) как результат *социального компромисса* между субъектами этих отношений, частями общества, обладающими различными, подчас альтернативными религиозно-мировоззренческими убеждениями и соответствующей им социальной практикой. Государство призвано исполнять роль посредника и гаранта при достижении такого компромисса. Сотрудничество государства с некоторыми конфессиями, прежде всего с Русской Православной Церковью, в ряде конкретных областей могло бы быть более развитым и плодотворным, но это повело бы к нарушению конституционных принципов, ущемлению прав религиозных

меньшинств. Поэтому государство должно находить оптимальное соотношение между эффективностью политики в достижении конкретных целей и учетом интересов всех граждан России. Необходимо поддержание баланса интересов личности, общества и государства.

1. Общие гражданско-правовые отношения

Религиозные объединения – одна из форм реализации конституционного права граждан на объединение для достижения общих целей. Их отличительной особенностью является *совместное исповедание и распространение веры*. Этой цели подчинено осуществление любой иной деятельности религиозных объединений, не противоречащей закону.

В России законом предусмотрено существование двух форм религиозных объединений – религиозных организаций и религиозных групп. Такая система, с одной стороны, предполагает, что перед получением статуса юридического лица религиозное объединение пройдет определенную социальную адаптацию, а с другой – позволяет верующим принимать самостоятельное решение о целесообразности государственной регистрации своего объединения.

С целью соблюдения международных норм в области защиты права на свободу совести и одновременного сохранения для государства возможности регулировать предоставление религиозным объединениям льгот в зависимости от уровня их социальной адаптированности предлагается следующая концепция совершенствования законодательства. Предоставление религиозному объединению в порядке, предусмотренном законом, статуса юридического лица должно быть легко-доступным. Вместе с тем дополнительными законодательными нормами должен быть регламентирован порядок признания за конфессией статуса, аналогичного принятому в ряде стран статусу «традиционной», предоставление ей льгот и государственной поддержки отдельных видов ее социально значимой деятельности. Такой подход, с одной стороны, лишит экономического смысла стремление светских организаций регистрироваться под видом религиозных ради получения материальных выгод, с другой – фактически существующая избирательность поддержки религиозных объединений будет формализована и введена в законные рамки.

Религиозные организации, являющиеся в качестве юридического лица субъектом права, обладают специальной (целевой) правоспособностью. Такая правоспособность предусматривает осуществление только тех видов деятельности, которые необходимы для достижения цели организации. *Религиозная деятельность* направлена на непосредственное достижение цели религиозных организаций и подразделяется на собственно *культовую* и *внекультовую*. Последняя включает деятельность по обеспечению культовых нужд (профессиональное религиозное образование, изготовление предметов культа и т.д.) и по реализации религиозных убеждений в социальной практике. Некоторые ее формы имеют общественное значение: благотворительность, социальное обслуживание, сохранение и реставрация памятников истории и культуры, культурно-просветительская работа и др.

Духовный характер цели религиозных организаций предопределяет то, что они являются одной из форм некоммерческих организаций, не имеют извлечение прибыли в качестве цели деятельности и не распределяют полученную прибыль между участниками. Религиозным организациям предоставлено также право осуществлять *иные, побочные виды деятельности*, в том числе *предпринимательскую*, если ее результаты используются для достижения основной цели. *Государство и общество заинтересованы в том, чтобы деятельность религиозных организаций осуществлялась на основе самофинансирования; однако необходим контроль за тем, чтобы религиозный статус организации не превращался в прикрытие для коммерческой деятельности.*

Религиозные организации, имеющие в безвозмездном пользовании принадлежащее государству имущество религиозного назначения, производят его ремонт и реставрацию, поддерживают в надлежащем состоянии. Значительная часть доходов религиозных организаций, в том числе от предпринимательской деятельности, направляется на указанные цели и таким образом обращается в неотъемлемое улучшение государственной собственности. Фактически такие доходы религиозных организаций безвозмездно переходят в государственную собственность, и поэтому их целесообразно освободить от налогообложения (при строгом контроле за целевым расходованием).

Религиозным организациям предоставлены значительные льготы, учитывающие их некоммерческую сущность, большие трудности, с которыми связано ведение хозяйственной деятельности в современных условиях, малообеспеченность основной массы верующих, не способных полностью субсидировать их функционирование. Они имеют различные льготы по налогам на землю, на имущество, на прибыль, на добавленную стоимость, по акцизам; получают от государства в собственность или в безвозмездное пользование имущество религиозного назначения и земельные участки.

Государство ставит религиозные организации в особое положение по сравнению с иными некоммерческими и общественными организациями. Для других некоммерческих организаций, например, благотворительных, предоставление льгот прямо увязано с их социально значимой деятельностью, которая компенсирует бюджету убытки от налоговых льгот. В отношении религиозных организаций (как и учреждений культуры) льготы являются выделением доли общественного богатства на удовлетворение духовных потребностей как общества в целом, так и его конфессионально ориентированной части.

Принцип государственной поддержки и содействия религиозным организациям не продиктован прагматическим ожиданием экономической отдачи от такого расходования общественного богатства. Он отражает глубинную историческую традицию. Однако в современных условиях этот принцип нуждается в серьезном теоретическом осмыслении, связанном с формированием общеприемлемой точки зрения в обществе на эту проблему, а также в поиске оптимальных форм его практического воплощения.

Религиозные организации обладают определенной двойственностью природы. С одной стороны, субъектом права и государственно-конфессиональных отношений

является организация как целое, с ее историей, репутацией, правопреемственностью. Но, с другой стороны, это субъект, состоящий из индивидуальных членов – физических лиц. Последние не участвуют в распределении прибыли, но опосредованно являются пользователями части материальных и нематериальных благ и выгод, получаемых религиозной организацией. Этот дуализм должен учитываться при разрешении проблем, связанных с оказанием государством помощи и поддержки религиозным организациям. Передача религиозным организациям культового имущества и иные формы поддержки в настоящее время трактуются частью общества, в том числе религиозными деятелями, как акт покаяния и компенсации за государственные преследования в прошлом. Однако следует учитывать, что такая передача происходит за счет всех граждан России, большая часть из которых не причастна к репрессивной политике прошлого, а фактическими благополучателями являются нынешние участники религиозных организаций, большинство из которых не могут быть признаны лично пострадавшими. В то же время общество и государство должны с уважением и пониманием относиться к нуждам людей, добровольно избравших путь религиозного служения, трудов по сохранению, восстановлению и приумножению духовного и материального культурного наследия конфессий. Восстановление разрушенного наследия должно производиться обществом и государством в качестве добровольного и сознательного шага. Неприемлемыми представляются лишь попытки нынешних участников и руководителей религиозных организаций *требовать* от современного общества компенсации за *не ими пережитые* лишения.

Передача религиозным организациям имущества религиозного назначения – одна из важнейших форм их поддержки государством. Практическая политика в этой области пока не подкреплена теоретически обоснованными представлениями *о причинах, характере и целях* передачи. Некоторые религиозные лидеры настаивают на придании реституционной природы процессу возвращения религиозным организациям некогда принадлежавшей им собственности. Но возвращение национализированной советской властью собственности только религиозным организациям вошло бы в противоречие с конституционным принципом равноправия граждан и их объединений независимо от отношения к религии. Тогда религиозные организации получили бы преимущества перед всеми иными лицами, имущество которых было также национализировано советской властью. Всеобщая же реституция национализированного имущества в России является заведомо неосуществимой, а любая избирательность чревата несправедливостями, порождающими конфликты и социальную напряженность.

Законодательством предусмотрено несколько вариантов передачи религиозным организациям имущества религиозного назначения, которые осуществляются на безвозмездной основе. Имущество может передаваться в *собственность*, в *безвозмездное пользование*, в *совместное пользование* с организациями и учреждениями культуры. За последние годы религиозным организациям, прежде всего Русской Православной Церкви, был передан значительный объем недвижимого и движимого имущества, в том числе памятников истории и культуры.

Успешный процесс передачи религиозным организациям в 1990-х гг. сохранившихся культовых зданий привел к тому, что теперь центр тяжести проблемы

переместился с передачи как таковой на форму владения переданным имуществом, а также на передачу религиозным организациям *имущества нерелигиозного назначения*, национализированного в СССР.

Российское законодательство предоставляет государству достаточно большую свободу при принятии решений о передаче в собственность или пользование религиозной организации индивидуально определенного имущества. Сам по себе факт культовой природы находящегося в собственности государства конкретного предмета или же установление его собственника до национализации не влечет в качестве правовых последствий возникновения у государства *обязанности передать*, а у религиозной организации *права требовать* передачи этого предмета. Законодательство предоставляет религиозной организации только право обращаться с просьбой о передаче имущества и получить его в том случае, если государственные органы сочтут эту передачу возможной.

Не вполне ясно определен в законодательстве порядок выбора формы передачи имущества в собственность или же в безвозмездное пользование религиозной организации. Нормативные акты, часть из которых существенно устарела, определяют лишь виды культурного наследия, не подлежащие изъятию из государственной собственности, из музейных и библиотечных фондов. Отсутствует целостный, теоретически обоснованный подход к выбору формы передачи, не разработаны соответствующие правовые нормы. Данный пробел должен быть восполнен органами по управлению государственным имуществом, Министерством культуры Российской Федерации в сотрудничестве с религиозными организациями, с закреплением соответствующих положений в нормативно-правовой базе. Передача имущества в собственность религиозным организациям отвечает их пожеланиям, но она лишает государство возможности контролировать использование переданного по назначению, а не в иных целях.

Поскольку в современных условиях большая часть населения России живет крайне бедно, религиозные организации не могут самофинансироваться только за счет доходов от культовой деятельности и пожертвований. Возвращение верующим имущества культового назначения, как правило, сопряжено с необходимостью нести дополнительные расходы на его ремонт и содержание. В связи с этим не лишено оснований пожелание религиозных организаций о возврате, хотя бы частично, ранее принадлежавшего им имущества некультового назначения для ведения приносящей доходы хозяйственной деятельности. Такой процесс не может носить всеобщего реституционного характера. Во избежание субъективизма и криминализации ситуации при решении конкретных вопросов, необходимо законодательно определить точные критерии отбора культового и некультового имущества, выбора между передачей его в собственность или же в пользование.

Ради обеспечения равенства и справедливости при рассмотрении современных имущественных притязаний конфессий должно учитываться, что в царской России они находились в неравноправном положении, имели разные возможности обладать имуществом, разные источники доходов.

В силу того, что передача религиозным организациям культового имущества имеет преимущественно духовно-нравственную мотивацию, крайне важно, что-

бы неуклонно учитывалось конфессиональное происхождение такого имущества и оно возвращалось бы той же конфессии, правопреемникам той же организации, в которой оно было первоначально создано.

2. Благотворительная деятельность и социальное обслуживание

Социальная неустроенность значительной части населения современной России негативно влияет на духовно-нравственную атмосферу в обществе.

Наличие массы крайне нуждающихся, уязвимых и незащищенных людей делает чрезвычайно актуальной проблему организации помощи им по различным каналам. Благотворительность и социальное обслуживание всегда были приоритетной сферой деятельности религиозных организаций, ими накоплен огромный опыт милосердного служения. Задачей государства является создание условий для максимально полной реализации возможностей по оказанию помощи нуждающимся.

В 1990-х гг. были созданы основы нормативно-правового регулирования деятельности в сфере благотворительности и социального обслуживания. Эта деятельность регламентируется Федеральными законами «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях», «О некоммерческих организациях», «Об основах социального обслуживания населения Российской Федерации», «О социальном обслуживании граждан пожилого возраста и инвалидов» и иными законодательными и подзаконными нормативными актами.

Благотворительной деятельностью религиозных организаций является осуществляемая ими добровольная деятельность по бескорыстной (безвозмездной или на льготных условиях) передаче нуждающимся имущества, в том числе денежных средств, бескорыстному выполнению работ, предоставлению услуг, оказанию иной поддержки.

Социальное обслуживание представляет собой деятельность социальных служб, созданных религиозными организациями в целях социальной поддержки граждан, оказавшихся в трудной жизненной ситуации (инвалидность, неспособность к самообслуживанию в связи с преклонным возрастом, болезнью, сиротство, безнадзорность, малообеспеченность, безработица, отсутствие определенного места жительства, конфликты и жестокое обращение в семье, одиночество и т.п.)

Религиозные организации осуществляют деятельность в сфере благотворительности и социального обслуживания как непосредственно, так и путем создания *благотворительных организаций* (фонды и некоммерческие автономные организации) и *учреждений социального обслуживания* граждан (детские приюты, центры социальной помощи на дому (патронажные службы), дома ночного пребывания (ночлежки), богадельни). Профессиональная деятельность в сфере социального обслуживания подлежит государственному лицензированию.

Отличительные особенности дел милосердия и благотворительности, осуществляемые религиозными организациями:

1. Многофункциональность, т.е. не только оказание материальной помощи, но и духовные формы поддержки людей, находящихся в тяжелых обстоятель-

ствах, участие в воспитании детей, опеке над стариками и немощными, нетрудоспособными и т.д.

2. Особое понимание и истолкование милосердия как религиозного служения.

3. Неформальный подход, а также персональный, адресный характер поддержки, который часто не удается претворить в жизнь государственным органам и структурам.

4. Выражение культурно-национальных и этнических особенностей народов России, воплощенных как в семейных традициях, так и традициях воспитания, образования, быта, а также местной религиозной специфики.

Религиозные организации способны внести действенный вклад в решение проблем, связанных с психологическим личностным кризисом, с потребностью в духовной поддержке, в восстановлении системы нравственных ориентиров. (Имеются в виду проблемы наркомании, алкоголизма, социальной реабилитации заключенных, беженцев, профилактики детской и подростковой преступности, укрепления семейно-брачного института.)

Государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также экономическую поддержку деятельности благотворительных организаций, образованных религиозными организациями². В соответствии со ст. 18 Закона «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях», органы государственной власти и местного самоуправления могут оказывать поддержку благотворительной деятельности лишь в том случае, если эта деятельность имеет социальную значимость. Благотворительным организациям могут предоставляться льготы по уплате налогов, выделяться материально-техническое обеспечение и субсидирование, передаваться в собственность или в пользование государственное или муниципальное имущество. При этом налоговые льготы предоставляются всем участникам благотворительной деятельности, их предоставление в индивидуальном порядке запрещается законом.

Органы власти вправе финансировать благотворительные программы, в том числе религиозных организаций и размещать социальные заказы исключительно *на конкурсной основе*, что должно обеспечивать выбор и поддержку наиболее эффективно работающих благотворительных организаций. Государственная поддержка благотворительной деятельности компенсируется тем, что благотворители снимают часть расходов с государственных и местных бюджетов. Однако в каждом конкретном случае должна сравниваться экономическая и социальная эффективность вариантов реализации благотворительной программы непосредственно государством и благотворителями (с учетом бюджетных затрат на предоставление последних льгот и поддержки).

В соответствии со ст. 4 Закона «Об основах социального обслуживания населения в Российской Федерации» государство поддерживает и поощряет развитие социальных служб, независимо от форм собственности. Органы власти вправе пре-

² Религиозные организации, имеющие в качестве основной цели деятельности совместное исповедание и распространение веры, не могут в силу этого обладать статусом благотворительных организаций, создаваемых в целях благотворительной деятельности.

доставлять льготы и содействие социальным службам религиозных организаций, получившим лицензию на профессиональную деятельность.

Среди *основных проблем* в данной сфере деятельности требуют разрешения нижеследующие:

1. Правовое регламентирование предпринимательской деятельности, которой благотворительные организации и учреждения социального обслуживания вправе заниматься для обеспечения дополнительных источников финансирования. Законодательство должно препятствовать извлечению прибыли и пользованию льготами под прикрытием статуса таких организаций и учреждений. Но в то же время, учитывая сложное материальное положение религиозных организаций, они и создаваемые ими организации и учреждения должны обладать возможностями в максимальном объеме зарабатывать и привлекать средства для самофинансирования.

2. Координация деятельности и распределение функций между государственными структурами и негосударственными, в том числе религиозными благотворителями.

3. Обеспечение контроля за целевым расходованием средств, выделяемых религиозным благотворительным организациям и учреждениям социального обслуживания; открытый доступ, в том числе для СМИ, к их отчетам.

4. Благотворительная деятельность и социальное обслуживание не должны использоваться с целью побудить людей придерживаться определенных религиозных убеждений или изменить их, злоупотребляя нуждами неимущих и незащищенных членов общества.

Особый статус имеет *деятельность религиозных организаций в местах, специфические особенности которых накладывают некоторые ограничения прав и свобод пребывающих в них граждан*. В числе таких организаций медицинские учреждения и места лишения свободы. Представители религиозных организаций, с одной стороны, посещают граждан для удовлетворения их религиозных потребностей, с другой – оказывают нуждающимся благотворительную помощь. Данная деятельность религиозных организаций нуждается в государственной поддержке, в детальной правовой регламентации, в реальном равноправии для различных конфессий.

***3. Взаимодействие Вооруженных Сил Российской Федерации и религиозных организаций*^{*3}**

Взаимодействие Вооруженных Сил и религиозных организаций отвечает необходимости реализации права свободы вероисповедания граждан Российской Федерации, находящихся на военной службе, а также решения воспитательных задач в воинских коллективах, в том числе с использованием духовно-нравственного потенциала религии.

^{*3} В данном случае под Вооруженными Силами имеются в виду воинские формирования и их органы управления, входящие в систему Министерства обороны, Министерства внутренних дел Российской Федерации, других силовых федеральных ведомств и служб.

В соответствии с Законом «О статусе военнослужащих» военнослужащие вправе в свободное от исполнения своих обязанностей время участвовать в богослужениях и религиозных церемониях как частные лица, в том числе на территории воинской части – по их просьбе и с разрешения командира; религиозная символика, религиозная литература и предметы культа находятся в их индивидуальном пользовании; военнослужащие не вправе использовать свои служебные полномочия для пропаганды того или иного отношения к религии.

Основными направлениями взаимодействия армейских формирований и религиозных организаций, получившими определенное развитие в 1990-х гг., являются:

- пастырские встречи и беседы духовных лиц с военнослужащими – своими единовверцами в расположении воинских подразделений, совершение ими коллективных богослужений и некоторых обрядов;

- участие представителей религиозных организаций в мероприятиях, направленных на воспитание у военнослужащих нравственной мотивации исполнения своего гражданского долга, формирование нравственно-психологической устойчивости в боевой обстановке и чрезвычайных ситуациях;

- акции милосердия в госпиталях, проводимые религиозными организациями по согласованию с командованием, помощь в психологической реабилитации воинов, получивших ранения и травмы;

- сотрудничество в осуществлении мероприятий по социальной защите военнослужащих и членов их семей, ветеранов войн;

- взаимодействие военно-учебных заведений и религиозных организаций в подготовке на факультативной основе армейских специалистов, организующих воспитательную работу в частях, по основным моментам истории, вероучения, религиозной этики, богослужбно-обрядовой практики соответствующей конфессии.

Возможность удовлетворения верующими военнослужащими своих религиозных нужд определяется особыми условиями и характером военной службы, зависит от решения учебно-боевых задач. Они не всегда могут соблюдать предписания своей религии о времени молитвы, о пищевых ограничениях и запретах, об особо чтимых днях праздничного календаря и т.д. В этой связи взаимодействие армейских формирований и религиозных организаций должно быть направлено на предупреждение или смягчение негативных переживаний верующих военнослужащих по данному поводу. Отечественный исторический опыт и зарубежная практика свидетельствуют о том, что данная коллизия может решаться официально подтвержденным на авторитетном конфессиональном уровне освобождением воинов на время несения службы от выполнения указанных и им подобных религиозных предписаний.

Обеспечение свободы совести военнослужащих предполагает учет многообразия их мировоззренческих ориентаций и конфессиональной принадлежности. Это означает необходимость создания *равных возможностей для всех* военнослужащих удовлетворять свои религиозные потребности или быть защищенными от навязывания им определенной формы религии или безрелигиозного мировоззрения. Это предполагает также обеспечение равного доступа для духовных лиц различных конфессий в воинские коллективы, где имеются их единовверцы.

Недооценка серьезности данных требований способна привести к возникновению межмировоззренческой или межконфессиональной неприязни и нетерпимости, которая, порой накладываясь на национальные различия между военнослужащими, может оказаться катализатором конфликтов в подразделениях.

Оптимальное решение данной проблемы предполагает всестороннее изучение как отечественного – исторического и современного, так и зарубежного опыта и его глубокой научной проработки.

Многие воинские части и подразделения расположены в местах, где нет культовых учреждений. Однако сооружение на их территориях культовых зданий различной конфессиональной принадлежности практически нереально. Формирование же воинских частей по моноконфессиональному, как и по мононациональному, признаку имело бы негативные политические последствия, вело бы к дезинтеграции российского общества.

Проблему не решит и принятие закона об альтернативной гражданской службе, поскольку он учитывает интересы только принципиальных противников военной службы с оружием в руках. Подавляющее большинство верующих граждан страны являются приверженцами тех религиозно-этических систем, которые признают военную службу как исполнение патриотического долга, и при отсутствии других обстоятельств не уклоняются от нее. Формирование профессиональной армии не только не снимет проблему обеспечения свободы вероисповеданий военнослужащих, в том числе равных возможностей удовлетворения ими своих религиозных потребностей, но сделает ее решение еще более актуальным, дабы устранить препятствие для тех верующих людей, которые имеют склонность к военной профессии.

Формирование здорового нравственно-психологического климата в армейских коллективах, сознательного отношения к воинской службе как к гражданскому долгу – важное условие высокой боеспособности войск. Забота об этом является функциональной обязанностью командиров всех уровней, а непосредственно – их заместителей по воспитательной работе.

Одним из условий эффективности воспитательной работы в Вооруженных Силах является ее осуществление во взаимодействии с другими государственными и общественными институтами, включая музеи, творческие союзы (писателей, актеров, художников и др.), научно-исследовательские и учебные заведения и т.д. Свое место в этом ряду занимают и религиозные организации. Их взаимодействие с армейскими коллективами способно обогатить практику патриотического и нравственного воспитания военнослужащих и членов их семей. Однако оно должно осуществляться на добровольной основе, без вмешательства в сферу компетенции командования и не может иметь миссионерской направленности.

Позитивный процесс возрождения традиции взаимодействия Вооруженных Сил и религиозных организаций находится пока еще на стадии становления и сопровождается как удачными находками, так и ошибками. Отечественный опыт прошлого и современная зарубежная практика в этой сфере могут быть адаптированы лишь с учетом конкретной специфики тенденций общественно-политического развития и духовной (в том числе религиозной) жизни страны.

Так, в условиях светского государства, секулярного в значительной степени общества, конфессионального разнообразия его религиозной части проблематичными являются возрождение института капелланства, возведение на территории воинских частей культовых сооружений, освящение боевых знамен, военной техники и т.д., тем более, с предоставлением преимуществ одной религиозной организации. В этой связи Министерству обороны, другим силовым министерствам и ведомствам необходимо привести ранее подписанные соглашения с религиозными объединениями в соответствие с законодательством Российской Федерации.

В целях повышения эффективности воспитательной работы в Вооруженных Силах, выработки корректных форм взаимодействия их структур с религиозными организациями в воспитательном процессе необходимы:

- совершенствование законодательной базы, регулирующей правовой статус военнослужащих (в том числе снятие имеющихся в ней внутренних противоречий), а также подзаконных актов (Общевоинские уставы ВС, Корабельный устав ВМФ и др.), адаптирующих положения закона к конкретным условиям воинской службы;
- включение в программу подготовки офицеров воспитательной работы и военных юристов в военно-учебных заведениях курса религиоведения и вероисповедной политики государства;
- научно-методическая разработка светских основ воспитательного процесса в армейских коллективах.

4. Сфера образования и культуры

Государственно-конфессиональные отношения в сфере образования и культуры затрагивают наиболее лично значимые вопросы мировоззрения, этических ценностей и творчества. Поэтому наряду с законодательством здесь существенную роль играют традиции и даже неписанные правила межличностного общения. Осознание данного обстоятельства представителями органов государственной власти и религиозных объединений и соответствующая ему линия поведения чрезвычайно важны в решении вопросов обеспечения свободы совести и вероисповедания в сферах образования и культуры.

Предметом совместных усилий государства и религиозных объединений, педагогов, религиозных деятелей и деятелей культуры должен стать поиск *позитивной основы диалога*, цель которого – преодоление, с одной стороны, существовавшей в недавнем прошлом крайней идеологизации системы *образования* и культуры, навязывавшей всем обязательные воззрения, и, с другой – современной плюралистической системы, построенной на представлениях об относительном характере любых истин и ценностей в конечном счете подрывающей морально-нравственные устои общества.

Основными направлениями взаимодействия государства и религиозных объединений в области образования являются:

- обеспечение государством светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях;

- государственная поддержка преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными объединениями;
- предоставление возможности обучать учащихся и студентов религии в государственных и муниципальных образовательных учреждениях вне рамок образовательной программы;
- государственное лицензирование и аккредитация образовательных учреждений, созданных религиозными организациями.

Светский характер образования – один из основополагающих принципов политики Российского государства в сфере образования, зафиксированный в Конституции Российской Федерации и ряде федеральных законов. Его суть состоит в том, что государственная и муниципальная система образования и воспитания не преследует цели формирования того или иного отношения к религии. Законодательство возлагает на государство обеспечение светского характера образования в государственной и муниципальной общеобразовательной и специальной школе.

Преподавание вероучений, а также религиозное воспитание может осуществляться в негосударственных учебных и воспитательных заведениях, частным образом на дому или при религиозном объединении, а также факультативно (вне программы и сетки часов) по желанию граждан представителями религиозного объединения в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях.

Преподавание религиозоведческих дисциплин (история религии, религия в системе культуры и т.п.), имеющее общеобразовательный характер, может входить в учебную программу государственных и муниципальных учебных заведений. Изучение религии целесообразно также включать в контекст разнообразных образовательных предметов на всех ступенях обучения. В процессе преподавания знаний о религиях реализуются цели: общественная или социальная (формирует толерантность в обществе); культурно-просветительная (обеспечивает диалог религий и культур, ценностей, норм, обычаев разных народов и разных эпох); удовлетворение духовных и психических потребностей детей и молодежи, без стремления обратить их в ту или иную веру. Преподавание знаний о религии не является ни заменой, ни альтернативой религиозному образованию.

Для обеспечения оптимального разрешения проблем преподавания знаний о религиях в государственной и муниципальной общеобразовательной и высшей школах важно соблюдение ряда положений.

Государство может гарантировать религиозную терпимость и оставаться верным конституционным принципам, лишь сохраняя нейтральное отношение к различным религиям. Государственная программа общеобразовательной, средней специальной и высшей школ не должна быть направлена ни на апологию, ни на отрицание религии. Учителя и преподаватели вузов должны ясно понимать разницу между преподаванием сведений о религии и религиозным (конфессиональным) образованием.

Государство оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным объединениям в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в созданных ими образовательных учреждениях. Закон Российской Федерации «Об образовании» основание для поддержки связывает с соответствием образова-

ния, даваемого таким учреждением; государственным образовательным стандартам и предполагает возможность индивидуального подхода при ее оказании.

Факультативное обучение религии, осуществляемое религиозными объединениями на базе государственных и муниципальных образовательных учреждений, позволяет учащимся и студентам реализовать свое право на обучение. Администрация указанных учреждений вправе предоставлять религиозной организации такую возможность на основе просьбы родителей или лиц, их заменяющих, и с согласия детей, по договоренности с соответствующим органом местного самоуправления. Независимо от формы образовательного учреждения (государственное или муниципальное), орган местного самоуправления имеет реальную возможность контролировать, какие религиозные организации осуществляют обучение религии. Предоставление школьных помещений для факультативного обучения религии обусловлено отсутствием у большинства религиозных объединений собственных учебных помещений. Такая практика должна отвечать реальным духовным запросам учащихся, не допускать ни навязывания преподавания религии, ни дискриминационного подхода в отношении различных конфессий.

Законодательство позволяет религиозным объединениям создавать как общеобразовательные учебные заведения, так и учреждения профессионального религиозного образования. Государственный контроль за функционированием таких учреждений осуществляется посредством системы лицензирования и аккредитации. Все образовательные учреждения должны получить от уполномоченных органов власти лицензию на право ведения образовательной деятельности. Государственная аккредитация образовательного учреждения подтверждает соответствие содержания и качества реализуемых образовательных программ, подготовки выпускников требованиям государственных образовательных стандартов, право на выдачу выпускникам документов государственного образца о соответствующем уровне образования. Государство учитывает специфику деятельности учреждений профессионального религиозного образования и предоставляет обучающимся в них лицам право на льготы только на основании наличия у образовательных учреждений государственной лицензии, без получения ими государственной аккредитации.

Неотъемлемым компонентом образовательного процесса в государственной системе образования должно быть *преподавание дисциплин религиозоведческого цикла* как важной интегральной части современного гуманитарного знания.

Религиоведческое образование необходимо:

- для обеспечения высокого уровня *культуры*, широты кругозора и разносторонней образованности современного человека;
- понимания роли и места религии в истории и культуре человечества, отдельных стран и народов;
- воспитания на этой основе патриотизма, уважения к прошлому своей страны, к наследию предков, к правам и свободам человека, религиозной и национальной терпимости;
- обеспечения необходимого уровня компетентности различных категорий государственных служащих, депутатов представительных органов власти, работников органов и учреждений образования, культуры, правоохранительных органов, во-

еннослужащих, общественных организаций и др. в вопросах религии, российского законодательства и международных правовых норм относительно свободы совести, вероисповедания и убеждений, а также правового регулирования деятельности религиозных объединений.

Религиоведческое образование не противопоставляется религиозному образованию и воспитанию. Речь не идет о подмене или вытеснении одного другим. Задача органов образования состоит в том, чтобы создать условия для их оптимального развития.

Религиоведческое образование должно быть выстроено в определенную систему, охватывающую общеобразовательную и профессиональную школу, вуз, аспирантуру и докторантуру, различные формы дополнительного образования, которая в то же время не должна страдать присущими прежней системе атеистического воспитания претензиями на всеохватность и обязательность.

Полноценное религиоведческое образование возможно только при опоре на фундаментальные и прикладные исследования в области религиоведения. Для этого прежде всего необходимо образование и развитие в вузах кафедр и отделений религиоведения, а также развитие исследований в области истории, философии, социологии религии и других аспектов религиоведения в академических институтах и центрах.

Отношения государства и религиозных объединений в области культуры строятся на базе существующего законодательства с учетом отечественного и зарубежного опыта, накопленного в течение веков. В 90-х гг. XX в. в результате взаимодействия государственных учреждений культуры и религиозных организаций были возрождены к жизни многие национальные традиции и обычаи, произведения музыкального (прежде всего, хорового) искусства, памятники архитектуры.

Вместе с тем в сфере культуры, в том числе в отношении к культурному наследию, между интересами религиозных объединений и интересами других лиц, образующих в целом российское общество, имеют место как совпадения, так и противоречия. Данная ситуация объективно обусловлена, поскольку принципиально невозможно полное совпадение интересов граждан и их объединений, придерживающихся различных мировоззренческих убеждений и культурно-эстетических взглядов. Задачей политики государства в сфере культуры является поиск компромисса и поддержание сотрудничества между последователями различных конфессий, а также между ними и неверующими гражданами в творчестве, в сохранении культурного наследия.

Гарантируя свободу художественного творчества, государство не должно допустить, чтобы «творческие поиски», «самовыражение» приводили к оскорблению религиозных чувств граждан, профанации священных символов, чтимых святынь и личностей. Подобные факты, не всегда квалифицируемые как правонарушения, к сожалению, имеют место и свидетельствуют о низком уровне правовой и общей культуры.

Современные религиозные объединения являются духовными наследниками и продолжателями традиций прошлого, они заслуживают поддержки и уважения. Но попытки монополизировать культурное наследие, отождествить себя с его создателями не могут быть оправданы обществом и логикой истории.

Разрешение возникающих в этой области проблем должно достигаться путем *согласования интересов религиозных объединений и государства, в частности, учреждений культуры посредством соответствующих законодательных норм*. Значительная часть имущества культового назначения имеет статус памятников истории и культуры, является составной частью музейного, библиотечного или архивного фондов. Правовое регулирование положения данных объектов в специальном законодательстве о культуре, часть норм которого явно устарела, должно учитывать их особый характер как предметов богослужения или религиозных святынь. В то же время удовлетворение государством пожеланий религиозных объединений о передаче им в собственность таких объектов иногда наносит ущерб интересам общества в целом, сохранности культурных ценностей. Имеет место и конкуренция претензий различных религиозных объединений, разрешение которых неизбежно вовлечет государство в религиозные споры.

Диалог государства и его органов и учреждений, с одной стороны, и религиозных объединений – с другой, – единственный цивилизованный способ разрешения конфликтов и споров. При этом важно, чтобы участники диалога не только с уважением относились друг к другу, но и неукоснительно следовали нормам законодательства.

Насущной необходимостью остается создание государственного реестра и единой системы учета памятников истории и культуры, в том числе культового искусства, хранящихся как в музеях, так и в храмах, приходах.

На государственном уровне в качестве неотложных следует осуществить следующие меры:

- привести действующее законодательство о культуре и культурном наследии в соответствие с существующими международными стандартами и отечественной современной спецификой;
- обеспечить согласованность и непротиворечивость федерального и региональных законодательств в области отношения государства и религиозных объединений по вопросам владения, сохранности и доступности памятников культового искусства;
- создать правовую основу для формирования негосударственных источников поддержания деятельности религиозных объединений и музеев в области реставрации памятников истории и культуры, по обеспечению их надежной охраны.

5. Средства массовой информации

Большинство религиозных объединений располагает собственными информационными средствами. Наряду с этим религиозные объединения (прежде всего РПЦ) используют многие светские государственные и негосударственные СМИ для распространения своих вероучительных и социальных идей. Такое взаимодействие осуществляется как путем создания в светских СМИ особых форм церковного присутствия (специальные приложения к газетам и журналам, специальные полосы, рубрики и т.д.), так и вне такового (отдельные статьи, радио- и телесюжеты, интервью,

участие в различных формах диалогов и дискуссий и т.п.). Активно используются сегодня СМИ, в частности интернет, и в миссионерских целях.

Российское законодательство четко регламентирует деятельность органов СМИ с целью недопущения нарушений прав и интересов граждан. Гражданский кодекс Российской Федерации и Закон Российской Федерации «О средствах массовой информации» содержат достаточно эффективный юридический механизм, с помощью которого граждане (верующие и неверующие) и юридические лица (в том числе религиозные объединения) имеют право на судебную защиту в случае ущемления их прав, чести и достоинства в СМИ. Однако правоприменительная практика в этой области нуждается в развитии и совершенствовании.

Процессы реализации прав на свободу совести и на свободу слова не поддаются исчерпывающей формальной регламентации. Поэтому государственное регулирование деятельности СМИ не может предотвратить всех ситуаций, когда не являющиеся нарушением законодательства публикации фактически оскорбляют религиозные чувства. Для обеспечения защиты личности и общества требуется воспитание и развитие у всех граждан Российской Федерации, особенно у работников и владельцев СМИ *правовой культуры*, стремления добровольно исполнять не только букву, но и дух закона.

Деятельность государственных СМИ должна строиться с учетом принципов вероисповедной политики и содействовать достижению ее целей. Поскольку степень внимания СМИ к той или иной конфессии способна влиять как на число ее последователей и сторонников, так и на роль данной конфессии в обществе, государственные СМИ должны соблюдать принцип равноправия религиозных организаций в доступе их на свои страницы и пользовании эфирным временем.

VI. Механизм реализации государственной вероисповедной политики

Отношения государства с религиозными объединениями характеризуются участием в них множества субъектов, обладающих возможностью самостоятельно и независимо определять свою социальную позицию. Поэтому государство не может управлять всей совокупностью отношений в одностороннем порядке. Вместе с тем оно обладает возможностью реализовывать свою *вероисповедную политику*, оказывая тем самым существенное влияние на государственно-конфессиональные отношения в целом.

Законодательство России предусматривает деятельность государства в сфере отношений с религиозными объединениями в двух направлениях, связанных с *исполнением обязанностей* и с осуществлением прав.

Во-первых, это исполнение государством, его органами власти и управления *обязательных* требований законодательства и контроль за исполнением этих требований религиозными объединениями, включая предотвращение и пресечение противоправных действий.

Во-вторых, это осуществление государством и его органами *разрешенных* (предусмотренных) законодательством видов взаимодействия с религиозными объединениями и оказания им помощи. Такая деятельность подразделяется на *актив-*

ную (действия по непосредственному достижению целей государственной вероисповедной политики) и *реактивную* (ответные действия государства на законные действия религиозных объединений). Эти действия должны быть согласованными и взаимосвязанными.

Данная принципиальная схема содержания государственной вероисповедной политики определяет функциональные нагрузки элементов механизма ее реализации.

1. Высшие органы государственной власти, формирующие вероисповедную политику и обеспечивающие совершенствование ее нормативно-правовой базы

Президент Российской Федерации является гарантом Конституции Российской Федерации, прав и свобод человека и гражданина. Президент Российской Федерации: в соответствии с Конституцией:

– определяет основные направления внутренней политики, в том числе государственной политики в сфере свободы совести;

– вносит в Государственную Думу законопроекты по вопросам свободы совести и религиозных объединений, подписывает и обнародует или же отклоняет соответствующие федеральные законы;

– приостанавливает действие актов органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации в случае противоречия этих актов Конституции Российской Федерации и федеральным законам, международным обязательствам Российской Федерации или нарушения прав и свобод человека и гражданина до решения этого вопроса соответствующим судом;

– подписывает международные договоры Российской Федерации, содержащие обязательства в области свободы совести, которые становятся частью правовой системы Российской Федерации;

– издает указы и распоряжения, являющиеся составной частью законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных объединениях;

– в ежегодных посланиях Федеральному Собранию определяет и уточняет положения государственной вероисповедной политики.

Федеральное Собрание Российской Федерации формирует и совершенствует законодательную базу в области свободы совести, свободы вероисповедания и о религиозных объединениях, предоставления налоговых и иных льгот религиозным организациям. В качестве *представительного органа* Федеральное Собрание выражает волю и интересы общества, которые должны учитываться в государственной политике.

Правительство Российской Федерации – в пределах своих полномочий и с учетом формулируемых в посланиях Президента Российской Федерации Федеральному Собранию приоритетов в области отношений государства с религиозными объединениями в Российской Федерации руководит деятельностью федеральных органов исполнительной власти, а также координирует работу органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации во взаимоотношениях с религиозными объединениями; обеспечивает проведение в России единой государственной

ной вероисповедной политики; осуществляет взаимодействие с представителями религиозных организаций, принимает решения о передаче религиозным организациям относящегося к федеральной собственности имущества.

2. Органы, обеспечивающие соблюдение законности

Надзор за исполнением законодательства Российской Федерации о свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных объединениях осуществляют *органы прокуратуры Российской Федерации*. Надзор должен осуществляться в равной мере за соблюдением законности как религиозными объединениями, так и органами власти. Для эффективного выполнения надзорных функций необходимо обеспечение профессиональной специализации прокурорских работников, занимающихся данной областью правоотношений.

Министерство юстиции Российской Федерации и органы юстиции субъектов Российской Федерации: осуществляют государственную регистрацию религиозных организаций контроль за соблюдением зарегистрированными организациями устава относительно целей и порядка деятельности.

В отношении проверки деятельности религиозных организаций надлежит разграничить конкретные полномочия органов прокуратуры и юстиции по осуществлению надзора и контроля.

Судебная власть осуществляет правосудие, рассматривает дела, связанные с нарушениями законодательства о свободе совести и свободе вероисповедания как органами государственной власти, так и религиозными объединениями. Возможность обжалования неправомερных действий органов власти в суде, судебный порядок ликвидации религиозных организаций и запрета деятельности религиозных групп обеспечивают законность в работе механизма реализации государственной вероисповедной политики.

3. Органы власти, сотрудничающие с религиозными объединениями и оказывающие им помощь

Различные формы взаимодействия с религиозными объединениями осуществляются органами власти разных уровней: главой государства и высшими органами законодательной и исполнительной власти, отдельными федеральными министерствами и ведомствами, органами власти субъектов Федерации и муниципальных образований. Для этой цели во многих властных структурах были образованы специальные подразделения. В настоящее время они действуют автономно друг от друга и не наделены исполнительно-распорядительными полномочиями.

Данные институты в общем и целом выполняют две главные задачи: обеспечивают диалог органа власти, при котором они образованы, с религиозными объединениями; консультируют деятельность данного органа власти в пределах его компетенции и возможностей в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации по своему статусу является консультативным органом,

обеспечивающим взаимодействие Президента Российской Федерации с религиозными объединениями. В состав членов Совета входят представители ряда религиозных организаций. Целесообразно уточнить принцип формирования Совета, четко определив порядок и нормы представительства в нем религиозных и иных организаций.

В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства Совет, членами которого являются представители религиозных организаций, не может обладать исполнительно-распорядительными функциями как по отношению к государственным органам, так и по отношению к религиозным объединениям.

Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации образована в целях рассмотрения вопросов, возникающих в сфере государственно-конфессиональных отношений, в частности касающихся передачи имущества религиозным организациям.

Комиссия готовит рекомендации для Правительства в сфере государственно-конфессиональных отношений; проекты решений Правительства, по вопросам, относящимся к компетенции Комиссии, проекты законов для внесения в Государственную Думу; выполняет координационно-методические функции в отношении деятельности федеральных органов исполнительной власти по вопросам, относящимся к компетенции Комиссии; осуществляет контакты с органами государственной власти субъектов Российской Федерации, а также зарубежных государств. Представители религиозных организаций приглашаются на заседания Комиссии, но не являются ее членами.

Подразделения федеральных министерств и ведомств или должностные лица в органах исполнительной власти, определенные для обеспечения связей с религиозными объединениями. Их полномочия и характер работы устанавливаются внутренними актами министерств, какая-либо унификация отсутствует. Данные структуры не подчинены Комиссии при Правительстве Российской Федерации, решения которой носят лишь рекомендательный и информационный характер. Сложившаяся ситуация затрудняет проведение единой вероисповедной политики даже на уровне федеральных органов исполнительной власти.

Подразделения по связям с религиозными объединениями при федеральных органах не имеют региональных структур. *В субъектах Федерации подразделения и должности по связям с религиозными объединениями создаются в структуре администрации региона*. В качестве таковых они независимы от федеральных органов власти, отличаются многообразием организационно-правовых форм. Отсутствуют механизм и источники организационно-материального обеспечения «горизонтального» взаимодействия между региональными органами по связям с религиозными объединениями.

Наиболее многочисленные религиозные организации, действующие на территории России, в первую очередь РПЦ обладают четко структурированной системой органов, осуществляющих взаимодействие с государством и обществом. Эти органы подчинены единому центру, действуют, специализируясь на различных аспектах взаимоотношений, на федеральном и региональном уровнях, обеспечивая

проведение единой политики. Наметилось явное отставание государства по уровню организованности и координированности его органов, участвующих во взаимодействии с религиозными организациями.

Формирование единой государственной политики в данной сфере возможно только при наличии координации деятельности и единой подчиненности органов, осуществляющих взаимосвязь с религиозными объединениями.

История Российской государственности показывает, что на различных ее этапах неизменно возникала потребность в централизованной, специализированной структуре, проводящей вероисповедную политику, осуществляющей взаимодействие власти с религиозными объединениями. Задачи, полномочия и результаты деятельности этих структур принципиально различались.

В Российской империи не существовало отделения Церкви от государства, в связи с чем управление жизнью религиозных объединений было составной частью государственного механизма. Святейший Синод входил в систему органов государственной власти, подчинялся императору и руководился обер-прокурором. Иные вероисповедания также находились в ведении специализированных органов государства; в Министерстве внутренних дел функционировал департамент, занимавшийся духовными делами. Принцип государственной Церкви, формы и методы его реализации в Российской империи ныне вызывают многочисленные критические замечания, как со стороны РПЦ, указывающей на несвободное, подчиненное положение Синодальной Церкви, так и со стороны других конфессий, находившихся в неравноправном, дискриминированном положении.

Временное правительство, упразднив особое положение господствовавшей Церкви, преобразовало прежние государственные органы в Министерство исповеданий. В СССР потребности государственной вероисповедной политики привели к созданию Совета по делам Русской Православной Церкви (1943) и Совета по делам религиозных культов (1944), которые в 1965 г. были объединены в Совет по делам религий. Деятельность данных органов проходила в направлении реализации партийных установок об «угасании» религиозности в социалистическом обществе. Однако в ряде случаев Совет в силу большего профессионализма и информированности пытался смягчать антирелигиозные действия центральных и местных властей.

На волне демократических преобразований и разрушения советских государственных структур, осуществлявших тотальный контроль над институтами гражданского общества, в том числе религиозными организациями, был ликвидирован Совет по делам религий при Совете министров СССР и институт его уполномоченных на местах. Более того, Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990) запретил учреждение исполнительных и распорядительных органов государственной власти и государственных должностей, специально предназначенных для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповеданий.

Фактическое самоустранение государства от вопросов практического регулирования деятельности религиозных организаций в обществе привело к стихийному развитию религиозной ситуации в стране, в том числе к проявлению негативных тенденций. Одновременно перед государственными и муниципаль-

ными органами власти возникла необходимость решать множество проблем, вызванных быстрым ростом числа и усилением активности религиозных объединений (возвращение изъятых у них в свое время государством культовых зданий и имущества, землеотвод под строительство новых храмов, регистрация и т.д.). Это и потребовало создания специализированных подразделений и должностей, ответственных за связи федеральных органов власти, в субъектах Российской Федерации и на местах с религиозными организациями. В результате место бывшего Совета по делам религий занял целый ряд, государственных и общественных структур, штаты которых вместе взятых превосходят численность аппарата бывшего Совета по делам религий.

Таким образом, независимо от сущности государственной вероисповедной политики направлена ли она на поддержку одной Церкви, на «изживание религиозных предрассудков», или же в новых исторических условиях – на реализацию принципа светского государства, следует констатировать, что сама *возможность* проведения *любой* вероисповедной политики обусловлена наличием соответствующего государственного органа. Проведение любой политики всегда нуждалось в наличии единого информационного поля и базы данных, профессионально подготовленных специалистов, в координации действий государственных структур центра и регионов.

В настоящее время данная проблема разрешима только при условиях укрепления властной вертикали и формирования единой внутренней политики в России. В целях обеспечения координации и управления отношениями государства с религиозными объединениями, реализации единой государственной вероисповедной политики целесообразно образовать *федеральный государственный орган по делам религиозных объединений*. Его территориальные структуры будут менее зависимы от региональных, местных властей, чем ныне действующие органы, и смогут координировать их деятельность с федеральной вероисповедной политикой.

Федеральный орган по делам религиозных объединений должен выполнять следующие основные функции:

- координация деятельности федеральных органов исполнительной власти по реализации государственной вероисповедной политики;
- осуществление от имени Правительства Российской Федерации постоянных контактов с религиозными объединениями;
- оказание по просьбе религиозных объединений содействия и необходимой помощи в достижении договоренностей с органами государственной власти по вопросам, входящим в его компетенцию;
- подготовка и экспертиза законопроектов по вопросам свободы совести, свободы вероисповедания и религиозных объединений, разработка предложений по совершенствованию государственной вероисповедной политики;
- оказание консультативной помощи федеральным и региональным государственным органам в применении законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях;
- управление структурами по делам религиозных объединений в субъектах федерации;

- координация деятельности органов по связям с религиозными объединениями с деятельностью органов юстиции, осуществляющих государственную регистрацию религиозных организаций;

- государственная религиоведческая экспертиза;

- организация профессиональной религиоведческой подготовки и повышения квалификации кадров специалистов-госслужащих, работающих в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Создание эффективно функционирующего механизма реализации государственной политики в сфере свободы совести и вероисповеданий обеспечит успешное достижение поставленных цели и задач политики; гарантирует защиту основных прав и свобод, будет содействовать укреплению взаимопонимания и сотрудничества приверженцев разных религий и людей неверующих, стабильности в обществе.

© Кафедра религиоведения (коллектив авторов) РАГС, 2001

© Кафедра религиоведения (коллектив авторов) РАГС, 2009

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ*¹

Особую актуальность этот вопрос получает в контексте Концепции национальной безопасности Российской Федерации, которая утверждает, что «активизируются усилия ряда государств, направленные на ослабление позиций России в политической, экономической, военной и других областях». В последние годы развивается политический и религиозный экстремизм, этноэгоизм, этноцентризм, шовинизм, национализм, проводят свою работу на территории Российской Федерации иностранные специальные службы и используемые ими организации (в годы советской власти они были за рубежом, сегодня многие – на территории нашей страны).

Концепция призывает к защите культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций и норм общественной жизни, к сохранению культурного достояния всех народов России, к запрету на использование эфирного времени в электронных средствах массовой информации для проката программ, пропагандирующих насилие, эксплуатирующих низменные проявления, а также ставит задачу по противодействию негативному влиянию иностранных религиозных организаций и миссионеров¹.

В этих словах чувствуется не просто забота о сохранении самобытности Родины, в них слышится беда, нависшая над нашей страной, нашей славянской культурой, менталитетом. Это надо понять, как и понять, что бабицкие и шустеры должны отрабатывать заокеанские гонорары, иначе их выбросят. Вот почему сегодня они призывают мировое сообщество организовать в отношении России, защищающей свою территориальную целостность, своеобразный Нюрнбергский процесс. Пусть нас не удивляет многоголовый хор со страниц «свободной печати» и электронных средств массовой информации. Они не свободу слова отстаивают, а защищают тех, в чьих руках «денежный мешок». Так было всегда: кто платит, тот и заказывает музыку.

Особое место в ряду антироссийских действий занимает деятельность зарубежных миссионеров, новых религиозных организаций, созданных ими. Из США, Германии,

*¹ Печатается по: От политики государственного атеизма – к свободе совести: Материалы семинара-совещания с государственными служащими, осуществляющими связь с религиозными организациями, и специалистами органов юстиции субъектов Российской Федерации (Москва, РАГС, 23–26 мая 2000 г.). М., 2000.

¹ Российская газета. 2000. 18 янв.

Южной Кореи, Франции, Польши, Турции, Саудовской Аравии, Ганы, Канады в 40 субъектах Российской Федерации в 1999 г. работало 1270 миссионеров, ежемесячно группами по 25–35 человек в отдельные края, области высаживался «десант» миссионеров из США, Южной Кореи, Польши и других стран.

В Москве в 1999 г. и начале 2000 г. побывало почти 170 миссионеров. Лидируют США и Церковь Христа, Церковь объединения, штаб-квартиры которых находятся в США. Практически все религиозные новообразования пользуются услугами заезжих миссионеров от Часовни на Голгофе до Исламского культурного центра во главе с лидером «Рефах».

В настоящее время в России проводят миссионерскую работу представители зарубежных протестантских церквей. Координирующим органом этой деятельности является Международный совет миссий, а ведущую роль в нем играют американские церкви, финансирующие около половины протестантских миссий и посылающие около 50% миссионеров. Сегодня более 40 стран посылают своих миссионеров, около 100 принимают, около 60 стран полностью или частично ограничивают приезд иностранных миссионеров. Ежегодные расходы составляют около 1 млрд дол. на более чем 50 тыс. миссионеров.

К слову, экономически развитые государства вообще не принимают зарубежных миссионеров, в них государство стоит на защите национальной культуры и духовности и никто их не обвиняет в нарушении прав человека на свободу совести. Более того, в 1998 г. США приняли закон «О международной свободе вероисповедания», позволяющий на законной основе американцам вмешиваться во внутренние дела тех государств, где реализация свободы совести идет вразрез с американским пониманием, т.е. государства могут не только пожуричь, но и вмешаться в его внутренние дела. В этой связи духовная безопасность стоит в одном ряду с национальной безопасностью.

Таким образом, процессы, которые происходят в России в этой связи, беспрецедентны. Общество должно представлять, в чем суть негативных последствий такого феномена, осмыслить и сделать выводы. Недооценка этих проблем наряду с экономическими может способствовать превращению России в третьестепенное государство, ввести в разряд сырьевого придатка индустриально развитых государств.

В основе доктрины внешнеполитической деятельности любого государства лежит прагматический принцип реализации собственных национальных интересов, заключающийся в создании благоприятных условий для развития общества, в использовании для этого всего разностороннего потенциала страны. Наряду с другими религия и религиозные организации занимают в них не последнее место. В этот процесс неизбежно вовлекается религиозно ориентированная часть населения, что в конечном итоге находит выражение в концепциях и практической деятельности миссий, в определенной степени способствуя реализации геополитических замыслов государства, взявшего на себя расходы по содержанию миссий и миссионеров.

Очевидно, что внутренняя политика России в сфере свободы совести должна учитывать геополитические аспекты деятельности миссий, видеть интересы государств, с территории которых они приехали, и их связь с различными исследовательскими, пропагандистскими центрами, фондами, защищающими под лозунгами «защиты свободы совести», «прав человека», «свободы слова» интересы этих госу-

дарств. Современное состояние развития средств коммуникации позволяет миссиям и миссионерам так манипулировать сознанием, как это не удавалось тоталитарным режимам. Используя различные приемы психического воздействия, миссионеры добиваются слепого и беспрекословного подчинения, обдирая до последней нитки неопфита за «посвящение», утверждая, что деньги нужно жертвовать, чтобы спасти себя и все человечество. Использование миссионерами новейших средств коммуникации предоставляет им возможность вовлечь в сферу своего влияния все большее число людей, менять их духовное состояние, а это и есть экспансия.

Действительно, в процессе геополитической экспансии многих государств миссионеры сыграли важную роль прежде всего тем, что способствовали распространению на обширных территориях интересов и влияния своих стран.

Результаты их деятельности весьма благоприятно сказывались впоследствии на политических, экономических и других взаимоотношениях с территориями, оказавшимися в сфере этого воздействия. Достигались такие положительные результаты средствами религиозной пропаганды, превосходившими по своей эффективности все другие формы, в том числе военное давление. Те, кто знают истинную цену и эффективность религиозных факторов при решении политических проблем, предпочитают использовать их без лишней рекламы, направляя потенциал и энергию миссионеров в нужное русло. Вследствие этого многие государства явно или неявно, сознательно или неосознанно способствовали и способствуют этому процессу. Можно отметить следующую взаимозависимость. Наиболее удачно использовали миссионеров для решения своих задач геополитически значимые страны мира. В свою очередь наибольшего размаха миссионерская деятельность приобретала в государствах преуспевающих, с развитой экономикой и великодержавными амбициями, способных инвестировать эту деятельность.

В Великобритании, например, среди крупных чиновников колониальной службы особенно быстро росло осознание ценности и важности миссионерской деятельности для империи. Равным образом, и другие колониальные страны понимали, какое содействие могут оказать им миссионеры. Германский канцлер фон Каприви в 1890 г. открыто заявил: «Мы должны начать с создания во внутренних районах нескольких станций или баз, опираясь на которые смогут развивать свою деятельность и купец, и миссионер»².

Практически каждая страна рассматривала миссионеров как союзников правительства в осуществлении его политических планов. Уже в наше время, в 1958 г., в Южной Африке член правительства Нел заявил, что одна из причин того, что так много людей все еще остаются равнодушными к миссионерской деятельности, заключается в их неспособности осознать «политическое значение миссионерской работы». Он пишет: «Только если и когда мы преуспеем в вовлечении черных в протестантские церкви, белая нация... обретет надежду на будущее». Если же этого не произойдет, утверждает Нел, то «наша политика, наша законодательная программа и все наши планы будут обречены на неудачу. Поэтому каждый молодой человек и каждая девушка должны решиться и взять на себя обязательство вести активную

² *Bade K.J.* Imperialismus und Kolonialmission: Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden, 1982. P. XIII.

миссионерскую работу, потому что миссионерская работа – это не только дело Божье, это также и труд на благо нации; это замечательнейшая возможность послужить Богу, но это также и самая великолепная возможность послужить отечеству»³.

Не только политики признавали значение и ценность миссионерской работы для государства, почти такие же взгляды часто выражали миссионеры. Крупный авторитет в области миссионерства епископ С.Нилл следующим образом иллюстрирует это. Когда известный французский кардинал Лавижери (1825–1892) отправлял в Африку своих «белых отцов», он напомнил им: «Мы работаем и для Франции»⁴. А в предисловии к книге, выпущенной в ознаменование двух веков работы Британского Общества по распространению Евангелия (1701–1900), было помещено следующее заявление: «После того, как было выражено столько радости и ликования по поводу расширения Империи, кажется уместным представить публике духовную сторону имперского щита, показав, таким образом, что было сделано для построения Империи на более прочном и надежном основании»⁵.

Многие политики того времени, несомненно, согласились бы с Карлом Мирбтом, который в 1910 г. писал: «Миссионерство и колониализм хорошо сочетаются друг с другом, и у нас есть все основания надеяться, что из этого союза выйдет что-нибудь хорошее для наших колоний»⁶.

Комментируя высказывание: «Колонизация – это миссионерство», принадлежавшее германскому статс-секретарю по колониям доктору Зольфу, католический миссиолог Шмидлин в 1913 г. писал: «...именно миссионерство духовно покоряет колонии и осуществляет их внутреннюю ассимиляцию... государство действительно может объединить протектораты внешним образом; однако именно миссионерство должно содействовать достижению более глубокой цели колониальной политики – внутренней колонизации. С помощью наказаний и законов государство может принудить к физическому подчинению, но именно миссионерство обеспечивает внутреннее послушание и преданность»⁷.

Хотя использование религии в политических целях нередко встречало сопротивление верующих и служителей церкви, лишь немногие сторонники миссионерской деятельности в корне отвергали позицию, преобладавшую среди западных христиан, а именно, что туда, куда приходит их державное влияние, следует посылать и миссионеров. Или наоборот, что туда, куда они посылают своих миссионеров, должно приходиться и их державное влияние – хотя бы только для того, чтобы обеспечить защиту миссионерам⁸.

В текущем десятилетии Россия в полной мере ощутила на себе влияние зарубежных миссионеров. В частности, это конкретно выразилось в открытом давлении Запада на Президента и государственные органы страны в 1993 г. в период обсуждения поправок

³ *Nel M.D.S. de W.* Enkele vraagstukke van ons sendingtaak onder die bantoe // *Op die Horison* 1958. Vol 20 (March). P. 7–8, 25.

⁴ *Neill S.* Colonialism and Christian Missions. London, 1966. P. 349.

⁵ *Pascoe C.F.* Two Hundred Years of the S.P.G. London, 1901. P. IX.

⁶ *Rosenkranz G.* Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie. München, 1977. S. 226.

⁷ *Bade K.J.* Imperialismus und Kolonialmission: Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. P. XIII.

⁸ См.: *Бови Д.* Преобразование миссионерства / пер. с англ. СПб., 1997. С. 334.

к закону «О свободе вероисповеданий», затем в 1997 г. во время и после принятия закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Экстремальная ситуация заставила западный мир выступить на арену мировой политики с требованиями изменения законодательного акта, направленного на регулирование государственно-церковных отношений внутри суверенной страны. Лоббирование своих интересов в этой сфере обычно не носит столь откровенного характера и чаще всего скрывается за абстрактной риторикой на темы соблюдения прав человека. Главная причина столь яркой негативной реакции состояла в том, что оба закона существенно ограничивали поле деятельности зарубежных миссионеров. Потеря влияния в России в этом направлении не устраивала «демократический мир». В связи с этим два раза за относительно короткий срок Запад энергично вмешался в эту сферу.

В то же время в середине 1997 г. в популярном американском журнале «Christianity today» появилось письмо известного христианина-миссионера, директора Чикагского Славяно-Русского издательства Майкла Моргулиса с откровениями относительно истинных целей и методов работы своих коллег в России. В частности, он пишет о недобросовестности, низком уровне работы, незнании жизни народов России и признается, что «миллионы долларов Жертвователей тратили на саморекламу, подкуп чиновников. Отчеты были полны обмана стремления выдать желаемое за действительное». Моргулис с горечью констатирует, что уставшее и раздраженное российское общество готово выслать из страны американских миссионеров и никто не сможет им помочь, ни российское государство, ни православная церковь, ни американское правительство⁹.

Миссионер ошибся. Запад выступил в защиту не столько свободы совести российских граждан, сколько своих интересов в этом регионе. Обосновывая требования о прекращении финансовой помощи России со стороны США в связи с принятием закона «О свободе совести и о религиозных организациях», сенатор Митч Макконел заявил: «Мы должны использовать (имея в виду иностранную помощь) для продвижения американских ценностей и американских интересов». В итоге сенаторы проголосовали за поправку к законопроекту об иностранной помощи (так называемая поправка Смита), где увязали предоставление России помощи на сумму в 195 млн дол. с условием отклонения Б.Н. Ельциным российского закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»¹⁰.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что масштабы миссионерской деятельности, ее успехи и неудачи в свете геополитики приобретают четкий смысл. Ее направленность и цели являются отражением геополитических помыслов государств и соответствующих структур. Миссионерская деятельность легко соотносится с системой глобальных интересов государств и, следовательно, раскрывает их далеко идущие цели. Использование миссионерами новейших средств передачи информации дает им возможность вовлечь в сферу своего влияния все большее число людей, выводя этот фактор в ряд значимых, оказывающих влияние на международные отношения.

Таким образом, миссионерство было на протяжении последних двух тысячелетий человеческой истории и остается в настоящее время инструментом, позволяющим про-

⁹ См.: Моргулис М. Мы сознательно шли на грехи // Новая газета. 1997. 30 июня.

¹⁰ Александрова Л. Указующий перст Вашингтона // Континент. 1997. № 30.

изводить жизненно важные перемены в обществе. Оно является таковым наряду с другими орудиями и инструментами, которые изобрела западная цивилизация, дополняя трех великих богов современности: науку, технику и индустриализацию – и используется вместе с ними для содействия распространению ценностей западного мира.

Отсюда потребность общества в концепции церковно-государственных отношений, в которой важно определить как роль традиционных религий, так и приоритеты, механизмы реализации вероисповедной политики государства.

Религия и общество, как известно, не раздельны. То же можно сказать и о религии, и о политике, которые идут нога в ногу, используя друг друга в своих целях. И этому есть многочисленные примеры в истории. Если бы это было не так, то вряд ли бы Иоанн Павел II просил прощения за грехи Католической Церкви перед человечеством, имея в виду и крестовые походы, и «охоту на ведьм» в средневековой Европе, и гонение на науку и др. Но как религия и политика, так миссионеры и политики тоже идут нога в ногу. Примером тому может служить новая история африканского завоевания, когда после миссионеров в нее приходили европейские завоеватели. Канцлер Германии в 1890 г. по этому поводу очень четко изложил свою позицию: «Библия и пушки должны идти нога в ногу».

Сейчас Саудовская Аравия разослала более 5000 человек своих миссионеров по всему миру, в том числе и в России. Ежегодно эта страна расходует на оплату миссионерской деятельности 123 млн реалов. Понятно, что деньги на ветер, просто так никто не выбрасывает.

Миссионерские христианские организации тратят в год около 1 млрд дол. И политики используют эту способность Церкви. Я хочу напомнить и об Акте о защите международной религиозной свободы, и о других международных документах. Когда конгресс США в 1997 г. принимал этот Акт, то при Госдепартаменте была создана комиссия, которая исследует и анализирует положение религии в той или иной стране, в том числе и России. Данная комиссия ежегодно предоставляет доклад Президенту и Конгрессу. С моей точки зрения, этот Акт носит двойственный характер, о чем было сказано в статьях журнала «Религия и право» и нашем бюллетене. Аналогичная комиссия была создана еще при Рейгане в 1983 г. Она называлась «О положении религии в странах Восточной Европы». Восточной Европы в том виде, в котором она была, больше нет, комиссия «приказала долго жить», но прошло время, и она опять воссоздается при Госдепартаменте США, Поэтому, как я считаю, внешняя политика США тесно связана с религией, и проблемы религии, как говорил Клинтон, являются краеугольным принципом внешней политики страны.

И последнее. В вопросах свободы совести важно стараться понимать друг друга, знать историю той или иной страны, ее культуру и специфику общественно-экономического и религиозного развития. История США формировалась не так, как история России. Непревзойденных гениев мировой культуры, как Пушкин, Толстой, Достоевский и многих других дала Россия. Какая еще страна мира сделала такой вклад в мировую культуру, как Россия? Их не так много. Поэтому наши контакты с американскими коллегами должны развиваться и дальше, но без одергиваний и голословной критики наших решений с их стороны.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ РОССИИ: к характеристике современной религиозной ситуации

Прежде чем представить социологическое видение современной религиозной ситуации в стране, структуру ее конфессионального пространства, надо определиться с исходным понятием «религиозная ситуация».

В самом общем плане под религиозной *ситуацией* мы будем понимать *такое положение дел в обществе, регионе, на конкретном обследуемом объекте, которое характеризуется интенсивностью религиозных проявлений, динамикой и направленностью их изменений, качеством и степенью их воздействия на общество или обследуемый объект*. Иными словами, оценивая религиозную ситуацию, следует принять во внимание наличие в обществе или регионе различных религий, конфессий, религиозных направлений, их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, их историческую вписанность в данное общество или регион и их взаимоотношения с данным обществом и составляющими его группами, в том числе этнонациональными. Необходимо знать количество религиозных объединений, организаций, институтов в целом и по конфессиям. И, наконец, – количество их последователей и в целом *уровень религиозности*, т.е. долю верующих в общем составе населения.

Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития мало моментального «фотографического» снимка, необходимо еще и сравнение с прежней ситуацией, чтобы увидеть направленность и отличительные особенности ее изменения.

Для оценки религиозной ситуации в современной России за точку отсчета можно взять вторую половину 80-х – начала 90-х гг., т.е. конца советской эпохи, так как определенное изменение отношений общества и власти к религии и Церкви наметилось уже 1985–1988 гг., с началом «перестройки» и в процессе подготовки и празднования 1000-летнего юбилея Крещения Руси.

Чем характеризовалась религиозная ситуация до этого времени? Жестким государственным контролем за деятельностью религиозных организаций, ограничением возможностей религиозной проповеди и распространения религии, преследованиями духовенства, религиозных проповедников и верующих, активным утверждением атеизма всеми средствами идеологического влияния коммунистиче-

ской партии и государства. Результатом такой политики и идеологического воздействия, но, впрочем, и объективного действия процесса секуляризации, активно идущего во всем мире, было оттеснение религии на периферию общественной жизни и общественного сознания, прогрессирующее сокращение числа верующих, особенно в молодых поколениях, в наиболее социально активных и образованных группах населения, что фиксировалось социологами как снижение уровня религиозности. (Социологические исследования тех лет показывали уровень религиозности в городах от 10–15 до 20%, в сельской местности – 25–30% и выше, в регионах традиционного распространения ислама отмечалось 30–50% и выше.) В целом религия, религиозные организации находились в состоянии *выживания*.

Но вместе с тем уже в 80-х, даже в конце 70-х гг., наблюдалось и фиксировалось социологическими исследованиями постепенное изменение отношения к религии со стороны общества, прежде всего – части творческой интеллигенции и в молодежной среде.

На первых порах это было возрастание интереса к религии, ее роли в истории, к полузабытым, казалось бы, народным традициям, праздникам и обрядам религиозного характера и происхождения: православным, мусульманским, даже языческим. Оно еще не означало собственно обращения к вере, но уже выступало симптомом, с одной стороны, нарастающего кризиса официальной идеологии, а с другой – свидетельствовало о наличии в обществе, по крайней мере, у определенных слоев населения, религиозных потребностей, масштабы которых государственным и партийным руководством явно недооценивались или игнорировались. Это выражалось в росте религиозной обрядности, в интересе к религиозной литературе, в моде на религиозную атрибутику в быту, в одежде, в обращении к религиозным сюжетам писателей, художников, кинематографистов. Одновременно началось некоторое омоложение состава религиозных общин, в них появились и постепенно стали выходить на первый план молодые образованные верующие. Возникло и активизировалось правозащитное движение в религиозной среде. Подспудно росло самосознание верующих, конфессиональная самоидентификация определенной части населения.

С началом «перестройки» и курса на гласность и демократизацию общества эти тенденции проступали все более явно. Стало ясно, что необходимы изменения в вероисповедной политике государства, исходящие из признания наличия у значительной части населения реальной потребности в религии, ориентированные не на декларативное провозглашение, а на реальное осуществление свободы совести и вероисповедания. Сильным толчком в этом вопросе, который повлек за собой быстрые и существенные изменения, как уже отмечалось, стало празднование 1000-летия принятия христианства на Руси.

Имея такую точку отсчета (или основание для сравнения), мы можем теперь оценить сегодняшнюю религиозную ситуацию в России как *принципиально новую* – и с позиций государства, и с позиций конфессий. Если ее характеризовать самыми общими словами, то ее можно назвать *ситуацией религиозной свободы*.

Какие же факторы способствовали возникновению этой ситуации?

Основными факторами явились изменения отношения к религии и Церкви (религиозным организациям) со стороны *государства и общества*.

В чем именно выразилось изменение отношение государства к религии и Церкви? По каким позициям можно зафиксировать тот принципиальный разворот государственной политики в религиозном вопросе?

Во-первых, на смену отношению к религии и религиозным организациям как явлению пережиточному, тормозящему общественное развитие, чуждому существовавшему общественному строю пришло отношение к ним как важному общественному институту, реальному компоненту современного российского общества, признание их исторического вклада в формирование российской государственности и культуры, воздание должного их общественным позициям и инициативам. Отсюда следовала необходимость внимания государства к интересам масс верующих и представляющих их религиозных организаций, учета в политике их потребностей, мнений и настроений. И далее открывалась дорога к плодотворному сотрудничеству в различных сферах общественной жизни, особенно таких, где большое значение имеет духовно-нравственный фактор.

Все это выражалось в официальных документах государственных органов различного уровня, договорах и соглашениях между государственными органами и руководящими центрами конфессий, публичных выступлениях политиков, материалах средств массовой информации и т.д.

Во-вторых, показателем коренного изменения отношения государства к религии и Церкви явилось новое правовое решение религиозного вопроса. Положения Конституции Российской Федерации, касающиеся религии и права граждан на свободу совести, Федеральные законы «О свободе вероисповеданий» (1990), «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997), ряд других законодательных актов, имеющих отношение к данной сфере, вывели государственно-церковные отношения на уровень международных правовых норм и ныне полностью соответствуют обязательствам, принятым нашей страной на себя в связи с подписанием целого ряда международно-правовых документов начиная со «Всеобщей декларации прав человека» (1948).

В-третьих, изменение позиции государства получило и определенное моральное измерение: был предпринят целый ряд шагов для исправления грубых ошибок, злоупотреблений и несправедных деяний прежних властей в отношении религиозных организаций, духовенства и верующих. Это Указ Президента РФ о реабилитации жертв политических репрессий, который вернул доброе имя людям, пострадавшим в те годы за веру, за свое религиозное служение. Были освобождены из мест заключения и реабилитированы сотни людей, также осужденных за свои религиозные убеждения. Были приняты Распоряжение Президента и Постановление Правительства РФ о возвращении религиозным организациям и верующим ранее изъятых у них церковных зданий, святынь и культового имущества. Своего рода актом покаяния государства стало выделение средств из бюджетов различных уровней на восстановление и реставрацию храмов и монастырей. Всенародным символом такого покаяния стало восстановление в кратчайшие сроки храма Христа Спасителя в Москве.

Конечно, по всем трем позициям можно указать и издержки, ошибки, передряжки, связанные как с новизной проблемы и самой религиозной ситуации, с не-

завершенностью процесса, несовершенством и противоречивостью правовой базы, так и недостаточной компетентностью кадров госслужащих или их ангажированностью интересами отдельных конфессий, порою даже правовым нигилизмом. Но это не умаляет самого факта принципиального изменения отношения государства к религии и Церкви (религиозным организациям).

Теперь посмотрим, по каким позициям можно судить об изменении отношения общества к религии и Церкви.

Если изменение отношения *государства* мы можем довольно точно датировать по конкретным государственным актам и событиям типа приема в апреле 1988 г. М.С. Горбачевым Патриарха Пимена и членов Священного Синода в период подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси, то изменение отношения *общества* к религии и Церкви – это процесс, растянутый во времени, неодинаковый в различных регионах, в различных слоях населения, во многом развивавшийся подспудно еще в советское время, носивший спонтанный характер. И начался он, как уже отмечалось, с роста у людей интереса к религии, первоначально робкого и эпизодического, а затем все более широкого освещения этой проблематики в средствах массовой информации, все более активно формировавших общественное мнение в этом направлении.

Можно выделить *четыре* позиции, характеризующие изменение отношения общества к религии и религиозным организациям.

Во-первых, изменение в общественном сознании оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь Русской Православной Церкви, рост их престижа, индекса доверия к религиозным организациям в глазах общественного мнения. Это породило определенные общественные ожидания, частично оправдавшиеся, частично преувеличенные о способности Церкви содействовать преодолению кризиса российского общества. Подобные замеры общественного мнения неоднократно проводились различными социологическими службами, в частности, регулярно проводятся Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ), их результаты публиковались.

Во-вторых, это изменение отношения общества к религии и Церкви находило свое выражение в обращении к религии, в смысле принятия веры, значительных масс населения. Мы имеем два эмпирических показателя, неравноценных в социологическом плане для оценки религиозности населения.

Один – это рост *уровня религиозности*, т.е. доли верующих в общем составе населения, и повышение *степени религиозности*, т.е. глубины веры, интенсивности религиозных переживаний и культовых действий.

Если в 80-х гг., как уже говорилось выше, уровень религиозности в городах составлял 10–20%, а в сельской местности – 25–30% и выше, т.е. в среднем где-то порядка 20%, то исследования начала 90-х гг. показывают рост уровня религиозности до 40–45%, а конца 90-х гг. – в диапазоне от 40 до 60% (например, по данным ВЦИОМ на ноябрь 1998 г. – 52%).

В результате, как в Русской Православной Церкви, так и в других церквях и конфессиях произошел наплыв *неофитов* (новообращенных). Во многих общи-

нах их число превосходит число верующих, являющихся давними, постоянными и активными членами этих религиозных объединений, более или менее основательно знающих основы вероучения своей религии и нормы ее культовой практики. Неофиты порой бывают очень активны, даже агрессивны по отношению к последователям других конфессий и неверующим, но при этом имеют весьма смутное представление об основах вероучения, обрядовой практике, нормах поведения, предписываемых той религией, к которой они недавно обратились. В их сознании отрывочно схваченные элементы вероучения переплетаются с верой в приметы, гадания, предсказания астрологов, с нерелигиозными взглядами на многие явления действительности.

Другой показатель – это *конфессиональная идентификация (самоидентификация)* населения, т.е. кем себя считает, к какой конфессии себя относит респондент в процессе проводимых социологических опросов. Этот важный социологический показатель распределения населения по конфессиям характеризует одну из сторон религиозной ситуации, конфессионального пространства страны или региона, но его нельзя путать с уровнем религиозности. Кстати, некоторые социологи именно по этому показателю пытаются определить уровень религиозности, но это социологически некорректно. Дело в том, что, называя себя при ответах на соответствующий вопрос анкеты православным, мусульманином и т.д., многие респонденты имеют в виду вовсе не то, что они веруют в Бога, а то, что они происходят из данной *этнокультурной среды*, относят себя к православной, мусульманской, буддистской и т.п. *культурной традиции*. Нередко в сознании части респондентов конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной. Поэтому простое суммирование ответов о конфессиональном самоопределении дает искаженное представление о действительном уровне религиозности. Это надо иметь в виду, чтобы не создавать социологических мифов и не вводить в заблуждение потребителей социологической информации.

В-третьих, следует назвать еще один показатель, характеризующий перемену отношения общества к религии и Церкви. Это изменение позиции и настроений *нерелигиозной* части населения, которая по данным ряда исследований в последние годы составляет устойчивую группу – в среднем 40% населения (разброс от 30 до 50%). Определенная часть представителей этой категории населения при опросах положительно отвечает на вопрос о доверии Церкви, высоко оценивает роль религии в духовно-нравственной сфере, развитии российской государственности и культуры, в процессе консолидации российского общества. Эту категорию населения характеризует растущая *толерантность* в отношении религии. Если учесть, что в годы советской власти нетерпимость неверующих по отношению к религии, к религиозным ценностям, а часто и к верующим, была весьма высока, культивировалась средствами пропаганды, то это изменение в сознании нерелигиозной части населения надо признать очень существенным показателем изменения отношения к религии и Церкви общества в целом.

И, наконец, в-четвертых, надо обратить внимание и на изменение позиций средств массовой информации как выразителя в известной мере состояния обще-

ственного сознания и общественных настроений. Здесь также существует теперь полная свобода для публикаций по религиозной проблематике, в том числе и выражающих взгляды и мнения церковной иерархии, богословов, религиозно и конфессионально ориентированных авторов из числа деятелей культуры, ученых, журналистов и др. Возникли и быстро выросли как по количеству изданий, так и по тиражам конфессиональные СМИ. Религиозные организации различных конфессий широко используют светские СМИ, включая радио и телевидение, для пропаганды своего вероучения, религиозных нравственных ценностей.

Как же все эти факторы сформировали сегодняшнюю религиозную ситуацию, каковы ее основные черты?

Во-первых, действие названных выше факторов и внутренние процессы в самой религиозной среде породили насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что находит выражение в *многоконфессиональности* состава населения России и большинства субъектов Федерации.

Это, естественно, приводит к столкновению интересов различных конфессий, к их противостоянию на миссионерском поле. Тем более, что российское законодательство предоставляет всем религиозным организациям, не нарушающим закон, свободу религиозной деятельности и пропаганды своего вероучения.

Речь идет прежде всего о распространении своего влияния на ту массу нерелигиозных людей, которые выросли в советских семьях, не связанных с религией уже в двух или даже трех поколениях. Неверующими были их родители, а часто и бабушки и дедушки. Сами они получили в советской школе нерелигиозное воспитание и образование, основанное на материалистическом подходе к действительности, но после крушения привычной социалистической системы ценностей и массовой атаки в СМИ на материализм и атеизм оказались в растерянности, в поиске для себя иной надежной духовной, идейной и нравственной опоры, основания для новой самоидентификации в непривычных условиях. И часть этих людей в поисках новой идентификации пошла по традиционному пути – обратилась к религии, причем прежде всего к религии предков: «мы из православных – значит это моя религия». Но у многих людей и такая семейная традиция была уже утрачена. Преимущественно именно они находятся в ситуации выбора религии. Многие из них за короткий период времени сменили несколько конфессий, как бы сравнивая, выбирая, где им будет комфортнее, на чем остановиться. Именно эта часть неверующих, обратившихся к поискам веры, и составила в основном тот резерв, который стал базой быстрого скачка уровня религиозности в 90-х гг., о котором шла речь выше.

Во-вторых, религиозную ситуацию в современной России характеризует достижение высокого уровня *религиозной свободы*, свободы вероисповедного самовыражения граждан. Религиозные организации свободно, без вмешательства и контроля со стороны государственных органов, выполняют религиозную и общественную функцию в своей среде и обществе, свободно пропагандируют свое вероучение.

В-третьих, отличительной чертой современной религиозной ситуации является высокий уровень общественного престижа и реальной роли религии и ре-

лигиозных организаций в общественных процессах. Правда, в этом отношении есть и определенные издержки. Это прежде всего исходящие с разных сторон попытки политизировать религию, использовать ее авторитет и моральную силу в политических целях, для увеличения своего электората и т.п. Для Церкви это чревато опасностью снижения сегодняшнего высокого уровня общественного доверия, что собственно в последнее время уже происходит. В начале 90-х гг., когда уровень религиозности составлял примерно 40%, положительно на вопрос о доверии Церкви, религиозным организациям отвечали 50–54% респондентов (по материалам ВЦИОМ). Это означало, что Церкви доверяют не только верующие, но и заметная группа из состава нерелигиозного населения. А данные последних трех лет рисуют иную картину: при выросшем уровне религиозности – до 52% (также по данным ВЦИОМ за 1998 г), индекс доверия к Церкви, религиозным организациям снизился до 37–38%. Если даже всех свидетельствующих о доверии Церкви считать верующими, то и в этом случае получается, что примерно треть верующих уже не оказывает ей полного доверия. Хотя справедливости ради надо отметить, что и этот снизившийся индекс доверия Церкви по-прежнему остается одним из самых высоких среди всех общественных и государственных институтов. Но именно то, что церковь, религиозные организации какие-то надежды и ожидания общества по выводу его из глубокого кризиса не оправдали и к тому же оказались втянутыми в политические игры, и привело к упомянутому снижению уровня доверия к ним.

В-четвертых, сегодняшняя религиозная ситуация отличается фактической исчерпанностью резерва для дальнейшего роста уровня религиозности населения, какой происходил в начале 90-х гг. Кто хотел, уже пришел в Церковь, в религиозные объединения других конфессий. Доля нерелигиозной части населения уже в течение нескольких лет сохраняет стабильный показатель на уровне примерно 40%.

Отсюда, на мой взгляд, следуют три вывода.

Первый. Видимо, 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, углубления религиозности сегодняшних неофитов, приближения их норм воцерковленности (если использовать для характеристики этого процесса термин из богословского лексикона православной Церкви). По мнениям, высказываемым некоторыми религиозными деятелями, многие конфессии стоят сейчас перед дилеммой: продолжать ли стремиться расширять свое влияние, привлекая новых последователей, или же сосредоточиться на том, чтобы сначала «переварить» ту массу новообращенных, которая нахлынула в церковь за последнее десятилетие. Но это, естественно, забота самих религиозных организаций.

Второй вывод состоит в том, что это сужение резерва пополнения религиозных организаций за счет нерелигиозной среды может вызвать обострение их конкурентной борьбы за паству, рост взаимной нетерпимости.

И третий вывод: осознание того факта, что около половины или, по крайней мере, 2/5 населения сделало свой *нерелигиозный* мировоззренческий вывод, требует

внимания к обеспечению реальной свободы совести для этой большой части населения – как в плане защиты их свободного выбора, так и в плане их права на пропаганду и распространение своих убеждений, о чем, например, средства массовой информации совершенно забыли.

Здесь мы выходим на большие проблемы консолидации российского общества при естественном наличии в нем плюрализма религиозных и мировоззренческих идентификаций граждан и огромной роли *религиозной и мировоззренческой толерантности* в решении этой задачи, способности и готовности всех религиозных и мировоззренческих групп населения России к доброжелательному и продуктивному *диалогу*.

* * *

Теперь рассмотрим более подробно историю становления и характеристики *конфессионального пространства* современной России.

Заявленная тема – «Конфессиональный портрет России» – это скорее метафора, чем строгая научная формулировка. Но вместе с тем может быть именно использование этой метафоры поможет участникам дискуссии равнодушно отнестись к действительно непростой проблеме современного конфессионального пространства России, сложного вероисповедного состава ее населения. Ведь в портрет обычно пристально вглядываются, ищут в изображенном лице как его характерные типические черты, позволяющие увидеть в нем представителя социальной, профессиональной, возрастной, этнической группы, определенный психологический тип, так и индивидуальные особенности изображенного человека, делающие его неповторимой личностью.

Таков и конфессиональный портрет страны. Когда пристально вглядываешься в него, подступаешь к конфессиональному пространству России с научными методами исследования, в данном случае – социологическими. Видишь, что оно имеет черты, которые делают его в чем-то похожим на конфессиональное пространство других стран, отражающие процессы, происходящие во всем цивилизованном мире. И в то же время обнаруживаешь, что оно индивидуально, неповторимо, специфично именно для России, обусловлено особенностями ее исторического развития, этническим составом населения, процессами бурной ломки и изменения ее социального и политического строя за последнее десятилетие.

В качестве первой характерной черты конфессионального пространства России констатируем факт, подтверждаемый данными Министерства юстиции о регистрации религиозных объединений, материалами социологических исследований и даже простыми повседневными наблюдениями каждого из нас.

Конфессиональное пространство современной России чрезвычайно насыщено, многообразно и разнородно.

Этот факт может нравиться или не нравиться, вызывать интерес или раздражение, рассматриваться как закономерный результат исторического развития российского общества или как проявление чьей-то злой воли или неосмотрительности.

Но от него никуда не уйти: конфессиональное пространство России, структура вероисповедного состава ее населения сегодня именно таковы, каковы они есть.

Так, в Государственном реестре Министерства юстиции РФ на 1 января 2000 г. было зарегистрировано 20215 религиозных организаций, представляющих около 60 конфессий, церквей, религиозных направлений и деноминаций (на 1 января 2009 г. – уже 23078)^{*1}.

Кроме того, большое число религиозных организаций и групп действуют, как уже отмечалось, без регистрации, не получая статуса юридического лица.

И здесь возникают, по крайней мере, три вопроса:

1) является ли такое конфессиональное многообразие характерной чертой только России, или оно представляет собой проявление некой общемировой тенденции нашего времени?

2) как и в результате чего возникло такое многообразие?

3) какое место в нем занимает православие, Русская Православная Церковь, каковы ее роль в этой ситуации, если можно так выразиться, ее самочувствие в этом многоконфессиональном доме?

Что касается первого вопроса, то следует признать, что изменение, усложнение и насыщение конфессионального пространства происходит в последние десятилетия в большинстве стран мира. Увеличение открытости внешнему миру, глобализация экономики, естественная и вынужденная миграция больших масс людей, в том числе перемещения из страны в страну трудовых ресурсов, потоки беженцев и вынужденных переселенцев из «горячих точек», зон голода и природных катастроф, привели в XX в. к большим изменениям национального состава многих стран, прежде всего Европы и Америки, а вместе с ним и конфессиональной структуры населения. В традиционно христианских странах, таких, как Великобритания, Германия, Франция, США сейчас уже существуют многомиллионные мусульманские общины. Быстро увеличивается число мусульман в Швейцарии, Норвегии, Швеции, Польше и других странах Европы. Одновременно во всем мире интенсивно растут и распространяются многочисленные направления протестантизма, особенно Пятидесятнические и Адвентистские церкви. Вторая половина XX в. отмечена появлением первоначально в США и ряде стран Западной Европы, а затем и в других странах, включая Советский Союз и Россию, новых религиозных и квазирелигиозных движений, восточных культов и т.п.

Так что *увеличение насыщенности и разнородности конфессионального пространства*, которое мы наблюдаем в России, не является только нашей особенностью, а представляет собой *объективно обусловленную мировую тенденцию*. Надо отметить, что этот процесс не только у нас, но и в других странах встречает неоднозначную оценку со стороны общественности, правительств, представителей традиционных религий, в том числе и попытки административными, а кое-где и за-

*1 См. ниже Приложения 1 и 2.

конодательными мерами сдерживать его развитие, закрыть доступ в свои страны тем или иным нетрадиционным религиям и культурам.

Теперь обратимся ко второму вопросу: как и в результате чего возникло такое многообразие конфессионального пространства России?

Было бы ошибкой считать, что оно возникло лишь в последнее время, в результате какого-то быстротечного процесса, вызванного религиозно-идеологической экспансией из-за рубежа. Такое многообразие и разнородность конфессионального пространства России складывалось исторически, под воздействием множества факторов: экономических, политических и этнических, мирных и военных. Это и продолжавшееся веками географическое расширение нашей страны, включение в состав России завоеванных и добровольно присоединившихся новых территорий с населявшими их народами, исповедовавшими свои, традиционные для них религии и культы, и развитие экономических связей между регионами России и с зарубежными странами, встреча разных самобытных культур и как следствие культурный обмен, и миссионерство и другие факторы.

Если первоначально от принятия Киевской Русью христианства в 988 г., можно рассматривать Русское государство (Киевское, Ростово-Суздальское, наконец, Московское великое княжество) как моноконфессиональное, православное, то с началом расширения Московского великого княжества, затем царства, особенно в XVI в., в период царствования Ивана Грозного, и в последующие три века, оно постепенно включало в себя территории, населенные народами, исповедующими ислам и буддизм на Востоке и Юге, католицизм – на Западе, лютеранство – на Северо – Западе, не говоря уже о шаманизме, многочисленных родовых и племенных верованиях и культурах, религиях природы и т. д. Но безусловное преобладание в составе населения России русских и вообще славянского элемента, в массе своей исповедовавших православие, а также христианизация многих народов Поволжья, Урала, Сибири и Севера по-прежнему позволяли православию занимать преобладающее и господствующее положение. Оно закреплялось единением монархии и православия, безусловной государственной поддержкой Православной Церкви, в том числе в ее миссионерской деятельности, и было оформлено юридически. Это давало основание считать и называть Россию православной страной, православным государством. Таковым оно и было.

Однако это никак не отменяет того факта, что в ходе исторического развития нашей страны происходило постепенное усложнение и обогащение ее конфессионального портрета. Народы, вошедшие в состав России, как и приезжавшие сюда на службу или по коммерческим делам иностранцы, сохраняли свою веру, и это признавалось государством.

Вообще нужно отметить, что Российское государство с большой терпимостью относилось к вероисповеданию иностранцев, приезжавших в Россию с добрыми намерениями: купцов, деловых и служилых людей, мастеров и специалистов в различных отраслях производства, культуры, науки, военного дела. Россия сама приглашала их к себе, она нуждалась в их услугах, знаниях, умениях, опыте, связях, в их капиталах, наконец, и поэтому стремилась создать им нормальные условия для жизни и профессиональной деятельности, в том числе и в вопросах религии. Им

предоставлялась полная возможность исповедовать свою веру и соблюдать обряды и другие предписания своей религии, образовывать общины единоверцев. Лютеранские и кальвинистские пасторы уже со времен Ивана Грозного получали денежное содержание от московского правительства, им позволялось посещать общины иностранцев-протестантов в других городах России, совершать в них богослужения и проповедовать. С жестким условием, однако, чтобы эта проповедь ни в коем случае не распространялась на православных россиян.

Тем более религиозная терпимость распространялась на иноверческое население присоединенных к России новых территорий. Она составляла один из важных принципов внутренней политики самодержавия.

Так, например, по Ништадскому мирному трактату 1721 г., которым завершилась Северная война между Россией и Швецией, последняя уступила России все свои права на Лифляндию, Эстляндию с островом Эзель, Ингерманландию и часть Финляндии с Выборгом. Статья 10 этого трактата специально оговаривала религиозные права населения этих территорий: «В уступленных землях не имеет быть введено принуждение к совести, а напротив того Евангелическая вера, церкви и училища и что к тому принадлежит, на том основании, на котором при последнем Свейском правительстве были, оставлены и содержаны будут с тем однако ж, чтобы в них и вера Греческого исповедания впредь также свободно и без всякого помешательства могла быть отправлена»¹. Кстати, Петром I было разрешено построить в Выборгском и Кексгольмском уездах лютеранские кирхи «дабы оставшиеся в Российской стороне в прежние свои кирхи не ходили»².

Это ли не мудрая забота государя о том, чтобы жители земель, ставших российскими, чувствовали себя в новом отечестве как дома? Только таким путем можно было рассчитывать на эффективную организацию государственного управления новыми территориями, на лояльность их населения и его готовность признать смену подданства. Немаловажное значение имела при этом и задача обороны северных территорий России. Петр I создал также в государственном аппарате специальное ведомство *иностранных исповеданий*.

Дальновидной была и вероисповедная политика Екатерины II. В своем Наказе Комиссии для составления нового Уложения (1767 г.) она писала: «В столь великом государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами, весьма бы вредным для спокойствия и безопасности граждан был порок – запрещение их различных вер»³. В Указе Екатерины II Св. Синоду «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским правительствам» (1773) говорилось: «Как Всевышний бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и Ее Величество из тех же пра-

¹ Красножен М. Иноверцы на Руси. Т. 1: Положение неправославных христиан в России. Юрьев, 1910. С. 67–68.

² Курило О.В. Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М., 1996. С. 40.

³ Красножен М. Указ. соч. С. 83.

вил, сходясь к Его святой воле в сем поступить изволят, желая только, чтобы между подданными всегда любовь и согласие царствовали»⁴. Пригласив для освоения Поволжских и Причерноморских земель десятки тысяч переселенцев из Восточной Пруссии, Нидерландов, Польши, она гарантировала им, в числе других прав и льгот, свободу вероисповедания. При Екатерине II впервые было официально оформлено и положение мусульманства в России: ее именным указом от 22 сентября 1788 г. было создано Оренбургское Духовное Собрание с местопребыванием в Уфе. Ему были подчинены все мусульманские приходы в России за исключением Таврической губернии.

В 1832 г. указом Николая I был утвержден Устав Евангелическо-лютеранской церкви, вошедший в Свод Законов Российской империи и окончательно конституировавший положение, внутренне устройство и управление этой церковью в России.

Во второй половине XIX в. на территории Российской империи получили распространение баптизм, евангельское христианство, адвентизм, в начале XX в. – пятидесятничество. Занесенные первоначально немецкими и американскими миссионерами, они постепенно становились исповеданием значительных групп собственно россиян, в том числе этнических русских и украинцев.

Усложнение конфессионального портрета страны шло и другим путем, а именно за счет внутренних процессов и расколов в самом православии: выделение старообрядцев, причем множества толков, образование различных форм исконно русского сектантства – христововеров, молокан, духоборцев и др., позднее – толстовства (процесс, прекрасно исследованный и описанный в трудах А.И. Клибанова). Разными направлениями, сектами и толками были представлены в России ислам, буддизм, иудаизм.

Таким образом, уже в дореволюционной России ее конфессиональное пространство, при безусловном численном, статусном и культурообразующем преобладании православия, было весьма неоднородным.

В дальнейшем увеличение его разнообразия прошло несколько этапов.

Существенный импульс этот процесс получил в 1939–1940 гг. после включения в состав СССР западных областей Украины и Белоруссии, Бессарабии, Северной Буковины и Прибалтики. Вместе с населением этих территорий в нашу страну пришел целый ряд направлений пятидесятничества (в том числе христиане веры евангельской, мурашковцы, субботствующие пятидесятники и др.), Свидетели Иеговы, новые группы баптистов, адвентистов и др., постепенно распространившиеся и на территории России. Их распространению, как это ни парадоксально, в немалой степени способствовала и репрессивная политика правительства по отношению к этим религиозным направлениям и целым слоям населения, обвиненным в национализме и сопротивлении коллективизации. В результате депортаций, высылок, заключения в лагеря на территории Сибири и Дальнего Востока (а также Казахстана и Средней Азии) эти религиозные направления укоренились и там. А ми-

⁴ Там же. С. 83–84.

нимальное присутствие в этих регионах фактически разгромленной Православной Церкви способствовало этому процессу.

Следующий этап появления в СССР и России новых религиозных направлений, усложнявших ее конфессиональное пространство, начинается в 70-х гг. как отражение, пока еще слабое, происходившего на Западе процесса образования так называемых религий нового века ("New Age"), распространения восточных культов и учений (йога, Общество сознания Кришны, Ананда марга, трансцендентальная медитация и др.). Они, несмотря на жесткие преследования КГБ, получили некоторое распространение среди интеллигенции и в молодежной среде, видимо, как своеобразное движение протеста против официальной идеологии, как контркультура.

И, наконец, большой всплеск появления в России нетрадиционных религий, конфессий, религиозных новообразований произошел с началом «перестройки» и процессов демократизации и реформирования общественного устройства страны, с падением «железного занавеса» и ростом открытости России западному миру. Этот процесс пошел по двум направлениям:

1) в страну хлынула масса иностранных миссионеров и проповедников, представлявших как уже действующие в России церкви и религиозные направления, главным образом протестантские, так и новые – Церковь объединения, Церковь сайентологии, религиозные движения и культы ориенталистского толка;

2) стали возникать религиозные и квазирелигиозные образования, так сказать, отечественного происхождения: Белое братство – Юсмалос, Богородичный центр (позднее принявший наименование Церкви Матери Божией «Державная»), Церковь последнего завета (Виссариона) и др.

К этому следует добавить и процессы, происходящие внутри самой Русской Православной Церкви, также ведущие к увеличению разнообразия конфессиональной картины: расколы, образование Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), Российской Православной Свободной Церкви (РПСЦ), Российской Православной Автономной Церкви (РПАЦ), Истинно-Православной Церкви (ИПЦ), появление в России приходов Украинской Православной Церкви (Киевского Патриархата).

Аналогичные процессы наблюдаются в некоторых протестантских церквях, в российских исламе, буддизме и иудаизме.

В результате всех этих процессов, как далекого, так и совсем недавнего прошлого и даже наших дней, и сформировался тот конфессиональный портрет страны, который мы сегодня имеем.

Таким образом, мы констатировали, что и до 1917 г., и в настоящее время конфессиональное пространство России – при безусловном преобладании православия – было и остается неоднородным, многообразным. Но что же все-таки изменилось в нем к рубежу тысячелетий?

Во-первых, число религий, конфессий, религиозных направлений и деноминаций существенно выросло, и эта тенденция к росту конфессионального разнообразия сохраняется.

Во-вторых, многоконфессиональность распространилась на регионы, в том числе такие, которые прежде были полностью или в основном моноконфессиональными.

Исторически носителями определенных религий были конкретные этносы или группы этносов. Ареалы их традиционного, исторически сложившегося расселения были одновременно и ареалами распространения исповедуемых ими религий. Европейская часть России, большая часть Украины и Белоруссии, значительные пространства Сибири и Дальнего Востока, заселенные славянами – русскими, украинцами, белорусами, а также принявшими христианство финно-угорскими и уральскими народами и народностями – территории распространения православия. Западные области Украины и Белоруссии, а в дореволюционной России и Польша – зона распространения римокатолицизма и греко-католицизма. Прибалтика, Финляндия, Ингерманландия – территории распространения лютеранства. Среднее и частично Нижнее Поволжье, часть Приуралья и Западной Сибири, заселенные татарами, башкирами и другими тюркскими народами, а также Казахстан, Средняя Азия, Северный Кавказ – традиционные регионы распространения ислама. Алтай, юг Сибири и Дальнего Востока – ареал бытования буддизма, а также шаманизма. Эти регионы и сейчас в известной мере сохраняют традиционную этническую и конфессиональную определенность. Но их этноконфессиональные границы уже размыты, а многие вообще перестали быть моноконфессиональными. В XX в. произошли гигантские процессы миграции, прежде всего трудовой, стимулированные индустриализацией и урбанизацией страны, бурным экономическим развитием отдельных регионов, промышленным освоением Сибири, Севера, Дальнего Востока, развитием путей сообщения. Это повлекло за собой и планомерное, и стихийное перемещение трудовых ресурсов, исход массы людей из трудоизбыточных регионов или регионов с дисбалансом полового состава населения. К большим перемещениям масс людей и соответственно изменению этнического состава населения приводили массовые депортации, в том числе целых народов, эвакуация в годы Великой Отечественной войны и, наконец, вынужденная миграция в последние годы, вызванная распадом СССР, межнациональными конфликтами, образованием на территории России «горячих точек». И этот процесс пока не ослабевает.

Все это повлекло за собой существенное изменение национальной и конфессиональной структуры населения в большинстве субъектов Российской Федерации и как следствие развертывание там деятельности нетрадиционных для этих регионов конфессий и религиозных направлений. Сейчас практически в каждой области, крае, республике, где бы они ни находились, проживают люди как минимум 50–60 национальностей, последователи 20–30 конфессий или религиозных направлений.

Среди всего этого конфессионального разнообразия в России и многих регионах больше всего как по числу направлений, так и по числу последователей и их религиозных объединений представлено *христианство*. В Российской Федерации сейчас действуют как минимум 40 христианских церквей, направлений, деноминаций.

Ведущее место среди них занимает *православие* в лице Русской Православной Церкви (10912 религиозных объединений – 54% всех религиозных объединений, зарегистрированных в Министерстве юстиции РФ на 1 января 2001 г.)^{*2}. Правосла-

^{*2} Ср. с данными на 1 января 2009 г. – см. Приложение 2.

вие также представлено 209 религиозными объединениями РПЦЗ, РПСЦ, РПАЦ ИПЦ, УПЦ (Киевского Патриархата) и 278 объединениями старообрядцев разных направлений и толков.

4779 *зарегистрированных* (подчеркнем это, так как, видимо, примерно столько же действующих без регистрации) объединений имеют различные направления протестантизма (в 1992 г. их было 510). 258 религиозных объединений имеется у Римо-католической и 5 – у Греко-католической церквей, 42 – у Армянской Апостольской Церкви.

Второе место по числу верующих и пока третье – по количеству общин в России занимает ислам – 3048 религиозных объединений (в 1992 г. было 1216).

Зарегистрировано также 193 буддистских и 197 иудаистских объединений, 106 – Общества сознания Кришны. Остальные 188 зарегистрированных в Минюсте объединений приходятся на 22 малочисленных и маловлиятельных религиозных направления.

Так рисует конфессиональный портрет нашей страны официальная статистика Минюста⁵.

Но за сухими цифрами статистики важно видеть то, что 20 тыс. религиозных объединений существуют в нашей стране на *законных* основаниях, зарегистрировав свои уставы в органах юстиции. И как бы ни относились к ним и их организаторам, руководителям и проповедникам те или иные представители органов власти, некоторые слои общественности или другие конфессии, нельзя забывать, что их последователи – это наши сограждане, соотечественники, реализовавшие тем самым свое конституционное право на свободу совести.

Теперь обратимся к третьему вопросу: какое место в многообразном и разнообразном конфессиональном пространстве России занимает Русская Православная Церковь, какова ее роль в этой ситуации и каково, образно говоря, ее самочувствие в насыщенном иноконфессиональном окружении?

И в силу особенностей исторического развития России, и силу наибольшей массовости своей базы православие занимает особое, преобладающее место в конфессиональном пространстве страны, которое никто не может, да, по-моему, и не пытается поставить под сомнение. Особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры признана законодателем в преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 1997 г. Как уже отмечалось выше, православные религиозные объединения составляют более половины всех зарегистрированных религиозных объединений в стране. Примерно такую же часть составляют православные верующие в общем составе населения. По данным одного из последних социологических опросов, проведенных Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ) в ноябре 1998 г., исповедуют православие 48,1% населения России, что составляет примерно 85–90% от числа всех верующих. Православие, Русская

⁵ Подробнее об имеющихся в России конфессиях, церквах, деноминациях и религиозных направлениях см. в Приложении.

Православная Церковь занимают сейчас доминирующее положение в средствах массовой информации, прежде всего электронных. Широко развивается православное религиозное образование.

И вместе с тем в Церкви, в кругах православной общественности постоянно высказывается тревога по поводу деятельности в стране других конфессий, особенно католицизма, многочисленных протестантских объединений и новых религиозных движений (НРД). Звучат обвинения их в прозелитизме, в посягательстве на каноническую территорию РПЦ, раздаются призывы к властям законодательно или административно запретить или ограничить деятельность соперничающих с РПЦ конфессий.

Следует признать, что конкуренция между конфессиями в борьбе за влияние на общество и за привлечение новой паствы действительно существует, и она носит довольно острый характер. Но иначе и быть не может. Общий процесс реформ социально-экономического и общественно-политического устройства России, демократизация законодательства и всего строя общественной жизни не могли не коснуться и религиозной сферы: не может быть рынка товаров без рынка идей. В России сложилась ситуация *религиозной свободы*, которой так долго добивались и Православная Церковь, и все другие конфессии, образовалось то самое чрезвычайно насыщенное и разнородное конфессиональное пространство, о котором шла речь выше. Эта *религиозная свобода* ставит каждого россиянина, имеющего религиозные потребности, особенно из числа впервые обращающихся к вере, в ситуацию непростого выбора, а Церкви и другие религиозные организации – в ситуацию жесткой конкуренции за привлечение этих людей к себе. И тут оказалось, что не все Церкви готовы к этому. Не готова оказалась в первую очередь Православная Церковь. Она веками проводила свое вероучение в массы, опираясь на поддержку государства, которое всеми мерами подавляло ее конкурентов. Но теперь по закону, отделившему религиозные организации от государства, и по демократическим нормам современного цивилизованного мира она такой поддержки лишилась. И к тому же за годы политики государственного атеизма она утратила опыт и навыки миссионерской деятельности в различных группах населения. В то же время протестантские объединения именно за эти годы подавления и преследования накопили богатый опыт миссионерства, который в условиях свободы сразу стал приносить им свои плоды.

Но мне кажется, что проблема для Русской Православной Церкви заключается вовсе не в конкуренции со стороны других конфессий и особенно со стороны западных миссионеров и новых религиозных движений. Возможности и степень влияния последних сильно преувеличиваются церковными публицистами и СМИ, которые сами создают из них «страшилки», а потом отчаянно борются с ними. Более того, шумная, почти истерическая кампания против них только создает им прекрасную бесплатную рекламу. Тем более, что миссионерское поле в России обширно и почти не распаханно, места на нем хватит всем конфессиям. Было бы желание и умение трудиться на духовной ниве. По данным многих социологических опросов верующие и неверующие составляют в современной России и отдельных регионах примерно равные группы населения: данные колеблются от 50 на 50 до 60 на 40%.

Полагаем, дело в другом. РПЦ пока сильно отстает и в богословском осмыслении и в практическом (пастырском, миссионерском) освоении новых социальных реалий и места в них Церкви, в предложении обществу четко разработанной позитивной программы духовного возрождения и выхода из затяжного кризиса. Правда, в этом отношении последнее время в РПЦ наметился существенный сдвиг. В августе минувшего года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Это значительное событие и для Церкви, и для общества. Есть основания полагать, что и другие конфессии теперь активизируют работу в этом направлении, стремясь сквозь призму своих вероучений осмыслить современную действительность и свое место в ней.

Между тем пока такое позитивное утверждение православия, его идеалов и достоинств на практике часто подменяется борьбой с другими конфессиями, ожесточенной полемикой с ними, желанием во что бы то ни стало дискредитировать своих оппонентов-конкурентов. Иными словами, позитивная идентификация православного христианина (чем его вера лучше других) подменяется идентификацией негативной (чем другие вероисповедания хуже). Из психологии известно, что негативная идентификация всегда ведет к росту напряженности и конфликтам. Между тем православие – в силу богатого нравственного содержания своего вероучения и в силу своих исторических заслуг перед российским обществом – имеет все возможности для открытого диалога и *достойной* полемики с другими христианскими и нехристианскими конфессиями.

Сейчас часто и много говорят о религиозном возрождении. Мы не будем пользоваться этим термином ввиду его неопределенности и многозначности. Скажем о вещах более определенных и эмпирически наблюдаемых. Действительно, происходит возрождение Русской Православной Церкви (как и других религий и конфессий, например, ислама, иудаизма, лютеранства и др.) в плане восстановления и укрепления ее епархий и приходов, монастырей, учебных заведений, благотворительных учреждений, оживления церковной жизни, развития богословской мысли. После 70 лет ограничений и преследований произошло возвращение Церкви в общество, точнее, возвращение ей достойного места в обществе. Многие представители РПЦ – священнослужители, церковные публицисты, люди из кругов православной интеллигенции высказываются в том духе, чтобы это место и положение Церкви были такими же, как когда-то – до советского периода нашей истории. Но такое вряд ли возможно. То время, то общество ушли в прошлое безвозвратно. Церковь была «вытолкнута» из одного общества, а возвращается в другое. Возрождающаяся Церковь застала в 90-х гг. совсем иное общество, чем оно было несколько десятилетий или век назад, иную Россию и иной мир. Это уже не крестьянская неграмотная Россия – бывшая основная часть паствы и массовая опора Православной Церкви. Ныне – это урбанизированное индустриальное общество, и основная часть паствы сегодня – горожане, в массе своей – люди с высоким уровнем образования. А все прошлые наработки Церкви относительно организации приходской жизни касались главным образом села. И прошлое миссионерство было направлено в основном на сельское население, в том числе так называемое инородческое.

Новое общество – информационное общество. В эпоху глобальной информатизации уже нельзя жить замкнутым мирком, даже если этот «мирок» размером с империю. Все, что делается в мире, в том числе в религиозной сфере, получает отражение у нас. Все, что делается у нас, немедленно становится известным в мире и получает там реакцию. И пространство России стало таким же прозрачным для распространения религиозной информации любого конфессионального содержания как извне, так и внутри страны. И люди стали другими – и по уровню образования, и по уровню квалификации, и по мобильности, и – главное – по уже усвоенному, хотя и далеко не полностью, демократическому опыту. Даже обратившись к религии в последние годы, показывая при социологических опросах высокий уровень доверия к Церкви как общественному институту, они могут проявлять критическое или, по крайней мере, скептическое отношение ко многим ее действиям и инициативам.

Однако складывается впечатление, что ни Русская Православная Церковь, ни другие конфессии в нашей стране, в первую очередь традиционные, еще по-настоящему не поняли, что и мир, и Россия, и сами россияне изменились. В том массовом обращении россиян к религии, пик которого пришелся на 1992–1994 гг., заслуги самой Церкви, собственно говоря, очень мало. Это не она своей проповедью и миссионерской деятельностью привела людей в храмы, а они сами пришли в поисках новой идентичности и новой системы мировоззрения и ценностей взамен утраченных – социалистических. Вот в чем главная причина сравнительно большего успеха многих протестантских объединений и зарубежных проповедников в России: они сами ищут, зовут к себе и привлекают растерявшихся после крушения привычной системы ценностей людей. Православная же Церковь оказалась лицом к лицу не столько с результатами своей миссионерской деятельности, сколько со стихийным наплывом неофитов, людей из числа еще недавно неверующих, многие из которых, кстати, пришли в Церковь не в силу религиозной потребности, а в поисках новой идентичности.

Какие же выводы можно сделать из нарисованного выше *конфессионального портрета страны?*

Во-первых, следует признать реальность и закономерность именно такого современного состояния конфессионального пространства России. Его разнородность и насыщенность в переплетении с многообразием этнического состава населения составляет культурное богатство России, но при этом всегда таит в себе *возможность* возникновения и обострения противоречий и конфликтов на национальной и религиозной почве. Перед российским обществом стоит непростая и ответственная задача *консолидации* как одного из важнейших условий выхода из кризиса, обеспечения национальной безопасности и поступательного движения вперед. Предпосылкой ее достижения в многонациональном и многоконфессиональном обществе является воспитание, утверждение, даже – заботливое культивирование в массах населения *национальной и религиозной терпимости, установок толерантного сознания и поведения*. У нас нет иного выбора, нет иного пути достижения мира и согласия в обществе, раздираемом сейчас национальными и религиозными противоречиями.

Во-вторых, таким же насущным путем к достижению мира и согласия в многоконфессиональном обществе является *диалог*. Речь в данном случае идет не о доктринальном диалоге и не о том, что кто-то должен поступиться своими догматами и канонами, а о поиске общих идей и целей, практических дел, способных объединить усилия последователей разных религий и конфессий на благо всего общества, нашей России, об умении слушать и понимать друг друга, даже исповедуя разные религии.

© Лопаткин Р.А., 2009

Приложение 1

Сведения о религиозных организациях,
зарегистрированных в Российской Федерации
(по состоянию на 1 января 2001 г.)⁹³

Наименование конфессии	Всего зарегистрировано	Централизованные рел. организации	Приходы, общины	Духовные образователь- ные учреждения	Монастыри	Рел. учреждения
1	2	3	4	5	6	7
Русская Православная Церковь	10912	78	10188	46	374	226
Российская Православная Автономная Церковь	65	1	60	–	4	–
Русская Православная Церковь Заграницей	40	2	37	–	1	–
Истинно-православная Церковь	65	5	60	–	–	–
Российская Православная Свободная Церковь	29	2	27	–	–	–
Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	10	1	8	1	–	1
Старообрядцы в том числе:	278	8	268	1	–	1
Русская Православная Старообрядческая Церковь	184	3	181	–	–	–
Древлеправославная церковь	64	2	61	1	–	–
Поморская церковь	25	1	23	–	–	1
Единоверческая церковь	–	–	–	–	–	–
Другие согласия	5	2	3	–	–	–

⁹³ Данные предоставлены Департаментом по делам общественных и религиозных объединений Министерства юстиции Российской Федерации.

1	2	3	4	5	6	7
Римо-Католическая Церковь	258	3	247	2	–	6
Греко-католическая церковь	5	–	5	–	–	–
Армянская Апостольская Церковь	42	2	40	–	–	–
Ислам	3048	61	2873	114	–	–
Буддизм	193	8	182	1	–	2
Иудаизм						
в том числе:	197	7	184	5	–	1
Ортодоксальный	172	6	161	4	–	1
Современный	21	1	19	1	–	–
Хасидизм	4	–	4	–	–	–
Евангельские христиане-баптисты	975	49	875	3	–	48
Евангельские христиане	612	30	534	7	–	41
Адвентисты седьмого дня	563	16	546	1	–	–
Лютеране в том числе:	201	5	191	–	–	5
Евангелическо-лютеранская церковь	150	7	137	1	–	5
Единая евангелическо-лютеранская церковь	4	1	3	–	–	–
Церковь Ингрии	42	1	40	1	–	–
Другие Евангелическо-лютеранские церкви	17	–	17	–	–	–
Церковь полного Евангелия	62	2	60	–	–	–
Харизматические церкви	51	2	49	–	–	–
Евангельские христиане в духе апостолов	54	1	53	–	–	–
Христиане веры евангельской – пятидесятники	1323	59	1207	7	–	50
Евангельские христиане-трезвенники	1	–	1	–	–	–
Евангельские христиане трезвенники (чуриковцы)	3	–	3	–	–	–
Новоапостольская церковь	86	12	74	–	–	–
Методистская церковь	85	3	77	3	–	2
Реформатская церковь	3	1	2	–	–	–
Пресвитерианская церковь	192	9	179	4	–	–
Англиканская церковь	1	–	1	–	–	–
Свидетели Иеговы	330	1	329	–	–	–
Меннониты	9	1	8	–	–	–
Армия спасения	7	1	6	–	–	–
Церковь Иисуса Христа Святых Последних дней (мормоны)	33	1	32	–	–	–
Ассоциация «Церквей Объединения» (Муна)	17	1	16	–	–	–
Молокане	19	2	17	–	–	–
Духоборцы	1	1	–	–	–	–
Церковь Последнего Завета	15	1	14	–	–	–
Неденоминированные христианские церкви	156	24	124	–	–	8
Сознание Кришны (Вайшнавы)	106	1	105	–	–	–
Вера Бахаи	19	1	18	–	–	–
Индуизм	4	–	4	–	–	–
Тантризм	3	–	3	–	–	–
Даосизм	9	1	7	–	–	1
Сайентистская церковь	2	–	2	–	–	–
Сайентологическая церковь	1	–	1	–	–	–
Христиане иудействующие	5	–	5	–	–	–

1	2	3	4	5	6	7
Квакеры	1	–	1	–	–	–
Церковь Христа	19	–	19	–	–	–
Духовное единство (толстовцы)	2	1	1	–	–	–
Живая этика (рериховцы)	2	–	2	–	–	–
Зороастризм	2	–	2	–	–	–
Ассирийская церковь	1	–	1	–	–	–
Сикхи	1	–	1	–	–	–
Копты	1	–	1	–	–	–
Языческие верования	41	4	32	5	–	–
Иные вероисповедания	7	1	6	–	–	–
Итого...	20215	415	18827	203	379	391

Приложение 2

**Сведения о религиозных организациях,
зарегистрированных в Российской Федерации
(по состоянию на 1 января 2009 г.)**

Наименование конфессии	Всего зарегистрировано	В том числе по видам организаций				
		Централизованные рел. организации	Приходы, общины	Духовно-образовательные учреждения	Монастыри	Рел. учреждения, миссии, подворья
1	2	3	4	5	6	7
Русская Православная Церковь	12727	78	11957	54	418	220
Российская Православная Автономная Церковь	44	2	39	–	3	–
Российская Православная Церковь Заграницей	26	2	23	–	1	–
Истинно Православная Церковь	34	4	27	–	3	–
Российская Православная Свободная Церковь	7	1	6	–	–	–
Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	9	1	7	1	–	–
Старообрядцы	278	7	265	1	3	2
Римо-Католическая Церковь	232	6	220	2	–	4
Греко-католическая Церковь	4	–	4	–	–	–
Армянская Апостольская Церковь	74	3	71	–	–	–
Ислам	3885	69	3730	84	–	2
Буддизм	203	9	191	3	–	–
Иудаизм	294	11	278	3	–	2
Евангельские христиане-баптисты	891	55	825	6	–	5
Христиане веры евангельской	271	28	236	4	–	3
Евангельские христиане	702	34	654	9	–	5
Евангельские христиане в духе апостолов	26	2	24	–	–	–

1	2	3	4	5	6	7
Христиане веры евангельской – пятидесятники	1335	55	1272	7	–	1
Церкви полного Евангелия	35	2	32	1	–	–
Евангельские христиане-трезвенники	5	–	5	–	–	–
Адвентисты седьмого дня	604	21	575	2	–	6
Лютеране	225	14	207	4	–	–
Новоапостольская церковь	71	9	62	–	–	–
Методистская церковь	112	4	104	3	–	1
Реформатская церковь	5	1	4	–	–	–
Пресвитерианская церковь	177	8	163	5	–	1
Англиканская церковь	1	–	1	–	–	–
Свидетели Иеговы	408	1	407	–	–	–
Меннониты	7	1	6	–	–	–
«Армия спасения»	10	1	9	–	–	–
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	53	1	52	–	–	–
Церковь объединения (Муна)	7	1	6	–	–	–
Церковь Божией Матери «Державная»	22	1	21	–	–	–
Молокане	23	1	22	–	–	–
Духоборцы	–	–	–	–	–	–
Церковь Последнего Завета	6	1	5	–	–	–
Церковь Христа	20	1	19	–	–	–
Христиане иудействующие	2	–	2	–	–	–
Неденоминированные христианские церкви	16	3	6	–	–	7
Сайентологическая церковь	1	–	1	–	–	–
Индуизм	1	–	1	–	–	–
Сознание Кришны (вайшнавизм)	75	3	72	–	–	–
Вера Бахаи	17	1	16	–	–	–
Тантризм	–	–	–	–	–	–
Даосизм	5	2	2	–	–	1
Ассирийская церковь	3	1	2	–	–	–
Сикхи	1	–	1	–	–	–
Копты	–	–	–	–	–	–
Шаманизм	16	1	15	–	–	–
Караимы	1	1	–	–	–	–
Зороастризм	1	–	1	–	–	–
Духовное единство (толстовцы)	1	1	–	–	–	–
Живая этика (рихтовцы)	1	–	1	–	–	–
Языческие верования	6	1	5	–	–	–
Иные верования	98	3	94	–	–	1
Всего по религиозным организациям...	23078	452	21747	190	428	261
Всего по представительствам иностранных религиозных организаций...	13	–	1	–	–	–

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ – СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Одним из наиболее значимых условий становления и развития России как демократического, гражданского общества, его сбалансированности и стабильности является взвешенная политика в сфере государственно-церковных отношений.

Исходными установками такой политики должно стать четкое осознание ее целей. Фундаментальной посылкой формирования политики в целом является достижение максимально возможного уровня благополучия граждан и процветания государства. В этой связи, говоря о формировании вероисповедной политики в современной России, можно выделить три наиболее значимые цели:

1. Формирование в обществе культуры, основанной на признании приоритета принципов свободы совести, светскости, веротерпимости и толерантности;
2. Актуализацию при непосредственной поддержке государства позитивного духовно-нравственного аспекта религиозности, тех форм активности религиозных объединений в социальной сфере, которые способствуют в конечном итоге оздоровлению и укреплению общества;
3. Профилактику возможной напряженности и конфликтов на религиозной почве. Выявление и нейтрализацию элементов религиозного радикализма и экстремизма.

Достижение указанных целей возможно лишь при условии строгой централизации и единообразия государственной вероисповедной политики на всей территории Российской Федерации. Следовательно, одним из важнейших практических актуальных шагов на этом пути становится воссоздание единого общедепартаментального координирующего органа, призванного решать поставленные задачи.

Только комплексный подход к рассмотрению указанных задач может способствовать быстрому и кардинальному их разрешению, недопущению в перспективе возникающих, порой, на местах элементов местечковости и некомпетентности.

Назначение представителей федерального органа в субъектах Федерации должно прежде всего обеспечить достаточно высокий уровень профессиональной подготовки специалистов, призванных курировать столь непростые и деликатные вопросы, как вопросы вероисповедной политики государства.

Подготовка соответствующих кадров также должна осуществляться в рамках специальной государственной программы централизованно, на базе лучших в России специализированных научных и образовательных учебных заведений, соответствующих кафедр и факультетов.

Второй стороной данного вопроса является необходимость в одновременном последовательном развертывании государственной светской системы широкого религиозоведческого просвещения и образования населения. Сюда можно отнести:

- активное использование уже имеющихся и разработка новых программ для средних школ, среднеспециальных и высших учебных заведений по религиозоведческой проблематике;
- создание единой системы религиозоведческо-правового просвещения с привлечением средств массовой информации;
- ликвидацию массовой безграмотности населения в вопросах, связанных с религией, церковью как в части содержательной, так и в вопросах, касающихся понимания и терпимого отношения к инокультурным духовным феноменам.

Таким образом, главной целью создания общефедерального координирующего центра становится непосредственное осуществление государственной политики в данном вопросе и посредничество между государством и религиозными объединениями. К функциям такого государственного органа может быть отнесено курирование всего блока практических вопросов, где интересы государства и религиозных объединений соприкасаются. К ним относятся вопросы церковной собственности, выделения земельных участков для строительства, налогообложения, решения ряда административно-хозяйственных проблем, создания и реализации совместных социально-культурных или благотворительных программ и проектов и т.п.

Еще одной стороной деятельности централизованной структуры, курирующей сферу государственно-церковных отношений, должно стать всестороннее изучение процессов, связанных с проблемами свободы совести, религиозности, особенностей национально-культурного самосознания, религиозной самоидентификацией населения и т.п. Особое внимание необходимо уделить исследованию вопросов, касающихся содержания, специфики деятельности и эволюции конкретных религиозных направлений, движений, организаций, как традиционных, так и новых для современной России. Создание постоянно обновляющегося банка данных в этой области позволит государству ориентироваться в реально происходящих процессах и принимать обоснованные, взвешенные решения, исходящие из адекватного понимания ситуации. Спонтанные разнонаправленные и неоднозначные процессы, происходящие в религиозной сфере, должны вернуться в зону пристального внимания государства, которое оставляет за собой важнейшие права и обязанности по обеспечению национальной безопасности государства, личной безопасности граждан, проведению целенаправленной политики, обеспечивающей стабильность и позитивную направленность общественной жизни в целом.

Формирование основополагающих принципов такой политики в свою очередь невозможно без понимания национальных особенностей российской модели государственно-конфессиональных отношений, выявление ее наиболее типичных и значимых характеристик.

В качестве таких специфических черт исторически сложившейся, традиционной для России исходной модели государственно-церковных отношений можно назвать:

- изначальный приоритет государственной власти по отношению к церковным институтам;
- многонациональность и поликонфессиональность общества;
- особое место и роль православия, являвшегося до начала XX в. государственной религией Российской империи.

Еще одним значимым фактором, который необходимо учитывать, на сегодняшний день является секуляризация общества, отход значительной части населения от исторической религиозной традиции, ее индифферентность к религиозной проблематике в целом.

Следовательно, оставаясь в русле многовековой традиции, но, учитывая исторические реалии сегодняшнего дня, государство призвано действовать не в интересах отдельных конфессий, религиозных объединений, а в интересах всего народа с учетом его национально-культурной ориентации и основополагающих прав и свобод личности.

В данной ситуации важнейшим условием эффективности государственной политики в вопросах, касающихся религиозной сферы, является светскость государства, обеспечивающая и закрепляющая верховенство демократических институтов в обществе.

Принцип светскости, предполагающий отделение церкви от государства, предполагает прежде всего разделение функций и сфер влияния властных структур, с одной стороны, и религиозных институтов - с другой. Приоритет светской власти в политике и невмешательство в данную сферу церкви означают на практике принятие государством конкретных решений в интересах всех групп и слоев общества вне зависимости от их духовно-религиозных предпочтений и ориентаций. При этом отказ от финансирования любых религиозных структур и лоббирования их интересов со стороны государства, контроль определенных сфер их деятельности должны обеспечить на практике равные права и возможности всех религиозных объединений, их свободное и автономное существование. Вместе с тем не менее важной на сегодняшний день представляется задача обеспечения государством гарантий равного права на реализацию свободы совести для той части граждан, которые считают себя неверующими или атеистами.

В вопросах взаимоотношений государства с религиозными объединениями принцип невмешательства государства в вопросы их внутренней жизни призван обеспечить полноту религиозного самоопределения и реальную свободу вероисповедания всем религиозным объединениям, существующим в Российской Федерации в соответствии с действующим законодательством.

Государство предоставляет всем религиозным объединениям возможность беспрепятственного осуществления всей полноты прав и свобод, закрепленных и международным законодательством и законами Российской Федерации. Однако, учитывая современный международный опыт и комплекс назревших проблем, необходимо констатировать, что их правовое равенство нетождественно равенству историческому.

В соответствии с историческими реалиями государство должно учитывать, что место и роль различных религий, существующих сегодня на территории России, определяется рядом объективных параметров. Среди них: период существования на территории России, разнящийся от тысячи лет до последних десяти, вклад в формирование и развитие национальной культуры и религиозной самоидентификации народов, численность последователей, влияние на современные социальные процессы в стране.

Исходя из этого, правомерным представляется формальное разделение всего комплекса действующих на отечественной территории религиозных объединений на традиционные и нетрадиционные религии для России.

Вслед за определением, данным профессором Н.А. Трофимчуком, под традиционными религиями мы понимаем религиозные образования, сохраняющиеся на протяжении длительного времени и передающиеся последующим поколениям на определенной территории, среди определенного этноса или общности людей. Они возрождаются и развиваются в рамках соответствующих этнических или государственных границ. Традиционные религии глубоко укоренены в быту, системе праздников и обрядов, мифологии, типе и способе мышления, культуре и психологии.

Под «нетрадиционными религиями» соответственно подразумеваются религиозные комплексы, которые не унаследованы исторически от прошедших эпох, не свойственны его традиционной духовности, не укоренены в быту и культуре. Это те религиозные системы, которые распространились в последнее столетие в результате миссионерской деятельности зарубежных проповедников или созданы харизматическим лидером на территории России.

Нетрадиционными для определенных этносов могут быть как мировые религии, так и новые религиозные образования, базирующиеся на инотрадиционной основе. Например, буддизм традиционен для Бурятии, но не традиционен для Ингушетии. В рамках традиционных религий могут возникать новые движения, обозначаемые как ересь.

Указанные различия реальной исторической и культурной роли тех или иных религий объясняют и определяют фактически существующие различия во взаимоотношениях государства с конкретными религиозными объединениями. Чем более весом реальный вклад той или иной религии в формирование и становление России как самобытного государства, чем глубже просматривается связь религиозной системы с национально-культурной самоидентификацией народов, входящих в состав единого Российского государства, тем более тесными и определенными являются их взаимоотношения с властными государственными структурами.

Рассматривая в качестве исходной цели деятельности религиозных институтов удовлетворение ими духовно-религиозных потребностей личности, государство при этом учитывает и поддерживает социально значимые инициативы таких объединений путем разработки и реализации совместных гуманитарных программ, направленных на решение конкретных задач.

Государство оставляет за собой право предоставления налоговых и иных льгот, создание и реализацию совместных социальных гуманитарных проектов прежде всего в отношении традиционных религий. Решения о такого рода сотрудничестве

стве в отношении нетрадиционных для России религий принимается избирательно в каждом конкретном случае.

Потенциал религиозных организаций может внести серьезный вклад в решение наиболее острых социальных проблем современной России. К таким проблемам в первую очередь можно отнести наркоманию, алкоголизм, социальную реабилитацию заключенных, профилактику детской и подростковой преступности, разрушения семейно-брачного института и т.д. Кроме того, значительную поддержку религиозные объединения способны оказывать в благотворительной сфере - это создание религиозными объединениями специализированных хосписов, домов престарелых, домов инвалидов. Пациенты, относящие себя к конкретной религиозной традиции или пожелавшие оказаться в таком заведении, могли бы получать не только полноценный уход, но и психологическую, духовную поддержку.

В подходах к решению задач профилактики противоправной деятельности религиозных объединений, проявлений религиозного радикализма и экстремизма государство исходит из того, что это не присуще религиям изначально.

Необходимость профилактики противоправных действий дает основания государству требовать максимальной прозрачности жизнедеятельности религиозных объединений.

Факты нарушения закона не должны скрываться от широкой общественности вне зависимости от того, к какой из конфессий они относятся. Однако официальная информация подобного характера может быть опубликована лишь после судебного разбирательства и вынесения соответствующего решения. С одной стороны, такая позиция должна способствовать более объективному, непредвзятому подходу со стороны правоохранительных органов к вопросам национальной безопасности. С другой стороны, такой подход должен исключать нездоровый ажиотаж, способствовать снижению межконфессиональной конфронтации, преодолению налета сенсационности, неоправданного нагнетания подозрительности в отношении одних религиозных объединений (например, новых) и фактического сокрытия фактов противоправной деятельности других (например, традиционных и заведомо уважаемых).

Таким образом, равно дистанцируясь от огульной компрометации одних религиозных объединений и вседозволенности и недосагаемости для закона других, государство добьется последовательной гармонизации и стабилизации государственно-конфессиональных отношений в России.

РОССИЯ СТРОИТ СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО (1985–1997 гг.)^{*1}

В Конституции Российской Федерации Российское государство определяется как светское (ст. 14). Но было бы наивным полагать, что в нашей стране, пережившей времена «христианского (православного) государства» и государства, резко «отделяющего» от себя религию и церковь, достаточно данной констатации, которая автоматически, сама по себе обеспечит практическую реализацию этого конституционного положения. Нет, властным структурам приходится и еще придется длительное время отстаивать светскость государства в непростой духовно-идеологической ситуации, испытывая противодействие (порой жесткое) со стороны тех или иных политических сил и религиозных организаций, предлагающих иные принципиальные установки и иную перспективу взаимоотношений государства и религиозных объединений.

Сложности, которые проявляются сегодня в сфере свободы совести и вероисповеданий, отчасти объясняются и тем, что современное Российское государство не имеет целостной модели политики в отношении религиозных организаций. В последние годы его усилия были в основном направлены на разрушение государственно-церковных отношений, сложившихся в советский период, на приспособление к нынешней, переходной, российской политической ситуации, западной (скорее, американской) модели государственно-церковных отношений.

В настоящий момент потребность государства в современной модели государственно-церковных отношений как никогда остра, ибо речь идет о расширении спектра возможностей для укрепления базы социальной поддержки политического курса «партии власти», причем, во-первых, она должна отвечать российским традициям, не выглядеть чужеродным, навязываемым извне элементом всей внутренней политики государства; во-вторых, диалектически соединять в себе опыт западной демократии и российский (в том числе советский) опыт в разрешении «религиозного вопроса».

Как же идти к этой жизненно необходимой цели?

Это парадоксально, но факт: в России сегодня нет ни одного государственного научно-исследовательского учреждения, для которого тема

^{*1} Публикуется по: Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 1997. № 3–4 (13–14). С. 134–172.

государственно-церковных отношений, политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий была бы приоритетной. На этом безрадостном фоне исключение составляет лишь Российская академия государственной службы при Президенте РФ, которая смогла сформировать в своей структуре кафедру религиоведения в те годы, когда и государству, и обществу казалась излишней даже мысль о светской религиоведческой науке, формирующей вероисповедную политику государства.

Недооценка роли науки в осуществлении государственной вероисповедной политики привела не только к усложнению религиозной ситуации в обществе, но и к вольному или невольному искажению самого принципа «светскости» государства. Это, в частности, проявилось в следующем:

– конституционное право граждан на свободу совести зачастую сводится исключительно к свободе вероисповеданий, т.е. широкое, объемное понятие подменяется узким и одномерным. Тем самым общество насильно возвращается к идеалам рубежа XIX–XX вв., а государство игнорирует права неверующих на свободу совести, отказываясь взять их под защиту;

– размываются такие конституционные принципы свободы совести, как отделение церкви от государства и школы от церкви, равенство религий и религиозных объединений перед законом; равенство прав верующих и неверующих;

– налицо эрозия основных идей и положений концепции светского государства, все большая переориентация на концепцию «христианского» (клерикального) государства, что ведет к обострению отношений в межконфессиональной среде;

– вопрос о праве человека на свободу совести все чаще относится не к сфере частной жизни граждан, а к области публично-правовых отношений, общественно-политических интересов. Это ведет к политизации деятельности различных религиозных объединений, к насильственной клерикализации общественных и государственных институтов, подмене интересов верующего гражданина интересами церковно-управленческих структур, церковной бюрократии.

Как нам представляется, сегодня недостаточно простого «улучшения» каких-то отдельных сторон политики государства в религиозном вопросе. Необходимо ее концептуальное обновление. И исходить при этом надо из того, что государство в сфере свободы совести и вероисповеданий имеет свои интересы – политические, идеологические, внешнеполитические, правовые и т.д. Осознав их и публично заявив о них, государство обязано сформулировать научно обоснованную политику в данной сфере, которая как часть его общей внутренней (а отчасти, и внешней) политики вместе с тем не растворяется в ней, не расплывается в деятельности федеральных органов власти и управления, а является самоценной и самостоятельной отраслью государственного управления.

На пути к цели – созданию концепции государственной политики в сфере свободы совести и вероисповеданий и формированию на ее основе государственно-церковных отношений – важно осмыслить и опыт последних 10–12 лет. В эти годы проявилась определенная внутренняя логика развития отношений государства и религиозных объединений, позволяющая вычленив соответствующие этапы.

1985 г. (апрель) – 1990 г. (октябрь)

Начальный этап формирования собственно российской (в рамках РСФСР, затем РФ) государственной вероисповедной политики пришелся на тот момент политической истории Советского Союза, когда с нарастающей быстротой формировались два разнонаправленных процесса: центристский и центробежный. Союзный центр пытался через «обновление» сохранить унитарное государство. В союзных же республиках надеялись укрепить свои властные полномочия через «суверенизацию». И в том и в другом случае властные структуры рассчитывали опереться на авторитет религиозных лидеров, верующие массы и религиозные организации - на межнациональные и национальные церкви.

Политический интерес подталкивал правящую властную элиту и политическую оппозицию в СССР, национальные элиты и общественные движения к необходимости выработать новую политику в отношении граждан, имеющих различные мировоззренческие ориентации, религиозных организаций, конфессионально ориентированных партий, наконец, в отношении религиозного и нерелигиозного (атеистического) мировоззрения, т.е. к созданию того, что мы называем государственной политикой в сфере свободы совести.

В рассматриваемый период усилия союзного центра (Политбюро и ЦК КПСС, Верховный Совет и Совет Министров СССР) сосредоточились на нескольких направлениях: во-первых, концептуально обновить государственное и общепартийное видение форм и характера отношений с религиозными организациями, места и роли религий в обществе; во-вторых, через демократизацию существующих на тот момент норм и правил, регулирующих деятельность религиозных организаций, прийти к принятию общесоюзного закона о свободе совести и религиозных организациях; в-третьих, реформировать имевшуюся систему органов по делам религий. Особое положение РСФСР, исторически бывшей основой и скрепой союзного государства, предопределило ее наибольшую по сравнению с другими республиками СССР зависимость от церковной политики центра.

Курс «перестройки», объявленный М.С. Горбачевым весной 1985 г., предполагал и изменения религиозной ситуации в стране в сторону ее демократизации. Однако первые три года «перестройки и гласности» были потеряны. Благоприятные возможности для завоевания широкой поддержки политических реформ со стороны религиозных организаций и верующих оказались неиспользованными. Объясняется это не только свойственными Горбачеву в то время ортодоксальными партийными взглядами на религиозные проблемы, но и ожесточенной борьбой в Политбюро ЦК КПСС и партийной элите по поводу общего курса реформ.

Как всегда, преобразование государственно-церковных отношений казалось делом второстепенным, до них не доходили руки у властных структур. В частности, это видно на примере регистрации религиозных обществ в 1984–1987 гг.

Таблица 1

Сведения о регистрации религиозных обществ в 1984–1987 гг.²

Религиозные организации	Количество зарегистрированных обществ по годам				Всего 1984–1987 гг.
	1984 г.	1985 г.	1986 г.	1987 г.	
Всего по СССР	99	65	67	104	335
в том числе РСФСР	34	23	28	44	129
Конфессии (СССР): Русская Православная Церковь (РПЦ)	2	3	10	16	31
Старообрядческие Церкви	5	2	5	1	13
Грузинская Православная Церковь (ГПЦ)	1	1	1	5	8
Католическая Церковь	4	3	3	6	16
Лютеране	12	10	4	9	35
Евангельские христиане-баптисты (ЕХБ)	19	24	17	24	84
Пятидесятники	26	13	12	22	73
Адвентисты 7-го дня (АСД)	12	5	12	13	42
Меннониты	7	1	1	–	9
Молокане	4	1	–	–	4
Мусульмане	7	2	2	7	18

Отметим и тот факт, что религиозные общества Армянской Апостольской и Реформатской церквей, а также буддистские, методистские, иудейские и другие – не регистрировались органами власти, хотя верующие обращались с такими просьбами.

Ситуация в динамике регистрации религиозных обществ стала меняться лишь после встречи президента СССР М.С. Горбачева накануне празднования 1000-летия Крещения Руси с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (Извековым) и членами Священного Синода. В результате только в 1988–1989 гг. было зарегистрировано 4484 новых религиозных общества (в том числе в РСФСР – 917). Процесс устранения былых административных преград на пути деятельности религиозных организаций, хотя и с разной интенсивностью, стал наблюдаться во всех союзных республиках (см. таблицу 2).

Еще одним подтверждением тому, что процесс демократизации в сфере государственно-церковных отношений шел с явным запаздыванием по сравнению с другими областями общественной жизни, являлось отсутствие законотворческой работы над союзным законопроектом о свободе совести и религиозных организациях. Лишь в начале февраля 1988 г. Политбюро ЦК КПСС поручило Совету по делам религий при СМ СССР совместно с другими союзными министерствами и ведомствами разработать проект нового законодательного акта по вопросам свободы совести. В представленных в ЦК КПСС в апреле 1988 г. предложениях Совета по делам религий указывалось на необходимость принятия общесоюзного закона «О свободе совести и религиозных организациях в СССР». В частности, это обосновывалось тем, что имеющееся в республиках Советского Союза законодательство о религиозных объединениях «во многом устарело, имеет серьезные пробелы в урегулировании принципиальных вопросов, а в ряде случаев противоречит конституционным и другим нормам общесоюзного законодательства».

Таблица 2

Количество зарегистрированных религиозных объединений в СССР
(по состоянию на 1 января)

По союзным республикам	1985 г.	1990 г.	По конфессиям	1985 г.	1990 г.
Всего по СССР	12438	16990	Всего по СССР	12438	16990
В том числе:			В том числе:		
РСФСР	3003	3983	Русская Православная Церковь	6806	10110
Украинская ССР	5722	8021	Грузинская Православная Церковь	51	270
Белорусская ССР	717	900	Католическая Церковь	1068	1286
Узбекская ССР	136	248	Лютеранская Церковь	580	619
Казахская ССР	445	511	Армянская Церковь	33	50
Грузинская ССР	100	330	Реформаторская Церковь	86	94
Азербайджанская ССР	52	77	Методистская Церковь	15	16
Литовская ССР	763	805	Старобрядческие Церкви	337	361
Молдавская ССР	342	888	Мусульманская религия	392	773
Латвийская ССР	627	621	Иудейская религия	91	102
Киргизская ССР	95	109	Буддистская религия	2	8
Таджикская ССР	33	59	Евангельские христиане-баптисты	2294	2151
Армянская ССР	29	44	Пятидесятники	235	602
Туркменская ССР	11	26	Адвентисты седьмого дня	342	432
Эстонская ССР	363	368	Молокане	44	48
			Меннониты	53	55
			Кришнаиты	–	3

Еще одним подтверждением тому, что процесс демократизации в сфере государственно-церковных отношений шел с явным запаздыванием по сравнению с другими областями общественной жизни, являлось отсутствие законотворческой работы над союзным законопроектом о свободе совести и религиозных организациях. Лишь в начале февраля 1988 г. Политбюро ЦК КПСС поручило Совету по делам религий при СМ СССР совместно с другими союзными министерствами и ведомствами разработать проект нового законодательного акта по вопросам свободы совести. В представленных в ЦК КПСС в апреле 1988 г. предложениях Совета по делам религий указывалось на необходимость принятия общесоюзного закона «О свободе совести и религиозных организациях в СССР». В частности, это обосновывалось тем, что имеющееся в республиках Советского Союза законодательство о религиозных объединениях «во многом устарело, имеет серьезные пробелы в урегулировании принципиальных вопросов, а в ряде случаев противоречит конституционным и другим нормам общесоюзного законодательства».

Представлен был и первоначальный проект Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях в СССР». Принципиальный характер имели статьи законопроекта, в которых:

– устанавливалась охрана прав и законных интересов как тех, кто исповедует ту или иную религию, так и тех, кто имеет нерелигиозные (атеистические) убеждения (ст. 3, 4, 5);

– закреплялся принцип взаимного невмешательства во внутренние дела друг друга государства и религиозных организаций; устанавливалось, что решение вопросов, непосредственно касающихся деятельности религиозных организаций, не допускалось без их участия либо без согласования с ними; включалась норма, предусматривающая возможность оказания содействия со стороны государства религиозным организациям в их законной деятельности (ст. 6);

– предлагалось закрепить за родителями право самостоятельно обучать своих детей религии или приглашать для этого других лиц – представителей религиозных организаций (ст. 7);

– определялось правовое положение религиозных организаций как добровольных объединений граждан, созданных в целях удовлетворения религиозных потребностей и признаваемых в качестве юридических лиц (ст. 8);

– устанавливался новый порядок регистрации религиозных обществ – заявительный вместо разрешительного (ст. 11);

– закреплялось право собственности религиозных организаций на принадлежащее им или вновь приобретаемое имущество (ст. 18, 19).

Однако потребовалось более двух лет, прежде чем этот законопроект был внесен на рассмотрение Верховного Совета СССР. В обществе шаги Коммунистической партии, сделанные в 1988–1989 гг. навстречу религиозным организациям, воспринимались скорее как вынужденные, чем как добровольные, и потому не могли добавить популярности Генеральному секретарю и Компартии в целом.

В партийно-государственных структурах РСФСР необходимость изменения политики в сфере свободы совести осознавалась в полной мере. Но реальные подвижки в этом направлении произошли в 1987 г. Первоначально дистанцирование от союзного центра виделось в создании в системе республиканских органов исполнительной власти особого ведомства, которое бы занималось проведением церковной политики государства на территории РСФСР. Это намерение совпадало со стремлением и других союзных республик образовать подотчетные им органы «по делам религий». На то время ни ЦК КПСС, ни Верховный Совет СССР, ни СМ СССР, ни Совет по делам религий особых препятствий не чинили, поскольку эти планы отвечали представлениям центра о трансформации Совета по делам религий при СМ СССР и его органов на местах в союзно-республиканскую систему органов «по делам религий».

В 1987 г. Совет Министров РСФСР принял решение об образовании собственного Совета по делам религий. Вначале особых различий в позициях республиканского и союзного Советов по принципиальным вопросам вероисповедной политики не ощущалось. Это было связано не только с тем, что во главе их стояли представители одной правящей партии (К.М. Харчев и Л.Ф. Колесников), ориен-

тированные на общие идеологические установки в религиозном вопросе, но и тем, что волна «перестройки и гласности» тогда еще до Советов не докатилась.

И хотя в РСФСР празднование 1000-летия Крещения Руси оказало положительное воздействие на взаимоотношения государства и религиозных объединений (возросли число регистрируемых обществ, количество культовых и иных зданий, передаваемых верующим), все же республика отставала в устранении допущенного ранее в отношении религиозных организаций административного произвола. По-прежнему сотни обществ, несмотря на желание узаконить свое положение, не регистрировались: в 1985 г. таковых насчитывалось 1432, а в 1990 г. – 1127. Синдром запретительства все еще господствовал среди работников местных органов власти. Да и республиканский Совет по делам религий в своей деятельности не был последователен, осторожничал, оглядывался на партийные органы. Ему не удалось вовремя уловить необходимость смены курса в религиозных вопросах, а при решении некоторых из них он занимал откровенно консервативную позицию. Это, конечно, сказывалось на его авторитете, давало широкую возможность представителям различных религиозных организаций, зарождавшихся религиозно-общественных движений и партий вести по Совету прицельный огонь. Упразднение Совета как органа «атеистической, партийной диктатуры» стало одной из их основных задач.

В январе–марте 1990 г. в канун выборов в Верховный Совет РСФСР и местные органы власти практически все участники политической борьбы в своих программных документах, на митингах и собраниях, в средствах массовой информации и в партийной печати, стремясь приобрести как можно больше сторонников, обещали в случае победы «полную религиозную свободу».

В качестве примеров таких обещаний приведем две выдержки из программных партийных документов.

1. К гуманному, демократическому социализму» (платформа ЦК КПСС к XXVIII съезду партии): «Партия будет отстаивать свободное самоопределение человека в духовной сфере, свободу совести и вероисповедания. Не отказываясь от своих мировоззренческих позиций, партия будет углублять диалог между атеистами и верующими, продолжать линию на то, чтобы все церкви имели возможность действовать в рамках законов, внося свой вклад во взаимопонимание между людьми».

2. Декларация избирательного блока «Демократическая Россия»: «Провозгласить реальную, а не на словах, свободу совести: распространить на религиозные общины права общественных организаций; вернуть храмы верующим».

Общественное сознание в известной степени было предрасположено к таким обещаниям. Высок был процент избирателей, ожидавших от религиозных организаций активного включения в общественную и политическую жизнь страны и доверявших им. К примеру, журнал «Огонек» информировал читателей, что по социологическим опросам полное или частичное доверие религиозным организациям оказывают 67% респондентов, и лишь у 33% такого доверия нет¹.

¹ Огонек. 1990. № 7.

По итогам состоявшихся 4 марта 1990 г. выборов был сформирован Верховный Совет РСФСР. Формально первенство в нем оставалось за коммунистами, но практически характер принимаемых решений определяли представители блока «Демократическая Россия». Рассмотрение вероисповедных вопросов было поручено Комитету ВС РСФСР по вопросам свободы совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности, состоявшему преимущественно из представителей конфессий и христианско-демократического движения. Возглавил Комитет священник В.С. Полосин.

На первых порах в деятельности Комитета преобладало «ликвидаторское» направление. Членам его казалось, что достаточно разрушить прежнюю систему взаимоотношений государства и религиозных организаций, отменить «драконовское» советское законодательство о религиозных культах, снять прежние преграды на пути деятельности религиозных организаций – и «религиозный вопрос» будет решен раз и навсегда. С подачи Комитета в республике упраздняются в системе КГБ Управление «3» (идеологические диверсии), в составе которого находился 4-й (церковный) отдел, а также Совет по делам религий при СМ РСФСР и должности (аппараты) уполномоченных Совета на местах.

Важной и конструктивной задачей Комитет считал разработку нового российского Закона о религиозных организациях. Уже в августе 1990 г. проект был подготовлен и обсужден на заседании Комитета с участием экспертов, представителей религиозных организаций.

Работа над проектом шла в ускоренном темпе, поскольку в апреле 1990 г. на рассмотрение Верховного Совета СССР был внесен проект союзного Закона «О свободе совести и религиозных организациях». Председатель Совмина СССР Н.И. Рыжков в письме в ВС СССР отмечал, что «в законопроекте учитываются новые подходы к отношениям между государством и церковью, соответствующие сути и духу перестройки, демократизации всех сфер общественной жизни. В нем устанавливаются юридические и материальные гарантии свободы совести граждан, признается их право свободно и самостоятельно определять свое отношение к религии, выражать и распространять религиозные и атеистические убеждения. Ограничение свободы совести может допускаться лишь в случаях, предусмотренных Законом, в интересах охраны общественной безопасности и порядка, здоровья и морали, прав и свобод граждан».

По мнению Совмина СССР отличало законопроект от предшествующих актов советского законодательства о религиозных культах следующее: упрощение порядка регистрации религиозных организаций; предоставление религиозным организациям прав юридических лиц; распространение законодательства о труде, порядка налогообложения, социального обеспечения и страхования на всех граждан, работающих в религиозных организациях; приравнивание религиозных организаций в части налогообложения доходов от производственной деятельности к общественным объединениям; признание за гражданами права обучать и обучаться религии частным образом.

В письме Н.И. Рыжкова перечислялись и те предложения, которые не были приняты Совмином при окончательном утверждении текста законопроекта. Это вопросы: об альтернативной службе для лиц, отказывающихся от несения воинской службы по религиозным соображениям; о введении обучения религии в школе; пе-

редаче религиозным организациям безвозмездно всех ранее использовавшихся ими культовых и иных зданий.

Без сомнения, внесенный на рассмотрение парламента законопроект «О свободе совести и религиозных организациях» выгодно отличался от его первоначального варианта, разработанного в апреле 1988 г. Но все же и в нем сохранялось немало слабых мест. К примеру, в отзыве Института религиоведения АОН при ЦК КПСС указывалось на такие, как: несоответствие названия Закона его содержанию, которое более чем на две трети посвящено регулированию деятельности религиозных организаций; отсутствие четкого разграничения в правах и объеме полномочий, которыми наделялись союзные и республиканские органы власти при реализации данного Закона; отсутствие определения понятия «церковь» как целостного социального организма и его правового и общественного статуса.

Проект был опубликован для всенародного обсуждения и вызвал к себе повышенный интерес со стороны религиозных организаций. В целом они восприняли его положительно. Вместе с тем высказаны были существенные замечания и пожелания. Так, Поместный собор Русской Православной Церкви (июнь 1990 г.) в своем заявлении указал, что в проекте Закона Церковь не рассматривается в качестве целостной религиозной организации и ей не предоставляется право юридического лица, тогда как ее составляющие – приходы, монастыри, духовные учебные заведения, управления и центры – таким правом наделяются.

Обсуждение законопроекта проходило в неблагоприятной общественно-политической обстановке в Советском Союзе. Разработка и подготовка к подписанию нового общесоюзного договора фактически пробуксовывала, процесс децентрализации унитарного государства и суверенизации союзных республик нарастал. Некоторые союзные республики выступили с идеей разработки собственных законов о религиозных организациях и принимали законодательные акты, разрушающие саму возможность единой общесоюзной политики в сфере свободы совести. В июне 1990 г. Верховный Совет Литовской республики принял особый акт, касающийся государственной вероисповедной политики, – «Акт реституции положения Католической церкви в Литве». Согласно ему были отменены все законодательные акты Литовской ССР, относящиеся к регулированию положения и деятельности религиозных объединений. Резко осложнилась религиозная обстановка в Средней Азии, на Кавказе и Украине, где межконфессиональные противоречия (католики – православные, мусульмане – христиане, униаты – православные и т.д.) все более и более смыкались с клубком острейших социальных и национальных проблем в этих регионах.

Вопрос об утверждении Закона о свободе совести и религиозных организациях был внесен в повестку дня осенней сессии союзного парламента. У центра еще оставалась надежда с его помощью разрешить конфликтные ситуации в религиозной сфере и одновременно удержать единую (в центре и на местах) государственную политику в сфере свободы совести. К этому склонялось пока и большинство представителей от союзных республик, в том числе и от РСФСР.

Но в сентябре 1990 г. ситуация резко изменяется. Политическое руководство РСФСР принимает решение о следующем шаге по пути дистанцирования от вероисповедной политики союзного центра – в кратчайший срок принять россий-

ский Закон о свободе совести. В начале сентября Комитет по свободе совести ВС РСФСР вносит проект этого Закона на рассмотрение российского парламента. Одновременно В.С. Полосин в письме на имя председателя Верховного Совета СССР А.И. Лукьянова сообщает об отрицательном отношении к союзному законопроекту: «Мы считаем, – писал он, – что общесоюзный закон, детально регламентирующий религиозные объединения, вообще не нужен... Мы уверены в том, что гармонизации отношений центра и республик способствовало бы принятие Верховным Советом Основ законодательства СССР о свободе совести, где были бы закреплены основные конституционные гарантии, обязательные для всех регионов страны (равенство религий перед Законом, равноправие граждан независимо от их отношения к религии, отделение церкви от государства и т.д.), а вопросы повседневной жизнедеятельности религиозных организаций предоставить решать субъектам Союза».

13 сентября Верховный Совет РСФСР принимает Закон «О свободе вероисповеданий» в первом чтении. А после того, как союзный парламент 1 октября принял Закон «О свободе совести и религиозных организациях», Верховный Совет РСФСР вдогонку, не проводя достаточно глубокого и всестороннего обсуждения, 25 октября 1990 г. принимает Закон «О свободе вероисповеданий». Таким образом, союзный акт на территории России практически не действовал. Государственно-церковные отношения в республике стали выстраиваться на основании положений нового республиканского закона.

1990 г. (октябрь) – 1993 г. (декабрь)

Основное содержание второго этапа в становлении новой вероисповедной политики Российского государства связано с реализацией норм Закона «О свободе вероисповеданий» в практической деятельности федеральных и региональных органов власти и управления, с постепенным переходом религиозных объединений на регулирование своей деятельности, исходя из вновь сформированной правовой основы государственно-конфессиональных отношений.

Положительными чертами Закона, безусловно, являются: снятие всех неоправданных ограничений на культовую деятельность религиозных объединений, упрощение процедуры их регистрации; создание условий для деятельности самых различных видов религиозных объединений; снятие запретов на их социальную, производственно-хозяйственную и иную некультовую деятельность; признание за религиозными объединениями прав юридического лица и прав собственности; распространение норм трудового законодательства, социального обеспечения и социального страхования на всех граждан, включая служителей культа, работающих в религиозных организациях.

Согласно Закону контроль за соблюдением законодательства о свободе вероисповеданий осуществлялся Советами народных депутатов и правоохранительными органами. Вопросами регистрации уставов религиозных объединений ведали исключительно Министерство юстиции и его органы на местах. Но уже тогда было очевидно, что Советы всех ступеней, и особенно местные, не имели, как и ранее, достаточных властных полномочий, а те, что имели, утрачивали их с каждым днем.

Последующая ликвидация Советов и вовсе сделала анахронизмом запись о контроле Советов. Правоохранительные органы брали на себя лишь вопросы специфического свойства, относившиеся к их компетенции. Акт регистрации устава означал лишь факт юридического признания религиозного объединения, с него только начиналась его деятельность, которая по существу в дальнейшем оставалась вне ведения Министерства юстиции и его местных органов.

Стоит указать и на то, что законодатель, используя устаревший термин «вероисповедание», лишь вносит путаницу. Непонятно, о чем идет речь – о праве гражданина на свободный выбор той или иной религии (вероисповедания) или о свободе деятельности религиозных организаций, конфессий, вероисповеданий как социальных институтов. В Законе отсутствовало также признание религиозных организаций (конфессий) в качестве социальных институтов, субъектов публично-правовых отношений.

Введение в Закон термина «религиозное объединение», под которым понимаются как объединения граждан в количестве от 10 человек, так и многомиллионные религиозные организации (церкви, конфессии), по логике законодателей во всем равные, по существу означало, что разработчики Закона в концептуальном подходе к разрешению религиозного вопроса остались на уровне 30-х гг. Они не сделали того, что обязаны были сделать в новых условиях: выделить и четко разграничить в правах и обязанностях «объекты», которые подпадают под действие Закона, – граждане, местные (территориальные) религиозные общества, религиозные организации (центры) как социальные институты, имеющие региональный или общероссийский статус. Все вышеотмеченное лишало смысла само понятие «государственно-церковные отношения», активно используемое органами власти, поскольку был только один субъект отношений – государство и не было другого – Церкви.

Непродуманным явился и отказ от нормы, определяющей порядок и условия формирования местных религиозных обществ, их права и обязанности. В результате Закон как бы и защищает права граждан, образующих религиозные объединения, но по существу отдает их на откуп церковно-административным органам конфессий, делает их беззащитными перед имущественными, финансовыми, организационными и прочими притязаниями последних. Заметим, что даже законы царской России знали местные религиозные организации (общины). А вероисповедные реформы, за которые боролась российская демократическая общественность в начале XX в., и особенно Государственная Дума (1906–1917), шли по линии защиты их прав, создания достаточно широкой автономии в их деятельности, полагая, что «церковная юрисдикция» является их свободным и осознанным выбором.

Не были учтены и этноконфессиональные различия субъектов Российской Федерации. Об их властных структурах и их взаимоотношениях с религиозными организациями вообще умалчивается. Но ведь именно на этом уровне и проявляется специфика государственно-конфессиональных отношений в ее православном, исламском или поликонфессиональном виде. Чрезмерная централизация закона в ущерб властным полномочиям субъектов Федерации объективно создавала условия для возможного противостояния между ними и центром. Добавим, что и органы местного самоуправления оказались выключенными из сферы взаимодействия с религиозными организациями.

Неоправданной новацией стала и часть 1 статьи 8 Закона, в которой говорилось о том, что «... на территории РСФСР не могут учреждаться исполнительные и распорядительные органы государственной власти и государственные должности, специально предназначенные для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповедания». Опираясь на эту часть, властные структуры в центре, а вслед за ними религиозные, политические и общественные организации стали пропагандировать и отстаивать тезис о полной отстраненности государства и органов местного самоуправления от осуществления ими какого бы то ни было контроля за деятельностью религиозных объединений. Такое «добросовестное» заблуждение основывается на неоправданном понимании свободы совести как проблемы, исключительно относящейся к сфере личных (частных) прав и свобод человека и гражданина. При этом не учитывается, что, объединяясь, граждане «рождают» новую правовую реальность – религиозное объединение, которое уже действует не в их частной жизни, а в сфере гражданско-правовых и публично-правовых отношений. И потому деятельность различных объединений регулируется правовыми нормами, относящимися к общественным (некоммерческим) объединениям.

Конституция РСФСР 1990 г. (ст. 50)	Конституция Российской Федерации 1991 г. (ст. 44)
Гражданам РСФСР гарантируется свобода совести и вероисповеданий, включающая право каждого человека свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой и действовать в соответствии со своими убеждениями при условии соблюдения законов государства.	Каждому гарантируется свобода совести – право свободно исповедовать любую религию либо не исповедовать никакой, выбирать, иметь и распространять религиозные, нерелигиозные или иные убеждения и действовать в соответствии с ними при условии соблюдения закона.
Религиозные объединения в РСФСР отделены от государства. Государственная система образования носит светский характер.	Религиозные объединения в Российской Федерации отделены от государства, государственная система образования носит светский характер.
Все религии и религиозные объединения равны перед законом.	Все религии и религиозные объединения равны перед законом.
Запрещается ограничение прав граждан, разжигание вражды и ненависти по признаку отношения к религии.	Оскорбление убеждений граждан преследуется по закону.

На этом этапе уточняется и текст статьи Конституции РФ, касающейся принципа свободы совести. Согласно изменениям, внесенным на Съездах народных депутатов РСФСР в 1990–1991 гг., она выглядела следующим образом:

Обращает на себя внимание замена слова «гражданам» в тексте 1990 г. на слово «каждому» в тексте 1991 г. Разработчики Конституции РФ, а вслед за ними и представители различных общественно-политических движений отныне предлагали исходить из принципа полного равенства в вопросах свободы совести всех и каждого человека, находящегося на территории России. Оно распространялось не только на сферу личных прав граждан и лиц других категорий (что не подлежит оспариванию), но и на их право образовывать различные виды религиозных объединений в любом регионе страны, вне зависимости от места их проживания и гражданства.

Однако отмеченные выше «слабости» закона (а их значительно больше), объективно предопределили хаос и произвол в религиозной сфере общества, невозможность практического осуществления, казалось бы, совершенных и демократических норм. Они открывали простор для использования религиозного фактора как в узкополитических целях, так и социально деструктивных для российского общества, порождая реальную опасность потери и гражданами, и народами, и российским обществом в целом своего культурно-национального лица.

После принятия Закона в России сложилась неоднозначная религиозная ситуация. Если судить о ней по статистическим данным (таблица 3), то налицо продвижение вперед: тысячи культовых зданий переданы верующим, открыты десятки монастырей, духовных учебных заведений, религиозных центров, братств и миссий. Выходят церковные журналы и газеты. Практически все обоснованные заявления верующих о регистрации обществ разрешались положительно.

Таблица 3
Сведения о религиозных объединениях в Российской Федерации³

Религиозные объединения	Количество религиозных объединений (по состоянию на 1 января)			
	1991 г.	1992 г.	1993 г.	1994 г.
Всего:	5502	4846	8612	11088
В том числе:				
религиозных центров и управлений	**1	117	141	167
религиозных обществ	5502	4625	8064	10312
монастырей и подворий	**	29	84	144
духовных учебных заведений	**	9	85	125
братств и сестричеств	**	29	56	95
миссий	**	37	182	250

Начались буквально взрывной рост числа конфессиональных новообразований, не имеющих аналогов в прошлом России, бесконтрольный въезд в РФ тысяч и тысяч миссионеров и проповедников самых различных религиозных ориентаций. Быстро увеличивалось количество миссий, действовавших почти во всех субъектах Федерации. Если в начале 1992 г. их было учтено 37, то к 1993 г. – 182, а к 1994 г. – 250. К тому же немалая часть и первых, и вторых действовала без регистрации в органах юстиции, пользуясь защитой ст. 44 Конституции РФ. В ряде территорий (Хабаровский и Приморский края, Сахалинская и Амурская области и др.) количество упомянутых организаций достигало 50–60% от числа всех зарегистрированных религиозных объединений в регионе.

³ Здесь и далее приводятся данные Управления по делам общественных и религиозных объединений Министерства юстиции РФ.

¹ Регистрация данных религиозных объединений не велась.

К сожалению, вслед за принятием Закона и изменением статьи Конституции РФ не было оформлено в каком-либо виде целостной модели церковной политики государства. Дело ограничивалось общими заявлениями и обещаниями должностных лиц о продолжении «демократизации» государственно-церковных отношений. Вместо системного подхода к разрешению возникающих проблем в религиозной сфере имел место поток зачастую не связанных между собой указов, распоряжений Президента и постановлений Правительства по отдельным проблемам жизнедеятельности религиозных организаций. Не были прояснены ни стратегические, ни тактические цели государства. Продолжала господствовать точка зрения о «благотворности» его самоустранения от проблем, возникающих во взаимоотношениях религиозных объединений между собой и между ними и властными структурами, продолжало жить мнение, что все само собой устроится.

Ситуация усугублялась тем, что при отсутствии государственного органа, ведающего «церковным вопросом», тщетными были усилия планомерно вводить в жизнь заявленные в Законе положения, обеспечивать взаимодействие властных структур и религиозных организаций. Эта задача попеременно возлагалась то на Экспертно-консультационный совет при Комитете по свободе совести, то на Координационную комиссию при Правительстве Российской Федерации по вопросам вероисповеданий, то на Государственного советника Российской Федерации по политическим вопросам, но восстановить управляемость данными общественными отношениями не удавалось.

Закономерный отказ от предшествующей, советской, модели церковной политики, с одной стороны, и отсутствие ее нового видения, соответствующего потребностям общества в условиях политических реформ - с другой, предопределили заимствование новой российской государственностью принципов и практических шагов из дофевральского (1917) прошлого России и в первую очередь возрождение «особых» отношений с Русской Православной Церковью. Это было воспринято другими религиозными организациями как рецидив «имперской политики», как вольное или невольное намерение восстановить институт государственной Церкви, как навязывание гражданам новой обязательной идеологии – православной.

«Парад суверенитетов», прокатившийся по России в начале 90-х гг., кроме прочего, привел к тому, что правящие элиты «неправославных» регионов достаточно откровенно продемонстрировали стремление опереться на традиционные для них религии и церкви, в частности, ислам. И если развал СССР в декабре 1991 г. наметил разъединение славянских народов, традиционно исповедовавших православие, то последующие политические события, как показал референдум в апреле 1993 г., надломили второй исторический «хребет» Российского государства – союз православных и мусульманских народов. В республиках Поволжья и Северного Кавказа уровень поддержки Президента и его реформ оказался значительно ниже среднероссийского показателя. В немалой степени это объяснялось и однобокостью вероисповедной политики Федерального центра.

Верующие неправославных исповеданий болезненно восприняли нарушение принципа правового равенства религий. Боязнь возрождения не лучших традиций царской России (деления религий и Церковью на «первенствующую», «терпимые» и «гонимые») присутствовала в публичных высказываниях руководителей и пред-

ставителей ряда Церквей и деноминаций. На этой основе возрождались трения, казалось бы, навсегда ушедшие в прошлое и одновременно возникли новые, например, между православием, с одной стороны, и исламом, католицизмом, протестантизмом – с другой. По данным исследования, проведенного Российским независимым институтом социальных и национальных проблем в марте – апреле 1993 г., в восьми регионах страны (Москва, Санкт-Петербург, Н. Новгород, республики Бурятия, Дагестан, Татарстан, Воронежская и Омская области), к примеру, выявилось, что лишь 26,5% опрошенных представителей различных конфессий считают, что в настоящее время в РФ все религиозные организации действительно равны перед Законом. Большинство указывало на особое положение Русской Православной Церкви.

Нерелигиозная часть российского общества (по оценке социологов она сейчас составляет от 40 до 60% населения) тоже испытывает дискомфорт². Религиозная свобода, зачастую трактуемая как право на никем и ничем не контролируемую деятельность, воспринята была ими как агрессия, насилие над совестью, возникло мнение, что российское общество искусственно клерикализуется. Симптомы этого явления отчетливо прослеживались в армии, культуре, средствах массовой информации (особенно на TV), образовании, органах государственного управления. Чувство ущемленности в этих условиях нерелигиозной категории граждан обострялось и в связи с тем, что ее возможности на публичное отстаивание и пропаганду своих мировоззренческих взглядов и убеждений практически были сведены к нулю.

Таким образом, к политическому расслоению и противостоянию в обществе добавились рост национально-религиозной напряженности и углубляющееся разделение людей по отношению к мировоззренческим (церковным или светским) ценностям. В какой-то мере повторялась ситуация в религиозном вопросе, характерная для периода первой русской революции (1905–1907), предфевральская и предоктябрьская ситуации 1917 г.

На начало 1993 г. деструктивные тенденции в государственно-церковных отношениях и религиозной ситуации стали очевидными. Они проявились, в частности, в следующем: стихийное вторжение так называемых новых, нетрадиционных религий; массированная атака иностранных религиозных миссий на традиционный духовный (христианско-православный, мусульманский, буддийский) менталитет российских народов; политизация религии и сакрализация политики государства и его институтов; разрыв (или ослабление) дружественных связей между различными конфессиями и межконфессиональные трения; конфликтные ситуации в некоторых религиозных центрах и обострение внутрицерковной борьбы; ущемление интересов и прав (в том числе имущественных) рядовых верующих в пользу церковной бюрократии; неуправляемое перераспределение собственности религиозных (местных) обществ; падение авторитета отдельных российских религиозных организаций на международной арене; дискриминация неверующих и атеистов.

² См., например, данные социологического опроса, проведенного ИСПИ РАН в 1996 г. в Москве: Религия и политика в современной России. М., 1997. С. 21–31.

С весны 1993 г. на федеральном уровне осознается опасность обозначенных выше тенденций. Стремясь избежать неблагоприятного развития ситуации, выйти на новый уровень конструктивного диалога со всеми религиозными объединениями, Президент РФ Б.Н. Ельцин встретился с главами и представителями церковью и деноминаций. Он продемонстрировал заинтересованность государства в диалоге и партнерстве со всем спектром религиозных объединений, исходя из конституционного принципа равенства религиозных объединений перед Законом; заверил присутствовавших в непереносимой ликвидации допущенных ошибок со стороны органов власти; информировал о намерении создать в аппарате Правительства орган, ведающий проблемами реализации свободы совести в жизни российского общества.

Весной-летом 1993 г. вопрос о внесении изменений в Закон «О свободе вероисповеданий» активно дебатировался в Верховном Совете РФ. При этом спор шел по следующим вносимым депутатами предложениям: ограничение деятельности иностранных миссионеров, миссий и религиозных организаций; упорядочение деятельности «нетрадиционных» религий и предоставление определенных преимуществ «традиционным» церквям и религиям; предоставление российским гражданам приоритета при создании новых религиозных объединений и т.д.

Верховный Совет РФ 14 июля принял Закон о внесении изменений и дополнений в действовавший Федеральный закон о свободе вероисповеданий. Статья 14 гласила: «Представители зарубежных религиозных организаций, отдельные религиозные деятели, не имеющие гражданства Российской Федерации, а также руководители и служители российских религиозных организаций, назначаемые (утверждаемые) на должность зарубежными религиозными организациями, вправе осуществлять свою деятельность после государственной аккредитации. Правом на занятие религиозно-миссионерской, издательской и религиозно-пропагандистской деятельностью зарубежные религиозные организации, их представительства и представители, а также лица, не имеющие гражданства Российской Федерации, не пользуются».

Именно эта статья вызвала противоречивые отклики со стороны российских религиозных лидеров. Если представители Русской Православной Церкви, исламских центров ее одобрили, как и в целом принятый Закон, то руководители протестантских объединений расценили ее как антидемократическую. Последние нашли поддержку и за рубежом. Политические, общественные и религиозные деятели более чем из 120 стран прислали в Москву свои протесты. Недовольство принятым Законом выразили по дипломатическим каналам и лидеры некоторых зарубежных государств, призывая руководство России не подписывать «антидемократический закон».

Как известно, Б. Ельцин дважды отказывался подписать принятый Верховным Советом Закон, ссылаясь на то, что он нарушает принцип равенства религиозных объединений перед законом, а также существенно сужает права лиц, не являющихся гражданами России, заниматься публичной религиозной деятельностью, т.е. противоречит Конституции РФ и общепринятым международно-правовым пактам о свободе совести, которые были подписаны Россией.

Таким образом, вопрос об изменении законодательства о свободе вероисповеданий завис в воздухе. Силовое разрешение конфликта между законодательной и исполнительной ветвями власти осенью 1993 г. отодвинуло на неопределенное

время надежды на конструктивное изменение правовых основ вероисповедной политики государства.

В декабре 1993 г. всенародным голосованием была принята новая Конституция Российской Федерации. Фактически именно она провела правовой водораздел между советской Россией и Российской Федерацией как «демократическим федеративным правовым государством с республиканской формой правления».

Естественно, что в процессе создания текста новой Конституции РФ в 1992–1993 гг. значительное внимание было уделено проблемам свободы совести. Практически в каждом инициативном проекте Конституции, выдвигавшемся партиями, общественно-политическими движениями или даже отдельными лицами, эти проблемы, как правило, были тщательно проработаны. В проекте Основного закона, подготовленного Конституционной комиссией весной 1992 г., три основные статьи, касающиеся свободы совести, выглядели следующим образом:

Ст. 26. Каждому гарантируется свобода совести – право свободно исповедовать любую религию либо не исповедовать никакой, выбирать, иметь и распространять религиозные, нерелигиозные или иные убеждения и действовать в соответствии с ними при условии соблюдения закона.

Ст. 68. 1. Религии и объединения граждан, образованные по признаку отношения к религии, отделены от государства. Все религии, как и религиозные объединения, равны перед законом.

2. Государство является светским, не отдает предпочтения какой-либо религии или атеизму и не вмешивается в законную деятельность религиозных объединений.

Ст. 69. Религиозные объединения действуют на основе своих собственных правил при условии соблюдения закона. Они самостоятельно управляют своими делами, свободно владеют, пользуются и распоряжаются принадлежащими им зданиями, сооружениями, предметами культового назначения, благотворительными и иными фондами, другим имуществом.

В тексте Основного Закона РФ, принятого всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. в качестве конституционных принципов закреплены были такие цивилизованные, демократические и общепризнанные положения, как: светскость государства, отделение религиозных объединений от государства и их равенство перед законом (ст. 14); равенство прав человека и гражданина независимо от отношения к религии (ст. 19); запрещение пропаганды, возбуждающей религиозную ненависть и вражду, а также пропаганды религиозного превосходства (ст. 29); право на альтернативную службу (ст. 59) и др.

Основная же статья (ст. 28), раскрывающая понятие свободы совести, была утверждена в следующей редакции: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними».

Как видим, в тексте сохранился термин «каждый», хотя логично и закономерно было бы использовать термин «гражданин». В целом Конституция РФ проводит разграничение прав и свобод человека и гражданина, имея в виду, что в полном объеме

они присущи лишь гражданину³. Однако остается неясным соотношение объема прав и свобод в сфере свободы совести и вероисповедания применительно к «гражданину» и «человеку» (иностраный гражданин, лицо без гражданства). Нам представляется, что полного равенства здесь не может быть (и в реальной практике его нигде нет). Ограничения для иностранных граждан и лиц без гражданства и оправданы, и объективно необходимы. Но касаться они должны не личной (частной) жизни человека, а исключительно условий, порядка образования и деятельности религиозных объединений, их территориального рассредоточения, вовлеченности в такие направления государственной политики, как образование, культура, армия, благотворительность и др.

Иностранные религиозные организации (представительства, миссии, центры и т.п.) должны рассматриваться не как объединения физических лиц, а как официальные представительства Церквей (конфессий, деноминаций, центров), имеющих организационные и управленческие центры за пределами РФ. Соответственно их деятельность должна определяться на особом правовом уровне, в том числе и посредством заключения договоров между РФ и той или иной зарубежной религиозной организацией (будь у нее статус «мировой» или «национальный»).

1994 г. (январь) – 1997 г. (октябрь)

Этот период характеризуется продолжающимся последовательным изменением количественных показателей религиозной ситуации в Российской Федерации, что отражается в следующей таблице.

Таблица 4
Сведения о религиозных объединениях в Российской Федерации
(по состоянию на 1 января)

Религиозные объединения	Количество религиозных объединений				В том числе	
	1994 г.	1995 г.	1996 г.	1997 г.	РПЦ	Ислам
Всего	11088	11532	13073	14688	8002	2738
В том числе: центры	167	183	226	264	74	48
общества	10312	10609	11996	13461	7440	2587
монастыри и подворья	144	174	269	318	309	–
духовные образовательные учреждения	125	132	148	157	38	103
братства и сестричества	95	116	125	146	136	–
миссии	250	318	309	341	5	–

Из данных мы видим, что, хотя темпы прироста числа религиозных объединений несколько снизились по сравнению с 1990–1993 гг., но все же в абсолютных цифрах их количество возрастает. По-прежнему основным (массовым) видом религиозных объединений остаются общества, образуемые верующими гражданами по месту их жительства. Они составляют более 90% от всех религиозных объеди-

³ Конституция РФ: Комментарий. М., 1994. С. 63–65, 76–77, 84.

нений в Российской Федерации, причем две трети их числа приходится на православные и мусульманские общины.

Рост числа религиозных центров был вызван рядом обстоятельств и факторов. Во-первых, усложнением и разветвлением уже существовавших церковно-административных управленческих структур; во-вторых, образованием новых центров путем отпочкования от ныне существующих по соображениям «этнической автономности»; в-третьих, восстановлением ранее утраченных по различным обстоятельствам центров и управлений; в-четвертых, образованием центров нетрадиционными религиозными организациями, укоренившимися в России лишь в последние годы.

Количественный рост монастырей и подворий, братств и сестричеств определялся в основном темпами возрождения этих видов религиозных объединений в Русской Православной Церкви. Рост же духовных образовательных учреждений обеспечивался за счет Русской Православной Церкви и мусульманских организаций. Иная картина сложилась в отношении духовных миссий: из 341 миссии (на 1997 г.) протестантскими объединениями создано 318.

Об изменениях в «конфессиональном пространстве» постсоветской России можно судить на основании таблицы.

Таблица 5

Сведения о религиозных объединениях в Российской Федерации
(по состоянию на 1 января)

Наименование конфессий	Количество религиозных объединений				
	1992 г.	1994 г.	1995 г.	1996 г.	1997 г.
1	2	3	4	5	6
Всего в РФ	4846	11088	11532	13073	14688
Русская Православная Церковь	2880	5559	6414	7195	8002
Российская православная свободная церковь	32	69	75	98	118
Истинно-Православная Церковь	6	18	24	26	54
Старообрядческие Церкви и согласия	51	120	137	164	185
Римо-Католическая Церковь	37	138	163	183	206
Армянская Апостольская Церковь	13	25	28	29	34
Ислам	1216	2037	2294	2494	2738
Буддизм	24	79	92	124	149
Иудаизм	26	61	72	80	85
Евангельские христиане-баптисты	264	550	622	677	717
Адвентисты седьмого дня	72	156	182	222	271
Лютеране	40	92	121	141	159
Христиане веры евангельской – пятидесятники	30	192	256	351	445
Харизматические Церкви	13	80	132	136	144
Евангельские христиане	26	109	190	248	335
Пресвитерианская Церковь	7	74	106	129	153
Свидетели Иеговы	1	72	105	129	144

1	2	3	4	5	6
Неденоминированные христианские Церкви	37	132	143	213	232
Сознание Кришны (вайшнавизм)	23	87	103	112	113
Новоапостольская Церковь	6	37	41	61	64
Совет Церквей ЕХБ	6	16	19	32	35
Вера Бахай	5	13	18	20	21
Методистская Церковь	2	29	37	48	61
Мормоны	1	4	7	9	11
Церковь объединения (Муна)	–	1	5	7	10

В нее включены сведения о религиозных организациях 25 направлений (из 56 учтенных Минюстом РФ), которые имеют наибольшее число сторонников практически во всех субъектах РФ и в большей мере характеризуют религиозную обстановку в РФ. Как видно, темпы роста новых и протестантских религиозных объединений выше, чем темпы роста традиционных религиозных церквей и деноминаций.

Стоит иметь в виду и изменения, происходящие в географии тех или иных религий⁴. Наиболее плотная концентрация православных приходов сохраняется в Европейской части РФ (центр, запад). По мере продвижения на север, юг и восток эта плотность заметно снижается. Анализ этой закономерности позволяет утверждать, что новые православные общества возникают не на «пустом месте», а там, где они существовали 40–50–70 лет назад. Иными словами, происходит «возрождение» русского православия в границах его распространения в начале XX в. Аналогичные процессы происходят в географии старообрядчества и иудаизма. Такие религии, как буддизм и ислам, тесно связанные с определенными этносами, также как бы заново осваивают территорию своего прежнего распространения. География римо-католических обществ, объединений «этнического протестантизма» (лютеране, меннониты) непосредственно связана с местами проживания этнических диаспор на территории РФ. Применительно к вышеупомянутым религиям можно говорить о том, что они «не осваивают» новых территорий, а увеличивают количество объединений и активизируют свою деятельность в традиционных для себя географических рамках. Иными словами, идет бурный процесс преодоления последствий искусственного (административного) сокращения религиозной сети в СССР, происходивший в 30-х, 60-х гг. XX в.

Несколько отличная сложилась ситуация в «славянском» (русские, украинцы, белорусы) протестантизме (ЕХБ, ХВЕ, АСД, Свидетели Иеговы и др.). Хотя изначально, на рубеже XIX–XX вв., центрами его возникновения и преимущественного распространения были западные и юго-западные регионы Российской империи, в последующем – в СССР (и РСФСР) общества этих протестантских направлений, хотя и медленно, преодолевая административные препоны, но распространялись по стране, а в 90-х гг. – с очевидным громадным ускорением. Сегодня они действуют фактически в тех же географических рамках, что и традиционные национальные церкви и религии.

⁴ Конституция РФ: Комментарий. М., 1994. С. 63–65, 76–77, 84.

Нетрадиционные для России («новые», «иностранные») протестантские направления, которые в 1991–1993 гг. в основном использовали «вахтовый» и «десантный» методы освоения российского пространства, в исследуемый период распространились по всей РФ (хотя и с разной плотностью) и быстрыми темпами укореняются, привлекая к себе и опираясь на автохтонное население в субъектах РФ. Но вместе с тем они жестко не связывают себя с какой-либо единственной национальностью и потому преодолевают все межнациональные барьеры и вторгаются на любую территорию, независимо от ее национальной и канонической принадлежности. В этом-то и коренится возможность противостояния на какой-либо отдельной территории, даже в России в целом, всех российских религиозных объединений какой-либо одной или всем вместе «нетрадиционным» религиям.

Проводимые в последние годы социологические исследования фиксируют рост напряженности во взаимоотношениях между различными конфессиями. К примеру, в ходе опроса экспертов – представителей органов исполнительной власти 49 субъектов РФ (март 1997 г.) 46% из опрошенных отметили наличие межконфессиональных противоречий в их регионах, в основе которых борьба за паству, деятельность иностранных миссионеров и нетрадиционных религиозных движений и объединений, конфликтные ситуации вокруг культовых зданий и имущества. Во время проведенного весной 1996 г. кафедрой религиоведения РАГС опроса по проблемам межконфессиональных отношений экспертов – специалистов органов исполнительной власти более 60 субъектов РФ и руководителей и представителей основных религиозных организаций 47,8% опрошенных заявили о наличии на их территориях противоречий и конфликтов между различными религиозными объединениями. Указаны были и причины, среди которых: появление и деятельность в их регионах нетрадиционных культов и западных (иностранных) миссионеров и проповедников (об этом заявили 33,2%); борьба конфессий (и традиционных, и нетрадиционных) за паству – 32,2%. При этом 40,4% экспертов указали на то, что изменений к лучшему в характере этих взаимоотношений в ближайшее время не произойдет, а 26,1% даже ожидают их осложнений. Думается, что именно острота сложившейся ситуации понуждала субъекты Федерации к принятию мер по упорядочению деятельности нетрадиционных религиозных организаций. В этом причина обращения в декабре 1996 г. Государственной Думы к Президенту РФ Б.Н. Ельцину «Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России» с призывом обеспечить «религиозную безопасность российского общества»⁵.

Обращение Думы было уже явно запоздалым, ибо передел «религиозного пространства» в постсоветской России не в пользу традиционно бытующих (национальных и народностных религий) стал уже свершившимся фактом. Безусловно, этому есть причины объективного, прежде всего политическо-

⁵ См. подробнее: *Криндач А.Д.* Формирование нового «конфессионального пространства» в постсоветской России // *Религия, церковь в России и за рубежом.* 1997. № 9–10. С. 36–49.

го и экономического, свойства. Но немалую роль сыграли и просчеты в вероисповедной политике государства. Оно должно защищать не только свою территорию и границы, недра, воздушное и водное пространство, но и свое веками складывавшееся «духовное пространство». Для народов России в этом пространстве существенную роль играют национальные религии и Церкви, зачастую являющиеся скрепой их прошлого, настоящего и будущего. И потому защита национальной религии или Церкви есть защита наций и народов, государства и общества. В противном случае возрастает риск денационализации, превращения народов в «население», которое не ощущает связи с предшествующими поколениями, не считает себя частью национальной общности и не ставит перед собой задачи продолжения национальной истории в будущем. Удел такого «населения» один – вслед за распадом национального и суверенного государства колонизация территории и последующее растворение (небытие, забвение) во вновь пришедших народах.

На становление новых отношений между государством и религиозными организациями в 1994–1997 гг. оказывал влияние и фактор политический: избирательные парламентская (1995) и президентская (1996) кампании.

Как это ни странно, но лидеры предвыборных блоков, политических партий и движений, боровшиеся за парламентские места, в вопросах об отношении к религиозным организациям и к проблеме свободы совести были единодушны. Говорили о необходимости «духовного возрождения», оказания поддержки со стороны государства Русской Православной Церкви (вплоть до придания ей статуса государственной) и других традиционных религий, борьбы против тоталитарных сект и зарубежных проповедников. Такие аспекты государственно-церковных отношений и политики государства в религиозном вопросе, как равенство религий и ния, отделение церкви от государства и обеспечение конституционного принципа светского государства, отошли на второй план. Раздавались и призывы усовершенствовать закон о свободе вероисповеданий, имея в виду включение в него протекционистских норм для традиционных религий.

В публичной полемике, в выступлениях средств массовой информации наблюдалась активная подмена термина «свобода совести» термином «свобода вероисповеданий». Слушателю и читателю навязывалось мнение о приоритете прав верующих и религиозных организаций, о свободе веры и религий как подлинно демократических принципах. Право же человека не верить, быть мировоззренчески независимым от тех или иных религиозных организаций, отстаивать, в том числе и публично, свое право на нерелигиозные убеждения, стыдливо исключалось из понятия свободы совести. Не обошлось без нападок на атеизм и атеистов, безудержной идеализации прошлого России. К сожалению, все это – классический пример погони за голосами верующих избирателей. И все же итоги голосования и новый состав парламента России показали, что на политические симпатии граждан, их выбор в пользу тех или иных кандидатов фактор отношения к религии существенного влияния не оказал. Более того, избирательные движения, имевшие ярко выраженную конфессиональную (христианскую или мусульманскую) направленность, не получили поддержки со стороны избирателей.

В то же время в окончательном исходе президентских выборов 1996 г. религиозный фактор, безусловно, сыграл свою положительную роль. В программу действий на второй президентский срок Президент РФ Б.Н. Ельцин включил в качестве первоочередных задач своей политики в сфере взаимодействия государства и религиозных организаций пункты, понятные для простого верующего избирателя:

- привести действующее законодательство в соответствие с существующими международными стандартами с учетом отечественной специфики;
- обеспечить непротиворечивость между федеральным и региональным уровнем законотворчества в области отношений Церкви и светской власти;
- создать правовую основу для формирования негосударственных источников поддержки деятельности религиозных объединений;
- всемерно содействовать благотворительной религиозной деятельности;
- обеспечить более тесное сотрудничество между религиозными организациями и государством в воспитании патриотизма, нравственных идеалов, в развитии высоких моральных качеств у подрастающего поколения⁶.

Количественные характеристики религиозной обстановки, о которых мы уже неоднократно говорили, для рядовых верующих были не просто некоей абстрактной цифрой, а обернулись ставшими для них более доступными молитвенными зданиями, благотворительными фондами, духовными учебными заведениями, церковной литературой, предметами культа, паломническими поездками по России и за рубеж, возвращенными в храмы святынями, религиозными передачами на ТВ и т.д. Президент обещал и впредь содействовать строительству новых храмов, открытию духовных школ, расширению участия религиозных организаций в общенациональных праздниках и мероприятиях, их доступу на государственное радио и телевидение. И нет ничего удивительного в том, что значительная часть верующих граждан проголосовала за Б.Н. Ельцина.

Относительная постепенная политическая стабилизация общества позволила властным структурам в центре и на местах вернуться к проблемам регулирования деятельности религиозных организаций, создания управленческих структур, осуществляющих связи с религиозными объединениями.

В субъектах Федерации (за исключением Татарстана и Башкортостана), где до этого была разрушена система взаимодействия органов власти и религиозных организаций, обязанности установления и поддержания связей с религиозными организациями, оказания им правовой и иной помощи, а также экспертно-консультативные функции для местных администраций по государственно-конфессиональным проблемам стали возлагаться либо на отдельных экспертов-специалистов, либо на вновь образуемые секторы, отделы, комитеты по связям с религиозными организациями в структуре органов власти субъектов Федерации.

Весной 1994 г. для данной категории работников в рамках Российской академии управления (ныне Российская академия государственной службы

⁶ Российская газета. 1996. 28 дек.

при Президенте РФ) были проведены курсы повышения квалификации^{*4}. Социологический опрос их участников (66 человек из 63 регионов России) показал, что круг проблем, которыми они занимаются, достаточно широк. Но особенно много времени и сил занимают такие, как: оказание помощи религиозным организациям в вопросах возвращения ранее национализированных культовых зданий и предметов культа; разрешение споров между ведомствами, учреждениями культуры, коммерческими структурами и религиозными организациями, возникающих в связи с этим; строительство и ремонт молитвенных зданий, аренда помещений; различные аспекты взаимоотношений религиозных организаций и органов образования; содействие религиозным объединениям в деле благотворительности и милосердия; консультации по законодательству о свободе совести и деятельности религиозных организаций и одновременно профилактика и устранение его нарушений со стороны религиозных объединений, коммерческих структур, общественных организаций и средств массовой информации; содействие разрешению внутрицерковных конфликтов и споров между конфессиями.

В предложениях, направленных Правительству РФ, указывалось на насущную необходимость создания при Правительстве РФ федерального органа для координации усилий ведомств и других государственных учреждений в вопросах, относящихся к деятельности религиозных организаций, для обеспечения оперативной связи органов государственного управления с религиозными организациями, для экспертно-консультативного и информационного обеспечения Правительства. Аналогичные структуры предлагалось создать и в субъектах Федерации.

Летом 1994 г. при Правительстве РФ образуется Комиссия по вопросам религиозных объединений. В ее составе представители Аппарата Правительства, ряда министерств, ведомств, ученые-эксперты. Согласно положению о Комиссии, одной из основных ее целей является рассмотрение вопросов, возникающих в сфере взаимоотношений государства и религиозных объединений, включая вопросы передачи религиозным объединениям культовых зданий и иного имущества, и находящихся в компетенции Правительства РФ.

Основными задачами Комиссии являются подготовка предложений по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений и требующих решения Правительства; информационно-аналитическое обеспечение деятельности Правительства по вопросам, затрагивающим сферу взаимоотношений государства и религиозных объединений, а также содействие осуществлению контактов Правительства с религиозными объединениями.

^{*4} Аналогичные курсы были проведены и в 1997 г. В 1996 г. Министерство по делам национальностей и федеративным отношениям проводило учебу специалистов органов исполнительной власти субъектов Федерации, занимающихся межнациональными проблемами и обеспечивающих связи с религиозными объединениями. В 1995–1997 гг. в ряде субъектов РФ (Москва, Краснодарский край, Ханты-Мансийский автономный округ, Московская, Оренбургская, Тюменская, Омская и другие области) проведены были научно-практические семинары для государственных и муниципальных служащих, занимающихся данной проблемой.

В соответствии с этими задачами Комиссия вырабатывает рекомендации, готовит проекты решений Правительства по вопросам, относящимся к ее компетенции, проекты законов РФ для внесения их в установленном порядке в Государственную Думу; дает заключения по проектам решений, вносимым в Правительство в части вопросов, касающихся взаимоотношений государства и религиозных объединений; выполняет координационно-методические функции в отношении деятельности федеральных органов исполнительной власти по вопросам своей компетенции; осуществляет взаимодействие с государственными и общественными организациями, научными учреждениями и религиозными объединениями, контакты с органами государственной власти субъектов РФ, а также зарубежных государств; запрашивает и получает необходимую информацию от государственных, общественных и религиозных организаций.

В эти же годы в федеральных министерствах и ведомствах (за малым исключением) создаются организационно-управленческие структуры по взаимодействию с религиозными организациями. Первые рабочие контакты, периодические совместные мероприятия постепенно обретают качественно новую правовую основу – соглашения о сотрудничестве между министерствами и религиозными организациями⁵⁵. Бесспорным лидером среди последних является Русская Православная Церковь. К примеру, в Соглашении между Министерством здравоохранения и Церковью (март 1996 г.) определяются следующие направления взаимодействия: развитие услуг в сфере оказания медико-социальной помощи; профилактическая деятельность и медицинское просвещение населения; оказание медицинской помощи инвалидам, иным социально уязвимым группам населения; обеспечение ухода за больными на дому и в стационарных учреждениях здравоохранения; подготовка персонала, сестер милосердия для оказания медико-социальной помощи; создание в установленном законодательством порядке условий в стационарных учреждениях здравоохранения для выполнения православных обрядов; разработка правовых актов по вопросам медико-социальной помощи и иным вопросам, представляющим взаимный интерес; взаимодействие в сфере благотворительности и милосердия.

Не вызывает сомнения полезность для общества сотрудничества религиозных организаций с министерствами и ведомствами, особенно, если это сотрудничество не будет ограничиваться Православной Церковью. Однако более сложным является вопрос о включенности религиозных организаций непосредственно в сферу деятельности таких институтов государства, как силовые министерства, ибо заявленная в Конституции РФ светскость государства напрямую относится к ним. Наблюдаемая сегодня «ползучая клерикализация» отдельных направлений деятельности этих органов государства, какими бы доводами она ни оправдывалась, в конечном счете оказывается направленной и против общества, и против государства.

⁵⁵ В некоторых субъектах РФ аналогичные соглашения подписаны между администрациями и религиозными организациями.

Взаимодействие с религиозными организациями становится важной сферой приложения сил и для Администрации Президента. Здесь летом 1995 г. формируется специальный отдел по связям с религиозными объединениями. А непосредственно при Президенте РФ образуется Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, одна из основных функций которого – разрабатывать стратегию государственно-конфессиональных отношений. В истекший период Совет неоднократно рассматривал вопрос об усовершенствовании законодательства о религиозных объединениях, а также о повышении роли религиозных объединений в различных сферах российского общества, их участии в акциях, проводимых в 1997 г., объявленном Президентом Годом согласия и примирения.

Таким образом, мы можем констатировать, что религиозные объединения присутствуют во всех сферах общественной жизни. С ними, с их интересами, проблемами, деятельностью сталкиваются органы всех ветвей государственной власти и управления, а также органы местного (муниципального) управления. Хотя ст. 8 Закона «О свободе вероисповеданий» рассматривалась во все эти годы как запрет на создание государственных органов и должностей, специально предназначенных для «реализации права граждан на свободу вероисповеданий», но фактически на всех властных уровнях как реакция на общественную потребность они учреждены и действуют. Круг задействованных в них чиновников столь широк, что позволяет говорить о существовании самостоятельного отряда государственных служащих, реализующих государственно важную функцию – осуществление политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий. Однако деятельность этой части государственного аппарата, специалистов-управленцев в органах местного самоуправления разобщена, не скоординирована, зачастую отягощена выполнением ими и других функций.

В интересах российских граждан, общества и государства необходимо предпринимать усилия к тому, чтобы из этих уже реально существующих, действующих специалистов постепенно сформировать (по вертикали и горизонтали) на всей территории России систему государственной службы по связям с религиозными организациями, имеющую в качестве своих руководящих органов общедоуральный и региональные центры. Кстати, все бывшие союзные республики, первоначально разрушившие прежние структуры «по делам религий», к настоящему времени восстановили их, придав им статус государственных органов (министерства, комитеты и т.п.). Исключение составляют Россия и Грузия.

Предназначение федерального центра (оптимально – министерство культуры, но возможно и иное) состоит в том, чтобы отстаивать интересы государства во взаимоотношениях с религиозными институтами; собирать, обобщать и анализировать информацию о религиозной обстановке в стране; координировать деятельность федеральных министерств и ведомств в части их взаимоотношений с религиозными организациями – это с одной стороны. С другой – посредническая связь между государством (и его институтами) и религиозными объединениями; рассмотрение просьб и обращений граждан и религиозных

объединений, защита их законных интересов и прав в сфере свободы совести и вероисповеданий.

Завершение третьего этапа в становлении российской государственной политики в отношении религиозных объединений связывается нами с принятием Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Собственно, работа над новым Законом велась с 1993 г. В 1994–1995 гг. Комитет Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций и Аппарат Правительства РФ совместно разрабатывали текст законопроекта. В июле 1995 г. он был внесен Правительством в Думу и, казалось, начнется законотворческий процесс. Но наряду с правительственным были внесены на рассмотрение депутатов Госдумы еще три альтернативных законопроекта. Была образована комиссия, которой поручалось согласовать внесенные законопроекты. Но сделать это было трудно по причине их принципиальных несовпадений.

Столь длительный законотворческий процесс имел одним из своих последствий активизацию субъектов РФ в части принятия своего (регионального) законодательства о религиозных объединениях. Области, края и республики, все больше осознавая неэффективность Федерального закона, наблюдая длительную неспособность Госдумы исправить положение, решили взять дело в свои руки. С ноября 1994 г. по лето 1997 г. около трех десятков субъектов РФ приняли собственные законы о религиозных организациях.

Вряд ли можно согласиться с обвинениями в религиозном сепаратизме, в нарушении прав человека и т.п. в адрес этих законов. И уж тем более абсурдно сравнивать их со сталинскими и хрущевскими антирелигиозными инструкциями, обвинение в воинствующем атеизме⁷. Представляются особо нелепыми подобные обвинения в адрес национальных административно-территориальных образований (республики, края), которые «предприняли самостоятельное регулирование свободы совести»⁸. Возможно, эти законы написаны не всегда юридически корректным языком, но с их помощью стремились заполнить правовую брешь в федеральном законодательстве. В отношении национальных образований заметим, что здесь источником и субъектом власти является народ, который сам или через органы государственной власти вправе определить характер своих взаимоотношений с национальными религиями и Церквями. Целесообразно было бы закрепить это положение в договорах между субъектами РФ и федеральным центром. Это важно, поскольку п. «в» ст. 71 Конституции РФ к исключительному ведению РФ относит регулирование прав и свобод человека и гражданина, т.е. личных прав отдельного человека, отдельного гражданина, а не организаций, тем более имеющих статус юридического лица.

Комитет Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций, вынося в июне 1996 г. на обсуждение парламента в первом чтении за-

⁷ См.: Левинсон Л. Региональное законодательство и религиозная свобода // Религия и право. Вып. 1. 1977. С. 4–6.

⁸ Там же.

конопроект о свободе совести, указал на следующие «слабости» действовавшего на то время Закона:

- отсутствие норм, регулирующих отношение к военной службе, регистрацию иностранных религиозных организаций и миссий;
- ряд норм, регулирующих трудовые отношения в религиозных объединениях и социальные права верующих, существенно устарели;
- налицо известное противоречие некоторых норм Закона с принятыми позже Конституцией РФ и Гражданским кодексом РФ;
- требуют более детальной проработки нормы, раскрывающие принцип отделения Церкви от государства;
- требуют уточнения нормы, касающиеся принципа и порядка регистрации религиозных объединений.

Однако только спустя год, в июне 1997 г., парламент счел возможным провести второе чтение по законопроекту. Столь длительный срок объясняется не сложностью формулирования непосредственно текста законопроекта, а изменившимся отношением в российском обществе и во властных структурах к некоторым принципиальным, базисным началам Закона о свободе совести.

Широкая и шумная кампания против «иностранных религиозных организаций», «западных миссионеров», «тоталитарных сект» и «деструктивных культов», по нарастающей захватившая Россию с 1993–1994 г., в конечном итоге вылилась в требования отразить в Законе приоритет традиционных религий и внести в него ограничительные нормы по отношению к иным религиозным организациям.

Законодатели и власть в целом испытали на себе и возрастающее давление со стороны традиционных конфессий, всячески лоббировавших разделение в Законе религий и церковей по принципу их «укорененности» в истории и культуре народов России.

Для примера приведем выдержку из письма Архиерейского собора Русской Православной Церкви (февраль 1997 г.) Председателю Госдумы Г.Н. Селезневу, в котором, в частности, говорилось: «Особо печалит отсутствие в ныне действующем Законе “О свободе вероисповеданий” и в подготовленном проекте поправок к Закону признания того факта, что Русская Православная Церковь в течение тысячи лет формировала исторический духовно-нравственный лик российского народа и что к ней принадлежит подавляющее большинство верующих граждан страны».

Дело, конечно, не только в давлении, но и в том, что российское общество в значительной мере разочаровалось в Законе «О свободе вероисповеданий», уж слишком отчетливо несущем на себе чуждые российскому тысячелетнему опыту родимые пятна американской модели положения религиозных объединений в обществе, определяющей особенность их отношений с государством. Попытки отдельных российских религиозных объединений доказать дискриминационный характер принимаемого Закона, так же, как и усилия государственных, общественных и религиозных деятелей некоторых стран Запада «удержать» Россию от принятия «недемократического» Закона, оказались тщетными.

Воспринятая властными структурами идея о необходимости отражения в Законе особой роли традиционных религий и церковей послужила катализатором завершения законотворческой работы. Государственная Дума 19 сентября 1997 г. подавляющим большинством голосов приняла Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», 24 сентября он был одобрен Советом Федерации, а 26 сентября – подписан Президентом РФ.

Итак, мы видим, сколь сложным и противоречивым оказался процесс формирования государственной политики в сфере свободы совести, сколь неоднозначна сложившаяся в РФ религиозная обстановка, как много проблем предстоит еще преодолеть. Хочется надеяться, что принятый Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» создаст благоприятные возможности для конструктивного обновления политики государства в религиозном вопросе, для плодотворного сотрудничества государства со всем спектром религиозных объединений, выступающих за мир и согласие, стабильность и возрождение России.

© Одинцов М.И., 1997

© Одинцов М.И., 2009

ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ?^{*1}

Подлинная наука безразлична к мировоззренческим пристрастиям ученого – важно лишь, чтобы он был объективным, добросовестным исследователем и в профессиональном научном поиске оставлял в стороне эти пристрастия, осознанно вынося их «за скобки». И все же вполне освободиться от них невозможно. Мировоззренческие установки исследователя сказываются уже на этапе эмпирического поиска. Особенно же они воздействуют на интерпретацию полученных фактов и широкие теоретические обобщения. Тем не менее настойчивое стремление к объективным научным результатам позволяет ученым, придерживающимся разных установок, в определенных пределах выходить за границы таковых и, контролируя возможные проявления своих мировоззренческих пристрастий, получать общезначимые результаты, приближаясь все более к полному и объективному знанию.

Сказанное в полной мере относится к знанию о религии. Как и каждую науку, религиоведение развивают верующие и неверующие исследователи, стремящиеся к получению достоверных, объективных знаний, а потому избегающие крайностей «воинствующего атеизма» либо обличительного богословия. В отечественных учебниках по религиоведению особенно подчеркивается вклад в эту науку светских исследователей. Но напомним, что у ее истоков стояли религиозные ученые и даже теологи, что не понудило ее стать спутником или же зеркальной симметрией теологии, поскольку с самого начала нарастающую автономность религиоведения определяла все более отчетливая парадигма рациональности.

Основатель сравнительного религиоведения М. Мюллер являлся приверженцем Англиканской Церкви. Среди основоположников религиоведения были священники – Корнелис Тиле и Д. Шантепи де ля Соссей. Один из классиков религиоведения Отто Пфлейдерер был не только пастором (суперинтендантом Йены), но и теологом. Еще один из ее классиков Натан Зёдерблом – тоже пастор и теолог. Значительный вклад в современное религиоведение внес великий гуманист, протестантский теолог Альберт Швейцер. Высокую ценность для этой науки имеют сочинения отечественного историка и богослова А.В. Карташова, многочисленные

^{*1} Публикуется по: Философско-методологические проблемы изучения религии: Материалы конференции 28–29 октября 2003 г. М.: Изд-во РАГС, 2003.

труды нашего современника – известного культуролога, человека глубокой православной веры С.С. Аверинцева. Демократические перемены последнего времени в общественной жизни России особенно способствуют плодотворному научному сотрудничеству верующих и неверующих отечественных ученых-гуманитариев.

В недавно организованной Институтом философии РАН и кафедрой религиоведения РАГС дискуссии относительно теоретико-методологических оснований отечественной науки о религии приняли участие ведущие ученые страны, сторонники разных мировоззрений. Обмен мнениями был вполне экранирован как от атеистических идеологов, так и от спиритуальных дискурсов, так как участники дискуссии использовали единый язык религиоведческой «прозы». Двухдневный диалог ученых прояснил основные этапы эволюции религиоведения. Сам этот диалог, на мой взгляд, стал *этапным* в истории отечественной науки о религии.

Дискуссия диагностировала современное состояние отечественного религиоведения, обозначила ряд его особенно актуальных проблем, проанализировала его действующие парадигмы, указала на необходимость дальнейшего совершенствования его классификаций и понятийного аппарата. Что особенно важно: в живой и острой полемике, основательно и отчетливо, участники диалога сопоставили «светский» и религиозный подходы к познанию религии, обозначили и «пункты расхождений».

Проведя (в который раз!) резкую демаркацию между религиоведением и богословием, участники дискуссии (пожалуй, впервые на наших встречах!) сосредоточили внимание и на том, что *объединяет* эти разные подходы. К этому ориентировало конструктивное суждение Л.Н. Митрохина о необходимости теоретического обоснования парадигмы взаимопонимания между профессиональными исследователями религии. Действительно без такого более полного взаимопонимания невозможно окончательно преодолеть в отечественном религиоведении проявления застоя и инерции «воинствующего атеизма», содействовать выходу нашей науки на передовые мировые позиции.

На дискуссии А.Н. Красников весьма четко обозначил рационализированные парадигмы религиоведения (он именовал их методами, но, на наш взгляд, это скорее методологические принципы), составляющие основу ее метатеории философии религии. Среди им обозначенных парадигм мы бы особенно выделили принципы *объективности, историко-критического подхода, эволюционизма и каузальности*. Что же до *методологического редуccionизма*, то таковой, по нашему мнению, тоже необходим в религиоведении, но он пока не модифицирован здесь для его последовательной реализации. В качестве весьма важного для исследователя-религиоведа методологического принципа следовало бы дополнительно ввести этическую компоненту – *тактичность*, т. е. намеренное и строгое следование гиппократовскому требованию: не навреди своим исследованием, не задень религиозных чувств, не нанеси ущерба сложившемуся морально-психологическому «равновесию» во взаимоотношениях верующих и неверующих сограждан.

Религиоведение – динамично развивающаяся наука, открытая для обновления и позитивных перемен. Выступая в дискуссии, В.К. Шохин и М.О. Шахов справедливо указывали на недостаточную строгость и неполноту понятийной системы ре-

лигиоведческой метатеории и неявное наличие в ней моментов веры. Но ведь такова участь всех без исключения понятийных систем, в которых принципиально неустраняемы как момент противоречивости, так и «неформализуемый остаток». Верно также, что в понятийном аппарате отечественного религиоведения и по сей день не устранены остаточные следы идеологизации и политизации, внесенные сюда «воинствующим атеизмом». И прав М.П. Мchedлов, призвавший к «инвентаризации» и переосмыслению нашего понятийного аппарата, испытавшего грубую деформацию в недавно минувшие времена.

Критически переосмысливая парадигмы, понятийный строй и эвристический потенциал религиоведения, обратимся и к его методам. Не стоит, на наш взгляд, искать и придумывать какие-то специфичные методы религиоведения: таковые отсутствуют. Отечественная наука использует общие междисциплинарные приемы и средства (*наблюдение, «измерение», писание, классификация, анализ, синтез, индукция, дедукция и пр.*). В процессе исследования религиовед модифицирует этот арсенал, применительно к обозначенным парадигмам. В религиоведении, как и в других гуманитарных дисциплинах, исследующих духовные феномены, особенно затруднена *формализация*. И уж принципиально, методологически и этически недопустим *эксперимент*.

В ходе дискуссии неоднократно подчеркивалось: религиоведение – это *не только теоретическая, но и эмпирическая дисциплина*. Именно потому религиоведение составляет сложившуюся науку, что опирается на отчетливый эмпирический базис. Религия – сверхсложный «полевой» объект, проникающий, пожалуй, во все сферы этнических культур, пронизывающий сознание и подсознание громадного большинства индивидов. *Эмпирический уровень* религиоведения составляют «овеществленные», чувственно фиксируемые и «измеряемые», рационально осмысляемые и поддающиеся классификации религиозные феномены. Их с разных сторон и в разных отношениях регистрируют и освещают множество смежных с религиоведением дисциплин (история, компаративистика, социология, психология, этнография, археология, антропология, культурология, этика, политология, правоведение, эстетика, герменевтика, фольклористика, география, семиотика и другие традиционные и новые гуманитарные дисциплины). Зафиксированные в этих дисциплинах конкретные данные о религиозных проявлениях затем вводятся в эмпирический базис религиоведения.

На наш взгляд, именно история, компаративистика, социология и психология особенно непосредственно насыщают этот базис (а опосредованно – ведущие теоретические конструкты религиоведения) и потому составляют в нашей науке ее основные, особенно непосредственно предметно насыщенные блоки (история религии, сравнительное религиоведение, социология религии, психология религии).

В структуре названных смежных отраслей знания религиозные феномены как предмет изучения составляют только один из их «попутных», пограничных подразделов. И, главное, в свете «ведомственных» понятий и методов, эти феномены обретают в этих отраслях знания только частичное, поверхностное и, к тому же, «ведомственно»-трансформированное описание отдельных граней и проявлений религии в их реальном многообразии. Поэтому на эмпирическом уровне религио-

ведения, проверяя эти данные на достоверность и репрезентативность и опираясь на исходно-рационализированные парадигмы, ученый осуществляет критическое переосмысление этих данных. Он выводит эту информацию из «ведомственного» контекста, фиксирует, регистрирует, «измеряет» и частично согласует эти данные между собой, осуществляет их первоначальное обобщение и предварительную классификацию. Тем самым эмпирическая информация о конкретно-религиозных проявлениях подтягивается к более высокому обобщению.

На теоретическом уровне обеспечивается проникновение в сущность этой эмпирии. Исследователь уже основательно реконструирует и интерпретирует фрагментарные, но уже отчасти обобщенные «мозаичные» данные эмпирии. А затем – интегрирует их, преломляя и интерпретируя через систему категорий и парадигм, лежащих в основе метатеории нашей науки. Таким образом, обеспечивается все более целостный охват религии как сверхсложного объекта. Именно здесь, на этом уровне, как уже сказано выше, явно или неявно дают о себе знать различия мировоззренческих установок исследователей. Светский исследователь религии осуществляет ее обзор «извне», «со стороны», что заметно снижает пристрастность и облегчает объективное описание объекта, охват объекта в его целостности и во взаимодействии с другими социокультурными феноменами. Однако признаем, что имеющийся у многих верующих исследователей личный *религиозный опыт* дает им определенное преимущество перед неверующими религиоведами. Этот субъективный опыт («Обращение», «Встреча», «Присутствие» и др.) наделяет верующих обзором религии «изнутри». Правда, по их признанию, религиозный опыт рационально невыразим и невербализуем. Но именно он дает верующим непосредственную чувственную (точнее, сверхчувственную) удостоверенность в реальности трансцендентного, помимо каких-либо рациональных аргументов и сомнений. Переживание религиозного опыта составляет важнейшее психологическое проявление религиозности, принципиально недоступное «внешнему» исследователю. Непосредственны, а потому особенно достоверны для верующих исследователей также и их собственные восприятия культа и ряда других интимно-внутренних сторон религии.

Наложение, взаимное дополнение обзоров религии «извне» и «изнутри» могло бы наделять религиоведение возможностью ее «стереоскопического» обозрения. Полное «оптическое совмещение» невозможно в принципе: этому препятствуют мировоззренческие различия исследователей. В особенности же препятствуют существенные расхождения в *осмыслении* и *интерпретации* тех или иных феноменов религии.

Однако расхождения в осмыслении и интерпретации фактов – нормальное явление во всех науках, где плодотворно сотрудничают, время от времени оживленно дискутируя между собой, ученые разных стран, представители разных научных школ, носители разных убеждений, объединенные общим стремлением к объективному знанию. Хотя и частичное, но действенное взаимное дополнение обзоров «извне» и «изнутри» реально осуществляется и в нашей науке, способствуя ее обогащению. Поэтому непродуктивно противопоставлять вклад неверующих и верующих ученых в религиоведение.

За свою почти полуторавековую историю наука о религии накопила солидный багаж общепризнанных исследований, сложилась ее классика¹. На эти исследования часто опираются даже религиозные ортодоксы и богословы². В советском обществе религиоведение на время подменил «научный атеизм» – политизированная и идеологизированная дисциплина, пронизанная установкой на «преодоление религии». Отчужденная от классики и мировых достижений религиоведения, ориентированная на апологию «воинствующего атеизма» эта дисциплина игнорировала объективную религиоведческую информацию. Внедрение «научного атеизма» внесло деструкцию в парадигмы и понятийный строй исследования религии, на десятилетия заметно сдержало прогресс отечественного религиоведения. Правда, далее в это сложное время немало отечественных исследователей (В.В. Бартольд, Л.С. Васильев, И.Ю. Крачковский, Ю.А. Левада, А.Ф. Лосев, П.И. Пучков, С.А. Токарев, Д.М. Угринович, и др.) внесли заметный вклад в различные разделы нашей науки.

В постсоветской России отечественными учеными сделано многое, чтобы переосмыслить и преодолеть деструкции, обратить нашу науку в русло классических традиций и войти в строй мирового религиоведения. За сравнительно короткий срок (последние 10–15 лет) отечественные религиоведы уже осуществили несколько представительных и глубоких социологических исследований в масштабе страны и регионов, создали словарь «Религии народов современной России», издали ряд ценных монографий, статей, учебников и карт, отвечающих строгим научным эталонам. Вышли первые тома «Энциклопедии современной религиозной жизни России». Появились новые центры и школы религиоведения, сформировалось Российское объединение исследователей религии. Заметный вклад в развитие отечественного религиоведения внесли научные труды Е.Г. Балагушкина, О.Ю. Васильевой, А.С. Ваторопина, В.И. Гараджи, В.С. Глаголева, Л.М. Дмитриевой, Б.С. Ерасова, А.П. Забияко, Ю.П. Зуева, Р.А. Лопаткина, И.Я. Кантерова, Н.С. Капустина, Г.М. Керимова, Ю.А. Кимелева, А.И. Кырлежева, А.Н. Красникова, А.В. Малашенко, Л.Н. Митрохина, М.П. Мчедлова, К.И. Никонова, А.А. Нуруллаева, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцова, Д.В. Пивоварова, З.А. Тажуризиной, Н.А. Трофимчука, С.Б. Филатова, Э.Г. Филимонова, М.О. Шахова, М.М. Шахнович, В.К. Шохина, Е.С. Элбакян, И.Н. Яблокова и многих других авторитетных ученых.

Щедро издаются сочинения наших зарубежных коллег. Особенно значительная работа по «категориальной инвентаризации» и современному понятийному пополнению религиоведения, осмыслению теологических доктрин и школ осуществлена в четырехтомной «Новой философской энциклопедии». Несомненный вклад в метатеорию нашей науки составляют результаты, полученные группой исследователей во главе с П.П. Гайденом, которые свидетельствуют о наличии у нау-

¹ Классики мирового религиоведения. М., 1996; Религия и общество. М., 1996; Мистика: Религия: Наука: Классики мирового религиоведения. М., 1998.

² Примечательный штрих: знаменитая «Иллюстрированная история религий» под редакцией одного из основоположников религиоведения Д. Шантепи де ля Соссея, содержащая во вступительной части изложение его исходных принципов относительно науки о религии, – с одобрения Патриарха Алексия II была переиздана в 1992 г. Валаамским монастырем.

ки «общего знаменателя» с религией и даже с герметизмом². Попутно заметим, что общий с религией «знаменатель» в большей или в меньшей мере присущ также морали, праву, политике, не говоря уже о философии. На наш взгляд, более всего эти общие начала обусловлены общностью земной почвы их начального социального становления и синкретико-мифологическим характером формировавшегося мышления и мировоззрения еще в доцивилизованном обществе.

Своеобразным символом окончательного выхода нашей науки из затянувшегося кризиса явился налаженный с 2001 г. периодический выход научно-теоретического журнала «Религиоведение». На солидной академической платформе, имея редакцию в столице и на Дальнем Востоке, журнал активно стимулирует ученых столиц и провинции к разработке особенно актуальных научных проблем.

Успешное сотрудничество нерелигиозных и религиозно ориентированных ученых в рамках религиоведения как рационализированной теории будет и далее способствовать ее дальнейшему прогрессу. Выходя на мировой уровень исследований, не следует идеализировать состояние современного западного религиоведения. Наряду со значительными достижениями в нем наблюдаются и деструктивные тенденции³.

Выступая на дискуссии, А.Н. Красников с тревогой отметил возникшую с 1917 г. (выход знаменитой книги Рудольфа Отто “Das Heilige”) и все более нарастающую в современном западном религиоведении «методологическую порчу»: подмену целостного объекта его отдельными фрагментами, психологизацию, предельный субъективизм, вторжение постмодернистских «деконструкций» и пр.

Заметим, что веяния «модерна» и «постмодерна» породили методологическую «порчу» и в других гуманитарных отраслях знания. Более того, ортодоксы теологии точно так же воспринимают, как «порчу» все более нарастающие со второго десятилетия минувшего века секуляризованные веяния в западном богословии – «диалектическую теологию», «теологию революции», «теологию родительного падежа» и др.

Несмотря на проявления «порчи», позитивные достижения современного зарубежного религиоведения весьма значительны. Наряду с достоянием классики религиоведения второй половины XIX – начала XX в. эти достижения, ставшие в последнее десятилетие доступными для отечественных религиоведов, заметно способствуют дальнейшему развитию нашей дисциплины, в том числе исследованию современных религиозных перемен в нашем отечестве и за рубежом.

Представляя обзор религии «извне», религиоведение вполне свободно от догм, институциональных запретов и повелений. Но оно несравненно моложе теологии, менее известно и менее влиятельно. Возраст религиоведения как дисциплинарного комплекса – едва ли не отроческий по сравнению с теологией, в энциклопедическом своде которой сосредоточен огромный массив знаний о религиозной вере и практике. Однако в молодости религиоведения есть свои преимущества: оно менее табуировано. Менее сковано традициями и не столь отягощено амбициями и за-

² Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; Наука: Философия: Религия: В поисках общего знаменателя. М., 2003.

³ Подробнее см.: Красников А.Н. Тенденции современного религиоведения // Религиоведение. 2001. № 1. С. 5–9.

претами. Современное религиоведение – нейтральная, на наш взгляд, территория, методологически равно удаленная как от атеистических, так и от теистических догм и запретов. Оно не претендует на абсолютные истины, и все же накапливаемые в нем знания во многом, ценны не только для светской, но и, по нашему мнению, и для религиозной культуры.

Обозначенные А.Н. Красниковым парадигмы нашей науки обеспечивают рационализированное переосмысление эмпирии и иной (отечественной и зарубежной) религиоведческой информации, позволяют отделять «зерна от плевел», достоверное от недостоверного, верифицируемое от неверифицируемого. Позволяют, на мой взгляд, свести к минимуму неустранимые даже при строгой рационализации моменты пристрастий и веры в религиоведческих построениях.

Отзываясь на конструктивную идею Л.Н. Митрохина относительно необходимости взаимопонимания между профессионалами-исследователями религии, нам бы хотелось вынести на суд коллег следующее суждение. Веление глобальных проблем современности, социально-культурная ситуация нового тысячелетия, а также очевидный кризис сайентистской максимы и становление «новой рациональности», по нашему глубокому убеждению, побуждают к налаживанию регулярного диалога между *религиоведами* и *теологами* и даже сотрудничества по целому ряду нас взаимно касающихся теоретических и практических проблем, прежде всего проблем выхода страны из духовного кризиса, проблем укрепления взаимопонимания между верующими и неверующими согражданами.

Наше предложение не вносит в религиоведение «методологическую порчу» и не побуждает к отходу от его исходных парадигм. Оно не ставит под сомнение принцип последовательного рационализма, запрещающий вторжение в реальность и в научное знание некоего трансцендентного (спиритуального) измерения. Это предложение не игнорирует реальных различий между наукой и религией и их влияния на культуру. В ходе диалога не следует игнорировать позитивные начала в религиозном свободомыслии, а в то же время – умалять реальный огромный вклад религии в этническую и мировую культуру, пренебрегая тем реальным потенциалом религии, который способствует выходу России из духовного кризиса.

Разумеется, в диалоге недопустимо сбиваться к апологии. Например, относить исключительно к одной религии истоки общечеловеческих культурно-нравственных ценностей, игнорируя социально-практические корни этих ценностей. Обнажая реальный имплицитный гносеологический потенциал религиозных построений, примем во внимание и неплодотворность мистической парадигмы для научного поиска в естествознании и обществознании. Так, обращение к трансцендентной парадигме в понимании *смысла жизни* оборачивается мистической подменой смысла *замыслом* и бесконечным кружением в спиритуальных лабиринтах и апориях. Теологи, как правило, сводят к духовности одну только религию. Но в духовности наличествуют и вполне земные возвышенные достоинства и ценности (например, индивидуальная половая любовь, дружба, гостеприимство, патриотизм, достижения наук и искусства и пр.).

Разумеется, в рамках доктринального ядра богословия конструктивный *диалог* теолога и светского ученого невозможен. Что же касается затрагивающей это ядро

полемики, тысячелетиями идущей между философами и теологами, то таковая, убажывая амбиции и оттачивая логическое искусство сторон, по всей видимости, будет и впредь продолжаться на необозримое будущее. Однако в рациональных границах такая полемика, как показал И. Кант, совершенно бесперспективна.

Поле конструктивного диалога религиоведов и теологов наличествует лишь вне доктринального ядра теологии. Это поле выявляется, если преодолеть сложившееся между ними отчуждение, пристальнее рассмотреть теологический свод и вновь, с расчетом на диалог, обратиться к демаркации между разными отраслями знания о религии. Действительно, своими *основаниями* религиоведение и теология находятся в разных измерениях. Е.С. Элбакян верно констатирует: «Религиоведение и теологию отличает друг от друга объект рассмотрения и сам способ этого рассмотрения. Если религиоведение в качестве своего предмета изучает религию, которая является объектом его анализа, то теология рассматривает в качестве своего объекта прежде всего Бога»⁴. В своих доктринальных основаниях поле теологического знания принципиально недиалогично.

В понимании С.С. Аверинцева, теология составляет совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога⁵. Теология, продолжает С.С. Аверинцев, построена в форме идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение. Она возможна только в русле теизма или теистических тенденций и при наличии достаточно развитых форм философии. Теология авторитарна, и в этом смысле она отлична от всякой автономной мысли, в том числе она отлична от философии, даже и от религиозной философии. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям. При этом разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет «слово Божие». Теология догматична, ее содержание понимается как вечное, абсолютное, не подлежащее какому-либо историческому изменению. В то же время, заключает С.С. Аверинцев, теология институциональна, т.е. невозможна вне социальной организации типа христианской Церкви, иудаистской или мусульманской общины.

На наш взгляд, экспликация С.С. Аверинцева, сводя теологию к учению о Боге, все нее сужает содержание этой отрасли знания. Учение о Боге составляет лишь доктринальное ядро теологии. Талмуд, Калам, труды Отцов Церкви, богословские определения соборов, а в особенности классика иудейской, христианской и мусульманской теологии выходят за эти границы. Более всего это обусловлено тем, что теология является составным компонентом религиозного института. Она оснащает различные стороны институциональной деятельности: культовые и организационные установления, отношения Церкви с «миром», богослужение, конфессиональное обучение клира и паствы. Необходимость защиты вероучения и Церкви от вызовов светской культуры обращает теологию к множеству других тем, порожденных реалиями общественных перемен, развитием науки и техники. «В принципе, – замечает Ю.А. Кимелев, – объектом рассмотрения в христианской теологии может стано-

⁴ Элбакян Е.С. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 116.

⁵ Бог // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2001. С. 32–33.

виться любое природно-космическое, социально-историческое или индивидуально-жизненное явление, если оно рассматривается в соотнесении с Богом»⁶. Сказанное следует, на наш взгляд, отнести и к теологии иудаизма и ислама.

Теология предлагает по-своему профессиональный, теоретичный и сравнительно непротиворечивый обзор религии «изнутри». Такой ракурс, как уже сказано, представляет немало ценной информации для науки о религии. Выступая на дискуссии, В.К. Шохин и М.О. Шахов убедительно показали, что в рамках своего дискурса теология логически непротиворечива и во многом отвечает сайентистским критериям. М.О. Шахов полагает, что нельзя отличить теологию от религиозоведения, что нет принципиальных отличий между верой и знанием. Вере противостоит неверие, знанию – незнание, потому, заключает М.О. Шахов, теологическое знание по своему статусу относится к науке.

Не отрицая наличия определенных моменты веры в аксиомах и отдельных фрагментах научного знания, все же напомним, что наука (в том числе религиозоведение) неукоснительно использует рациональный метод, а потому ее результаты верифицируемы. Не претендуя на окончательные истины, она не категорична, открыта критике и обновлению. Что особенно важно: прямо или опосредованно наука опирается на строго фиксированные факты.

В доктрине теологии вера доминирует и категорично притязает на окончательную истину. Апология канонов и догм исключает критичность или предельно ее ограничивает. Теология не имеет своего эмпирического базиса (разве что литургику, пастырское богословие и церковную историю, никак не верифицирующих саму экранированную от обзора извне теологическую доктрину). Что же до сокровенного религиозного опыта, то таковой в теологии предстает в специфичном, спиритуально-мистическом освещении, исключающем строгий анализ.

Обзор религии «изнутри», через призму ортодоксии, канонов и догм, принципиально ограничен. Так, сама религия, в понимании теологов, выступает как потустороннее установление и в силу этого содержит в себе рационально непостижимые начала. Обильная символика богословия почти не переводима на язык рациональности. Богословские построения (особенно в их догматическом ядре) вербализованы, на наш взгляд, не столько логическими понятиями, сколько теологическими «экзистенциалами». Правда, теология обращается и к категориям высокой философской общности (Абсолют, Бог, Дух, Бытие и пр.). Именно таковые особенно пробуждают рефлексию и более всего теоретически насыщают теологию. На этом уровне размышлений границы между теологией и философией в значительной степени размыты, а полученные в рефлексии результаты скорее относятся не к теологии, но к философии.

Немалое число сочинений выдающихся теологов составляют несомненный вклад в сокровищницу философии. Куда следует отнести – к богословию или к философии защищенную в Московской духовной академии магистерскую диссертацию П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины»? Примечательно, что

⁶ Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 322.

диссертация вызвала серьезную настороженность многих богословов. Опубликовав ее, уже с первых слов автор определяет «общее стремление книги» как «живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов»⁷. Диссертация – высокоталантливая догматическая защита принципиально невыразимого, интуитивного по своей природе, религиозного опыта.

В то же время мистическое постижение выдающегося богослова здесь представлено в виде отчетливо рационализированной рефлексии. Теоретическое содержание труда П.А. Флоренского (теодицея), понятийный аппарат и сам ее логический строй составляют типичную философскую монографию. По многим теоретическим параметрам она вполне сопоставима с «Аксиомами религиозного опыта» И.А. Ильина – лучшим, по общему признанию, философским произведением духовной отечественной литературы XX в. Монография П.А. Флоренского наряду с этим сочинением И.А. Ильина и со многими иными, казалось бы, «чисто богословскими» трудами других выдающихся теологов, несомненно, относится не столько к теологической, сколько к философской классике. То же можно сказать о «Систематическом богословии» и «Теологии культуры» Пауля Тиллиха, сочинении Ричарда Нибура «Христос и культура» и о множестве других особо значительных творениях теологов прошлого и современности.

С.С. Аверинцев верно констатирует: философские построения богословов не идентичны содержанию религиозной философии. Применительно к этим построениям Ю.А. Кимелев использует понятие «философская теология» и определяет ее следующим образом: «... философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и теологией... Сердцевинной философской теологии в широком смысле можно считать философские компоненты теолого-догматического учения о Боге. Философская теология в узком, или строгом смысле – это автономное философское богопознание»⁸.

На наш взгляд, философские теологии различных конфессий составляют лишь частичные «ведомственные фрагменты» в сфере несравненно более обширной религиозной философии. Таковая вне этих фрагментов, хотя тоже исходит из религиозно-догматических оснований, но уже не стеснена ролью «служанки богословия» и, более или менее, свободна от уз ортодоксии и конфессиональных установлений. Религиозная философия как таковая тем или иным образом объединяет в себе мыслителей разных исповеданий. В отличие от нее не существует теологии как таковой, т.е. теологии, стоящей над конфессиями. Реально существуют лишь конкретные варианты теологии. «Теология, – утверждает религиоведческий словарь, – не представляет собой единого учения, в каждой из теистических религий содержание и строение теологии варьируются в зависимости от принадлежности к тому или иному направлению, конфессии, вероисповеданию»⁹.

⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 3. (В этом репринтном переиздании почему-то удален подзаголовок книги «Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». – М.П.)

⁸ Кимелев Ю.А. Философия религии. С. 170.

⁹ Учебный словарь-минимум по религиоведению // Религиоведение / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1998. С. 498.

Соответственно можно говорить об иудаистской, мусульманской и христианской теологии. В христианской теологии, несмотря на определенную общность или сходство ряда догматических положений, раздельно существуют католическая, православная и протестантская теология. В последней в свою очередь из-за особого конфессионального разнообразия протестантизма пребывает множество теологических направлений и школ. Правда, при несомненном различии христианской теологии они сравнительно близки по дисциплинарному составу, что обусловлено общими вероисповедными, культовыми и институциональными потребностями. В православном комплексе обычно выделяют: основное богословие (апологетику), экзегетику, догматическое, пастырское, нравственное и сравнительное богословие, литургику, гомилетику и историю Церкви.

В силу отмеченной С.С. Аверинцевым авторитарности, догматичности и институциональности теологии, а также ввиду ее претензий на абсолютную истину, «ведомственные варианты» теологии, в отличие от открытости религиоведения в целом и его отдельных разделов, представляют собою сравнительно *закрытые системы*. Они замкнуты от иных конфессий, а в особенности экранированы от научной критичности и религиозного свободомыслия. Православное богословие, на наш взгляд, – наиболее консервативно и закрыто. В первую очередь это относится к таким его сакральным разделам, как апологетика, экзегетика, литургика и догматическое богословие. Опираясь на постулаты веры, в основе своей эти разделы далеки от норм научной рациональности и составляют предельно спиритуализированные и суверенные сферы вероучительной рефлексии.

Инерция тысячелетней традиции, консерватизм и эта закрытость теологии резко затрудняют ее реагирование на кардинальные перемены в мире, ее диалог со светскими философами и исследователями религии, что вело теологию к застою. Но минувший век с его особенно стремительными социальными и культурными потрясениями вынудил богословов обратиться к множеству новых тем. Исследователи, например, указывают на несомненный «антропологический поворот» в католической теологии. Этот поворот в той или иной мере происходит и в других конфессиональных комплексах.

Несмотря на почти полное отсутствие в прошлом социально-богословского задела, веление времени понудило нашу крупнейшую религию к кардинальной новации. Начало XXI в. в отечественном богословии ознаменовалось становлением в ней социального дискурса. Вслед за «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) и на их началах разработаны «Основные положения социальной программы российских мусульман» (2001) и «Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской» (2002).

Назревшую потребность в диалоге со светскими учеными особенно остро ощущают толерантные западные богословы, более чуткие к переменам в социуме, культуре, науке и в сознании верующих. Более того, наиболее либеральные религиозные мыслители призывают к *теологической реформе*.

Симптоматична в этом отношении и особенно радикальная программа обновления, предложенная известнейшим католическим теологом Б. Лонерганом. Он призывает теологию вместо дедуктивной стать эмпирической, повернуться к чело-

веку, к его новому пониманию, а в особенности – к истории. «Священное Писание и Традиция теперь предоставляют не посылки, а данные. Эти данные должны быть рассмотрены в их исторической перспективе. Они должны интерпретироваться с помощью современных техник и процедур»¹⁰. Теологии нужны новая терминология, новые образы, необходимы новые концепции для выражения своих идей. Более того, Б. Лонерган предлагает преодолеть ортодоксальные и институциональные границы теологии: «Современная католическая теология должна быть не только католической, но и экуменической. Ее интерес должен затронуть не только христиан, но также нехристиан и атеистов. Она должна научиться привлекать не только современные философские учения, но и относительно новые науки: религиоведение, психологию, социологию, современные техники искусства коммуникации»¹¹. Проект «критической экуменической теологии», обеспечивающей *поле диалога* со светскими учеными, представлен выдающимся католическим теологом Г. Кюнгом, попавшим в опалу Ватикана¹².

Вряд ли радикальные программы реформ найдут скорую поддержку у конфессий. Как уже сказано, особенно неприкасаемыми на обозримое будущее останутся в теологии ее догматическое ядро и сакральные сферы. Эти сферы в наибольшей мере связаны со священными традициями и сокровенным религиозным опытом, а потому и впредь будут запретны для новаций со стороны теологов и вторжения «внешних». Запретны, эти сферы, как уже сказано, и для предлагаемого нами диалога религиоведов и теологов. Разумеется, «догматическое ядро» в большей или меньшей мере иррадирует и за пределы упомянутых центральных разделов богословия. Но именно эти центральные разделы – особо «священная» зона, запретная для «внешних». Вторжение «внешних» за «царские врата», в эту зону, воспринимается как кощунство, оно провоцирует отчуждение и даже конфликты.

Разумеется, для познания нет «закрытых» зон. Философия религии рефлексивна и над проблемами, входящими в догматическое ядро теологии. Но и философское теоретизирование в этих священных сферах допустимо лишь в строго академических рамках и при особенно деликатном соблюдении такта. Что же до публичной полемики и диспутов на эти темы, то в них, по нашему глубокому убеждению, совершенно непозволительно касаться святынь веры. Поскольку мы обсуждаем тему диалога между богословами и религиоведами, то примем это обстоятельство как *объективную данность и императив диалога*.

Теология выходит за эти пределы своего догматического ядра к сравнительно обстоятельному религиозному самопознанию. И это уже менее закрытые для «внешних» и не столь спиритуализированные области теологии. Они составляют ее «периферию», отражают ее большую или меньшую погруженность в земные реалии, а потому содержат, несомненно, ценную для науки информацию. Напомним, что задолго до становления религиоведения изыскания теологов-историков Церкви

¹⁰ Лонерган Б. Теология в ее новом контексте // Религиоведение. 2002. № 2. С. 89.

¹¹ Там же. С. 92.

¹² См. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 364–401.

уже во многом насыщали историческое знание. Серьезный вклад в науку – рационально переосмысленная информация герменевтики и сравнительного богословия. Сегодня теология, как уже отмечено, заметней обращается и к социально-нравственным темам, особенно актуализированным насущными проблемами, одинаково значимыми для светского и религиозного ученого.

Невероятно ценная эмпирия, до сего времени почти не тронутая религиоведами, этиками, психологами и социологами, – содержится в ряде разделов пастырского и нравственного богословия. Выделенные из пелен сакрального ореола и критически осмысленные, данные многотысячелетней практики нравственного душепопечения конфессий (в частности, материалы исповеди) способны существенно обогатить теорию и практику образования, нравственного воспитания и просветительства.

В последние годы Институт философии РАН и кафедра религиоведения РАГС накопили начальный (и удачный) опыт проведения эпизодичных диалогов ученых с теологами. Настало время для расширения опыта и организации *регулярных встреч и систематического сотрудничества* религиоведов и теологов.

Этому серьезно мешают многие обстоятельства. Прежде всего идеологические и психологические барьеры. Наследие воинствующего атеизма – настороженность и даже отчуждение между сторонами. В сегодняшней российской ситуации отношения между богословами и религиоведами весьма напряжены и скорее напоминают перестрелку, нежели «мирное сосуществование». Богословами не забыты ущемления веры, к которым был причастен компрометирующий религиоведение «научный атеизм», в религиоведах они зачастую видят переодетых воинствующих атеистов. В свою очередь исследователи религии не вполне преодолели атеистическую предубежденность: почти не знакомые с богословием, некоторые видят в нем один лишь анахронизм.

Ксенофобию равно питают проповедь «атеофобии» и хлесткие обличения богословия в догматизме и косности. Толерантность – редкое для отечественного менталитета качество, ему следует учиться. Сила психологической инерции и настороженности очень велика. Сам собой, стихийно и произвольно регулярный диалог, а тем более – сотрудничество не сложатся и через десятилетия.

Тем более, не наладится само собой и сотрудничество. Думается, что налаживания профессионального сотрудничества более опасаются те, кто привычно следует наказу «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых». Религиоведение же, как уже сказано, не содержит в себе запретных и неприкасаемых зон, а потому более открыто для необходимых обновлений, для критики и профессиональных дискуссий. Религиоведческие издания и форумы, на наш взгляд, особенно взгляд, удобны для регулярных встреч и взаимно обогащающего диалога богословов и светских исследователей. Встреч «на равных», рассчитанных не на словесную дуэль, не на диспут, не на переубеждение, но на обмен знаниями и мнениями, на преодоление барьеров отчуждения, на лучшее взаимопонимание и сближение между профессионалами.

Разумеется, не может быть и речи о слиянии теологии и религиоведении даже в отдаленном будущем: между этими отраслями культуры всегда будут границы. Но

сближение тех и других позиций по многим взаимно интересующим темам и проблемам вполне возможно и крайне желательно. Для этого следует преодолеть гносеологическую предвзятость сторон и обеспечить этико-психологическую готовность к диалогу, привлекая к нему тех профессионалов, кто свободен от амбиций и раздражительности, а главное – ориентирован на конструктивное сотрудничество.

Выскажем некоторые дополнительные тактические соображения. Проведение регулярных встреч лучше начать с проблем, где меньше «пунктов разногласий». Можно для начала предложить такие, например, темы диалога: «Отечественное богословие: история и современность», «Богословие и религиоведение – зоны общего интереса», «Нравственные аспекты религиозного опыта», «Проблемы выхода Отечества из духовного кризиса», «Социология религии – конфессиональные аспекты», «Место религии в этнической и мировой культуре», «Общечеловеческие ценности культуры и морали», «Святое и профанное», «Милосердие – общечеловеческое призвание и пр.

Разумеется, собственные мировоззренческие установки нельзя вполне «вынести за скобки». Но в меру своей интеллигентности в ходе диалога возможно и необходимо освобождаться от категоричности, притязания на «конечную истину». В особенности же – от воинственности и невольной идеологизации, от амбициозного стремления переубедить оппонента. Важно не сводить диалог к полемике, стараться выделять в нем конструктивные моменты, проблемы и темы, сближающие стороны и побуждающие их к профессиональному сотрудничеству.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» высказана готовность к диалогу с учеными-гуманитариями. На наш взгляд, религиоведы со своей стороны готовы не только к регулярному диалогу с богословами, но и к взаимно обогащающему сотрудничеству. «Сферы взаимного интереса» theologов и религиоведов намечается обозначить в их диалоге, планируемом на II Российской научной конференции «Религия в изменяющейся России» (18–19 мая 2004 г., Пермь). Более всего налаживанию регулярного диалога и сотрудничества религиоведов и theologов могут способствовать Институт философии РАН, Российская академия государственной службы, МГУ им. М.В. Ломоносова, а также другие научные центры при поддержке Российского объединения исследователей религии, Философского общества Российской Федерации и Российского объединения социологов.

© Писманик М.Г., 2003

© Писманик М.Г., 2009

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В РОССИИ

Светская власть в истории России всегда рассматривала Церковь как важный внутригосударственный институт и использовала его как инструмент внутренней политики. Особенно рельефно это проявилось в годы петровских преобразований, открывших период жесткого государственного контроля над Церковью.

Помимо причин общего характера, существовали и особые основания для активизации правительства в религиозной сфере. Конфессиональная структура петровской империи существенно отличалась от аналогичной в допетровской России. Россия до Петра I была, за небольшим исключением, конфессионально монолитным образованием с абсолютным преобладанием православного населения. Географическое расширение России в XVIII–XIX вв. превратило ее в многоконфессиональное государство, в котором православное население постоянно соприкасалось как с христианскими конфессиями, так и нехристианскими религиями.

Рост государственной территории происходил по трем направлениям: на запад, на юг и на восток. В состав населения западных областей, присоединенных к России, вместе с евреями, исповедующими иудаизм, входили униаты, католики, а также протестанты. Расширение империи к югу до берегов Черного и Азовского морей означало приобретение степных областей, которые со второй половины XVIII в. заселялись немецкими колонистами, принадлежавшими большей частью к различным евангелическим сектам. Территориальные приобретения на востоке означали присоединение большего числа язычников и мусульман. Таким образом, в течение XVIII–XIX вв. Россия превратилась в многоконфессиональную империю, где в конечном итоге православное население уже не составляло подавляющего большинства. Число православных к концу XIX в. не превышало половины всего населения¹.

Включение в состав Российского государства новых национально-конфессиональных групп актуализировало вопрос о взаимоотношениях с ним инородческого и иноверческого населения. Рост иноверческого населения империи объективно приводил к изменению положения Православной Церкви не только в конфессиональном, но и в политическом плане. Та внутренняя связь между

¹ См.: Смолич И.К. История русской Церкви: 1700–1917: в 2 т. М., 1996. Т. I. С. 25.

Православной Церковью и государством, которая имела решающее значение для Московской Руси, начиная с XVIII в. становилась все более формальной и менее легитимной, декларированной государственными законами, но не более^{*1}.

Изменявшаяся национально-конфессиональная конфигурация российского государства заставляла искать такие правовые формы государственного устройства, которые позволяли сохранять господствующее положение титульной нации и Православной Церкви, несмотря на включение в состав империи новых народностей.

Для того чтобы оградить интересы господствующей русской нации и противостоять тенденции к бесконтрольному расширению «подчиненных» народностей, закон заключал последние в конфессиональные рамки, трактуя их как замкнутые духовные корпорации, организованные в крупные национально-политические единицы.

Иными словами, в вероисповедной политике государства действовал принцип, согласно которому принадлежность к той или иной национальности жестко связывалась с конфессиональной принадлежностью. Это означало, что быть русским автоматически означало принадлежать к православному исповеданию, быть евреем значило исповедовать иудейство, а принадлежность к польской национальности предполагала одновременную причастность к Католической Церкви и т.д.

Этот принцип закреплялся в Своде Законов Российской империи (далее – СЗРИ), в котором носителями религий указывались не отдельные духовно-религиозные союзы, не Церкви и секты, а именно племена и народы. Так, например, Армяно-григорианская Церковь определялась как Церковь «народа Гайканского». Полякам однозначно предписывалось «безвозбранно» чтить «Господа Бога по латинскому обряду» и т.п.²

Формально российское законодательство почти не знало правовых ограничений по национальному признаку, они касались преимущественно конфессиональной принадлежности. Поскольку конфессиональные различия практически совпадали с национальными, роль регулятора национального вопроса фактически играло вероисповедное законодательство.

Ввиду того, что Православная Церковь была господствующей только благодаря правовому статусу, приданному ей законами империи, неизбежным следствием применения указанного принципа становилось такое положение вещей, при котором «русская вера», как основной духовный элемент русской народности противопоставлялась другим исповеданиям, как верам «чужеземным», «иностранным». Поэтому особое внимание закон уделял вопросам проповеди и пропаганды религиозных учений, рассматривал их как проявление национальных и националистических стремлений. Закон намеренно идентифицировал проповедь православия с обрусением, проповедь католичества с полонизацией, проповедь протестантизма с «онемечиванием», пропаганду талмудизма с иудаизацией и т.д.

*1 Законы о веротерпимости, изданные после 1905 г., о которых пойдет речь ниже, утвердившие и расширившие права лиц других исповеданий, объективно отражали процессы ослабления политических позиций Православной Церкви, ее роли в жизни государства.

² См.: Рейснер М.А. Государство и верующая личность. СПб., 1905. С. 160.

Национально-конфессиональная корпорация, лишенная какой-либо возможности распространения своего религиозного учения вовне, представляла собой практически закрытую систему, при этом жестко включенную в систему государственного управления.

Этим корпорациям противопоставлялась господствующая русская народность, также жестко заключенная в формы православия, но ей предоставлялось право осуществлять русификацию всех других национальных групп и слоев населения путем религиозной пропаганды.

Выход за рамки этого национально-конфессионального принципа всячески пресекался. Именно этим объясняется беспрецедентно жестокое отношение российского законодательства к русскому расколу и сектанству. Раскол и сектанство, согласно установившимся взглядам, разбивали единство православия, а значит, и единство русского народа.

Этим же можно объяснить абсолютное недопущение российским законодательством самой возможности возникновения новых религиозных движений. В связи с тем, что российское право принципиально проявляло религиозную «терпимость» только в отношении исторически сложившихся национальных групп, оно, естественно, совершенно последовательно игнорировало права новых религиозных движений, выросших на почве определенных духовных потребностей, а не на почве народности.

Национально-конфессиональные корпорации были включены в систему государственного управления. Именно стремлением государства иметь национальные религии народов, проживающих на его территории, в системе государственного управления объясняется то обстоятельство, что действовавший закон регулировал не только установление иерархических отношений в среде духовенства, но и нормы деятельности молитвенных собраний верующих всех «признанных» исповеданий.

Жизнедеятельность «признанных» вероисповеданий строго регламентировалась соответствующими уставами и находилась под контролем Департамента Духовных дел иностранных исповеданий МВД. В его компетенцию входило увольнение духовных лиц, если деятельность их признавалась «вредной»; он контролировал духовные учреждения и монастыри, разрешал командировки и отпуска духовенства, учреждал новые приходы, давал разрешения на постройку зданий и покупку недвижимости, ведал выплатой содержания духовенству из средств государственного казначейства. Законы вменяли в обязанность духовным лицам исполнение некоторых функций государственных органов, к которым относились регистрация актов гражданского состояния, выдача метрических свидетельств, чтение в Церкви правовых актов, выполнение некоторых полицейских функций и т.п.

Православная «господствующая» Церковь также находилась в полной – зависимости от государства. Высший орган управления Православной Церковью – Святейший Синод – контролировался обер-прокуратурой, глава которой – обер-прокурор – назначался непосредственно царем, имел неограниченные возможности влиять на церковные структуры и по существу определял церковную политику государства.

Таким образом, система отношений государства и Церкви в Российской империи исторически строилась на принципах жесткого соединения государства и религиозных обществ. Российское право не знало ни раздела государства и

духовных обществ, ни свободы последних. Это обуславливалось политической необходимостью регулировать национальные отношения через включение религий в систему общего государственного управления.

Окончательное складывание такого именно вероисповедного законодательства происходило в XVIII – первой половине XIX в. Петр I предпринял первые шаги к тому, чтобы поставить религиозную жизнь своих подданных под постоянную государственную опеку и контроль. Уже в 1697 г. Петр вменил гражданским властям в обязанность надзор за религиозно-нравственным поведением православного населения и крещеных татар.

В своих указах он значительно сузил область церковной юрисдикции, исключив из нее ряд преступлений церковного характера и поручив их светскому суду. Указ от 4 сентября 1722 г. передал в компетенцию государственного суда следующие преступления: 1) супружескую неверность; 2) изнасилование; 3) кровосмешение; 4) принуждение к браку; 5) заключение брака против воли родителей; дела, связанные с завещаниями. В ведении церковного суда оставались: 1) богохульство; 2) ересь; 3) раскол (регистрацию раскольников продолжали вести государственные учреждения на основе церковных списков); 4) брак сомнительной законности; 5) принуждение к пострижению в монашество; 6) святотатство; 7) бракоразводные дела; 8) епитимья³.

Характер политики Петра убедительно раскрывает такой документ, как «Винский устав», изданный 30 марта 1716 г. Солдаты согласно уставу обязаны были регулярно посещать богослужения, совершаемые полковыми священниками, любить и почитать священнослужителей. За возможные религиозные преступления (богохульство, суеверие, колдовство и т.п.) они подвергались всякого рода телесным наказаниям, вплоть до сожжения на костре. «Морской устав» от 13 января 1720 г., хотя и в более краткой форме, давал подобные предписания относительно религиозных обязанностей матросов.

Преемники Петра I неоднократно подтверждали его указы. Так, в Своде законов 1832 г. были систематизированы многочисленные ранее изданные распоряжения «по охране веры» и во всех формулировках опирался на указы Петра. В «Уложении о наказаниях за преступления», подписанном Николаем I в 1845 г., были детально квалифицированы все виды преступлений против чистоты веры и установлены соответствующие наказания. Свод законов в 14 томе содержит «Устав о предупреждении и пресечении преступлений», который в основном опирался на «Уложение» 1845 г. и оставался без изменений вплоть до начала XX в.

В разделе о вере речь шла о преступлениях против религии, за которые налагалось наказание по государственному закону, причем давались разъяснения, в каких случаях то или иное преступление подлежит компетенции государственного или церковного суда.

Общие принципы отношения государства к различным вероисповеданиям определялись статьями первого тома Свода Законов, так называемыми Основны-

³ См.: Смолитч И.К. Указ. соч. Т. 2. С. 397.

ми Законами⁴. Одна из этих статей провозглашала первенство и господство в государстве православной веры. Отношение государства к остальным исповеданиям определялось следующим образом: «Все принадлежащие к господствующей Церкви подданные Российского государства природные и в подданство принятые, также иностранцы, состоящие в русской службе, или временно в России пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной. Свобода веры присвоается не только христианам иностранных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и язычникам, да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего, разные языки по закону и исповеданию праотцев своих, благословляя царствование Российских Монархов и моля Творца вселенной о умножении благоденствия и силы Империи»⁵.

К этому главному определению Свода Законов прибавлялись статьи, согласном которым раскольники, принадлежащие к ересям, «не преследуются за мнения о вере». Закон делал исключение только в отношении лиц, принадлежащих к ересям, «соединенным со свирепым изуверством и фанатическим посягательством на жизнь свою или других»⁶.

Таким образом, исходя из определения, даваемого Основными Законами Российской империи, можно сделать вывод, что на все вероисповедания, включая и раскол, распространялась определенная свобода. Однако при более близком знакомстве с вероисповедным законодательством дореволюционной России обнаруживаются столь многочисленные изъятия из этого общего принципа, что есть все основания поставить под сомнение саму возможность веротерпимости.

Одной из главных особенностей вероисповедного законодательства России к концу XIX в. была его устарелость и несоответствие потребностям развития российского общества. Государственное законодательство значительно отставало от законодательств большинства европейских демократий, декларировавших еще в середине XIX в. равенство всех граждан перед законом, недопустимость дискриминации в связи с религиозными убеждениями.

В начале XX столетия духовная жизнь 150-миллионного населения России практически регулировалась законами, относящимися большей частью к XVIII и началу XIX в. Российское право содержало столько «курьезов и раритетов», до такой степени они противоречили принципам современного права, что не заслуживали внимания «серьезного догматика – юриста»⁷.

К числу подобных «раритетов» относилась существовавшая в Российской империи правовая градация религиозных организаций. Согласно Своду законов империи, они располагались как бы на трех иерархических уровнях, каждому из которых соответствовал свой объем прав, привилегий и ограничений.

⁴ СЗРИ. Т. I. Ст. 40, 44, 45.

⁵ Там же. Ст. 45

⁶ СЗРИ. Т. XIV. Ст. 60, 90.

⁷ Рейснер М.А. Указ. соч. С. 141.

На первом уровне находилась Русская Православная Церковь, имевшая статус государственной и «господствующей» со всеми вытекающими из этого правовыми последствиями.

Второй уровень правовой иерархии занимали так называемые терпимые исповедания, к которым относились католики, протестанты, Армяно-григорианская Церковь, христианские секты (менониты, баптисты), такие нехристианские конфессии, как иудейская, мусульманская, буддийская, а также языческие (ламаиты). Категория «терпимых» исповеданий и внутри себя имела весьма существенные градации. Для каждого «терпимого» исповедания устанавливался отдельный правовой режим: давались привилегии одним, дискриминировались другие.

К категории «непризнанных» религиозных обществ, находящихся на самой нижней ступени правовой иерархии, относились раскольники (старообрядцы) и сектанты, отделившиеся в разное время и по разным причинам от Православной Церкви. По отношению к этой категории государство вплоть до начала XX в. стояло на чисто церковной точке зрения, т. е. смотрело на происшедшее когда-то отпадение от Православной Церкви как на преступление. Правительство рассматривало их не только как антицерковные, но и как враждебные государству движения, которые ставили под вопрос конфессиональное равновесие в государстве.

В силу этого российским законодательством «терпелось», но при этом не признавалось фактическое существование «раскольничьих» и «еретических» сект.

Они не пользовались правом юридического лица. Их уставщики, наставники и другие лица, исполнявшие духовные требы, хотя и не подвергались преследованию, но не пользовались, как духовенство признанных церквей, никаким особым юридическим положением. Они также не имели права вести для раскольников метрические книги. Согласно закону раскольничьи церкви и наружные колокола не должны были иметь внешнего вида православных храмов; раскольникам запрещалось строить или ремонтировать что-либо похожее на церкви; православным священникам, остающимся у раскольников, запрещалось переходить для исправления треб из уезда в уезд⁸.

«Терпимость» государства по отношению к этой категории верующих заключалась только в том, что раскольники и сектанты не преследовались «за мнения о вере».

Сочетание таких понятий, как «терпимость» и «непризнанность» лучше всего иллюстрирует один из главных изъянов российского законодательства – его двойственность.

Одни и те же последователи вероучения, в данном случае раскольники, по одному закону могли пользоваться свободой исповедания своего вероучения, одновременно рядом других законов они ставились в совершенно безвыходное положение: их вынуждали либо нарушать закон, либо отказаться от всякого удовлетворения религиозных потребностей.

⁸ СЗРИ. Т. XIV. Ст. 68.

Подобная двойственность и «гибкость» законодательства была обусловлена постоянно менявшейся политикой государства. В зависимости от того, какое направление она принимала, варьировался и акцент в сторону «терпимости» или «непризнанности». Так, например, в «охранительные» эпохи (царствования Николая I и Александра III), акцент делался на «непризнанность», и, наоборот, в относительно либеральные царствования (Александра I и Александра II), доминировала политика «терпимости».

Однако необходимо отметить, что привилегия «терпимости» по отношению к расколу, ограничивалась целым рядом законодательных положений, отнимавших у раскольников любую возможность удовлетворять религиозные потребности. Им строжайше запрещалось всякое «внешнее оказательство ереси»⁹. Под понятие «внешнего оказательства» попадали печатание религиозной литературы, крестные ходы, ношение священнических одежд и даже общая молитва в частных домах.

Свод Законов Российской империи содержал более тысячи статей, охранявших права «первенствующей» Церкви. Православная Церковь провозглашалась «первенствующей и господствующей», российский император не мог исповедовать никакой другой веры, кроме православной; он же рассматривался как «верховный защитник» Православной Церкви и «блюститель правоверия»¹⁰.

Закон признавал за воскресными и иными чтимыми Православной Церковью днями значение гражданских праздников. В эти дни присутственные места и учебные заведения освобождались от работы и занятий. Увеселения и разного рода зрелища запрещались в те дни, когда с точки зрения Православной Церкви это считалось недопустимым.

Православное духовенство привлекалось к участию во всех важнейших государственных событиях и торжествах, например, при священном миропомазании и коронации царя, при бракосочетании членов императорского дома, при государственных молебствиях и т.п.¹¹

Неравным было правовое положение и духовных лиц различных исповеданий. Духовенство в царской России было привилегированным сословием, занимавшим второе место после дворянства, и пользовалось в связи с этим особыми правами состояния. Однако законодательство относилось к духовному сословию только священнослужителей Русской Православной Церкви и инославных исповеданий. Священнослужители остальных исповеданий не составляли особых в государстве сословий, а привилегии, дарованные некоторым категориям иноверных священнослужителей, определялись специальными законодательными установлениями. При этом объем личных, имущественных и иных прав служителей культа имел значительные отличия не только в зависимости от конфессии, но и существенно отличался даже применительно к различным толкам одного и того же исповедания, например мусульманского.

⁹ Там же. Ст. 77.

¹⁰ См.: Ключков В.В. Закон и религия. М., 1982. С. 39.

¹¹ См.: Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1912. С. 515–523.

Законом устанавливалось усиленное преследование за преступления, совершенные лицами иноверного или инославного исповеданий против личности православных священнослужителей. В отношении священнослужителей других исповеданий подобные охранные меры не предусматривались.

Одной из важнейших привилегий господствующей Церкви было предоставление Православной Церкви исключительного права миссионерской деятельности. Пропаганда среди православных со стороны представителей других конфессий рассматривалась как уголовное преступление, они наказывались арестом или заключением в крепости. Статья 97 Устава о предупреждении и пресечении преступлений гласила: «Одна господствующая Церковь имеет право в пределах государства убеждать принадлежащих к ней подданных к принятию ее учения о вере...»¹².

Эта статья дополнялась и пояснялась еще целым рядом других статей. Так, например, запрещалось заводить или распространять между православными какие-либо ереси, запрещалось раскольникам «сворачивать и склонять» кого-либо в раскол «под каким бы то ни было видом»¹³.

В этом вопросе двойственность и непоследовательность российского законодательства проявлялась особенно явно. В России, как государстве, допускавшем хотя бы некоторую степень веротерпимости, меры, направленные против «сворачивателей» в религиозных вопросах, логически были, мягко говоря, несостоятельными, поскольку при допущении публичного культа других вероисповеданий каждый представитель последних мог превратиться в «сворачивателя» или подать повод к «сворачиванию»¹⁴. Например, любой представитель инославного духовенства, если к нему обращался православный с просьбой о разъяснении спорных вопросов, касающихся религии, согласно закону, должен был отклонить такую просьбу. В Уставе о предупреждении и пресечении преступлений прямо указывалось: «Проповедники должны отклонять искание тех, кои, принадлежат к другому, равно покровительствуемому в государстве исповеданию, будут просить их в наставлении их в догматах веры евангелически-лютеранской»¹⁵.

В соответствии с этой статьей священник, будучи законопослушным подданным, должен был следовать предписаниям закона и отказывать в разъяснении того, что он сам признавал за истину, т. е. отказываться от своих обязанностей священнослужителя, проповедника. Логически последовательным было бы либо вообще запретить в стране все не принадлежащие к государственной Церкви исповедания, либо не преследовать «сворачивателей».

Однако российское законодательство держалось прямо противоположной точки зрения. В Уложении о наказаниях и Уставе о предупреждении и пресечении преступлений (СЗРИ. Т. XIV, XV) содержалось около сорока статей, направленных преимущественно против «сворачивателей». В них предусматривались граждан-

¹² СЗРИ. Т. XIV. Ст. 97.

¹³ Там же. Ст. 72.

¹⁴ Подробнее см.: РГИА. Ф. 797: Канцелярия Обер-прокурора Святейшего Синода. Оп. 79. Д. № 133. Л. 1–8.

¹⁵ СЗРИ. Т. XIV. Ст. 109.

ские и уголовные наказания за различные действия, которые можно было подвести под понятие «пропаганды» и «совращения».

При этом степени наказания варьировались в зависимости от того, имела ли место попытка «совращения» из нехристианства в христианство, из православия в иновере, из православия в «ересь», или даже из иноверческой веры в другую иноверческую.

Так, например, согласно ст. 184 Уложения о наказаниях за склонение к переходу из христианской веры в магометанскую, еврейскую или другую нехристианскую веру, закон определял лишение всех прав состояния и ссылку в каторжные работы. За те же действия, приведшие к выходу из православия в иную христианскую веру, виновные подвергались лишению всех прав состояния и ссылке в Сибирь. Такому же наказанию подвергались «совратители» в «ересь», расколы и секты, в том числе вновь возникавшие, с той, однако, разницей, что ссылка назначалась не в Сибирь, а в Закавказский край; «совратители» в секты и расколы, признаваемые наиболее вредными (скопцы, молокане), также должны были подвергаться ссылке в Закавказье, но только с водворением их на месте ссылки отдельно от других поселенцев¹⁶.

Законодательством предусматривался целый ряд предупредительных и карательных статей против «совращения» в другие исповедания детей, прислуги, мужьями жен и т.п. Подвергались преследованию не только «совратители», но также и лица, не воспрепятствовавшие этому намерению. Так, в ст. 192 говорилось: «Кто, зная, что жена его или дети, или другие лица, за коими ему предоставлено законом наблюдение и попечение, намерены отступить от православного вероисповедания, не будет стараться отклонить их от сего намерения и не примет никаких зависящих от него по закону мер для воспрепятствованию исполнению онаго, тот за сие приговаривается: к аресту от трех дней до трех месяцев и сверх того, если он православный, предается церковному покаянию»¹⁷.

Обязательность донесения начальству о совратителях распространялась и на категорию так называемых посторонних свидетелей. Статья 56 предписывала рожденным и воспитанным в православной вере «русским людям», живущим с новокрещенными в одних деревнях, «наблюдать за поступками новокрещенных»¹⁸.

В Уставе о предупреждении и пресечении преступлений, содержались также статьи общего характера, которые могут считаться прямо экзотическими. Так, ст.70 гласила: «Кто откроет споры противные православию, на того без суда наложить молчание»¹⁹. При этом закон не определял, какие могут быть употреблены средства для наложения молчания.

Близким к «пропаганде» и «совращению» был вопрос о праве перехода из одного исповедания в другое. Здесь законодательством предусматривались существенные преимущества для Православной Церкви. Беспрепятственно разрешался

¹⁶ Там же. Т. XV. Ст. 184, 197.

¹⁷ Там же. Т. XIV. Ст. 47.

¹⁸ Там же. Ст. 56.

¹⁹ Там же. Ст. 70.

переход только в православие, при этом выход не допускался. В ст. 47 Устава о предупреждении и пресечении преступлений прямо говорилось: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер, запрещается отступать от нее и принимать другую веру, хотя бы то и христианскую»²⁰. Уклонившиеся от православия подвергались судебному преследованию. На основании Уложения о наказаниях, судьба отпавшего от православия зависела от того, перешел ли он в нехристианскую веру, христианскую инославную или в «ересь», а также в зависимости от того, принадлежал ли он от рождения к православию.

Переход иноверцев и лиц инославного христианского исповедания в другие христианские религии допускался только с разрешения гражданского начальства, чего не требовалось для перехода в православие²¹. Показательно, что переход из одного исповедания в другое мог быть осуществлен только «снизу вверх», от «менее терпимых» исповеданий к «более терпимым», но не наоборот. Переход из инославных исповеданий мог быть осуществлен «вверх», т.е. в православие, или по «горизонтали», т.е. в другое инославное исповедание (например, из баптизма в католичество). Переход на «нижнюю» ступень, т.е., к примеру, из католичества в мусульманство или буддизм законом не признавался в принципе. При этом переход в православие был максимально облегчен. Лица, препятствовавшие переходу из иноверного (нехристианского) или инославного (неправославного христианского) исповедания в православие, подвергались уголовной ответственности.

Таким было общее правило. Однако в российском законодательстве содержался целый ряд исключений, определявших, из каких нехристианских в какие христианские исповедания и на каких условиях могли происходить обращения. При этом достаточно сложно улавливалась логика аргументации, которой руководствовалось законодательство.

Так, например, лютеранину и католику воспрещалось обращать магометан в христианскую религию. Но при этом в Закавказском крае кабардинцам, черкесам и другим мусульманам или язычникам разрешалось принимать вероисповедания живущих там шотландских и базельских колонистов. С разрешения Министерства внутренних дел приветствовалось обращение евреев в христианство, но на основании особых правил (обязательно в воскресный день и при большом скоплении народа и т.п.). Без разрешения Министерства внутренних дел разрешалось принимать обращавшегося еврея только в случае опасной болезни²².

Настоящие карательные меры предписывались в отношении отпавших из христианства в нехристианскую веру. Относительно всех остальных предусматривались «охранительные» и «предупредительные» меры: временная конфискация имущества, лишение родительских прав вплоть до возвращения в прежнее испове-

²⁰ Там же. Ст. 47.

²¹ См.: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 515–523.

²² См.: Тернер Ф.Г. Свобода совести и отношение государства к Церкви // Сб. государственных знаний. СПб., 1877. Т. 3. С. 46.

дание, увещание отпавшего и т.п. Все эти меры, хотя и не носившие откровенно карательного характера, в действительности были таковыми.

О том, как применялась одна из подобных «предупредительных» мер, свидетельствует следующий факт. В 1868 г. в отношении жителей деревень Альменево и Карамышево Чебоксарского уезда пришло донесение, что татарское население этих деревень, принявших в свое время православие, опять «совратилось» в магометанство. Было заведено уголовное дело и казанская уголовная палата постановила отослать татар для увещания, согласно закону. До возвращения в христианство, жителям этих деревень было запрещено пользоваться правами своего состояния и на все время увещания их имущество бралось в опеку. Кроме того, им были запрещены всякие отлучки из деревни на заработки. Это дело тянулось несколько лет, в течение которых православное духовное начальство так и не приступило к увещанию. Дело, по-видимому, сдвинулось с места только тогда, когда этот факт стал широко известен после публикаций «Церковного Вестника» в 1877 г.²³

В дореволюционной России в области брачно-семейных отношений отсутствовало единое для всех народов России законодательство о браке и семье и почти безраздельно господствовали религиозные нормы. Все подданные империи должны были вступать в брачный союз в строгом соответствии с правилами своего исповедания. К исключительной компетенции епархиального суда Православной Церкви относились все дела о признании законности или незаконности браков, об удостоверении действительности брака и рождении от законного брака. Эти положения полностью воспроизводились в гражданском праве²⁴. Исполнение аналогичных функций возлагалось Сводом законов гражданских и Уставом духовных дел иностранных исповеданий и на духовные суды других исповеданий. Гражданский брак не признавался.

Явная дискриминация российским законодательством всех вероисповеданий, кроме православного, выражалась и в вопросе о смешанных браках. Допуская браки между православными и инославными христианами, закон ущемлял права последних. Так, обряд бракосочетания между ними мог совершать только православный священник и лишь в Православной Церкви. Дети, рожденные в смешанном браке, должны были воспитываться только по правилам православной веры.

Инославным христианам категорически запрещалось «поносить своих супругов за православие» и «склонять их к принятию своей веры». Об этом они должны были давать подписку священнику перед совершением брачного обряда²⁵.

Аналогичным по смыслу было законодательное установление о воспитании детей от подобных смешанных браков только в православной, а в случае брака христиан с нехристианами – только в христианской вере. В случае смерти супруга-христианина вдовец или вдова, исповедующие иноверную религию, обязаны были воспитывать детей по правилам христианской веры. Нарушение этих правил ка-

²³ Там же. С. 54

²⁴ Ключков В.В. Указ. соч. С. 89, 104.

²⁵ Там же. С. 89, 104.

ралось в уголовном порядке. Дети, вероисповедание родителей которых было неизвестно, обязаны были креститься только по православному обряду и считались православными, даже если и воспитывались у лиц другого исповедания.

Одной из крупнейших аномалий русской жизни являлось непризнание государством прав личности в вопросе религиозного самоопределения.

Практика систематического законодательного вторжения государства в сферу частных религиозных убеждений восходит к началу XVIII в. и связана с мерами государства по «защите» православной веры.

Государственная забота о правоверии подданного начиналась с самого рождения и сопровождала его до самой могилы. Устав о предупреждении и пресечении преступлений, требуя наблюдения за крещением детей, предписывал в отношении новокрещенных из нехристиан следующие подробные правила: «...внушать им, чтобы ходили в церковь неленностно, а особливо в воскресные и торжественные церковные и гражданские дни»²⁶. Тот же XIV т. СЗРИ обязывал родителей: «...детей обоего пола приводить на исповедь, начиная с семилетнего их возраста» – под страхом наказания по закону²⁷. То же правило распространялось на взрослых: «Всякий православный должен, хотя однажды в год, исповедаться и приобщаться Святых Тайн, по обряду христианскому, в пост, или иное время». Гражданским и военным начальствам также вменялось наблюдать за исполнением священного долга лицами, им подчиненными. Если же кто в течение двух лет не бывал на исповеди, несмотря на напоминания начальника или священника, подвергался «увещанию и вразумлению»: «Кто не вразумится увещаниями, не придет в раскаяние и не исполнит долга христианского, о том сообщается гражданскому начальству на его усмотрение»²⁸.

Свод Законов не ограничивался наблюдением за внешней дисциплиной церковного поведения человека. В нем также имели место формулировки, регламентировавшие и правила религиозного настроения людей в доме молитвы: «Все должны в Церкви Божией быть почтительными и входить в храм Божий с благоговением, без усилия»; «пред иконами стоять так, как благопристойность и святость места требует»; «во время совершения службы никаких разговоров не чинить, с места на место не переходить, и вообще не отвращать внимания православных от службы ни словом, ни деянием или движением, но пребывать со страхом, в молчании, тишине и всяком почтении»; «во время совершения божественной службы запрещается прикладываться к чудотворным местам и иконам, но исполнять сие перед начатием, или по окончании службы»²⁹.

Наблюдение за всем этим, как и вообще за «миром и тишиной в церкви» полицейский устав возлагал на местную полицию. Священники, которым предписывалось внушать христианам «приличное к службе Божией благоговение и, сохраняя

²⁶ СЗРИ. Т. XIV. Ст. 55.

²⁷ Там же. Ст. 232, 24, 25.

²⁸ Там же. Ст. 231, 23, 27.

²⁹ Там же. Ст. 3, 6, 7, 8.

всю благопристойность, наблюдают, чтобы тишина и порядок не были нарушаемы проходящими в храм Божий»³⁰.

Одновременно гражданским законом воспрещалось «в церквах православных украшения излишняя и несвойственные святости места, нарушающие достоинство к дому Господню уважение и пристойнейшее для оного благолепие»³¹.

Воспрещалось также «изображать на иконах одни символические знаки, как, например, агнца вместо Христа Спасителя, символических животных вместо Евангелистов, а также употреблять в церквах иконы резные и отливные, кроме Распятия искусной резьбы и некоторых других лепных изображений, на высоких местах поставленных»³².

Вторжение в интимную область частных религиозных убеждений было обычным явлением в законодательной практике. Несмотря на то что право, по своей сути, не может предписывать ни добродетели, ни религиозной истины, российское законодательство, во многих своих частях, вступало в противоречие с указанным принципом. Остановимся на наиболее ярких примерах.

По действовавшему закону, о добродетели граждан заботился целый ряд административных и полицейских властей. Так, генерал-губернатор должен был наблюдать, «чтобы юношество получало воспитание в правилах чистой веры, доброй нравственности и в чувствах преданности престолу и отечеству». На губернаторе лежала обязанность устранять «всякий повод к ложным понятиям, превратным толкованиям и гибельному лжемудрствованию». На губернские власти и полицию возлагалась обязанность предупреждать и пресекать всеми средствами действия, «клонящиеся к нарушению должного уважения к вере»³³.

Таким образом, «добродетель» отдельного лица находилась под надзором полиции и администрации, причем рамки власти, предоставленной этим органам, были так широки, что захватывали практически все сферы нравственного поведения личности. Безграничность административно-полицейского усмотрения влекла за собой юридическую безответственность администрации и юридическую беспомощность отдельной личности.

В конечном итоге все это приводило, с одной стороны, к полному господству административно-полицейского произвола в сфере нравственной и духовной жизни личности, с другой же – к не менее полному развитию исключительно пресекающей деятельности полиции.

Допущение законодательством того положения, при котором государство получало доступ в область нравственности и частных религиозных убеждений, привело к тому, что со временем, постепенно законы в области веры стали заменяться широким применением административных распоряжений, которыми произвольно регулировалась вероисповедная сфера. «Административные распоряжения в их

³⁰ Там же. Ст. 11.

³¹ Там же. Ст. 123.

³² Там же. Ст. 127.

³³ Рейснер М.А. Указ. соч. С. 160.

чрезмерном и исключительном развитии, – писал один из известных публицистов начала XX в., – ослабляли силу закона – как, например, в вопросе о веротерпимости, признаваемой и нашими Основными законами, и указами монархов – являются характерной особенностью современной русской жизни»³⁴.

Результатом такого административного «регулирования» стали серьезные противоречия в духовной сфере общества, приведшие к социальным потрясениям Первой русской революции 1905–1907 гг.

Таким образом, мы можем заключить, что российское законодательство не признавало свободы веры как таковой и смотрело на нее главным образом с точки зрения задач своей национальной политики. Из такого понимания проистекали все прочие аномалии российского вероисповедного законодательства: непризнание прав личности на религиозное самоопределение, утилитарное использование религии для решения чисто политических задач, использование церковной власти как орудия светской политики; вмешательство во внутрицерковную деятельность других существовавших в России конфессий; стремление к ограничению «иностранных» и «иноверных» религий строго национальными рамками; распространение и поддержка только православной веры как духовной основы господствующей народности.

© Кудрина Т.А., 2009
© Пинкевич В.К., 2009

³⁴ *Астров П.* На пути к свободе совести // Свободная совесть: Религиозно-философский сборник. СПб., 1906. С. 315.

ЖИЗНЬ МУСУЛЬМАН: мусульманские обряды, праздники и запреты^{*1}

Шариат об исламских молитвах и связанных с ними обрядах – с. 305 (Ритуальная чистота и омовение – с. 308; Требования и условия молитвы – с. 310; Общественная молитва – с. 312; Пятничная молитва – с. 316; Праздничные молитвы – с. 318; Молитва путника – с. 320; Особые требования к совершению молитвы – с. 320); Погребальные обряды в Исламе – с. 327; Шариат о мусульманском посте – с. 333; Предписания Шариата о паломничестве – с. 337; Шариат о праздниках – с. 342; Шариат и обряд обрезания – с. 350; Запреты в торговле и финансах – с. 353; Запреты иноверцам вступать в священные места ислама – с. 356; Запреты в мусульманском посте – с. 359; Запреты ислама в области искусства – с. 360; Запреты в семейно-брачных вопросах – с. 363; Запрет на использование в быту золотых изделий – с. 364; Пищевые запреты – с. 366; Мусульманский этикет принятия пищи – с. 369; Исламская концепция чистоты и опрятности и методы очищения от нечистоты – с. 371 (Шариатские методы очищения от нечистоты – с. 373); Меры наказания за безнравственные и греховные поступки – с. 376; Шариат о гасбе и мерах наказания за воровство – с. 378

В Исламе существует простая и доступная обрядность, связанная с религиозными отправлениями и праздниками. Обряды и праздники составляют неотделимую часть и один из главных атрибутов Ислама, без которых нельзя себе представить эту религию.

Обряды и праздники Ислама соблюдаются по особому мусульманскому календарю. В Шариате до мельчайших подробностей разработаны правила и ритуал совершения молитвы, поста, погребения, паломничества. Шариат узаконил и обряд обрезания, несмотря на то, что об этом ритуале ничего не говорится в Коране, поскольку он является авраамической традицией.

Знание мусульманских обрядов и праздников дает ключ к пониманию многих обычаев и традиций народов, исповедующих Ислам, к пониманию психологии верующих мусульман. Обряды Ислама являются неотъемлемой и очень важной частью быта и сознания верующих.

Шариат об исламских молитвах и связанных с ними обрядах

Признание Аллаха и его посланника Пророка Мухаммада – самые первые, основные положения Шариата. В тесной связи с ними находятся четыре практических требования, которые должны выполняться мусульманами неукоснительно: намаз, *салат* (молитва); уаза, *саум* (пост), *закят* (милостыня, имущественные отчисления на бедных и неимущих) и хаджж (паломничество в Мекку). Далее речь пойдет о молитве и связанных с ней ритуалах. Известная кораническая формула

^{*1} Публикуется по: Керимов Г.М. Шариат – закон жизни мусульман: ответы шариата на проблемы современности. М.; СПб., 2007–2008.

«Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха» внедряется в сердца и души мусульман исполнением различных молитвенных обрядов и ритуалов. Самое важное место в практической жизни мусульманина занимает намаз (молитва). «Молитва – опора веры, – говорил Пророк Мухаммад, – и, клянусь Аллахом, не достигнет мое благословение того человека, который считает молитву бесполезной и отклоняется от ее выполнения... Кто выполняет ее, есть защитник веры, а кто не выполняет, есть разрушитель веры»¹

Перед ежедневной пятикратной молитвой обязателен азан – призыв к молитве. Каждый день пять раз он напоминает верующим об их долге перед Богом. Ни один обряд Ислама не укрепляет на практике так сильно веру в Аллаха, как намаз. Мусульманские богословы утверждают, что соблюдение отправления мусульманских молитв охраняет и оберегает верующего от злости, бесстыдства, приобщает его к доброте и справедливости. «Читай им то, что открыто тебе из Писания, и выстаивай молитву: ведь молитва удерживает от мерзости и неодобряемого. А напоминание Аллаха более велико, и Аллах знает то, что вы творите», – говорится в Коране (29: 44).

В другой суре Корана указывается на количество молитв, которые должны совершать верующие в течение суток: «Выстаивай молитву в обоих концах дня и в (близких) часах ночи. Поистине, добрые деяния удаляют дурные! Это – напоминание для помнящих» (11: 116).

Перевод смыслов Корана, цитируемый нами, принадлежит академику И. Крачковскому. Следует отметить, однако, что и сам текст, и комментарии к нему оставляют открытым вопрос о количестве молитв в течение суток. Вместе с тем у западных исламоведов существует сомнение по поводу пятикратной молитвы. Попробуем прояснить этот вопрос.

Известный индийский мусульманский богослов Хасан Девбенди, делавший смысловой перевод Корана на персидский язык и сопровождавший его комментарием для афганского короля Мухаммеда Захир-шаха, считал, что коранические слова «*тарафи ан-нахар*» и «*зулфан мин аль-лейль*» («в обоих концах дня и часть ночных») подразумевают в раннем Исламе трехкратную молитву, ставшую впоследствии пятикратной².

Как отмечают комментаторы Корана, молитвы распределены в течение суток следующим образом: три из них совершаются до восхода солнца и после заката, две – полуденная и послеполуденная – выполняются в светлое дневное время.

По утверждению мусульманских богословов и медиков, мусульманские молитвы, кроме несомненной духовной пользы, имеют еще и оздоровительное, и дисциплинирующее значение. Привычка вставать в определенное время, совершать ритуальное омовение и пятикратную в течение суток молитву, которая предполагает различные телодвижения, помогает мусульманам сохранять бодрость. Строгим соблюдением шариатских норм молитвы верующий воспитывает в себе дисциплинированность и чистоплотность.

¹ *Mabir Iz. Din ve cemiet.* Istanbul, 1982. S. 42.

² Коран / пер. с араб. на перс., и комментарии мовлана шейха Хасана Дивбенди (Деобанди). 1345 г.х. Т. III. С. 188 (пер. с перс. на рус. наш. – Г.К.).

Время, посвященное молитве, – это часы, минуты, отдающие и уводящие человека от проявления дурных наклонностей, от алкоголизма, азартных игр; молитва напоминает человеку о Боге, помогает сохранению нравственной чистоты и укреплению семьи. Вера в Бога, исполнение молитвы способствуют законопослушанию, вера несовместима с жестокостью, падением нравов, многими другими негативными явлениями в обществе.

Мусульманские источники указывают, что Пророк Мухаммад лично показывал положительные примеры, стремился участвовать в общественной молитве в качестве имама (предстоятеля) возглавлял церемонию обряда молитвы. Когда случилось, что он бывал болен, он поручал это своим сподвижникам. Рассказывают, что однажды он попросил ближайшего сподвижника Абу Бакра, отца своей жены Айши, возглавить молитвенный обряд в мечети, но, почувствовав себя чуть лучше, отправился в мечеть и вместе с другими молящимися провел намаз³.

Пророк Мухаммад говорил, имея в виду молитву, что «помощь Аллаха достигает общество, которое собралось к доброду делу». Мусульмане, которые совершают молитвы, выполняют свой долг перед Аллахом.

Шариат требует, чтобы верующие аккуратно выполняли не только обязательные молитвы, но и дополнительные, ибо любая молитва в Исламе – это служение Богу и его посланнику. Мухаммад передал слова Аллаха: «Мой самый любимый раб (мусульманин) приблизится ко мне через *нафиле*-намаз»⁴, т.е. дополнительный намаз. Дополнительные молитвы в Исламе нередко способствуют выполнению социальных функций в обществе. Так, например, если состоятельный человек не имеет возможности исполнять дополнительные молитвы из-за болезни, занятости или по иным уважительным причинам, он может оказать материальную помощь бедному, голодному, бездомному, другим нуждающимся, и каждый такой его поступок будет оцениваться Шариатом выше дополнительных молитв.

Кроме обязательного ежедневного пятикратного намаза есть и другие обязательные молитвы. В зависимости от мазхаба мусульманские ученые указывают следующие виды обязательных молитв:

- повседневная пятикратная (утренняя, полуденная, вечерняя, предвечерняя, после захода солнца);
- молитва по покойнику;
- молитва ритуального обхода вокруг Каабы во время великого и малого хаджа в Мекку;
- молитва *аят* (по случаю затмения Солнца, Луны, а также землетрясения и других природных бедствий);
- молитвы *када* (пропущенные ежедневные намазы), которые должны быть восполнены либо самим человеком, либо его детьми;
- молитвы по найму, по клятве и по обету⁵.

³ *Mabir Iz.* Op. cit. S. 46.

⁴ *Ibid.* S. 108.

⁵ *Буруджерди Хусейн Табатабаи.* Рисале товзих аль-масаил. Тегеран, [б.г.]. 4-е изд. Вопрос № 951 (здесь и далее пер. наш. – Г.К.).

Указываются еще две обязательные молитвы: *джума*-намаз – молитва по пятницам в соборных мечетях и праздничные молитвы (по случаю Курбан-байрама – жертвоприношения и Ураза-байрама – разговения по случаю окончания мусульманского поста в месяц рамадан)⁶.

Когда была установлена обязательность пятикратного намаза?

Источники свидетельствуют, что обязательность пятикратного намаза был установлена по велению Бога за полтора года до хиджры (т.е. до 622 г. – переселения Пророка Мухаммада и его сподвижников из Мекки в Медину), в ночь *Ми'раджа* (вознесение Пророка Мухаммада на небо) и через 11 лет после начала его пророческой миссии⁷.

По Шариату три условия обязывают человека совершать молитву: он должен быть мусульманином, взрослым, находиться в здравом уме. Источниками, обязывающими совершать молитву, являются: книга Аллаха – Коран; Сунна Пророка Мухаммада; *иджма* (согласованное мнение авторитетных богословов).

Шариат установил две формы молитвы для мусульман: *фуради* (одиночная молитва) и *джамат* (общественная молитва). Как правило, молитва *фуради* совершается в уединенном месте. Подавляющее большинство женщин не посещают мечеть и совершают одиночную молитву. Шариат отдает предпочтение общественной молитве. Он требует, например, чтобы человек, совершающий одиночную молитву, если началась общественная молитва, прервал бы первую и подключился ко второй.

Исламская молитва разделяется на два вида. Первый не имеет элементов поясного поклона и падения ниц, второй включает в себя эти элементы. Бывают случаи, когда какая-либо часть отсутствует: так, например, погребальный намаз *джаназа* не имеет поясных и земных поклонов.

Ритуальная чистота и омовение

В книгах по Шариату описанию обряда мусульманской молитвы обычно предшествует описание ритуального омовения, поскольку без ритуальной чистоты молитва считается недействительной. При отсутствии ритуальной чистоты малое омовение () требуется совершить в следующих случаях:

- в связи с молитвой;
- во время паломничества (обход вокруг Каабы);
- если человек дал клятву совершить омовение;
- в случае обета телом коснуться Корана (в *джа'фаритском* мазхабе); ритуальное омовение совершается (над ними), если Коран, или лист из Корана, или бумага, на которой написаны имя Бога, или Пророка Мухаммада, или 12 имамов, упали в грязное место.

Если Коран переведен с арабского на другой язык и напечатан не арабской графикой, Шариат допускает прикосновение к такому Корану без совершения об-

⁶ *Ширвани М.М.* Шариат китабы. Баку, 1992. С. 7 (пер. с азерб. нащ. – Г.К.).

⁷ *Akseki A. Hamdi.* Islam dini-itikad, ibadet ve ahlak. Ankara, 1980.

ряда омовения. Это доказывает, что Священным является лишь Коран на арабском языке, в арабской графике.

Полное омовение (*гусль*) Шариат установил в следующих случаях:

- после полового сношения;
- после менструации; после родов.

После совершения полного омовения человек считается находящимся в состоянии ритуальной чистоты, и дополнительного малого омовения для молитвы или т.п. ему совершать не нужно.

В джа‘фаритском мазхабе омовение требуется еще в следующих случаях:

- прикосновения к трупу; омовение трупа;
- омовение при даче клятвы и обета.

Шариат требует от верующих строгого соблюдения правил ритуального омовения. Оно осуществляется двумя способами: водой и песком.

Омовение водой бывает двух основных видов:

- полное омовение *гусль*, при котором следует смочить все тело;
- малое омовение *вуду*, при котором в определенной последовательности омываются некоторые части тела.

Условия ритуального омовения водой по Шариату следующие. Вода, которая предназначена для омовения, должна быть чистой и неукраденной. Запрещается использовать для омовения воду, которая содержится в золотой или серебряной посуде. Прежде чем приступить к омовению, Шариат требует совершить туалет, если в этом есть нужда. Если человек после омовения помочился, то он может совершать молитву только после вторичного омовения. Если у верующего во время молитвы возникло сомнение в том, правильно ли он совершил омовение, молитва его считается недействительной, и он должен прервать ее. Вместе с тем, если после совершения омовения у человека появились сомнения, нарушилось его омовение или нет, следует считать, что его омовение не нарушилось.

Шариат установил строгий порядок совершения омовения, нарушение которого делает этот ритуал недействительным. Порядок полного омовения (*гусль*) таков: сначала моют интимные части тела, затем голову и шею, затем правый и левый бока тела и т.д. При малом омовении (*вуду*) сначала моют руки, затем лицо, затем предплечья до локтя, затем смачивают лоб и ноги (поглаживают их мокрой рукой), причем лицо смачивают ото лба вниз, к подбородку; что касается ног – сначала поглаживают пальцы, а затем всю ступню (согласно четырем суннитским мазхабам, ноги следует не смочить, а вымыть). Омовение ног без снятия обуви и чулок недействительно, но возможно в случае сильного мороза или опасения, что могут украсть обувь или насекомые могут ужалить открытую ногу.

Ритуальное омовение можно сопровождать чтением определенных молитв, различных для каждой части тела, что одухотворяет исполнение обряда и требует от верующего знания всех этих молитв.

Так, перед началом омовения человек, обратив свой взор в воду, может сказать: «Во имя Бога, клянусь Богу, слава Богу, который сделал воду чистой и не сделал грязной»; затем,

- прежде чем начать мыть руки: «О Бог, прими меня в число кающихся и в число очищенных»;

– когда полощет рот: «О Бог, будь моим свидетелем в день встречи с Тобой. Приучи мой язык к поминанию Тебя»;

– когда очищает ноздри: «О Бог, не запрещай мне райский ветер, прими меня в число тех, кто чувствует запах райского ветра, его дух и красоту»;

– когда моет лицо: «О Бог, сделай мое лицо светлым»;

– когда моет правую руку: «О Бог, представь мне Книгу мою справа и вечность в раю слева»;

– при мытье левой руки: «Бог мой, не передавай мне Книгу мою с левой стороны или из-за спины и не сделай ее связанной с моей шеей. Прибегаю к Тебе от огня (ада)»;

– когда мокрой рукой поглаживает голову: «О Бог, не откажи мне в Твоей милости, благословении, прими мое покаяние»;

– когда моет ноги: «О Бог, укрепи мои ноги, когда путь становится скользким, сделай мое стремление угодным Тебе, О обладатель богатства и щедрости!»⁸.

Шариат требует вовремя начинать омовение, чтобы успеть к молитве. Омывание считается недействительным, если омытые лицо и руки успевают высохнуть до омовения ног. Части тела, которые подлежат омовению, следует мыть по порядку так, чтобы они все были мокрыми.

Шариат устанавливает особые правила ритуального омовения для людей, имеющих телесные повреждения и раны. Такое омовение называется *джабрийя* (вынужденное). Так, если человек имеет на руке рану, которой во время омовения может повредить вода, он должен снять повязку и помыть место вокруг раны. Если и этого еще делать нельзя, Шариат требует, чтобы повязка была заменена, после чего мокрой рукой надо поглаживать ее поверхность; если и это противопоказано, следует совершить омовение песком.

Ритуальное омовение песком – древнейшая традиция жителей пустыни, где не всегда можно достать воду. Омывание песком называется *тайаммум*. Здесь мы имеем дело также с древней народной медициной. Накаленный горячий песок имеет свойство убивать микробы, он очень удобен для удаления пятен с одежды и всякой грязи. Для такого омовения используют песок, землю, глину и т.д. В джа‘фаритском мазхабе допускает также омовение алебастром и известью, но только некалеными.

Ритуальное омовение делают недействительными следующие обстоятельства: мочеиспускание; выход газов из кишечника; сон; испражнение; состояние невменяемости (сумасшествие, опьянение, склероз); менструация; половое сношение⁹.

Требования и условия молитвы

Шариат требует строгого соблюдения условий молитвы: начинать ее следует лишь после соответствующей подготовки. Необходимо соблюдать следующие условия:

– быть в состоянии ритуальной чистоты – *тахарат*;

– одежда молящегося и место, где совершается молитва, должны быть чистыми;

⁸ *Бурруджерди*. Указ. соч. Вопрос 270.

⁹ Там же. Вопрос 389.

- при выборе места, где будет совершена молитва, необходимо удостовериться, что не возникнет никаких препятствий для выполнения ритуала;
- молящийся должен тщательно прикрывать срамные части тела;
- молящийся должен стоять лицом в сторону Мекки – к кибле;
- молящийся должен твердо знать время наступления молитвы;
- молящийся должен иметь убеждение, что молитва совершается во имя Аллаха;
- молящийся должен знать, что молитва содержит элементы поясного поклона и падения ниц;
- молящийся должен направить свои колени в сторону Мекки;
- молящийся должен помнить, что падению ниц предшествует поясной поклон;
- после первого земного поклона следует сесть и затем вновь совершить земной поклон;
- в конце молитвы молящийся должен привести себя в сидячее положение;
- молящийся должен помнить количество *рак'атов* (циклов поясных и земных поклонов);
- человек, который имеет намерение совершить молитву вместе с другими в доме Аллаха – мечети, минимум за два часа должен отказаться от чеснока, лука и иных продуктов, создающих неприятный запах, который может причинить неудобство молящимся¹⁰.

Молитва – одна из пяти главных обязанностей мусульманина. Каноны Ислама уделяют большое внимание выполнению молитвы. Есть хадис, примерный смысл которого: «Насколько тело человека, который в течение суток пять раз будет купаться, будет чистым от грязи, и настолько сам человек, совершающий пятикратный намаз, будет чист от грехов».

Законы Шариата требуют, чтобы верующие не допускали оплошностей при выполнении молитвенных обрядов. Когда человек встает на молитву, он должен сознавать, что находится перед Богом, ощущать себя перед Ним покорным и смиренным. Ничто не должно отвлекать его от молитвы. Мусульманская традиция гласит, что однажды во время молитвы у халифа Али из ноги вытащили стрелу, и он даже не обратил на это внимания, продолжая молитву.

Шариат требует от мусульманина перед началом молитвы отключиться от всего. Он должен приступить к молитве, отбросив эгоизм, зависть, сплетни, должен остерегаться запретной пищи и питья, воздерживаться от греховных поступков.

О повседневной пятикратной молитве у исследователей-востоковедов существуют различные мнения. Некоторые предполагают, что сначала она была только трехкратной, но это суждение не подкреплено какими-либо источниками. Шариат (все пять мазхабов) признает только пятикратную молитву. Это подтверждается также хадисами. В одном из хадисов рассказывается, что архангел Джабраил (Гавриил) спускался на землю пять раз в один день, чтобы сотворить обрядовую молитву в присутствии Мухаммада, который следовал его примеру.

¹⁰ О запретах Шариата см. ниже, а также: Диспут. 1992. № 2. С. 204–212.

Шариат предписывает мусульманам приносить в промежутке между пятикратной молитвой еще дополнительные, так называемые желательные, одобряемые молитвы – *нафила* и *гафила*. Эти молитвы не входят в число обязательных. Шариат советует: если вы свободны, займитесь молитвой.

Шариат установил строгий порядок совершения молитвы. Мусульманская молитва состоит из одиннадцати частей. Это:

- *нийят* – намерение молитвы;
- стояние;
- *такбир* – произнесение фразы «Аллах велик!»;
- *руку* – поясной поклон;
- *суджуд* – земные поклоны;
- *кираатп* – чтение Корана;
- *зикр* – упоминание и повторение имени Бога;
- свидетельство веры – произнесение формулы «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха»;
- *салам* – приветствие;
- *тартиб* – порядок (молитвы);
- *мувалат* – непрерывность частей молитвы.

Первый раздел молитвы – *нийят* – состоит в том, что молящийся обязательно должен определить свое намерение совершить молитву во имя единого Бога.

Мусульманское право требует при совершении обязательных молитв определить *рукны* (столпы, основы молитвы), т.е. те части молитвы, которые нельзя изменить, сократить или удлинить. Рукнов пять:

1. *Нийят* – намерение.
2. Слова «Аллах велик!», которые произносятся стоя.
3. Стояние перед коленопреклонением.
4. Поясной поклон.
5. Двойной земной поклон.

Все молитвы в Исламе начинаются с *такбира* – произнесения слов «Аллах акбар» (Аллах велик!). Верующий должен произносить их четко, негромко и только на арабском языке. В случае, если молящийся – глухонемой, Шариат требует от него особого знака, означающего, что он произносит эти слова; желательно также, чтобы язык его при этом шевелился.

Громко читать молитву запрещается. Шариат рекомендует женщинам читать молитву шепотом, так, чтобы посторонние мужчины не слышали их голос. Шариат требует также знания верующими наизусть определенных молитв. Разрешается читать молитву по книге и по бумаге лишь отдельным лицам, которые не могут вспомнить наизусть суры Корана. Верующие не должны забывать во время молитвы благословлять Мухаммада и его семейство и просить Бога о благословении его.

Общественная молитва

В системе общественной молитвы в мечети и других молельных помещениях особое место занимает подражание (*таклид*) имаму. Просто находиться в мечети

и молиться – еще не значит участвовать в общественной молитве. Шариат строго требует, чтобы верующие во время общественной молитвы в мечети, подражая имаму, не отставали от него и не опережали его во время выполнения элементов молитвы, иначе ритмичные движения и общее ритмичное звучание молитвы будут нарушены. В одном изречении Мухаммада говорится: «Кто раньше имама прикоснулся лбом к земле, его лоб находится в руках шайтана». Сподвижник Мухаммада Ибн Масуд, увидев однажды какого-то молящегося, который не подражал имаму, сказал: «Ты совершил молитву и не один, и не с имамом».

Для выполнения коллективной молитвы Шариат установил жесткие правила. Верующие располагаются рядами, расстояние между которыми не должно превышать одного большого шага, и первый ряд примыкает к имаму. Люди, вместе совершающие молитву, именуется ма'мум (подражатели имама – руководителя общественной молитвы). Верующие, стоящие где-то далеко от имама, не обязательно должны видеть имама и следовать ему. Они подражают молящимся перед собой, а те в свою очередь стоящим перед ними, и таким образом толпа примыкает к имаму. Иمامом может быть любой мусульманин, совершеннолетний, в здравом рассудке, справедливый с точки зрения Шариата, знающий правила молитвы. Участники общественной молитвы должны выполнять элементы молитвы вместе со всеми. Не допускается, чтобы один выполнял коленопреклонение, а другой сидел и т.д. В общественной молитве особую организационную роль играет ритмичное движение, сопровождаемое ритмичным звучанием. Если кто-либо не успел выполнить предыдущий элемент молитвы, он, как правило, опускает этот элемент молитвы и продолжает следующие за ним части. Так получается с людьми, которые плохо знают правила и текст молитвы. Человек, который берет на себя ответственность возглавлять общественную молитву, по Шариату считается человеком, совершающим очень благородное дело. По этому поводу имеется хадис, где говорится: «Если ему подражает один человек, каждый ракат приравнивается к 150 молитвам, если подражают ему два человека – к 500 молитвам, если число его подражателей увеличивается до десяти человек и более, то утверждайся, что если все небо превратится в бумагу, море – в чернила, деревья, леса – в перо и джинны, люди, ангелы займутся писанием, то они не смогут описать это богоугодное дело»¹¹.

Итак, основу молитвы составляют пять элементов движения: *киям* – стояние; *кираат* – чтение коранических сур; *руку* – поясной поклон; *суджуд* – падение ниц; *када аль-ахира* – конечное положение молящихся.

Коротко объясним вышеуказанные положения.

Киям – выполнив ритуальное омовение (тахарат), молящийся в стоячем положении направлен лицом в сторону Мекки. Все верующие, участвующие в общественной молитве, в начале молитвы приводят себя в стоячее положение, за исключением тех, кто не может стоять из-за болезни. Эта позиция – начало молитвы.

Кираат – чтение коранических сур, без чего молитва считается недействительной.

Руку – после чтения Корана молящийся выполняет поясной поклон так, чтобы руки достигли колен.

¹¹ Буруджерди. Указ. соч. Вопрос 1409.

Суджуд – после поясного поклона молящийся дважды прикасается лбом к земле.

Када аль-ахира – конец молитвы. В этой части молитвы молящийся садится и читает ат-тахият и салом (приветствие).

Шариат уделяет большое внимание муэдзину (глашатаю, который с минарета мечети зовет верующих на молитву). Призыв к молитве производится на арабском языке. Шариат требует, чтобы муэдзин имел приятный голос, хотя нередко бывает и иначе.

По этому поводу у известного иранского поэта Саади (XII в.) имеется забавный рассказ: «Один (человек) добровольно возглашал призыв к молитве в мечети Санджара, но так скверно, что вызывал у слушателей отвращение. Владельцем мечети был один справедливый и великодушный эмир, который не хотел его обижать. Сказал он ему: “О, доблестный муж, у этой мечети есть свои старые муэдзины, и каждому из них я назначил пять динаров (в месяц), но я отдам тебе десять динаров, если уйдешь в другое место”. На этом они сговорились, и муэдзин ушел. Спустя некоторое время он встретил эмира на дороге и сказал ему: “О, повелитель, ты поступил со мной несправедливо, выпроводив меня за десять динаров из той обители, ибо там, куда я ушел, мне предлагают двадцать динаров, чтобы я ушел в другое место, но я не соглашаюсь”. Эмир покатился со смеху и сказал: “Ни в коем случае не бери, они согласятся (и) на пятьдесят”»¹².

Шариат наставляет и простых прихожан. Они также должны быть аккуратными, особое внимание уделяя чистоте своих ног. Ведь во время молитвы, когда молящиеся выполняют поясной поклон и прикасаются лбом к земле, молящийся во время падения ниц приближается головой к пятке молящегося впереди. Поэтому перед общественной молитвой необходимо мыть ноги и надевать чистые носки.

Шариат допускает, чтобы имамом молитвы был «слепой, если нет зрячего». Но лучше не беспокоить слепого, ибо это обременительно для него самого и неудобно для прихожан. На Востоке часто встречаются высокообразованные слепые богословы, которые знают наизусть Коран и хадисы Пророка Мухаммада². Примером могут служить великий арабский поэт и философ, богослов X в. Абул-Аля аль-Муарри в Сирии и египетский писатель-богослов XX в. Таха Хусейн.

В мечети внимание посетителей привлекают ровные ряды молящихся. Кто их организует? По какой команде верующие занимают свои места? Никто заранее не учится этому. Люди, собравшиеся на молитву, подражают имаму, учат друг друга, а имам следит за порядком. В коллективной молитве имам стоит впереди молящихся. За спиной имама занимают места мужчины солидного возраста, затем более молодые мужчины и парни. Если есть женщины (как правило, пожилые), они рассаживаются на верхнем ярусе мечети, откуда видят имама и слышат его молитву. Если в мечети, кроме имама, всего один мужчина, то он располагается не за спиной имама, а с правой стороны от него, не выдвигаясь вперед. А если в мечети, кроме имама, один мужчина и одна женщина, то в таком случае мужчина занимает место

¹² Саади. Гулистан. М., 1959. С. 149.

² Мы были тому свидетелями в знаменитом мусульманском Университете Аль-Азхар в Каире во время учебы в 1962–1963 гг.

справа от имама, а женщина – за спиной имама. Если количество молящихся мужчин, кроме имама, два и больше, они занимают места за спиной имама.

Пророк Мухаммад обращал особое внимание на то, чтобы молящиеся образовывали ровные, правильные ряды во время коллективной молитвы. Он говорил: «Образуйте свои ряды ровно и красиво по плечу, не оставляйте свободное место между собой. И как только заметите свободное место в ряду, займите его и сравняйтесь со своим братом по плечу». Имам должен напоминать прихожанам, чтобы они занимали свободные места и следили за правильным расположением колен, всего тела. Если кто-либо хочет пройти на свободное место, другие молящиеся не должны препятствовать ему.

Какие условия соблюдают верующие, расположившиеся за спиной имама?

Человек, который находится непосредственно за спиной имама, именуется *муктади* (тот, кому после имама подражают, за кем следят остальные). Чем отличается муктади от остальных молящихся? Муктади подражает имаму и держится так, чтобы ближайшие к нему молящиеся могли ему подражать; муктади за спиной имама занимает место таким образом, что плечо имама оказывается впереди плеча муктади; намерения муктади и его подражателей в отношении молитвы не должны расходиться.

Между имамом и рядом молящихся мужчин недопустимо образовывать ряд женщин.

Между имамом и его подражателями не должно быть большого расстояния или препятствия, которые могли бы отделить толпу молящихся от имама.

Если верующие находятся на пароходах, во время молитвы недопустимо, чтобы имам находился на одном судне, а его подражатели – на другом. Имам и его подражатели должны быть на одном судне.

Все элементы молитвы – произнесение «Аллаху Акбар», совершение поясного поклона, падение ниц, приветствие салам и другие – *муктади* выполняет за имамом и не имеет права опережать его.

Нельзя раньше имама поднимать голову во время поясного поклона и падения ниц.

Если на молитве, которая включает в себя четыре *руку* (поясной поклон), имам в первом сидячем положении, не закончив *ат-тахият* (приветствие), поднимается и входит на третий поясной поклон, его подражатели могут подняться вместе с имамом или могут подняться после завершения *ат-тахият*.

Если имам во время последнего сидячего положения, не закончив *ат-тахият*, произносит салам, его подражатели совершают *ат-тахият* и затем произносят слово «салам».

Бывают случаи, когда имам может допустить ошибку в движении или произнесении молитвы. В таком случае молящиеся не следуют за имамом и обращают его внимание на ошибку словами «субхан Аллах» или «Аллаху-акбар».

По правилам Шариата, молитва завершается сидением и приветствием салам.

Если же имам вместо приветствия делает поясной поклон и падение ниц, молящиеся, не ожидая имама, приветствуют друг друга. Если же имам в конце молитвы забыл привести себя в сидячее положение и перед поясным поклоном произнес приветствие и т.д., молитва имама и всех остальных считается недействительной.

Если имам во время чтения коранических аятов забыл слова и остановился, один из молящихся за спиной имама продолжает, напоминая имаму, после чего имам дальше читает сам.

Когда имам завершает чтение *Фатихи* (вслух), остальные молящиеся тихим голосом произносят слово «амин».

Если кто-то из молящихся не успел выполнить какой-либо элемент молитвы во время подражания имаму, он опускает эту часть и продолжает выполнять следующий элемент молитвы.

В случае, если кто-либо уснул во время молитвы и проснулся после ее окончания, он должен совершить молитву заново.

После окончания молитвы имам может повернуться лицом к верующим, это есть сунна (т.е. не обязательно).

Пятничная молитва

В число *фард* – обязательных молитв входит *джума*-намаз (пятничная молитва). Особенность ее состоит в том, что она заменяет полуденную молитву, т. е. выполняется в соборной мечети во время полуденной молитвы. По Сунне (традиции Пророка), перед пятничной молитвой (включающей в себя два рак'ата) верующие с имамом выполняют четыре рак'ата молитвы и после пятничной молитвы – еще четыре рак'ата. После первого круга четырех рак'атов читается *азан* (призыв к молитве). После азана имам-проповедник (проповедником может быть и другой человек) поднимается на *минбар* (кафедру) и читает проповедь – *хутбу*. Тема проповеди может быть любой. После окончания проповеди имам занимает свое место у *михраба* (ниша, показывающая стороны Мекки) и вместе с прихожанами совершает пятничную молитву – два рак'ата. После этого совершаются еще четыре рак'ата молитвы – сунна.

Условия выполнения *джума*-намаза следующие:

- в пятничной молитве участвуют мужчины (женщинам не обязательно); она совершается коллективно в соборной мечети и заменяет полуденную молитву;
- тот, кто принимает участие в пятничной молитве, должен быть свободным и самостоятельным (раб не может участвовать без разрешения хозяина);
- совершающий пятничную молитву должен быть оседлым, т.е. не быть путником (или путешественником);
- молящийся должен быть здоровым, зрячим;
- у молящегося не должно быть никаких препятствий для совершения пятничного намаза.

Все соответствующие вышеназванным условиям мусульмане обязательно должны участвовать в пятничной молитве. Те, кто ухаживает за больными, старые, слепые, путники, парализованные, те, кто опасается, что во время участия в пятничной молитве могут пострадать материально и т.д., не обязаны участвовать в этой молитве.

Перед пятничной молитвой читается проповедь – *хутба*; место, где совершается пятничная молитва, должно быть доступно всем желающим. В пятничной молитве, кроме имама, должны участвовать не менее трех человек. (По мнению средневекового мусульманского правоведа ханафитского ученого Абу Юсуфа, пятничная молитва может быть осуществлена и с участием двух верующих, кроме имама.)

Пятничная молитва имеет еще одну особенность. Она носит учебно-образовательный характер. Это пятничная школа, напоминающая воскресную школу у христиан. Проповедь читают известные богословы, правоведы, ученые, государственные деятели, гости – мусульмане из зарубежных стран. В пятничном намазе обязательно принимает участие кто-нибудь из официальных лиц государственного управления (в идеальном случае).

Тема проповеди может быть, как говорилось выше, любой: исламская вера, экономика, политика, этика, мораль, семья и т.д. Но всегда проповедь должна основываться на позициях Ислама и не противоречить его канонам. Светские темы, история других верований в пятничной молитве недопустимы. Проповедник обязан читать проповедь, соблюдая все требования Шариата по пятничной молитве:

- начинать проповедь вовремя;
- читать ее до начала пятничной молитвы;
- намерение проповедника должно соответствовать проповеди, т.е. он должен четко себе представлять, что его намерение – читать проповедь, а не что-либо другое;
- проповедь читается тем, кому положена пятничная молитва (т.е. если присутствует достаточно людей);
- между проповедью и пятничной молитвой не должны проводиться какие-либо мероприятия (т.е. после окончания проповеди сразу начинается пятничная молитва).

Чтобы не опаздывать, проповедник должен находиться у кафедры – *минбар* и слушать *азан* – призыв к молитве. Поскольку за *азаном* начинается проповедь, присутствие проповедника в церемонии слушания *азана* означает, что он готов начинать проповедь сразу после окончания *азана*. Основатели юридических школ имам Малик и имам Шафии считают, что проповедник должен читать свою проповедь в стоячем положении у кафедры. Проповедник, как правило, говорит о величии Бога, Ислама, о счастье загробной и земной жизни. Обычно проповедь читается с небольшим перерывом. Во время перерыва читается *ду‘а* (мольба). Проповедник должен произносить слова четко, ясно, доступно, – так, чтобы его все слышали. Естественно, от прихожан требуется соблюдение тишины, они должны внимательно слушать проповедника.

Пятничная молитва (*джума* – намаз) считается праздником для мусульман. Шариат наставляет: в четверг верующие должны тщательно готовиться к пятничной молитве. Необходимо привести свой дом в порядок, заняться уборкой, стиркой, вымыться. Эти требования относятся к морально-этическим нормам Ислама. Пророк Мухаммад говорил, что мусульмане должны идти в мечеть в чистой одежде, помывшись, с приятным запахом.

Молитве, которая проводится в мечети, не должно что-либо мешать, однако бывают исключения: например, во время полуденной молитвы в мечеть приносят покойника для чтения *джаназа*-намаза (молитва для умершего). Так как *джаназа*-намаз обязательна, слова Пророка Мухаммада «не задерживайте погребение» призывают в данной ситуации поступить так: имам обращается к молящимся со словами: «Пожалуйста, в *джаназа*-намаз». После *джаназа*-намаза молящиеся продолжают молитву и совершают два *рака‘ата* намаза. После того как увозят покойника, читается *ду‘а* (мольба). Родственники и близкие покойника после погребения могут совершать дополнительно *нафиле*-намаз, если у них есть время.

Намаз – вечный долг и благодарность мусульманина перед Аллахом. Пока он живет в этом мире и у него есть силы, с достоинством и верой он исполняет свой долг.

Праздничные молитвы

Расскажем теперь о праздничных молитвах.

Шариат устанавливает всего два праздника – Ид-аль-адха (великий праздник жертвоприношения, известный в мусульманских государствах бывшего Союза под тюркским названием «Курбан-байрам») и Ид-аль-фитра (малый праздник разговения, известный в нашей стране также под тюркским названием «Ура-за-байрам»). Курбан-байрам является частью мусульманского обряда паломничества в Мекку. Этот праздник отмечается совершением жертвоприношения в 10-й день 12-го месяца мусульманского календаря зульхиджа, в период совершения паломничества в Мекку.

Второй канонический праздник Ислама Ид-аль-фитра или Ид-аль-сагир (малый праздник) посвящен окончанию мусульманского поста. Начинается праздник в первый день следующего за рамаданом 10-го месяца – шавваля. Праздник длится, как правило, три-четыре дня. В Шариате указывается только один, официальный день этого праздника, – день подаяния особой милостыни, так называемый *садака фитра*.

Итак, в Исламе, в отличие от христианства, отмечающего в течение года более 200 праздников, гораздо меньше праздников. Два основных праздника Ислама – жертвоприношения и разговения – составляют неотделимую часть мусульманских обрядов хаджа и уразы и отдельно от них не существуют. Остальные праздники – *Мавлид* (день рождения Пророка Мухаммада), *Ми'радж* (вознесение Пророка Мухаммада на небо) отмечаются скромно. Следует отметить, что в современных условиях особенно пышно празднуется в мусульманских странах Ми'радж. Этот праздник о чуде Пророка Мухаммада, молниеносно вознесшегося из Мекки в Иерусалим и уже оттуда – к престолу Аллаха, связывается с развитием астрономической науки и космонавтики; некоторые арабские богословы – в связи с арабо-израильским конфликтом и палестинским вопросом – толкуют Ми'радж: как Божественный призыв к освобождению Иерусалима от израильской оккупации.

Какие читаются молитвы и какие ритуалы выполняются в праздничные дни Ислама? В чем заключается особенность этих праздничных молитв?

Праздничные молитвы так же, как и пятничные молитвы – *джума*-намаз, – совершаются коллективно. Известные средневековые мусульманские правоведы Малик ибн Анас, имамы Шафеи, Абу Дауд приводят хадис – изречение Пророка Мухаммада о том, что праздничная молитва состоит из двух рака'атов, и эта молитва совершается в период восхода и до выхода солнца в зенит. Праздничные молитвы были установлены Пророком Мухаммадом в первый год хиджры, т.е. в 622 г. н.э.

Перед началом молитвы мусульманам следует произнести «*нийят*» (выражение намерения) о том, что совершают праздничную молитву с имамом. При совершении праздничных молитв имам читает такбир, а молящиеся повторяют «Аллаху Акбар». Потом все читают молитву «Субханака» – про себя. После этого произносят «Аллаху Акбар» три раза. Далее имам читает суру «Аль-Фатиха» или какую-либо иную короткую суру Корана. Завершается праздничная молитва чтением *ат-*

тахийят и *ду'а*, благословением Пророку Мухаммаду. Молящиеся поворачивают головы направо и налево, произнося слова «*Ас-саля-му алейкум ва рахматуллах...*».

Следует отметить, что молитвенные слова произносятся и во время совершения церемонии жертвоприношения. Человек, приносящий жертву, должен четко произнести «Аллаху Акбар» три раза, сказать «Бисмиллах» (во имя Аллаха), снова «такбир» три раза, «салям ан-наби» (приветствие Пророку Мухаммаду). При этом он должен повернуться лицом к кибле – в сторону Мекки, попросить у Всевышнего Аллаха принять жертву.

Молитвы, ритуалы, праздничные церемонии, проводимые в праздничные дни, с точки зрения Шариата, есть путь к коллективному духовному спасению мусульман.

Курбан-байрам связан с жизнью и семьей пророка Ибрахима (Авраама). Ибрахим (Авраам) в иудаизме и христианстве – библейский патриарх, считается родоначальником арабов через сына Исмаила от жены Хаджар (в христианстве и иудаизме – Агарь) и евреев (через сына Исаака от жены – Сары). Религиозная история и традиция связывают с Ибрахимом (Авраамом) начало проповеди веры в единого Бога – Аллаха, в Коране Ибрахим назван *ханиф* (верующий в единого и единственного Бога). В религиозных традициях и преданиях об Ибрахиме есть следующие сведения: во имя Бога он намеревался принести в жертву своего сына. Жертва в иудейской и христианской версии – Исаак, сын Авраама, в мусульманстве – Исмаил, сын пророка Ибрахима. По библейской версии с Авраамом связано начало веры в единого Бога, обряд ритуального обрезания, жертвоприношение сына; он – библейский патриарх. (По этой причине три монотеистические религии – иудаизм, христианство, ислам – именуются авраамическими.)

Важная заслуга Ислама заключается в том, что в мусульманских источниках приводится не только перечисление вышеназванных заслуг пророка и патриарха Авраама (Ибрахима), указываются и другие великие заслуги пророка Ибрахима перед человечеством, которые имеются лишь в исламской версии.

В Коране ему присвоен высокий титул – *Ибрахим Халил Аллах* (Авраам друг Аллаха). Кроме того, в Коране говорится, что пророк Ибрахим не является ни иудеем, ни христианином, он – *ханиф* (признающий единство Бога); пророк Ибрахим со своим сыном Исмаилом построили Каабу. По библейской и коранической версии Шайтану (Сатане) удалось обмануть Адама и Еву (коранические – Адам и Хавва), и они были удалены из рая, но пророка Ибрахима Шайтану обмануть не удалось, и он был готов выполнить свое намерение – принести в жертву сына Исмаила. Аллах Всевышний, убедившись в искренности намерений Ибрахима и его готовности принести в жертву сына Исмаила, меняет свой замысел: жизнь Исмаила сохраняется, жертва – человек – заменяется животным. История пророка Ибрахима и его сына Исмаила – это великое испытание человека Богом. В лице пророка Ибрахима человек побеждает сатану. Окончательно отменяется древний обычай, в соответствии с которым, чтобы умиротворить богов, приносили в жертву человека, и человеческая жертва заменяется животным дозволенным (овцы, крупный рогатый скот, верблюды).

В мусульманском празднике – жертвоприношение – *Курбан-байрам* – есть важная социальная проблема. Если в древних традициях жертвоприношения, как правило, люди отказывались использовать мясо жертвенных животных для приго-

товления пищи, сжигая его целиком, то исламские законы обязательно требуют, чтобы мясо жертвенных животных раздавали бедным и нуждающимся, поэтому мясо жертвенного животного запрещено продавать, его раздают бедным.

И, наконец, заслуга пророка Ибрахима оценивается в исламской традиции очень высоко, его имя упоминается в мусульманских молитвах, каждый День как минимум пять раз: «О, Аллах! Благослови Мухаммада и семью Мухаммада, так же как благословил Ты Ибрахима и семью Ибрахима. И ниспосли благодать на Мухаммада и семью Мухаммада, так же как ниспослал на Ибрахима и на семью Ибрахима во всех мирах. Истинно, Ты достоин похвалы и славы».

Молитва путника

Шариат устанавливает особые правила для путешественников, дабы облегчить им выполнение обряда молитвы. Молитва путешественника, если его путь составляет восемь фарсахов (каждый фарсах равен 5,5 км)⁹³, отличается тем, что читается в сокращенном виде. Если жены совершают путешествие без разрешения мужей и дети – без разрешения родителей, они обязаны читать молитвы не в сокращенном виде; то же, если верующий совершает путешествие, чтобы избежать уплаты своих долгов. Ислам запрещает сокращать молитвы человеку, который во время путешествия намеревается совершить запрещаемый поступок.

В системе Шариата особое место занимает молитва кочевника. Кочевники часто нарушали обряды Ислама и недостаточно практиковали их. В Коране имеются особые напоминания о том, что арабов-кочевников, которые упорствуют в неверии, ждут адские мучения.

Кочевники-скотоводы, которые передвигаются с одного места на другое в поисках пастбищ и источников воды, не освобождаются от молитвы. Кочевой образ жизни по Шариату не считается путешествием и требует выполнения обрядов Ислама в полном объеме. Конечно, если кочевник совершает паломничество в Мекку, то по пути он совершает молитву в сокращенном виде. Но верующий, который имеет профессию погонщика верблюдов (а в настоящее время – водитель машины, капитан корабля и т.д.), по законам Шариата обязан выполнять обряд молитвы полностью. Если мусульманину по долгу службы приходится все время ездить, он не освобождается от соблюдения полного обряда молитвы.

Особые требования к совершению молитвы

В методе и форме определения времени намаза в основном сохраняется древний обычай. Подавляющее большинство верующих на мусульманском Востоке совершает молитву по призыву глашатая-муэдзина, который зовет верующих на молитву с минарета мечети. Шариат не допускает произносить призыв к молитве (азан) на ином языке, кроме арабского.

⁹³ В различных мазхабах принято различное расстояние, при прохождении которого намазы следует читать в сокращенной форме.

Арабские слова, произносимые с минарета ритмично, хорошим, приятным голосом, магически действуют на окружающих. И все-таки, что содержится в азане, каков его смысл? Азан состоит из семи предложений: «Аллах Велик. Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха. Свидетельствую, что Мухаммад – посланник Аллаха. Спешите на молитву. Спешите к спасению (которым является молитва). Спешите к доброму делу (которым является молитва)». Таково содержание азана. В джафаритских мечетях муэдзин после выражения «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха» добавляет фразу: «Свидетельствую, что Али есть эмир правоверных и близкий друг Бога». Во многих Джафаритских мечетях, стены которых украшены кораническими стихами, часто можно увидеть фразы типа «Мухаммад и Али – благо человечеству». Однако, по утверждению джафаритских ученых, фраза об Али в азане не является обязательной, и ее отсутствие не делает азан недействительным.

Во многих отдаленных местностях мусульманского мира до сих пор практикуется традиционный способ определения времени молитв, для чего наблюдаются небесные тела, движение солнца, тени деревьев, гор, домов и т.п. В больших же городах вроде Стамбула, Каира, Тегерана, Александрии и других широко используют часы, телевизор, радио, современную технику, репродукторы, установленные во многих мечетях.

В системе мусульманской молитвы особое место занимает кибла – сторона, в которую обращаются мусульмане при молитве, – направление к Мекке. Кибла установлена в связи с нахождением в Мекке мусульманского храма Святой Каабы с «черным камнем» (Хаджар аль-асвад). Эпитетом Мекки в Шариате служит название «*Бейт Иллах аль-Хараж*» (Запретный дом Аллаха). Все молитвенные дома (мечети), надгробные памятники, могилы мусульман стоят фасадом в сторону Мекки.

Следует отметить, что на первоначальном этапе мусульмане молились, повернувшись в сторону Иерусалима. Затем были ниспосланы аяты о том, что молящимся следует обращать лицо в сторону храма Каабы в Мекке.

Шариат и мусульманское духовенство ревностно следят за тем, чтобы верующие не умалили значение Мекки с ее святыней – Каабой, прежде всего, – чтобы молились, повернувшись лицом именно в сторону Каабы. Не всегда мусульманам удается определить, где находится Кааба. Здесь им помогает ближайшая мечеть или мусульманская могила, ибо они всегда повернуты в сторону Мекки. Если же вблизи нет мечети или могилы, Шариат допускает, чтобы сторону определил даже *кяфир* с помощью научных приборов. Если в последнем случае двое правоверных мужчин удостоверят сторону кибла, верующие могут молиться в эту сторону. Если верующий находится в таком месте, где нет ни людей, ни мечетей, ни могилы, и нет возможности определить сторону Мекки, Шариат советует молиться на все четыре стороны света. Для обоснования этого Шариат ссылается на Коран, где говорится, что «Аллаху принадлежит и Восток, и Запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха». Если верующий твердо знает, что кибла – одна из двух сторон, он должен молиться на две эти стороны. Шариат не выпускает из вида и заключенных, которые находятся в тюрьмах и темницах, где совершенно невозможно определить стороны света. Шариат требует от них молиться лишь в одну сторону, внушая себе, что именно она и есть сторона Мекки. Шариат допускает совершать молитву также во время поездки в любом наземном транспорте, самолете, вертолете и т.д.

Мусульманское право, в отличие от христианства, не настаивает на совершении молитвы только в молитвенном доме. Основой для этого служит известный хадис о том, что «истинно Бог создал всю землю пригодной для молитвы». Мусульманство допускает совершение молитвы в мечети, дома, в учреждениях и учебных заведениях, в пустыне и т.д. Не следует совершать намаз перед могилой или между могилами, перед изображением живых существ, перед горящим огнем, лицом к солнцу или луне, в отхожем месте. Если человек совершает молитву там, где перед ним могут пройти люди, необходимо положить перед собой палку или протянуть по земле веревку.

В джа‘фаритском мазхабе для выбора места молитвы установлены следующие десять условий. Прежде всего, место должно быть дозволенным. Молитва на узурпированном месте, ковре, тахте и т.д. недействительна. Если человек совершает молитву верхом на лошади и при этом седло и подковы лошади взяты взаймы, молитва также недействительна.

Если мусульмане, имеющие имущество, участок и т.п. совместно с другими пайщиками, совершают молитву без разрешения компаньонов, она недействительна. Если мусульманин купил дом на средства, из которых он не платил *закят* или *хумс*, молитва в этом доме не разрешается. Шариат не советует совершение молитвы на предметах, которые двигаются и трясутся. Как было сказано, Шариат допускает молитву на воздушном и наземном транспорте, но преимущественно молча, так как учитывает, что во время движения сильная тряска может помешать четкому произнесению молитвенных слов.

Шариат требует от мусульманина, чтобы заранее было определено место, где будет совершена молитва, и оно должно быть таким, чтобы молитву можно было довести до конца. Под навесом, который может обрушиться, молиться не разрешается. Не допускается молиться на ковре с надписью «Аллах» или напротив могил. В основу этого запрета легло изречение Пророка Мухаммада: «Проклинает Аллах христиан и иудеев, которые превратили могилы своих пророков в место молитвы». В помещении или месте, где делают музыкальные инструменты, молиться, также не следует. Шариат строго требует, чтобы не допускалось идолопоклонство. В связи с этим нельзя молиться перед статуями или лицом в сторону живого существа. Если в помещении имеются рисунки живого существа или зеркало, Шариат требует перед молитвой закрывать их чем-либо. Молиться перед зеркалом, где отражается фигура самого молящегося, также считается идолопоклонством. Правда, в некоторых странах этот закон Шариата не всегда соблюдается. Например, в Египте можно увидеть открытки, продающиеся в качестве сувениров, с изображением молящихся напротив сфинкса и пирамид.

Шариат уделяет особое внимание мечети как месту молитвы. Из истории Ислама известно, что первоначально мусульмане не имели пышных, богатых молитвенных домов. Минареты мечетей также возникли некоторое время спустя для удобства призыва к молитве и для лучшего обозрения издалика глашатая-муэдзина верующими. Минареты стали отличительной чертой мусульманских молитвенных домов. Три мечети по Шариату считаются верховными: мечеть Аль-Харам в Мекке, мечеть Пророка в Медине, мечеть Аль-Акса в Иерусалиме. Эти мечети считаются верховными в силу своей исторической связи с именем основателя Ислама Мухаммада и его

сподвижников, а также вследствие упоминания этих мечетей в Коране. Так, в Коране упоминается мечети Аль-Харам (Запретная) в Мекке и иерусалимская Аль-Акса (Удаленная) в связи с преданием о вознесении Мухаммада на небо. После названных выше трех мечетей Шариат делит остальные молитвенные дома на две категории: соборные пятничные мечети (*джума-мечеть*) и квартальные (*масджид махалли*).

Шариат ревностно следит за тем, чтобы верующие посещали мечеть, особенно во время общественной молитвы по пятницам. В Шариате утверждается, что если человек считается мусульманином и не ходит в мечеть, то с ним не следует вместе есть, быть его соседом, советоваться с ним, брать жену через его посредство, отдавать в жены за него.

Шариат устанавливает ряд законов в отношении использования мечетей. Мечеть предназначена для молитвы. Однако на раннем этапе Ислама, а также в период Средневековья в мечети решались не только религиозные, но и светские и юридические проблемы, которые согласовывались с теми или иными религиозными установлениями и догмами. В некоторых мусульманских странах в соборных мечетях разбирались судебные дела, как это было, например, в Каире в известной мечети Аль-Азхар. При ней было построено одноименное медресе, позже превратившееся в высшее учебное мусульманское заведение. В настоящее время университет Аль-Азхар считается самым древним и крупным мусульманским университетом; не так давно в Каире отмечали тысячелетие его основания. Использование мечети в качестве жилья допускается Шариатом только в крайнем случае.

Шариат не одобряет проведение в мечети бесед о земных делах (торговле, семейно-бытовых), чтение стихов, повышение голоса (это разрешается только муэдзину). Не одобряется посещение мечети людьми, съевшими чеснок или лук и т.п. Верующий, идущий в мечеть, должен быть одет чисто и опрятно. В мечеть следует заходить с правой ноги, выходить же с левой ноги. Следует отметить, что эта маленькая деталь, на которую не всегда ранее обращали внимание, нередко служила поводом для опознания немусульман, пытавшихся проникнуть в Запретную мечеть Мекки, даже если они (немусульмане) прекрасно знали арабский язык, обычаи и правила молитвы. Шариат одобряет тех верующих, которые приходят в мечеть раньше и покидают ее позже других людей.

Шариат и Ислам ревностно защищают престиж мечети. Если даже мечеть стала старой и непригодной для молитвы, Шариат запрещает продавать ее или присоединять к личному участку. Продавать окна и двери мечети или использовать их в качестве материала при строительстве жилых домов или учреждений запрещается. Если мечеть рухнула, ее двери и окна разрешается использовать только для других мечетей или для строительства новой. Разрушать мечеть запрещается, и это может быть разрешено лишь в случае, если на ее месте будет построена другая мечеть, причем не меньшая, а большая.

Запрещается украшать мечети изображениями живых существ. Также порицается излишняя роскошь или расточительство в убранстве мечети, так как в ней ничего не должно отвлекать человека от мыслей о Боге.

В законах Шариата молитве уделено внимание к одежде, полагающейся при совершении молитвы.

Более тысячи лет одежда, в которую облачались мусульмане, выделяла людей мусульманского Востока из окружающих. Внешним признаком рядового мусульманина было ношение чалмы и особого халата (*аба*). Большое внимание Шариат уделяет тому, в каком виде и одежде мусульманин должен совершать молитву. Нарушение этого предписания Шариата делает молитву недействительной. К одежде молящегося мусульманина предъявляются следующие требования: она должна быть чистой и сшитой из дозволенного материала. Кожаная одежда допускается лишь в случае, если она сделана из шкур животного, мясо которого считается съедобным (молиться в одежде, сшитой из кожи свиньи, собаки и т.п., не разрешается). Одежда верующего мусульманина не должна быть сшита из чистого шелка, золототканой парчи (в обычное время женщинам-мусульманкам дозволено носить такую одежду). Если у молящегося мусульманина две одежды и он не знает, какая из них чистая, он обязан совершать молитву в обеих, т.е. два раза. Если слюна или кровь собаки, кошки или другого животного, а также кровь и слюна безбожника, считающегося с точки зрения Шариата нечистым, попала на одежду молящегося и не успела засохнуть, молитва считается недействительной. Если верующий не знает, из какой кожи сшита одежда, или если пуговица на его одежде изготовлена из кости запретного животного, Шариат рекомендует не молиться в такой одежде. Допускается молиться в меховой одежде.

Мужчине-мусульманину запрещается носить на шее золотую цепь, золотой перстень, золотые часы, очки в золотой оправе. Женщинам золотые украшения носить не запрещено.

Мужчине недопустимо носить одежду с подкладкой из натурального шелка, но можно иметь в кармане носовой платок. Шариат запрещает мужчине носить женскую одежду и женщине – мужскую. Совершать молитву в украденной или узурпированной одежде запрещено. Согласно джа‘фаритскому мазхабу, если одежда куплена на деньги, из которых не заплачены закят или *хумс*, совершаемая в ней молитва считается недействительной.

Если по какой-либо причине верующий остался голым, Шариат советует закрыть срамные (интимные) места травой, листьями или замазать грязью, глиной. Если нет ни травы, ни глины, он должен молиться сидя, так, чтобы срамные места были закрыты другой частью тела (коленями, рукой и т.д.). Шариат запрещает направлять в сторону Мекки срамные места тела. В связи с этим запрещается также мочеиспускание и т. д. лицом в сторону киблы.

От женщины во время молитвы Шариат требует закрывать все тело, даже голову, волосы и ступни ног, лишь чуточку открывая лицо. Шариат одобряет молитву в белом халате и чалме, порицает черную одежду. Запрещается совершать молитву в одежде, на которой имеются изображения живых существ, а также носить перстни с изображением животного или человека.

Шариатом допускается совершение молитвы на земле, на несъедобных растениях, листьях. Разрешается также молиться на растениях, используемых для кормления животных (сено, солома и т.д.). Молиться на чем-либо съедобном, на одежде, кроме верхней, на минералах и металлах Шариат не рекомендует, равно как на растениях, которые в одном регионе используют для пищи, а в другом нет. Разрешается молиться на известняке и алебастре, но не на прокаленных. Разрешается

молиться на бумаге, изготовленной из соломы, а если она изготовлена из хлопка, молитва считается недействительной. Посещение мечети считается богоугодным делом. В случае если мусульманин заходит в мечеть, Шариат предписывает ему совершение двух ра'атов молитвы в знак уважения к мечети.

По учению Ислама, человек, который привлек кого-либо к подражанию мусульманской молитве, становится проповедником и борцом за веру. Шариат ревностно возвышает и защищает роль имама. Как руководитель, глава молитвенной церемонии, имеющий соответствующие знания, имам является самым уважаемым человеком в глазах прихожан, и это обязывает его быть внимательным к людям и своим обязанностям. Шариат требует, чтобы имам обладал следующими качествами: любой мусульманин в солидном возрасте может быть имамом, если он находится в здравом рассудке, справедлив с точки зрения Шариата, знает правила молитвы, обладает твердой верой; имамом должен быть мужчина (женщина не может быть имамом, если среди молящихся есть мужчины); последнее правило не соблюдается в отошедших от Ислама сектах бехаитов и бабидов. Шариатом допускается, чтобы имамом была даже женщина, но только для общества, состоящего из одних женщин. Как правило, между имамом и подражателями не должно быть никакой преграды. В противном случае считается, что толпа не примыкает к имаму, и молитва теряет свой общественный характер. Обычно в мечетях (особенно в джафаритских мечетях Ирана и Ирака) вешают занавеси из черного материала, за которыми собираются на молитву женщины. Этические и нравственные нормы Шариата требуют от женщины отстраняться и скрываться от посторонних мужчин. Шариат рекомендует женщинам совершать молитву у себя дома, не запрещая им ходить в мечеть.

В качестве имама женщины выступают обычно в отдельных домах, где в общественной молитве принимают участие только женщины и дети. В мечети имамами обычно служат мужчины.

Имам должен знать наизусть коранические суры, которые употребляются во время молитвы; он не должен иметь физических недостатков, мешающих выполнению различных телодвижений; он должен быть хорошим оратором. Конечно, не всегда можно найти имама со всеми необходимыми качествами. Но, несомненно, что образованный, красивый имам, с хорошим характером, в чистой аккуратной одежде будет способствовать увеличению числа прихожан в мечети.

Шариат предписывает своим последователям различные дополнительные молитвы. В их число входит так называемая молитва *када*. Када – это обязательная молитва, которая по каким-либо причинам не была выполнена в свое время. Так, дети обязаны выполнить несовершенные молитвы своих умерших родителей. Согласно джафаритскому мазхабу, если у умерших нет детей, на оставшиеся от них средства нанимают платных исполнителей када. Наемные исполнители должны не уклоняться от выполнения порученных им дел. В случае, если умрет кто-либо из наемных исполнителей, шариатские судьи на средства умершего нанимают другого человека. Шариат наказывает тех, кто без причин уклоняется от исполнения молитвенных обязанностей. Если у умерших родителей остались старшие сыновья-близнецы, требуется, чтобы они равно поделили между собой обязанность выполнения молитвы *када*. Последние могут бросить жребий, и тогда ее выполняет один из них.

Старшие сыновья освобождаются от выполнения этой молитвы в том случае, если родители оставили завещание, чтобы их када исполнил кто-то другой. Дети освобождаются от выполнения када, если они несовершеннолетние или умалишенные. Однако шариатские судьи следят за ними, пока они достигнут совершеннолетия, а умалишенные, как только излечиваются, также обязаны выполнить молитвы када.

По случаю мусульманских праздников Курбан-байрама (праздник жертвы) и Ид аль-фитра (разговенья после месячного поста) Шариат устанавливает особые молитвы. Отличительной чертой молитв, посвященных мусульманским праздникам, является то, что, как правило, они начинаются с восходом солнца и продолжаются до полудня. Во время выполнения обязательных повседневных молитв эта молитва прерывается. Праздничные молитвы сопровождаются подачей милостыни. Во время исполнения праздничных молитв Шариат советует читать коранические суры 87, 88 и 91. Характерной чертой праздничной молитвы является то, что Шариат советует читать их на полях и публично в Мекке, в мечети Аль-Харам.

Существуют специальные молитва, которые в джа'фаритском мазхабе именуется *аят*, которые совершаются при затмении Солнца, Луны, при землетрясении, грозе, сильном ветре, урагане, наводнении и т. д. В каждом таком случае Шариат требует от верующего совершить один намаз. Если одновременно наступит землетрясение и поднимется сильный ураган, нужно прочесть две молитвы. Молитва аят, посвященная стихиям природы, состоит из двух ра'атов. Эта молитва совершается как только начинается затмение Солнца или Луны или какое-либо стихийное бедствие.

Согласно джафаритскому мазхабу мусульманин, заметивший стихийное бедствие, но немедленно не приступивший к молитве аят и не выполнивший ее, совершает тяжкий грех. До конца жизни на него возлагается обязанность совершать эту молитву.

Интересно отметить, что молитва, посвященная вызову дождя, часто выполняется на могилах исламских святых, даже на могиле Мухаммада в Медине. По поводу этой молитвы сохранились хадисы. Один из них такой: «Когда однажды мединцы из-за отсутствия дождя находились под угрозой голода, Айша (жена Пророка. – Г.К.) посоветовала им проделать отверстие в крыше над погребением Пророка, открытое в сторону неба. Таким образом, святая могила оказалась в непосредственной связи с небом. Лишь только был выполнен этот совет, дождь начал лить ручьями, выросла свежая трава, и скот начал тучнеть»¹³.

Также рассказывают, что в V в. х., когда в Самарканде была жестокая засуха и молитва о ниспослании дождя оказалась бессильной, самаркандский кади во главе всей общины совершил паломничество в местность Хартанг к погребению имама аль-Бухари. Это паломничество имело такой успех, что люди должны были из-за начавшегося дождя оставаться в Хартанге в течение семи дней, прежде чем появилась возможность вернуться в Самарканд. (Имам аль-Бухари жил в X в., составленный им сборник хадисов «Ас-Сахих» («Правильный»), считается самым достоверным источником по Исламу после Корана). От совершения молитвы *аят* освободились лишь женщины, у которых во время разгула стихии началась менструация.

¹³ Цит. по: Гольдциэр И. Культ святых в Исламе. М., 1938. С. 50.

В современных условиях для выполнения шариатских установлений используются данные астрономических и других наук. Утверждается, что если ученые, даже если они кяфиры, предсказывают дату затмения Солнца или Луны или землетрясения, верующие должны готовиться к молитве аят.

Коран советует людям изучать науки, и мусульмане ни в коем случае не должны в этом отставать от Запада.

Известный богослов Ирана шейх Бахауддин Нури привел 12-й стих 16-й суры Корана, где говорится: «И подчинил Он (Бог) вам ночь, день, Солнце и Луну...» Иранский богослов толкует, что Бог создал Солнце и Луну для человека и что люди должны освоить космос. Другой иранский богослов хаджи мирза Халил Камраи приводит стихи Корана «О сонм джиннов, людей! Если можете проникнуть за пределы небес и земли, то пройдете», «Приблизился час, и раскололась Луна» (55: 33). Иранский богослов стремится доказать, что Коран много веков назад показал, что на Луне происходят вулканические извержения. Далее иранский богослов утверждает, что Ми'радж (вознесение Мухаммада на небо) сам по себе является призывом освоить космос и проникнуть в космическое пространство и что врата небес открыты, и проникнуть туда вполне возможно.

Погребальные обряды в Исламе

Смерть, неизбежное и естественное явление, всегда вызывала у окружающих потрясение. Как все древние народы, арабы представляли человека существом, состоящим из тела и души. Ислам закрепляет идею о том, что душа вечна и, покидая тело, она стремится к Богу. Идея двойственности человеческого существа в Исламе закрепляется идеей существования двух миров – земного и загробного. Земной мир временный. Вечным является загробный мир. Шариат разработал целую систему правил для перехода души в загробный мир. Погребальные обряды особенно четко разработаны Шариатом.

Мусульманские погребальные обряды довольно просты и сопровождаются особыми, погребальными молитвами. Шариат требует, чтобы мусульманин еще в земной жизни готовился к загробному миру. Одобряется Шариатом, если мусульманин при жизни готовит саван, кедровый порошок и камфору, откладывает для похорон деньги. Монархи и высокопоставленные люди строили роскошные мавзолеи, гробницы и усыпальницы задолго до того, как смерть настигала их.

Шариат требует строгого соблюдения погребальных обрядов Ислама. Уже над находящимся при смерти мусульманином совершаются особые обряды. Прежде всего умирающего, будь то мужчина или женщина, взрослый или ребенок, Шариат требует положить на спину таким образом, чтобы ступни ног были обращены в сторону кибла. Если это невозможно, допустимо положить умирающего на правый или левый бок лицом к кибле. В процессе погребального обряда читают слова *Шахады* («Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха»). Ее следует читать так, чтобы умерший слышал ее и по возможности мог ее повторить, так как, согласно хадису, человек, умерший с этими словами на устах, попадет в рай.

Шариат требует не оставлять около умирающего одну женщину. Не одобряется слишком громкий или оживленный разговор или плач около умирающего.

Умершего нельзя оставлять одного в помещении. После смерти мусульманина над ним совершаются следующие ритуалы: покойному завязывают глаза, рот, подбородок, стягивают руки и ноги, накрывают лицо. Если смерть наступила ночью, около покойного ставят светильник. Если умирает беременная женщина, Шариат требует вскрыть ей левый бок, вынуть ребенка, снова зашить. Над умершим совершается обряд омовения водой, а если нет воды – песком. Как правило, умершего омывают три раза:

- водой, содержащей кедровый порошок;
- водой, смешанной с камфорой;
- чистой водой.

Если мусульманин облачен в *ихрам* и умер, не успев обойти вокруг Каабы, его омывают чистой водой без примеси кедрового порошка и камфоры. После обмывания умершего Шариат советует смазать его лоб, ноздри, ладони, плечи, большие пальцы ног камфорой. Весь этот обряд совершается над покойником до окутывания в саван.

Шариат запрещает хоронить умершего в одежде; он требует окутывать его в саван. Саван изготавливается из белого полотна или ситца и состоит из трех частей:

- куска ткани для окутывания нижней части тела;
- куска ткани, называемой рубаха;
- ткани, покрывающей покойного с головы до ног.

Для зашивания савана используется обязательно деревянная игла, причем объяснения этому в Шариате нет. Скорее всего, это связано с древностью обряда: когда-то трудно было раздобыть металлическую иглу.

Шариат требует, чтобы саван готовили: для умершей жены – муж, для умершего мужа – жена, или родственники, или дети покойного. Если же у последнего никого нет, похороны осуществляет мусульманская община. На саван нельзя пустить украденный или узурпированный материал; не одобряется изготовление савана из кожи нечистого с позиций Шариата животного, чистого шелка, золототканого материала. В безвыходном положении – для савана допустима кожа животного, дозволенного Шариатом.

Последнюю, завершающую стадию погребального обряда составляют похороны на кладбище. У доисламских арабов не было отчетливого представления о существовании потустороннего, загробного мира. Кочевники не знали специальных кладбищ. Как правило, умершего просто закапывали в землю, не ставя никаких надмогильных знаков, или же оставляли труп на таком месте, где он тут же становился добычей хищников. В доисламской поэзии арабов об этом имеется достаточно сведений. Когда умершего или убитого героя закапывали, то в знак сострадания к нему на месте захоронения убивали верблюда. Больше туда никто не возвращался, и скоро здесь исчезали всякие следы погребения. Отсутствовали также всякие поминки по умершему. На начальных этапах Ислама этот обычай до известной степени сохранялся.

В одном из хадисов говорится, что на месте захоронения мусульманина не должно оставлять никаких памятных знаков.

Могила должна быть сровнена с землей таким образом, чтобы ее нельзя было отличить от окружающей почвы, если сделать семь шагов в сторону. Этот обычай, характерный для кочевых и полукочевых народов, не прижился в Исламе. Более того, вошли в традицию пышные погребальные обряды и создание специальных мест захоронения – кладбищ.

Правила захоронения по Шариату следующие. Шариат рекомендует как можно скорее хоронить покойного. Очевидно, это имеет положительное значение для санитарии и гигиены, в особенности в теплое время года. Рекомендуется хоронить умершего на ближайшем кладбище. Правда, рекомендация эта не всегда выполняется, и состоятельные люди стараются похоронить своих близких на больших и известных кладбищах. Среди мусульман преклонного возраста находятся люди, которые выезжают в Мекку или Медину, чтобы дожить там свои последние годы и удостоиться чести быть захороненными на кладбищах святых Мекки или Медины.

Мусульманина не принято хоронить в гробу, но это и не запрещается. Как правило, в гробу хоронят мусульман, умерших насильственной смертью /умерщвленных путем любого расчленения тела или когда труп находят уже разложившимся и т.д.). В любом случае мусульман кладут в гроб окутанными в саван, без одежды и посторонних предметов, лицом к кибле. Если мусульманин умер во время плавания, Шариат требует по возможности подождать и похоронить его на суше. Если же земля далеко, над ним совершается мусульманский обряд (омовение, окутывание в саван, молитва и т.д.), затем к ногам покойного привязывают тяжелый предмет и опускают в море. Так поступают и в том случае, если у умершего есть враги, которые могут вытащить труп из могилы и изуродовать его. Шариат требует по возможности опускать труп в море в таком месте, где он не сразу станет добычей морских животных. Разрешается опускать тело в море, заключив его в кувшин или другой сосуд, закрытый крышкой. Если мусульманин умер, упав в колодец, и тело невозможно вытащить оттуда, Шариат требует закрыть колодец и считать его могилкой умершего, причем обязателен погребальный обряд (чтение молитвы).

Не следует сразу опускать тело в могилу. При приближении к ней постепенно замедляют шаг, три раза кладут носилки с покойным на землю, и лишь после этого опускают его в могилу. Если умер мужчина, когда его кладут на землю в третий раз, голова его должна лежать в сторону киблы. Опускают его в могилу с ее широкой стороны, тогда как женщин кладут лицом в сторону киблы и опускают в могилу сразу. И еще одна деталь. Во время спуска в могилу тому, кто спускается туда, чтобы уложить тело, Шариат рекомендует быть без головного убора и без обуви. Он первым бросает в могилу горсть земли и говорит на арабском языке: «Все мы принадлежим Богу и возвращаемся к Нему». Могилу выкладывают жженым кирпичом. Засыпанная землей могила должна на четыре пальца возвышаться над уровнем земли. Женская могила должна быть чуть глубже по сравнению с мужской. Затем могилу поливают водой, семь раз бросают горсть земли и читают молитву.

В системе погребальных обрядов Ислама особое место занимает молитва над покойным. Чтение молитвы начинается еще до похорон. Имам, читающий молитву над усопшим, стоит ближе к телу, если умерший – мужчина, и чуть дальше, – если женщина. Если умер ребенок, достигший шести лет, молитва обязательна, если моложе, – нежелательна. Если ребенок родился мертвым, молитва нежелательна. Молитву читают, как правило, после омовения и окутывания умершего в саван. Между гробом или носилками, на которых лежит покойник, и муллою, читающим молитву, не должно быть никакой преграды или занавеса. Перед началом молитвы имам трижды повторяет «ас-саят». Прежде чем закрыть могилу и засыпать ее землей,

совершается еще один обряд. Имам кладет правую руку на правое плечо покойного, левую – на левое плечо, сильно трясет покойника и близко от его уха трижды повторяет: «Слушай и пойми такой-то (называет имя)». Далее идет чтение молитвы.

С погребальным обрядом Ислама связана еще одна деталь. Это чтение молитвы вахшат (она еще называется молитва *унс*). Она является обязательной согласно джа‘фаритскому мазхабу. Молитва эта читается в первую ночь после похорон. Если по каким-либо причинам похороны задерживаются, молитва *вахшат (унс)* также переносится. Рекомендуются читать молитву *вахшат* до вечернего намаза. Молитва сопровождается многочисленными мольбами, обращенными к Аллаху, – чтобы тот сжалился над покойником и облегчил его страдания в могиле. Характерно также, что после похорон, особенно в первую ночь, в молитвах чаще всего упоминается имя: умершего, причем о нем говорится только положительное. Нужда в этих молитвах объясняется тем, что согласно мусульманским преданиям в первую же ночь в могиле появляются ангелы смерти – Мункар и Накир, которые начинают допрос покойного, и молитвы должны способствовать облегчению его положения перед загробным судом.

Учение Шариата о вскрытии могил представляет собой часть мусульманских погребальных обрядов. Вскрывать могилу Пророка, халифов, имамов (у джа‘фаритов), мучеников за веру, религиозного авторитета и ученого Шариатом запрещено. Также запрещено вскрывать захоронение ребенка или умалишенного, родители которых являются мусульманами.

Вскрывать могилу мусульманина разрешается в следующих случаях:

- если покойный похоронен в земле, находящейся в частной собственности, и владелец участка не согласен, чтобы там была могила;
- если саван или другие похоронные принадлежности являются частными или украденными и т.п.;
- если известно, что захоронение совершено не по правилам Шариата (без савана, или покойник лежит не лицом к Мекке и т.д.);
- если мусульманин похоронен на кладбище безбожников или на участке, куда бросают нечистоты;
- если умерла беременная женщина, а ребенок не был вынут из чрева матери;
- если существует опасность, что хищные звери могут вытащить труп или могила может быть затоплена, или если у покойного есть враги, которые могут вытащить тело и надругаться над ним;
- если после похорон обнаружена незахороненная часть тела покойного (в случае, когда покойник был расчленен).

Говоря о погребальных и похоронных обрядах Ислама, следует выяснить еще один вопрос: как относятся Ислам и Шариат к оплакиванию умершего?

Шариат не одобряет оплакивания умершего, хотя и не запрещает этого. Запрещается только делать это громко и напоказ. Недопустимо также, чтобы близкие родственники покойного царапали себе лицо и тело или наносили своему телу другие повреждения, рвали волосы, одежду. Если женщина повреждает себе лицо, она должна дать обычное искупление (освободить одного раба, или накормить десять бедняков, или дать им одежду). Это положение относится и к мужчинам. Как пра-

вило, если плачут мужчины, особенно молодые или среднего возраста, окружающие упрекают их. Плачущих стариков и детей нежно успокаивают. Ислам запрещает и профессию плакальщиков по мертвым, хотя вопреки запретам Ислама во многих мусульманских странах все-таки существуют профессиональные плакальщицы, обладающие особенно трогательными голосами. Их нанимают на время похоронных обрядов и поминок по умершему. Тысячу лет Ислам боролся против профессиональных плакальщиков, всюду их преследуя. Как верно отмечает венгерский исламовед И. Гольдциер, Ислам ни с одним из пережитков культа мертвых не боролся так энергично, как с институтом плача по умершим. Случалось, что в нарушение Шариата в некоторых местах плач по умершему продолжался до тех пор, пока не умирал другой, равный ему человек, и тогда плач переносился на него. Изречение Мухаммада гласит: «Моя община не может потерпеть четырех обычаев язычества: хвастовства добрыми делами; опорочивания происхождения других людей; веры, что плодородие зависит от звезд, и плача по мертвым».

Обычаи использования профессиональных плакальщиков уходят своими корнями в далекое прошлое: они были известны еще в Древнем Египте. Профессиональные плакальщики облачались в особую одежду, о чем свидетельствуют предметы, найденные в усыпальницах Тутанхамона и других фараонов. В начале XX в. в Долине Царей, в тайнике под скалой был обнаружен фаянсовый кубок, на котором значилось имя Тутанхамона, а в углублении скалы нашли запечатанные глиняные сосуды, где находились головные повязки плакальщиков. Характерно, что, в отличие от Древнего Египта, на мусульманском Востоке профессиональными плакальщиками могут быть только женщины.

Мусульманское вероучение и Шариат, не одобряя оплакивания, требуют терпеливо переносить горе. Терпение (*ас-сабр*) считается наивысшей добродетелью. Четвертый халиф – Али говорил, что «терпение (*ас-сабр*) в вере то же самое, что на туловище голова».

Доисламским обычаем является и обряд обрезания волос в знак скорби по умершему, волосы эти клали на могилу. Нередко похороны сопровождался и подрезанием жил у верблюда, который после этого медленно умирал близ могилы героя, или отрубанием голов пленникам. Например, доисламский бедуинский герой Антар ибн Шаддад по случаю похорон своего брата привел 300 пленных и большое количество верблюдов и уничтожил всех у могилы брата.

Обычай убивать пленных на могиле умершего Исламом из практики вытеснен, но отголоски его сохраняются в виде кровной мести. Обычай срезать волосы в знак скорби сохраняется больше среди женщин, особенно у джа'фаритов. Обычай убивать животных сохраняется в виде жертвы и угощения во время поминок по умершему. Плач по умершим Ислам заменил зауспокойной молитвой. Часто мусульманские богословы по этому поводу приводят хадис: «Тот, кто ради мертвого раздирает свою одежду, бьет себя по лицу или испускает возгласы, которые были в обычае во времена джахилии (доисламская эпоха. – Г.К.), – не наш».

Мусульманская традиция хранит следующее предание. Халиф Умар наказал сестру первого халифа Абу Бакра за то, что она плакала по умершему брату. Внук Пророка Хусейн, раненный посланными сирийским наместником Йазидом ибн Муави-

ей солдатами, сказал своей сестре: «Я заклинаю тебя, чтобы ты ради меня не раздирала бы своих одежд и не царапала бы свое лицо и не заводила бы плача». Сообщают также, что дядя Мухаммада Аббас затыкал себе уши, когда слышал плач по умершим. А завоеватель Египта арабский полководец Амр ибн аль-Ас говорил: «Когда я умру, то не плачьте по мне, не отмечайте моей могилы ни деревом, ни камнем. Когда вы меня похороните, посидите у моей могилы, пока не убьют верблюда и не раздадут его мясо, чтобы я мог еще столько времени насладиться вашим обществом»¹⁴.

Запрещение оплакивать умерших связано в Исламе с мусульманским учением о душе. Французский исследователь Ламенс писал, что в доисламскую эпоху арабы допускали, что смерть не влечет за собой немедленного отделения души от тела. «Они представляли себе умершего сладко спящим в своем сумрачном обиталище и обладающим еще в течение некоторого времени неким полусознанием. Своими песнопениями и пронзительными выкриками женщины как бы хотят удержать душу, стремящуюся скорее освободиться от своей смертной оболочки»¹⁵. Обычай препятствовать отделению души от тела при помощи магических выкриков и воплей у доисламских арабов говорит об отсутствии у них представления о том, что душа принадлежит единому Богу. Эта идея была воспринята арабами после принятия ислама. Учение же Ислама направлено на то, чтобы способствовать приближению душ умерших к Аллаху. Поэтому Ислам запрещает громко оплакивать покойников.

Шариат неодобрительно относится к украшению могил и монументальным сооружениям над ними и особенно к тому, чтобы могилы служили местом молитвы. Отсюда – требование Шариата, чтобы надгробные памятники не были похожи на мечети. Помещение тела покойного в мечеть для чтения над ним молитвы также не одобряется Шариатом, хотя и не запрещено. Основатель маликитского толка Малик ибн Анас, например, считал допустимым вносить покойника в мечеть, в связи с чем приводил хадис: «Айша (жена Мухаммада. – Г.К.) повелела, чтобы тело полководца Саада ибн Ваккаса пронесли перед ней в мечеть, чтобы она могла помолиться там. Люди воспрепятствовали этому (они не хотели заносить труп в мечеть). Тогда Айша сказала: «Разве посланник Бога Мухаммад молился над умершим Сухейль ибн Бейде (сподвижником Мухаммада. – Г.К.) не в мечети?» У джафаритов покойника нередко привозят во двор мечети, где его омывают и совершают над ним молитву.

В мусульманской среде сохраняются не только доисламско-арабские обряды, но и обычаи других народов, исповедующих Ислам, например, тюркских. Известный азербайджанский просветитель Абдурегим-бек Ахвердиев писал о древнем азербайджанском обычае: «В день смерти героя собирались люди, это собрание называлось *йуг* (*йуглама* означает “плакать”). Людей угощали едой. Поминки сопровождалась музыкальной элегией. Церемония состояла из двух частей. В первой части специально приглашенный человек (*йугчу*) воспевал подвиги умершего и играл на музыкальном инструменте гобуз. Во второй части он переходил на

¹⁴ Там же. С. 148.

¹⁵ Массэ А. Ислам. М., 1969. С. 20.

грустные мотивы и оплакивал героя»¹⁶. И сейчас, хоть и без музыкального сопровождения, этот обычай полностью сохраняется. На поминках рассказывают о доблести умершего, затем грустят о его смерти. А в джа‘фаритском траурном обряде *шахсей-вахсей* специальные люди (*синезен*) читают элегии и бьют себя в грудь, скорбя по умершему имаму Хусейну, внуку исламского Пророка.

После похорон три дня посещают семью покойного и приносят соболезнования и еду. Как правило, устраиваются поминки на третий, седьмой, сороковой день и через год после смерти, хотя это не предписано Шариатом. Хоронить мусульманина на немусульманском и немусульманина на мусульманском кладбище не рекомендуется. В этом отношении Ислам не отличается от христианства и иудаизма, которые также запрещают хоронить на своих кладбищах нехристиан и иудеев. Однако в Шариате имеется на этот счет исключение: если умирает жена мусульманина – христианка или иудейка, то в случае отсутствия христианского или иудейского кладбища разрешается хоронить ее на мусульманском, с условием, что покойница будет лежать на левом боку, спиной в сторону Мекки (только мусульман хоронят лицом к Мекке).

Особенностью мусульманских кладбищ является то, что они, как правило, находятся за чертой населенного пункта и окружены каменными, кирпичными, деревянными или железными заборами. Все могилы и надгробные памятники фасадом обращены в сторону Мекки. Мусульмане, проходящие мимо кладбища, обязаны читать молитву. Часто люди, не знающие, в какую сторону молиться, определяют киблу по направлению могилы. На самом кладбище Шариат запрещает молиться, ибо молящийся может оказаться или между могилами или лицом к могиле, что запрещено. При кладбище имеются специальные помещения для совершения омовения покойников. Как уже говорилось, Шариат не одобряет всякие надгробные постройки, ибо богатые семейные склепы, мавзолеи, гробницы вызывают зависть у бедных мусульман. Украшать надгробные памятники рисунками живых существ, портретом самого покойного или надписями нерелигиозного содержания Шариат строго запрещает, но в современных условиях, особенно в нашей стране, в районах традиционного распространения Ислама этот закон часто не соблюдается. На надгробных памятниках помещают фотографии умерших, могилы украшают подписями и стихами поэтов, хотя все это является нарушением правил Шариата.

Шариат о мусульманском посте

Пост входит в число канонов Ислама (*фардов*), соблюдение которых считается обязательным. В Шариате утверждается, что пост есть веление Бога. Это означает, что необходимость его выполнения не подлежит обсуждению, а тем более, сомнению.

Мусульманский пост отличается от христианского и других религиозных постов. Ислам категорически запрещает всякий прием пищи – есть, пить, даже нюхать что-либо съедобное – с раннего утра до захода солнца. Мусульманский пост

¹⁶ Ахвердиев А. Избр. труды. Баку, 1977. Т. 2. С. 392.

(*ас-саум*) соблюдается в течение 30 дней в мусульманском месяце рамадан по лунному календарю. Мусульманский пост бывает двух видов:

- обязательный 30-дневный пост в месяце рамадан;
- дополнительный пост по обету, *када*, или просто по желанию.

Шариат категорически запрещает выполнять дополнительные посты в месяце рамадан.

В Шариате до мельчайших подробностей разработаны правила соблюдения поста. Следующие нарушения, указанные Шариатом, делают мусульманский пост недействительным – это еда и питье, половое сношение или онанизм, клевета на Бога, Пророка и наместников Пророка (в принципе это действие выводит человека за рамки Ислама, поэтому совершившему такой проступок следует покаяться и заново принять Ислам), попадание в горло густой пыли или плотного дыма; согласно джафаритскому мазхабу, следующие действия также нарушают пост: полное погружение головы в воду и оскверненность до утренней молитвы (имеются в виду в основном менструация, послеродовое кровотечение у женщин, клизма и рвота).

Рассмотрим подробнее предписания джафаритского мазхаба.

Пост считается нарушенным, если человек что-либо съест или выпьет. Даже проглатывание несъедобного – земли, смолы с дерева – в самом малом количестве делает пост недействительным. Если зубочистку вынуть изо рта и обратно взять в рот, вследствие чего в горло попадет остаток пищи, то и это нарушает пост. Если человек занят едой, когда наступило утро, он тут же должен вынуть кусок изо рта, иначе этот день посчитается нарушенным, и он должен дать искупление (кормить или одевать бедных и т.д.). Желательно отказываться от питательных укусов. Допустимо лишь впрыскивание чего-либо для притупления чувств. Остаток пищи между зубами Шариат требует удалять до утреннего *азана* (призыва к молитве). Проглатывание мокроты также нарушает пост. Не нарушает поста проглатывание слюны. Если человек чувствует, что может умереть от жажды, он может выпить воду в таком количестве, чтобы не умереть, но пост после этого считается нарушенным и требует искупления. Во время поста большие трудности возникают перед теми, кто готовит пищу для детей и для тех, кому разрешается не соблюдать поста. Они могут пробовать эту пищу и даже жевать для выяснения, готов ли обед, но ни в коем случае не проглатывать. Тот, кто специально часто пробует готовящуюся пищу для своего удовольствия, считается нарушителем поста и должен дать искупление. Слабость не дает мусульманину права нарушать пост. Но если он знает, что не сможет перенести жажду и голод, то может принять пищу и воду в небольшом количестве. Шариат ставит резкую грань между тем, кто не может переносить жажду и голодание в дневное время, и тем, кому тяжело соблюдать пост. В обоих случаях Шариат допускает принятие пищи и воды в небольшом количестве. Но во втором случае пост считается нарушенным и необходимо искупление. Малейшее сближение с женщиной во время поста делает его недействительным. Однако, утверждается в Шариате, если мужчина совершит половой акт, забыв о посте, последний нарушенным не считается. Но если во время этого акта он вдруг вспомнит о посте, он должен тут же прервать его и после полного омовения приступить к соблюдению поста.

Что имеет в виду Шариат, говоря о клевете на Бога и Пророка, которая делает пост недействительным? Прежде всего прямое порицание Бога и Пророка. К клевете относится и что-либо сочиненное самим человеком, но со ссылкой на Бога или Пророка. Если человек рассказывает о чем-либо и ему неизвестно, правда это или ложь, он должен сослаться на источник, иначе пост его будет нарушен.

Попадание в горло густой пыли, будь то мучная пыль или песок, делает пост нарушенным. Поэтому верующий должен следить, чтобы не проглотить пыль в ветреную погоду. Так, Шариат требует, чтобы постящийся остерегался и попадания в его горло густого пара и дыма табака. Автор данной работы, находясь в Египте, был свидетелем такого случая. Некий молодой человек, возможно, араб-христианин, закурил в городском автобусе (в городском транспорте Каира, Александрии и других городов курить не запрещается, кроме месяца рамадан, когда мусульмане постятся). Пожилой мусульманин, который сидел с ним рядом, сделал ему замечание, сказав, что по его вине он проглотил дым сигареты и пост его нарушился. Стоящий рядом полицейский вытолкнул нарушителя из автобуса еще до того, как автобус дошел до остановки. Считается, что с нарушителем поступили еще крайне мягко.

Учитывая тот факт, что подавляющее большинство мусульман проживает в жарких климатических условиях, да и сам Ислам возник в одном из наиболее жарких уголков мира – Аравии, в правилах соблюдения мусульманского поста особое внимание уделяется проблеме перенесения жажды. Детальная разработка Шариатом этого вопроса доказывает, что постящийся чаще всего нарушает пост именно из-за жажды, естественной в странах Азии и Африки, где жара днем достигает пятидесяти градусов в тени.

В Шариате утверждается, что, если в дневное время в месяце рамадан капля дождя попадет на губы постящегося и он ее проглотит, пост считается нарушенным, точно так же, как если он полностью погрузит голову в воду. Однако допустимо даже полностью погружать в воду тело, только чтобы голова была погружена не больше, чем наполовину. И некоторые люди ухитряются дважды погружаться в воду, один раз окуная одну часть головы, второй раз – другую. И в этом случае пост не считается нарушенным. Шариат, учитывая это, порицает тех, кто поступает так для своего удовольствия. Но если постящийся нечаянно поскользнулся, упал в воду и погрузился с головой или же поступил так, забыв о посте, его пост считается ненарушенным. Если же верующий под видом совершения омовения полностью погружает голову в воду в дневное время рамадана, пост его считается недействительным. Но пост не нарушается, если человек бросается в воду для спасения утопающих.

Ставить клизму для профилактики (а не для лечения) также считается нарушением поста. Делает пост недействительным и рвота. Если человек вечером или ночью что-то съест и чувствует, что это может днем вызвать рвоту, то за такой день он должен поститься дополнительно или по возможности воздержаться от рвоты в дневное время. Если постящемуся муха попадет в горло, ее надо постараться вытащить. Если это возможно лишь путем рвоты, Шариат рекомендует лучше ее проглотить, пост от этого не будет нарушен. Не нарушает пост и отрыжка. Но если постящийся знает, что с отрыжкой из пищевода может выйти остаток пищи, он должен воздержаться от нее. Шариат предостерегает верующего от посещения мест, где его могут заставить есть или пить в нарушение поста.

Кто же освобождается от мусульманского поста?

Больные, старые люди, беременные женщины и кормящие матери, а также няни, кормящие ребенка своей грудью (однако по Шариату, если няня кормит своим молоком ребенка за плату, на время поста ее могут освободить), путешественники, воины, которые находятся в сражении (проходящие обычную воинскую службу от поста не освобождаются).

Шариат освобождает людей от соблюдения поста с большими оговорками и многочисленными условиями. Тот, кто освобождается от поста в месяце рамадан, может поститься в другое время. Освобождение от поста влечет дополнительные материальные затраты в виде искупления. Как правило, искупление нарушения поста обязывает нарушителя освободить раба или выдать бедному один мудд (5 кг 128 г) пшеницы или ячменя, или накормить или обеспечить одеждой бедного мусульманина.

Законы Шариата о соблюдении поста не обошли и путешественников, кочевников, пастухов, погонщиков верблюдов, в современных условиях – работников сухопутного, морского и воздушного транспорта. В канонах Ислама говорится, что путешественники совершают молитву в сокращенном виде (вместо четырех – два рак'ата) и освобождаются от соблюдения поста. Но даже и те, которые по законам Шариата освобождаются от поста, не должны в месяце рамадан увлекаться чрезмерной едой и питьем, половыми сношениями и позволять себе чрезмерное блаженство. Они должны избегать демонстративного принятия пищи и воды, дабы не раздражать постящихся.

Способ определения начала месяца рамадан – одна из сложных проблем Ислама. В связи с проникновением Ислама в различные уголки земного шара и категорическим запретом использовать другие календарные системы, кроме лунного календаря, создались большие трудности при определении начала рамадана. Каноническое определение начала месяца рамадан устанавливается пятью способами:

- человек сам видел луну;
- многие утверждают, что видели луну;
- два справедливых мужчины утверждают, что видели луну;
- по мусульманскому календарю прошло 30 дней от начала месяца шаабан;
- ответственные лица из духовенства официально сообщают, что наступил месяц рамадан.

Следует отметить, что в современных условиях в мусульманских странах широко используются радио и телевидение, которые сообщают о наступлении начала месяца рамадан. Наряду с этим сохраняется и средневековый способ определения начала рамадана, вплоть до того, что используются специальные кувшины, куда со дня начала месяца шаабан бросают по одной горошине каждый день. Шариат не считает действительным начало рамадана, если оно не подтверждено официальным духовенством или двумя справедливыми лицами. Людям, находящимся в заключении, о начале рамадана сообщает администрация. Но если тюремщики сами не знают, когда начинается рамадан, заключенные по своему усмотрению должны соблюдать пост в течение 30 дней. Географические и климатические различия иногда создают трудности для постящихся мусульман. Так, на Севере солнце летом совсем или почти не заходит (белые ночи), поэтому мусульмане в таких регионах соблюдают пост по расписанию более южных местностей.

В современных условиях мусульманские ученые объясняют значение поста, утверждая, что мусульманский пост служит как средством очищения и воспитания души, так и средством разгрузки и очищения организма, способствуя нормализации веса человека, т.е. имеет профилактическое оздоровительное значение.

Предписания Шариата о паломничестве

Паломничество (*хаджж*) – одно из основных предписаний Ислама, которое обязывает мусульманина хотя бы раз в жизни посетить Мекку. Паломничество в Исламе состоит из посещения храма Каабы в Мекке и совершения ряда сопутствующих обрядов, вместе с хаджем можно посетить могилу Мухаммада в Медине, совершить молитвы в ряде мечетей в Хиджазе – в области священных городов Ислама.

Согласно учению Ислама паломничество в Мекку является обязанностью всех мусульман. Некоторые мусульмане посещают также могилы различных пророков, праведников и святых, таких, как могилы пророка Ибрахима в Хевроне, четвертого халифа Али ибн Абу Талиба, двоюродного брата Пророка, в Неджефе, его сына имама Хусейна в Кербеле, имама Резы в Мешхеде, святой Ма'сумы в Куме, имама Бухари в Хартанге, ходжа Ахмада Йасави в Туркестане и др. Посещение могил пророков, праведников и святых именуется не хаджем (паломничеством), а зияратом (посещением).

Законы и правила паломничества окончательно были сформулированы и канонизированы Шариатом, который ставит следующие условия паломничества в Мекку:

- паломник должен быть совершеннолетним;
- паломник должен быть не умалишенным и свободным (не рабом);
- паломник должен совершать паломничество, не будучи вынужденным для исполнения запретных дел – разбоя, убийства и др., не должен совершать паломничество, если у него есть дела важнее или если дорога опасная и нет другой дороги;
- паломник должен иметь следующие возможности для паломничества:
 - иметь дорожный провиант; транспортные средства для поездки, в современных условиях – машину или средства для приобретения билетов на воздушный, морской и наземный транспорт;
 - быть физически здоровым, чтобы исполнять требования паломничества; иметь достаточно средств на расходы семьи и людей, содержание которых поручено ему, или же иметь возможность все устроить так, чтобы после возвращения из хаджа его хозяйство не пришло в упадок и не оказалось в затруднительном положении;
 - в случае если женщина знает, что после хаджа будет испытывать материальные трудности, а муж ее беден, паломничество для нее не обязательно;
 - для бедного человека паломничество не обязательно, если только какой-либо состоятельный человек не пообещает взять на себя расходы, включая содержание его семьи, и если есть уверенность, что этот человек выполнит свое обещание;
 - если мусульманин совершает поездку в Хиджаз по каким-либо делам (торговым и т. д.), по возможности, он должен совершить и хадж.

Шариат допускает хадж по найму. Если мусульманин имеет средства, но здоровье не позволяет ему совершить поездку, он может вместо себя послать в паломниче-

ство в Мекку другого. Человек, совершивший паломничество за другого, сам не считается хаджи (совершившим хадж) и должен еще раз совершить хадж за самого себя. Шариатское правило о наемном паломничестве допускает, чтобы мужчина совершал хадж за женщину и наоборот. Но Шариат строго осуждает тех, кто, не имея материальной возможности и обладая слабым здоровьем, все-таки совершает хадж, подвергая свою жизнь опасности. Об этом есть поучительное наставление в «Книге назидания» («Кабус-наме»), написанной в XI в. Там говорится, что, «...если нищий совершает хадж, он подвергает себя опасности, ибо нищий, совершающий дело богатых, подобен больному, совершающему дело здоровых». Далее приводится рассказ:

«... Однажды правитель Бухары задумал посетить Дом Божий. Человек он был очень богатый, и в караване том не было никого его богаче. Больше ста верблюдов были под его вьюками, а сам он сидел в носилках и ехал по пустыне, покачиваясь и нежась, со всеми припасами и утварью, что бывает дома. Много народа, нищих и богатых, шло вместе с ним.

Когда он доехал до Арафата, попался ему навстречу нищий дервиш, босоногий, терзаемый жаждой и голодом. Все ноги у него были покрыты пузырями. Увидел он правителя Бухары в такой неге и довольстве, обратился к нему и сказал: “В день воздаяния будет награда тебе и мне одна и та же, ты же едешь в таком богатстве, а я в таких мучениях”.

Правитель Бухары ответил ему: “Избави Боже, чтобы награда моя была равна твоей награде! Если бы я знал, что меня и тебя сравниют, никогда бы не выехал я в пустыню”.

Дервиш спросил: “Почему?”. Тот ответил: “Я выполняю приказ Господа нашего Всевышнего, а ты нарушаешь его. Меня звали, я – гость, а ты прихлебатель. Разве может сравниться прихлебатель с почетом званого гостя? Господь Всевышний пригласил богачей, а беднякам сказал: “И не ввергайте себя своими руками в опасности. Ты без приказа Господа в нищете и голоде пришел в пустыню, подверг себя опасности и не послушался приказа Божьего. Зачем ты хочешь равняться с послушными приказу?»¹⁷.

Несмотря на запрет Шариата совершать хадж тем, кто не имеет для этого возможности, в мусульманских странах практически отсутствуют какие-либо законодательные меры, препятствующие людям, не имеющим для этого средств и сил, отправляться в паломничество. В мире действует много благотворительных организаций, целью которых является помощь неимущим мусульманам в совершении хаджа. Они берут на себя многие расходы по осуществлению паломничества.

Хадж совершается ежегодно в 12-м месяце мусульманского календаря – зуль-хиджжа.

Чтобы представить себе церемонию мусульманского паломничества, необходимо иметь представление о местах, где должны побывать паломники, чтобы выполнить обряд хаджа.

Местом паломничества является область Саудовской Аравии – Хиджаз со священными городами мусульман – Меккой и Мединой. В Мекке находится Кааба со священным «черным камнем» (*Хаджар аль-асвад*), в Мекке же и ее окрестностях – холмы Сафа и Мерв, священный колодец Зам-зам и в долине Арафат – местность

¹⁷ Кабус-намэ. 2-е изд. М., 1958. С. 58–59.

Муздалифа. В Медине находятся могилы Мухаммада, его дочери Фатимы, праведных халифов Абу Бакра, Умара, Усмана, могила жены Мухаммада Айши, мечеть Мухаммада (Масджид набави). Все эти места являются объектами паломничества. Мусульманская традиция присвоила известным городам мусульманского Востока особые эпитеты: Мекке – «аль-мукаррама», «умм аль-кура» («благословенная Мекка», «мать городов»), Медине – «аль-мунаввара» («лучезарная Медина»), Багдаду – «мединат ас-салям» («Багдад – город мира»), Дамаску – «джаннат ад-дунья» («Дамаск – рай земли»), Каиру – «аль-Кахира» («победоносный»), Бухаре – «руи замин» («лик земли»), Стамбулу – «дар ас-саадет» («обитель блаженства»).

По правилам хаджа паломники ступают на землю Хиджаза в особом одеянии – ихраме. Ихрам состоит из двух кусков бязи или полотна. Одним куском оборачивают тело ниже пояса, другим (побольше), перекидывая его через левое плечо и пропуская под правую подмышку, закрывают верхнюю часть тела.

По правилам хаджа, облачившись в ихрам, нельзя уже снять его до конца хаджа. Тот, кто по чрезвычайной необходимости нарушит это правило, обязан испить свою вину, принести барана в жертву накануне Курбан-байрама. Облаченному в ихрам запрещено обрезать ногти, бриться, стричься, курить. Паломник не должен никого обижать, повышать голос, убивать (хотя бы муху), срывать листья с деревьев и т.д. Он должен весь погрузиться в мысли об Аллахе.

Церемония хаджа начинается с *тавафа* – обхода вокруг Каабы. У порога Каабы паломники произносят следующие слова на арабском языке: «Лаб-байк-аллахума лаббайк. Ла шарика лака лаббайк» (Вот я перед Тобой, о, Аллах. Нет у Тебя сотоварища, Ты один). Семь раз паломники обходят вокруг Каабы и семь раз совершают ритуальный пробег между холмами Сафа и Марва. Как правило, обход Каабы совершается под водительством добровольного *сай-йида* – знатока правил *тавафа* и осуществляется против часовой стрелки. Площадь Каабы довольно широкая, ее ограждают большой и малый навесы. К Каабе ведут мраморные дорожки. Паломники входят во двор мечети Аль-Харам (Запретная мечеть) через ворота, которые носят символическое название «Баб ан-наджат» (Ворота спасения). В левом углу наружной восточной стены Каабы помещена позолоченная дверь, чуть ниже и левее ее расположена ниша, где хранится священный «черный камень» – Хаджар аль-асвад. Величина ниши позволяет просунуть туда голову и коснуться священного камня губами, но при большом наплыве паломников далеко не всем удастся приложиться к нему губами, многие паломники лишь рукой дотягиваются до него, а затем целуют свою руку и прикладывают ее к глазам. Напротив позолоченной двери Каабы возвышается строение – Маккам Ибрахим (Стояние Авраама). Здесь помещена каменная плита со следами ног Ибрахима (мусульманская традиция утверждает, что Кааба была построена Ибрахимом и его сыном Исмаилом). В знак уважения к пророку Ибрахиму паломники дважды читают здесь молитву, и мусульманская традиция возвеличивает Ибрахима эпитетом «Ибрахим Халил Аллах» («Авраам – друг Аллаха»). Интересно отметить, что эта традиция закрепила за библейскими пророками и за Мухаммадом следующие эпитеты: «Ибрахим халил Аллах», «Муса калим Аллах», «Иса рух Аллах», «Мухаммад расул Аллах», «Адам сафи Аллах», «Нух

наджи Аллах» («Авраам – друг Аллаха», «Моисей – говорящий с Аллахом», «Иисус – дух Божий», «Мухаммад – посланник Аллаха», «Адам – чистота Бога», «Ной – спасенный Богом»).

Рядом с Макам Ибрахим расположено здание, богато украшенное пестрым арабским орнаментом. В нем находится священный колодец Зам-зам. В настоящее время, чтобы обеспечить его водой миллионы паломников, колодец оснащен электрическим мотором. Снаружи, в восточной стене здания, поставлены краны. Во время первого обхода Каабы паломники посещают внутреннюю часть здания. После обхода Каабы и питья воды из колодца Зам-зам паломники совершают пробег между холмами Сафа и Мерв, затем в долине Мина они собирают камешки, чтобы бросать в трех бывших идолов. Эти истуканы, напоминающие белые каменные столбы, огорожены также белой каменной стеной. Они олицетворяют дьяволов. Побывав у горы Муздалиф, на девятый день паломничества, паломники прибывают в долину Арафат, где слушают проповедь Мекканского имама.

На десятый день хаджа начинается *курбан-байрам*: паломники приносят кровавую жертву – барана или верблюда. По представлениям мусульман, скот, принесенный в жертву во время Курбан-байрама в день Страшного суда, узнает своих благодетелей среди множества мусульман и перевезет их на себе в рай через мост Сират, который лежит над огненными языками адского пламени. Перед тем как отправиться в другой священный город Хиджаза – Медину, паломники совершают прощальный обход вокруг Каабы – *таваф аль-вида*, после чего получают титул хаджи. В Медину можно проехать через Таиф. Это единственный курортный город Саудовской Аравии, который расположен на высоте 2400 футов над уровнем моря. В Таифе находится известная мечеть Аббаса – дяди Пророка. Паломники совершают молитву в этой мечети.

Большая мечеть Пророка Мухаммада в Медине построена из жженого кирпича и является образцом мусульманского архитектурного искусства. Пол мечети и его суфы выполнены из чистого мрамора, устланы дорогими коврами. В юго-восточной части мечети – место вечного упокоения Мухаммада. Внешние стены и двери усыпальницы выложены изразцами всех цветов радуги. Пройдя к усыпальнице, паломники обязаны произнести слова: «Ас-салām ва-с-салат...» (Мир и молитва тебе, о Пророк, любимец Аллаха, о великий PROVIDEC). Рядом с усыпальницей Пророка находятся могилы его сподвижников – Абу Бакра и Умара.

На территории Медины расположено небольшое кладбище под названием «Джаннат аль-Баки» (Вечный рай), где находятся гробницы дочери Пророка Фатимы, жены Пророка Айши, халифа Усмана. Женщины-паломницы, последователи джафаритского мазахаба, обязательно посещают могилу Фатимы, где раздают милостыню нищим.

Паломничество усиливает чувство приверженности Исламу. Прибывшим в Мекку паломникам кажется, что они попали в рай. Рассказывают, как одинокий паломник из Дарфура после долгого пути по пустыне внезапно очутился среди ярко освещенного двора мечети Аль-Харам. При виде священной Каабы, окружен-

ной морем света, он пал ниц. Затем, встав, воскликнул: «О Боже, возьми теперь мою душу, ибо это – рай»¹⁸.

Паломничество в Мекку укрепляет братскую связь между различными народами и нациями, способствует сближению их культур и цивилизации. Находясь в одинаковом одеянии (*ихраме*) во время хаджа, люди осознают, как можно одинаково жить и мыслить, тем более, что, находясь у порога Дома Божьего, они предстают равными перед Богом, независимо от их социального положения, цвета кожи, различия языка и т.д.

Зиярат могилы четвертого халифа, Али ибн Абу Талиба, в городе Неджефе и его сына имама Хусейна в Кербеле (Ирак), а также одного из потомков Али, имама Резы, в Мешехе (Иран) твердо вошло в обычай у последователей джа'фаритского мазхаба. Они посещают также могилу Ма'сумы, сестры имама Резы, в городе Кум (Иран). Могилы потомков 12 имамов есть во многих странах мусульманского мира. Однако последователи джа'фаритского мазхаба считают предписанным посещение могил имамов Хусейна и Резы. Людей, посетивших эти могилы, называют с почтением *кербалаи* и *мешеди*.

Возникновение городов Неджеф и Кербела связано с захоронением там халифа Али и его сына имама Хусейна. Али был убит в 661 г. в Куфе при выходе из мечети. Легенда гласит, что смертельно раненого халифа по его завещанию привязали к верблюду и пустили по окрестностям Куфы. Пройдя 20 км, верблюд опустился на колени. Там и был похоронен халиф. Впоследствии вокруг могилы возник город Неджеф, что означает «холм». Традиция именует город «Неджеф аль-Ашраф». Позже над могилой Али была выстроена мечеть с золотым куполом и минаретами, неповторимыми по своей красоте. В Неджефе действует высшее джа'фаритское учебное заведение Аль-Мадраса аль-Джафария, построенное на средства иранского текстильного фабриканта Хаджи Ит-тифака. В медресе учатся студенты из многих стран мира. Мечеть Али в Неджефе наполнена драгоценными камнями и дорогими коврами. Огромная люстра сделана из чистого золота. Персидский ковер, длина которого достигает 92 м и ширина – 1,8 м (оценивается в 2,5 млн дол.). Для изготовления дверей мавзолея было использовано более трех тонн золота.

В 80 км к северу от Неджефа находится Кербела. Этот город возник вокруг могилы сына халифа Али, внука Пророка Мухаммада имама Хусейна, убитого в 680 г. по указанию омейядского халифа Йазид ибн Муавии. Название «Кербела» толкуется по-разному: *Курб-Аллах* (близость к Аллаху), *кур-Бабил* (квартал Вавилона), *аль-курбва аль-бала* (скорбь и беда). Традиция именует имама Хусейна и его сторонников, убитых в Кербеле, «*шахид Кербела*» (мученик Кербелы), а события, которые произошли в 680 г., трагедией Кербелы.

Ежегодно в месяце мухаррам шииты устраивают траурные поминки – шахсейвахсей, скорбя по имаму Хусейну. В Кербеле находится могила и мечеть аль-Аббаса, брата имама Хусейна по отцу. Мать его была персиянкой, т.е. не была дочерью Про-

¹⁸ Ралли А. Мекка в описаниях европейцев. Ташкент, 1913.

рока Мухаммада, поэтому он не вошел в число 12 имамов. Однако последователи джа'фаритского мазхаба, особенно иранцы, высоко чтят память аль-Аббаса как блестящего воина, именуя его Хазрат Аб-басом.

Шариат о праздниках

В Исламе узаконены всего два праздника – Ид аль-адха (великий праздник жертвоприношения, известный среди мусульман нашей страны под тюркским названием Курбан-байрам) и Ид аль-фитра (малый праздник разговенья, известный в нашей стране также под тюркским названием Ураза-байрам). Курбан-байрам является частью мусульманского обряда паломничества в Мекку. Этот праздник отмечается в виде жертвоприношения в 10-й день 12-го месяца мусульманского календаря зуль-хиджа в период совершения паломничества в Мекку.

В Исламе во время хаджа, совершив обход вокруг Каабы, побывав у подножья холмов Мерв и Сафа и в Арафате, исполнив ритуальные обряды хаджа (пробежав между холмами Мерв и Сафа, побив камнями истукана, послушав проповедь Мекканского имама, выпив воду из священного колодца Замзам и т.д.), паломники на 10-й день паломничества приносят в жертву барана: хадж нельзя представить без жертвоприношения. Обряд этот еще до прихода Ислама выполняли арабские племена, поскольку он был связан с традицией пророка Ибрахима. Ислам сохранил этот обычай и традицию Ибрахима и вернул ему окраску Единобожия. Поскольку не все мусульмане в состоянии совершить паломничество в Мекку, каноны Ислама предписывают мусульманам исполнять кульминационную часть обряда не только в Мекке. Шариат допускает жертвоприношения даже в странах неверных – всюду, где могут оказаться мусульмане.

Второй канонический праздник Ислама, Ид аль-фитра, или Ид аль-сагир, посвящен окончанию мусульманского поста. Начинается праздник в первый день следующего за рамаданом 10-го месяца – шавваля. Праздник длится, как правило, три или четыре дня. В Шариате указывается только один официальный день этого праздника – день подаяния особой милостыни – так называемой *садака-фитра*.

Все обряды, исторические даты, праздники, связанные с исламской религией, отмечаются только по лунному мусульманскому календарю. Поскольку мусульманский лунный год на 11 дней короче солнечного, все мусульманские даты каждый год смещаются.

Названия месяцев мусульманского лунного года следующие: мухаррам, сафар, раби аль-авал, раби ас-сани, джумад аль-авваль, джумад аль-ахира, раджаб, шаабан, рамадан, шавваль, зуль-када, зуль-хиджа.

При характеристике мусульманских праздников в подавляющем большинстве наших энциклопедических изданий допущена ошибка. Прежде всего ошибочно само утверждение о существовании отдельных мусульманских праздников. Говоря о мусульманских праздниках, нельзя формально отождествлять их с христианскими и другими религиозными праздниками, которые в основном существуют каждый сам по себе, отдельно. Объяснять сущность мусульманских праздников необходимо на основе источников Шариата. Основные праздники Ислама – *Курбан-байрам*

и *Ураза-байрам* – являются неотъемлемой частью мусульманских канонических обрядов паломничества и поста и отдельно от них не существуют.

Что же касается праздников *Мавлид* (день рождения Мухаммада) и *Ми'радж* (вознесение Мухаммада на небо), то праздниками их можно считать лишь условно, тем более что в первоначальном Исламе их вовсе не существовало. Мавлид, например, стали отмечать лишь спустя 300 лет после возникновения Ислама.

Ми'радж связан с представлением о чуде Мухаммада, молниеносно вознесшегося из Мекки в Иерусалим и оттуда – к престолу Аллаха. В Коране об этом вознесении рассказано в суре «Аль-Исра» («Перенес ночью»), оно по-разному толкуется современными богословами. Характерно высказывание иранского богослова хаджи мирзы Камраи, который утверждал, что содержание восхождения Пророка на небо есть призыв мусульманского Пророка освоить космос и проникнуть в небесное пространство.

В связи с развитием науки и техники, с освоением космоса мусульманские богословы все чаще выступают с новыми толкованиями небесного путешествия Мухаммада. Необходимо поэтому остановиться на анализе этого вопроса более подробно.

Итак, 27-го раджба по традиции отмечается мусульманский праздник Ми'радж – в ознаменование чудесного путешествия Мухаммада из Мекки в Иерусалим, а оттуда – на небо. (Тюркские народы этот праздник называют Раджаб-байрам.)

До завоевания в 631 г. Мекки арабами-мусульманами, предводимыми Мухаммадом, мекканский храм Кааба служил местом собраний и дискуссий между последователями старых арабских верований и новой религии – Ислама. В одной из этих дискуссий разгорелся ожесточенный спор вокруг Ми'раджа. Ранние мусульманские источники сообщают об этом событии:

«На следующее утро после ночного невероятного события – вознесения мусульманского Пророка на небо, Мухаммад пришел в мекканский храм. Враг Мухаммада Абу Джахль ибн Хишам язвительно спросил Мухаммада:

... О, Мухаммад, опять ты собираешься рассказать нам что-то невероятное?

– Да, – ответил Мухаммад и начал рассказывать, что ночью он совершил путешествие в Иерусалим. Абу Джахль и другие арабы-язычники с удивлением спросили: «За одну ночь ты был в Иерусалиме и вернулся в Мекку? И ты можешь рассказать об этом всем?». Мухаммад ответил: «Да».

Тогда Абу Джахль поднял шум: «О, курейшиты, спешите сюда!», и, когда арабы собрались вокруг Мухаммада, Абу Джахль сказал: «О, люди, расстояние между Меккой и Иерусалимом – 2500 км, только в одну сторону требуется гнать верблюдов в течение месяца, а Мухаммад утверждает, что это огромное расстояние он прошел в одну ночь и вернулся в Мекку». Арабы-язычники были в недоумении, а Мухаммад все утверждал, что его перенес в Иерусалим Аллах. Мекканцев еще больше удивило, когда Мухаммад стал утверждать, что, возвращаясь из Иерусалима, он увидел по пути мекканский торговый караван, который возвращался из Дамаска. Мекканцы стали подробно спрашивать Мухаммада о караване. Мусульманская традиция утверждает, что Мухаммад точно описал груз каравана и даже описал верблюда, идущего впереди каравана (его цвет был рамади – песочный).

Мухаммад сказал, что караван прибудет в Мекку в среду во время восхода солнца. Мусульманские богословы утверждают, что... караван прибыл в Мекку в указанный день»¹⁹.

Спор о небесном путешествии Мухаммада возник еще при жизни последнего. Мусульманские источники не скрывают того факта, что Ми'радж причинил Мухаммаду большие неприятности и вызвал гнев кяфиров Мекки. Первым человеком, который услышал от Мухаммада о его путешествии в Иерусалим, как утверждают мусульманские идеологи, в частности, египетский богослов Амин Мухаммад Усман, была двоюродная сестра Мухаммада Хани, дочь Абу Талиба (Абу Талиб – дядя Мухаммада, воспитавший его). В хадисе аль-Бухари и Малика ибн Анаса утверждается, что перед утренней зарей Хани услышала молитву Мухаммада, и, когда она подошла к нему, Мухаммад сказал, что он вернулся из Иерусалима. Хани была в недоумении и растерянно умоляла Мухаммада, чтобы он об этом никому не рассказывал, потому что курайшиты начнут смеяться и издеваться над ним. Таким образом, в хадисе пусть не прямо, но косвенно утверждается, что даже близкие Мухаммада не очень-то верили в его ночное путешествие и не хотели, чтобы получило огласку это невероятное событие. Однако Мухаммад вопреки советам Хани пришел в мечеть и рассказал о своем путешествии.

Жена Мухаммада Айша, передается в одном из хадисов, рассказала, как один курайшит спросил Мухаммада, видел ли он своего Бога – Аллаха во время небесного путешествия. Мухаммад ответил: «Я видел *нур* (одно из значений – свет) и сейчас его вижу». И в Коране недвусмысленно говорится: «*Аллаху нур*» (Аллах есть свет).

Толкование *Ми'раджа*, спор вокруг вознесения Мухаммада на небо продолжается вот уже более 1400 лет. Вопрос о том, как вознесся Мухаммад (телесно или духовно) вызвал противоречивые толкования уже сразу после смерти Пророка. Подавляющее большинство мусульманских богословов придерживается буквального понимания первого аята 17-й суры Корана, где говорится следующее: «Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной (Аль-Харам. – *Г.К.*) в мечеть отдаленнейшую (Аль-Акса. – *Г.К.*)». Слово «раб» (по-арабски *абд*) они толкуют следующим образом: раб – живое существо, состоит из души и тела, и значит, Мухаммад поднялся на небо телесно, т. е. вознеслись его тело и душа.

Такому толкованию противоречит несколько хадисов, а изречение Айши: «Тело посланника Бога не отлучалось».

Известные собиратели хадисов аль-Бухари, ат-Тирмизи утверждают, что сподвижники Мухаммада Ибн Аббас и Муавия придерживались мнения Айши и утверждали, что посланник Аллаха вознесся на небо во сне. Но в то же время многие богословы сомневаются в достоверности передачи изречения Айши. Они утверждают, что Айша не могла знать о вознесении Мухаммада на небо, поскольку она стала женой Пророка только после хиджры, т.е. после вознесения, когда ей едва исполнилось девять лет.

¹⁹ Минбар аль-Ислам. [Каир,] 1974. № 7.

С чем связано небесное путешествие Мухаммада? По этому поводу среди исследователей Востока и Запада существует два мнения.

Одни из них полагают, что оно было дано как утешение Пророку в самый тяжелый (мекканский) период проповедей Мухаммада, когда умерли его близкие – жена Хадиджа и дядя Абу Талиб, бывшие главной его опорой. После их смерти курайшиты усилили свои нападки на Мухаммада, и дело кончилось тем, что Мухаммад и его последователи вынуждены были эмигрировать из Мекки в Медину. Один из хадисов передает слова Мухаммада: «После смерти Абу Талиба от курайшитов кроме порицания я ничего не видел»²⁰.

Итак, в Мекке Мухаммада преследовали, смеялись и издевались над ним. Доходило до того, что в него швыряли комья земли. Раздраженный и отчаявшийся Мухаммад обратился с молитвой к Богу: «О, Господь! Обращаюсь к Тебе с жалобой, ослабленный и униженный людьми, Ты, Господь и покровитель слабых, спаси меня от неприятелей...».

Поскольку немусульманские ученые-исламоведы сомневались в возможности такого путешествия, предания об *Исра* и *Ми'радже* называются в исламоведческой литературе легендами. Существуют две основные версии того, как могла «возникнуть подобная легенда» и с чем связано ее происхождение. С точки зрения ученых-немусульман, из-за кризисного душевного состояния у Мухаммада усилились способности ясновидения, и 17-я сура Корана о переносе Мухаммада ночью в Иерусалим, вероятно, является результатом сновидения. Известный арабист, переводчик смыслов Корана на русский язык академик И.Ю. Крачковский предполагал, чего «...легенда возникла после смерти Мухаммада в подражание Небесным путешествиям экстатиков»²¹.

Другие немусульманские исламоведы считают, что возникновение подобного предания связано с попыткой наделить Пророка способностью творить чудеса. Существуют сведения о том, что, когда Мухаммад начал свою проповедническую деятельность и объявил себя Пророком, мекканцы смеялись над ним. Они говорили: «Какой же ты пророк! Ты ходишь по рынкам, как самый последний из нас»²².

В сравнении с прежними, библейскими пророками Мухаммад творил чудеса в меньшей степени. Наиболее известные чудеса, данные Мухаммаду, кроме неподражаемости Корана, – это то, что в долине Мекки его приветствовали камни, и путешествие *Исра* и *Ми'радж* (перенос его в Иерусалим и вознесение).

В связи с *Ми'ражем* следует отметить, что мусульманских богословов очень раздражает и беспокоит утверждение некоторых исследователей, что легенды о *Ми'радже* очень похожи на арабские сказки «1001 ночи». Мусульманские богословы считают, что такое утверждение противоречит учению Ислама, ибо в таком толковании кораническое предание теряет свою Божественную и священную основу. Богословы указывают, что сказки «1001 ночи» являются творением человека, а *Ми'радж* – Божественным откровением.

²⁰ Там же. С. 153.

²¹ Коран / пер. и комм. И.Ю. Крачковского. М., 1963. С. 557.

²² Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее Средневековье. М., 1965. С. 106.

Чтобы понять мысль исследователей, приведшую к такому заключению, необходимо обратить внимание на ту часть предания, в которой говорится о невероятных вещах, которые видели и слышали Мухаммад и сопровождавший его в небесном путешествии архангел Джабраил (Гавриил). Основными источниками этих преданий являются хадисы, собранные различными знатоками и собирателями хадисов – аль-Бухари, Маликом ибн Анасом и др. Во всех хадисах, относящихся к Ми‘раджу, утверждается, что проводником Мухаммада во время его ночного путешествия был архангел Джабраил. Вместе они сели на фантастическое животное Бурак и отправились из Мекки в Иерусалим, затем на небо, потом вернулись в Иерусалим и, наконец, снова в Мекку.

Египетский богослов Мухаммад Дияб, ссылаясь на некоторые хадисы, утверждает, что ангел Джабраил на Бураке ожидал Мухаммада около мекканской мечети, откуда они начали свое путешествие. Сначала они побывали на горе Синай (Сион), затем прибыли в Бейт Лахм (Вифлеем), потом остановились у ворот мечети Аль-Акса в Иерусалиме. Мухаммад вошел в мечеть и совершил там два ра‘ата молитвы; когда он выходил из мечети, Джабраил спросил его: «О, Мухаммад! Ты узнал, кто молился за твоей спиной? – Нет, – ответил Мухаммад. – Это были пророки Ибрахим, Муса, Дауд, Иса и другие»²³.

Затем Джабраил преподнес Мухаммаду две чаши – с молоком и вином (в другом хадисе – еще и третий – с водой). Мухаммад взял молоко. В этом и других хадисах мусульманские богословы видят подтверждение коранического запрета на алкогольные напитки.

Еще в одном хадисе говорится, что по пути в Иерусалим Мухаммад почувствовал приятный запах. Джабраил объяснил, что это запах духов жены и дочери фараона.

В соответствии с одним из хадисов, сподвижник Мухаммада Зейд ибн Харис спросил Пророка, как ему удалось проникнуть в небесное пространство, Мухаммад ответил на это, что нет предела возможностям Бога, который способен сотворить входы и выходы. Египетский богослов Мухаммад Раджа Ханафи, основываясь на хадисах, описывает Царство Небесное и прием там Мухаммада. Так, когда Мухаммад с Джабраилом поднялись на небо, они остановились у его ворот. Джабраил крикнул хранителю ворот:

– Открой! – За воротами послышался голос: «Кто там?»

– Я, Джабраил. – С тобой есть кто? – Да, со мной посланник Бога Мухаммад.

– Его пригласили? – Да.

Когда раскрылись небесные ворота, Пророка встретил Адам. Справа и слева от Адама стояло по человеку. Стоящий справа смеялся, стоящий слева – плакал. Джабраил объяснил, что правая сторона – место обитателей рая, левая – обитателей ада. Поднявшись на Второе небо, они увидели пророков Йахью (Иоанна) и Ису, на Третьем – Иосифа, на Четвертом – пророка Идриса, на Пятом – Харуна (Аарона), на Шестом – пророка Мусу (Моисея). Наконец, Мухаммад и Джабраил поднялись

²³ Минбар аль-ислам. С. 129.

на Седьмое небо, где восседал праотец – патриарх всех пророков Ибрахим (Авраам). Здесь предание достигает своей кульминационной точки, ибо Седьмое небо – «потолок небес».

В легенде говорится также, что в небесные врата входило каждый день 70 тысяч ангелов, обратно не выходил ни один ангел.

Описание Ми'раджа. подводит исследующих его богословов еще к одному заключению – о том, что Мухаммад побывал в загробном мире. Это утверждает учение Ислама, ибо предание Ми'раджа очень напоминает коранические представления о загробном мире.

Для чего же Мухаммаду нужно было еще до своей смерти побывать на «том свете»? Не хотел ли он напугать своих современников, особенно преследовавших его и не желавших принять Ислам курайшитов Мекки?

Египетский богослов д-р Мухаммад Кямил аль-Фигги утверждает, что Пророку обязательно нужно было совершить путешествие – Мирадж, чтобы ясно представить светопреставление и жизнь загробного мира. Ниже приводим несколько хадисов, где Мухаммад рассказывает, что он видел в загробном мире. Характерно, в частности, что среди увиденных там Мухаммад называет и своих ярых врагов Абу Джахля и Абу Лахаба, которые жили в Мекке и тогда еще не умерли. Естественно, все враги Мухаммада оказались в аду, подвергаясь там различным мучительным наказаниям.

Во время небесного путешествия перед Мухаммадом и ангелом Джабраилом прошла толпа людей, которые глотали плоды дерева *аз-заккум* (адского дерева, плодами которого кормят грешников). Мухаммад спросил: «О Джабраил, кто эти люди? – Они из твоего народа. Это те, кто не платил закята и милостыню *садака* из своих богатств». Затем они увидели мужчину, который безрезультатно пытался поднять огромную кучу дров. Джабраил объяснил, что это тоже человек из народа Мухаммада, присвоивший себе чужое добро, оставленное у него на хранение. Далее Мухаммад увидел маленький камень, из которого вышел огромный бык, не сумевший затем обратно укрыться в камне. Джабраил объяснил, что, будучи человеком, этот бык был большим хвастуном, позже раскаявшимся.

Мимо Мухаммада прошла еще одна толпа. Составлявшие ее люди глотали горящие угли и испускали жуткие крики боли. Джабраил объяснил, что они присвоили имущество сирот, и потому их желудки наполнены адским пламенем. После них прошли люди, которые вырывали и съедали куски мяса из своих бедер. Они оказались клеветниками.

Еще одно предание о Ми'радже связано с установлением мусульманского пятикратного молитвенного обряда. Как известно, о возникновении молитвенного обряда Ислама у исследователей имеются противоречивые мнения. Одни утверждают, что в первоначальном Исламе была трехкратная молитва и лишь позже число молитв увеличилось до пяти; другие – что их всегда было пять. Из преданий о Ми'радже становится известным, что в первоначальном Исламе предполагалось 50 молитв в день. Вот что говорится в предании по этому поводу.

Во время небесного путешествия Мухаммада пророк Моисей спросил его, какое обязательство Бог возложил на него и его народ. Мухаммад ответил: «Хамсин салат» (50 молитв). Моисей сказал ему: «Вернись и переспроси Бога, ибо совершать

каждый день 50-кратную молитву – не под силу твоему народу». В хадисе говорится, что Мухаммад несколько раз спрашивал и уточнял у Бога число повседневных молитв. Наконец Бог пожалел его и сократил это число до пяти (по-арабски «пять» – *хамса*, «пятьдесят» – *хамсин*).

Мусульманские богословы комментируют данный хадис таким образом: пятикратная молитва, совершаемая с верой и душой, равна 50-кратной молитве. Другая версия толкования: 50-кратную молитву следует совершать 27-го раджаба – в ночь вознесения Мухаммада на небо и т.д. В последние годы мусульманские богословы особенно усилили пропаганду Ми'раджа в связи с освоением космоса.

Предания о Ми'радже в определенном смысле похожи на христианскую легенду о вознесении Иисуса на небо. Мусульманская традиция о вознесении Мухаммада отличается от христианской тем, что Иисус, согласно христианским легендам, сначала был распят, затем через некоторое время воскрес и вознесся на небо. Мухаммад же перенесся в Иерусалим и в ту же ночь, на том месте, где, как полагают, был распят Иисус, поднялся на небо. Мусульманская традиция гласит, что небесное путешествие Мухаммада было настолько молниеносным, что даже не успела остыть его постель в Мекке, когда он вернулся из путешествия, продолжавшегося несколько часов.

Следует отметить, что в Коране нигде не встречается термин «*ми'радж*» в смысле «вознесение». 17-я сура Корана называется «Перенес ночью», а первый аят (стих) этой суры тоже говорит только о «переносе» Мухаммада из Мекки в Иерусалим. В суре упоминается название иерусалимской мечети – Аль-Акса (Удаленная мечеть), куда Мухаммад прибыл и совершил молитву. Возникает вопрос: как это могло быть? Казалось бы, во времена Мухаммада Палестина еще не была завоевана арабами и в Иерусалиме не было никакой мечети, а сам Мухаммад, кроме этого случая, никогда не был в Иерусалиме. Палестина была завоевана арабами лишь после смерти Мухаммада, во время правления халифа Умара. Позже арабы в Иерусалиме построили мечеть и назвали ее Куббат ас-Сахра (Купол скалы – по мусульманской версии на этой скале был распят Иисус). Мухаммад во время путешествия опустился на эту скалу и совершил там молитву. Данный вопрос разрешается просто – *масджид* (мечеть) по-арабски значит просто «место земного поклона». «Масджид аль-Акса» в мусульманских источниках – это храм, который построили в Иерусалиме пророки Давуд и Сулайман, а также место этого храма.

Откуда же возник термин «*ми'радж*»? Остановимся на нем подробнее.

В арабских источниках и канонах Ислама этот мусульманский праздник называется аль-Исра и Мирадж. Это означает, что легенда о ночном путешествии Мухаммада состоит из двух частей. Первая – аль-Исра – перенесение Мухаммада из мекканской мечети в Иерусалим. Вторая – *Ми'радж* – лестница, по которой Мухаммад из Иерусалима ночью вознесся на небо. Мусульманские богословы утверждают, что правильное толкование термина «*ми'радж*» изложено известным арабским историком XII в. Ибн аль-Асиром, который объясняет, что Ми'радж есть лестница, по которой ангелы спускались на землю и поднимались обратно на небо. По той же лестнице из Иерусалима ангел Джабраил по велению Бога вознес Мухаммада на небо.

Спорным являются месяц и год вознесения. В одном хадисе утверждается, что Мухаммад совершил свое ночное путешествие за 16 месяцев до хиджры, а в другом – за 12 лет до нее. Мусульманская традиция утверждает, что вознесение Мухаммада на небо совершилось в одном из трех запретных месяцев (раби аль-аввал, джумад аль-ахир или раджаб). Позднее было решено установить праздник Ми'радж. 27-го раджаба. В свете современных представлений о космических полетах мусульманские богословы уточняют детали путешествия Мухаммада. Как уже говорилось, Мухаммад совершил ночной полет на фантастическом животном Бураке. Поскольку арабское слово «бурак» происходит от корня «барк», что означает «молния», а в настоящее время – «телеграф», «телеграмма», египетский шейх Абдул-мунсиф Абдул-фаттах сделал следующее заявление. Поскольку современная наука считает самой большой скоростью скорость света, который за 1 секунду проходит 7 раз вокруг Земли, этот богослов восклицает: «Не превратилось ли благородное тело Пророка в свет и не удалилось ли в космос со скоростью света?» Он же далее утверждает, что современная наука не отрицает превращение материи в свет и возвращение последней к первоначальной форме. Так что в современном толковании Ми'раджа животное Бурак, на котором Мухаммад совершил свое небесное путешествие, превращается в молнию или электричество, а тело Мухаммада – в свет, затем снова принимает человеческий образ.

Некоторые другие богословы, наоборот, опасаются объяснять Ми'радж на основе достижений современной науки, ибо человеческое сознание не в состоянии раскрыть все тайны Божественного чуда.

Египетский богослов доктор Абдулазиз Азам задает вопрос: почему Мухаммад не совершил свое путешествие на небо прямо из Мекки, а сделал остановку в Иерусалиме? И сам отвечает: Иерусалим с древнейших времен является колыбелью и отправным пунктом небесных посланий. Мечеть Аль-Акса в Иерусалиме была первой киблой. Другие богословы утверждают, что Мухаммад посетил Иерусалим, чтобы встретиться с прежними, библейскими пророками – Авраамом, Моисеем, Иисусом и др., – и этим подтвердил свое уважение и признание Священных Писаний иудаизма и христианства, доказал, что иудаизм, христианство и Ислам имеют единую основу.

Говоря об исламских праздниках, следует отметить и пятницу (*йаум аль-джума*) – день общественной молитвы, превратившийся сегодня в день отдыха в мусульманских странах. Первоначально пятница не была днем отдыха. В этот день, как правило, в соборных мечетях совершалось общественное богослужение, решались религиозные и светские вопросы. По какой причине пятница, а не другой день, стала днем общественной молитвы и отдыха? В чем священность этого дня?

Мусульманская традиция окутывает день пятницы священным ореолом, поскольку Пророк Мухаммад сказал: «Пятница – хаджж для бедных и неимущих». Коран был ниспослан в пятницу, в месяце рамадан. С пятницей связано переселение Мухаммада из Мекки в Медину, в пятницу ожидается день Страшного суда и т.д. В трудах мусульманских богословов можно найти и другие исторические даты, связываемые с пятницей: Мухаммад в пятницу единственный раз посетил Каабу, Мекка была завоевана именно в этот день и т.д. По поводу священности пятницы име-

ется особый хадис, где говорится: «Лучший из дней – пятница. В пятницу сотворен Адам, в пятницу он вошел в рай, в пятницу он вышел оттуда, часы остановятся (т.е. наступит Конец Света) только в пятницу».

На начальном этапе Ислам обошел субботу и воскресенье, поскольку они уже были «заняты» более старыми вероучениями – иудаизмом и христианством. Отмежевываясь от последних, в Исламе придавали пятнице особую общественную окраску, тем более, что термин «пятница» (джум‘а) произведен от арабского слова «джама‘а», что означает «собираться», от этого же слова происходит джама‘ат – *народ* и *джамии* – *соборная мечеть*.

Интересно отметить, что в Исламе отсутствует также праздник Нового года. В некоторых мусульманских странах иногда отмечают христианский Новый год. Начало мусульманского Нового года (по лунному календарю) в основном используется для сбора налогов как с мусульман, так и с немусульман или же для дачи предписанной милостыни закят.

Итак, в Исламе, в отличие от христианства (отмечающего в течение года более 200 праздников), намного меньше праздников. Основные мусульманские праздники – жертвоприношения и разговенья – составляют неотделимую часть мусульманских обрядов хаджа и уразы и отдельно от них не существуют. Остальные праздники – *Мавлид*, *Ми‘радж*, и пятница – отмечаются скромно. Следует отметить, что Ми‘радж в современных условиях особенно пышно празднуется мусульманскими богословами, которые пытаются связать его с развитием науки и космонавтики.

Шариат и обряд обрезания

Об обряде обрезания ничего не говорится в Коране. Тем не менее распространилось мнение, что обряд этот связан с канонами Ислама, и в настоящее время без всякого основания введение обряда обрезания приписывается Корану. Это заметили многие известные исламоведы Запада. Французский востоковед А. Массэ, ссылаясь на голландского ученого С. Хюргронье, писал, что «... для некультурной массы мусульман, так же как и для большого числа немусульман... воздержание от употребления в пищу свиного мяса и обрезание стали в известной мере критерием Ислама»²⁴.

Обряд обрезания нельзя считать исключительно исламским прежде всего потому, что он был известен за многие столетия до возникновения Ислама. Этот обряд соблюдался еще в Древнем Египте и до сих пор продолжает быть распространенным не только среди мусульман, но и среди евреев. Иудеи и арабы не являются первыми среди народов Востока, которые соблюдали обряд обрезания. По словам древнегреческого историка Геродота, обряд этот соблюдали «с незапамятных времен египтяне, колхи и эфиопы».

Существование обряда обрезания у арабов за много веков до возникновения Ислама подтверждают многие ученые-востоковеды. Известный русский исследова-

²⁴ Массэ А. Указ. соч. С. 130.

тель А. Мюллер пишет: «Обрезание бытовало у арабов задолго до Мухаммада. Ислам его только удержал»²⁵. Г.И. Снесарев, изучая «народный Ислам» в Узбекистане, пришел к выводу, что обряд обрезания в Средней Азии «... стали рассматривать как символ введения нового лица в религиозную общину, подобно христианскому обряду крещения»²⁶.

Известные средневековые историки ат-Табари, аль-Балазури, аль-Макризи, подробно описавшие распространение Ислама в период арабского завоевания Египта, Сирии, Месопотамии и других районов, а также массовый переход язычников и христиан в мусульманство, ни одним словом не упоминают о требовании соблюдать обряд обрезания. Причину распространения этого обряда среди народов, покоренных арабами, а позже тюркскими племенами, следует искать в подражании неписанным обычаям и традициям арабов покоренными ими народами. Известно, что арабское и тюркское завоевание сопровождалось переселением арабских и тюркских племен в завоеванные страны, где они становились оседлыми. Непосредственное сношение арабов и других мусульман с покоренными ими народами способствовало распространению не только традиций Ислама, но и других обычаев арабов.

Считается, что на родителях, родственниках, близких и опекунах лежит ответственность за совершение обряда обрезания у мальчиков, до того как они станут совершеннолетними. Если же мальчик не обрезан вплоть до совершеннолетия, обязанность совершения этой процедуры лежит на нем самом.

Интересен и тот факт, что церемония обряда происходит по-разному. Не определен также точный возраст мальчиков для привлечения к этому обряду: обрезание производится в возрасте от 7 дней до 15 лет. Как известно, после падения арабского господства над мусульманским миром влияние господства тюркских племен усилилось. Выступая яркими защитниками Ислама, многие турецкие султаны и эмиры обращали внимание на строгое выполнение обрядов Ислама. Обряд обрезания тесно связывается с юриспруденцией Ислама, и он совершается в официальной и пышной обстановке. Известный арабский историк Таки ад-дин Ахмад аль-Макризи (1364–1442) в своей «Книге поучения и назидания относительно кварталов и памятников Каира» пишет о египетском халифе Султана Бейбарсе, который в июле 1264 г. устроил в Каире пышную церемонию по случаю обрезания своего сына. Вместе с сыном Султана подверглись обряду обрезания 1645 юношей, не считая всех детей эмиров и воинов²⁷.

Ввиду того, что обряд обрезания в Исламе и иудаизме тесно связан с внешним признаком принадлежности к мусульманству и иудаизму, он, естественно, прививает его последователям сознание исключительности их религии и способствует обособлению последователей Ислама и иудаизма. О возникновении обряда обрезания существуют различные мнения. Одни связывают его с пережитком традиции приносить часть тела в качестве жертвы богам, другие считают его способом ис-

²⁵ Мюллер А. История Ислама. СПб., 1895.

²⁶ Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 264.

²⁷ См.: Семенова Л.А. Салах ад-дин и мамлюки в Египте. М., 1966. С. 181.

пытания мужества, наподобие того, как другие выбивают себе зубы, наносят раны и т.д. Есть версия, связывающая этот обряд с климатическими условиями и личной гигиеной. У многих мужчин этого региона мира был фимоз, т.е. воспаление слизистой оболочки крайней плоти полового органа. Древний человек нашел в обрезании выход в борьбе с фимозом. В дальнейшем служители культа превратили этот прием личной гигиены в религиозный обряд.

Нам представляется, что каждая из приведенных версий имеет определенную историческую основу, и было бы правильным соотнести причины происхождения обряда обрезания с действием других факторов, ибо лишь совокупность различных причин может достоверно отразить историческую картину возникновения этого обряда. Возникновение обряда обрезания современные идеологи Ислама, а также иудаизма все более связывают с личной гигиеной и пытаются объяснить на основе достижений современной медицины. Это делается как в мусульманских, так и в некоторых западных странах. Несколько лет тому назад Ассоциация американских врачей провела специальное исследование в Индонезии. Оказалось, что (при довольно низком уровне медицинского обслуживания в стране) здесь почти отсутствуют венерические заболевания. Конечно, это утверждение не лишено преувеличения, однако нельзя отрицать тот факт, что свою положительную роль сыграл в этом обряд обрезания. В настоящее время в США обрезанию подвергаются и христианские дети.

Даже верховные имамы – халифы не скрывали, что обряд обрезания может оттолкнуть людей от мусульманства и затруднит его принятие. Достаточно вспомнить слова омейядского халифа VIII в. Умара ибн Абдулазиза, которые приводит известный историк Ибн Сад: «Умар ибн Абдулазиз, будучи халифом, написал своему наместнику в Хорасане аль-Джарраху ибн Абдаллаху аль-Хаками, приказывая ему призвать к Исламу плательщиков джизьи (налог для немусульман. – Г.К.). Если они перейдут в Ислам, то в Ислам их принять, а *джизью* с них снимать, у них (после этого) будут одинаковые с мусульманами права и одинаковые с ними обязанности. Один из знати Хорасана сказал Умару: «Клянусь Аллахом, он призывает их к Исламу только при условии снятия с них джизьи, а ты проверь их, заставляя их совершить обряд обрезания». Умар ему ответил: «Тем самым я оттолкну их от Ислама. Если они уже приняли Ислам и он у них будет добродетельным, то они поспешат совершить обряд обрезания». Таким образом, при нем приняли Ислам около четырех тысяч человек (из населения Хорасана. – Г.К.)»²⁸.

Хотя обряд обрезания и не является в Исламе символом веры, однако арабы-мусульмане в быту очень ревниво защищают его и считают неполноценными и неискренними мусульманами тех, кто не признает этого обряда. Например, один из известных полководцев арабо-мусульманской армии при халифе аль-Муттасиме (IX в.), Афшин Хейдар ибн Каус (в Северном Азербайджане), который десятки лет верно служил халифу и жестоко подавил антихалифское восстание хуррамитов, попал под подозрение халифа. При совершении суда над ним стало известно, что Афшин не был ранее подвергнут обряду обрезания. Когда судья Ибн Абу Дуад спросил Аф-

²⁸ Хрестоматия по истории халифата / сост. и пер. Л.И. Нажирадзе. М., 1968. С. 168–169.

шина, почему он не сделал себе обрезание, тот ответил, что «не видит в этом уклонения от норм Ислама, а не сделал обрезание он из-за боязни, что, если у него отрежут часть его тела, то он умрет»²⁹. Этот пример говорит о том, что в раннем Средневековье переход в Ислам не сопровождался обязательным соблюдением обряда обрезания, однако в случае возникновения подозрения относительно того или иного новообращенного неараба по приказу мусульманского судьи данный человек подвергался осмотру для выяснения, обрезан ли он. В случае, если подозреваемый человек оказывался необрезанным, это рассматривалось как материальное доказательство неискренности его отношения к исламской вере, хотя в законах Ислама отсутствует какое-либо право считать кого бы то ни было немусульманином из-за того, что он не подвергся обряду обрезания. Мы изложили только общую тенденцию в отношении обряда обрезания. Уже само существование различных, порою противоположных на этот счет мнений говорит о том, что в нашей литературе отсутствует ясное представление о возникновении и распространении обряда обрезания.

В современных условиях обращается больше внимания на обряд обрезания с точки зрения медицины и личной гигиены человека. В этом отношении последователи Ислама и иудаизма сходятся.

Запреты в торговле и финансах

Исключительно важное место занимают в изучении торгово-финансовых сделок Ислама запреты, порицаемые и неодобряемые Шариатом установки. Изучение торговых запретов Ислама дает возможность понять характер торговых сделок и связанных с ними юридических норм Шариата на мусульманском Востоке. Незнание этих законов может принести, в частности, ущерб при заключении торговых договоров со странами мусульманского Востока, ибо некоторые запреты Шариата касаются также торговли между мусульманами и немусульманами.

В шести случаях Шариат запрещает торговые сделки – это купля и продажа «нечистот» (к числу «нечистот» Шариат относит свинину, алкогольные напитки и т.п.); купля и продажа узурпированных товаров; купля и продажа предметов, не являющихся собственностью продающего (например, непойманного хищного животного); торговое дело, связанное с запретной, азартной игрой (*кимар* или *кумар*); сделка, в которой имеется момент ростовщичества (*риба*); продажа «смешанных» товаров, отделить которые друг от друга невозможно (например, масла, смешанного с другим жиром).

Запрещено также продавать вещи, испачканные нечистотами. Если человек продает, например, запачканные нечистотами вещи, в которых покупатель собирается совершать молитву, он обязан об этом покупателя. Если с нечистотами смешано масло и отделить его невозможно, Шариат запрещает продавать его для приготовления пищи, но оно может продаваться как топливо. Во всех случаях продавец должен предупредить покупателя о том, что товары «смешанные».

²⁹ Буниятов З. Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965. С. 281.

Если ходовые лекарства или парфюмерные изделия привезены из немусульманских стран и неизвестно, использовались ли при их приготовлении «нечистоты», с точки зрения Шариата их купля-продажа допустима, но из предосторожности запрещено торговать животным маслом и жиром, купленным в стране «неверных» или у «неверного». Торговля ими допускается лишь в том случае, если масло или жир, купленные в немусульманских странах или у «неверного», извлечены из животного, зарезанного по правилам Шариата. Если, например, лиса убита не по правилам Шариата или сдохла сама, купля-продажа ее шкурки запрещена. Купля-продажа мяса, жира или кожи допустима, если они получены из рук мусульманина, но если мусульманин получил их из рук немусульманина и не знает, извлечены ли они из животного, зарезанного по правилам Шариата, торговать ими, с точки зрения Шариата, нельзя.

Купля-продажа алкогольных напитков также запрещена. Недействительна и продажа вещей, отнятых насильно (гасб). Так что если кто-то продал вещь, отнятую у другого человека, выручку он должен вернуть владельцу. Купля-продажа музыкальных инструментов (даже детских) запрещена. Недопустимой считается и покупка съедобного товара с целью производства «запретного», например, винограда на вино. Запрещенная (недействительная) торговая сделка называется *батил*. Запрещена купля-продажа статуй и памятников. Продажа некоторых товаров (например, мыла) с изображениями на них живых существ допустима, поскольку учитывается, то при пользовании ими изображение сотрется. Как отмечает французский исламовед А. Массэ, некоторые законоведы допускают также изображение рвотных на предметах, которые топчут и мнут (ковры, подушки). Но, как правило, в мусульманских странах избегают изображать живые существа на пищевых продуктах, на коробках и сосудах с пищей (абсолютно недопустимо изображение нечистых, с точки зрения Шариата, животных – собак, свиней и т. д.).

Продавать и покупать что-либо, выигранное в азартную игру или украденное, запрещено, и если кто-то купил такой товар, он должен вернуть его настоящему владельцу.

На мусульманском Востоке, как и в других странах мира, в торговых делах существенную роль играют посредники, скупщики. Они, как правило, получают деньги за счет производителей продуктов и промышленных товаров. Особенно отличаются этим городские скупщики, покупающие товары или продукты по низкой цене и перепродающие их по завышенным ценам, получая большие прибыли. Хотя в правилах Шариата на этот счет нет конкретных указаний, но весь дух его пропитан призывом, чтобы торговлей занимались сами производители, как можно меньше прибегая к услугам маклеров и скупщиков. Это объясняется тем, что шариатские законы только зафиксировали действительное отношение к этой категории людей со стороны масс, которые они всегда беззастенчиво обирали.

Торговля была одним из самых почетных и важных занятий курайшитов Мекки. Первоначально (до пророческой деятельности) Мухаммад также занимался торговым делом. И тем не менее Ислам запрещает давать в торговых делах религиозную клятву. Алчность и склонность торговцев к обману всегда настораживала исламских деятелей, так как нередко торговцы давали ложные клятвы, когда это было им выгодно.

У мусульман существует деловое соглашение (*сульх*), которое не имеет прямого отношения к торговым сделкам, но по своему характеру оно очень напоминает куплю-продажу. Такое соглашение может быть заключено между сторонами, одна из которых предоставляет другой часть своего богатства, какое-то имущество, а доходы они делят на взаимовыгодных условиях. Например, владелец овец поручает чабану пасти и доить их с тем, чтобы получать от чабана определенное количество масла и сыра. Непременное условие этой сделки – возраст овец должен быть не менее года. В зависимости от договоренности владелец может ничего не брать от чабана. Расторжение такого рода соглашения также производится по правилам Шариата о купле-продаже. Получать ростовщический процент (*риба*), как и продавать фальшивое золото, строго запрещается. По этому поводу имеется хадис, где утверждается, что заниматься ростовщичеством и получать процентную надбавку по тяжести греховной равно семидесяти *зина* (прелюбодеяния)³⁰. Шариат допускает товарообмен с условием, что там не будет иметь место ростовщичество. По джа‘фаритскому мазхабу, допускается брать *риба* с кяфира, не находящегося под защитой Ислама. Характерно, что по джа‘фаритскому мазхабу также допускается получение процентной надбавки в сделках, происходящих между родителями и детьми или между супругами. Эта юридическая уловка практически не применяется, ее чаще всего используют родители, чтобы привлечь детей к торговым делам, так что в конечном итоге полученная процентная надбавка переключивается из одного кармана в другой в пределах семейного круга.

О запрете взимания процентов в Коране говорится: во многих сурах. Но поскольку Коран и Шариат поощряют торговлю, которая фактически является взиманием процентов в виде торговой прибыли, можно уверенно сказать, что взимание процентов допустимо осуществлять в прикрытой форме. Еще в раннем Средневековье под видом торговли получали процентную надбавку. И поэтому Коран обрушивается на торговцев: «Они говорили, ведь торговля – то же, что рост», а Аллах разрешил торговлю и запретил рост: «Уничтожает Аллах рост и выращивает милостью» (2: 276–277). Коран обвиняет евреев за то, что они взимают процентную надбавку и занимаются ростовщичеством: «...из-за того, что они брали в рост, хотя это было им запрещено, и пожинали имущество людей попусту, мы и приговорили неверным из них мучительное наказание» (4: 159).

Вопрос о запрете взимать процентную надбавку остается одной из главных проблем многих современных международных исламских форумов, так как в наше время нет ни одной мусульманской страны, не производящей кредитных операций с немусульманскими государствами. Данный запрет Ислама тормозил развитие кредитно-экономических отношений и создание национальных банков в мусульманских странах. Вопрос о процентной надбавке (*риба*) был одним из главных для развития национальной экономики получивших политическую независимость мусульманских государств. Было разработано несколько теорий, касающихся банковского дела, займов и ссуд, производимых по нормам Шариата. Почти все они

³⁰ Буруджерди. Указ. соч. Вопрос 2080.

осудили взимание рибы с одолженного капитала как проявление эксплуатации человека человеком, но в них всесторонне рассмотрены возможности эксплуатации самого капитала.

Известный египетский реформатор Ислама шейх Мухаммад Абдо еще в начале XX в. в своей фетве об иностранных банках юридически обосновал допустимость получения процента от капитала. Фетва Мухаммеда Абдо способствовала организации национальных банков в Египте и в других мусульманских странах.

Итак, во всех мусульманских странах богословы и исламские идеологи ведут полемику по вопросу о взимании процентов. Что же касается деловых финансовых кругов мусульманских стран, то они спокойно ведут (между собой и иностранными банками) кредитные операции и получают процентную надбавку. Нефтяные короли Саудовской Аравии, Кувейта, Бахрейна, Ирана и других мусульманских стран держат свои капиталы в крупнейших банках Европы и Америки и получают процентную прибыль. Они утверждают, что сам капитал дозволено эксплуатировать и что Шариат не запрещает мусульманам вкладывать денежные средства в банки и получать проценты, а такая операция не является ростовщичеством.

Запреты иноверцам вступать в священные места Ислама

Среди запретов Ислама особое место занимает недопущение к священным местам иноверцев.

Классическому Исламу неведомо разрешение посещать молитвенные дома и другие священные места туристам, тем более немусульманам. Молитвенные дома – мечети – первоначально назывались *Байт Аллах* (дом Аллаха). Такое название закрепилось и сохранилось до наших дней лишь в отношении мекканской мечети – *Байт Аллах аль-Харам* (Заповедный дом Аллаха). Территории мечети в Медине (Мечеть Пророка) и в Иерусалиме (мечеть аль-Акса) также называются *харам* (Заповедное место).

По мнению многих, мечеть в Исламе имеет строго ограниченное назначение – только для молитвы и служения Богу. Заходить в мечеть без дела не рекомендуется.

Естественно, в наши дни эти запреты до определенной степени ослабились. Сейчас многие мечети – грандиозные архитектурные и исторические памятники Ислама – превращены в объекты туристских посещений. Посещение мечети туристами-немусульманами запрещено лишь в день общественной молитвы (по пятницам) и в праздничные дни.

Однако священную область Саудовской Аравии – Хиджаз, где находятся священные города Ислама Мекка и Медина, и некоторые мечети в других местах и в наше время строго запрещено посещать немусульманам.

Предполагать, что запрещение немусульманам посещать мечети имеет целью укрытие от немусульман каких-то магических тайн или обрядов Ислама – ошибочно. В основе этого запрета лежат два фактора: понятие о «нечистоте» и «осквернении» и запрещение для молитвенных домов получать какие-либо доходы.

Немусульманам, в том числе христианам и иудеям, хотя они по Исламу являются последователями единого Бога – «людьми Священного Писания», – запре-

щено входить в мечети, так как они употребляют алкогольные напитки, свинину (кроме иудеев), занимаются ростовщичеством и т.д. и поэтому считаются «оскверненными» с точки зрения Ислама.

Поскольку в представлении мусульман немусульмане являются «нечистыми», считается, что они могут осквернить мечеть своим посещением. Искоренение немусульманских верований в Аравии и запреты немусульманам иметь постоянное место жительства на территории Хиджаза связаны также с известным изречением Мухаммада: «В земле арабов не будет Двух религий».

Туристы-немусульмане своим посещением исторических памятников Ислама, в том числе и мечетей, приносят доход государству. Классически этот доход считается запретным. Сейчас этот запрет снят. Мекка и Медина и гробница имама Хусейна в Кербеле (Ирак), имама Резы в Мешхеде (Иран), имама Али и Неджефе (Ирак), святой Масумы в Куме (Иран) и некоторые другие места составляют исключение.

Посещение Мекки и Медины немусульманами запрещается особенно строго. Неслучайно, что название этих двух небольших городов, как уже говорилось, включает особый эпитет – *аль-харамайн* (два заповедных). Портовый город Джидда в Саудовской Аравии является последним пунктом, дальше которого немусульманам запрещено проезжать в сторону Мекки и Медины.

Строгое запрещение немусульманам посещать Мекку бросало вызов и увеличивало число отчаянных европейцев, которые стремились заглянуть внутрь священной Каабы. Одни искренне хотели ознакомиться с религиозной и духовной жизнью арабов и мусульман, других привлекали коммерческие дела, третьих – миссионерство. Все, кто проникал в Мекку, выдавали себя за мусульман. Когда кто-то из них попадал в руки полиции, он подвергался строгому экзамену на знание арабского языка, обрядов паломничества, молитвы и Корана. Если иноверца опознавали, разъяренная толпа разрывала «осквернителя» Каабы на куски. Даже законы Ислама, запрещающие проливать кровь в этом священном месте, не могли остановить возмущенную толпу. Нередко полиция пыталась не допустить пролития крови, но далеко не всегда она была в состоянии спасти человека, которого толпа разоблачала как иноверца.

В 1842 г. под арабским именем Хаджи Умара в Мекку проник француз Леон Рош. Он был опознан как немусульманин (причиной явилась оплошность с его стороны во время предмолитвенного омовения) и спасся он чудом. Также чудом избежал смерти известный голландский востоковед Снук Хюргронье, который под арабским именем Абдул Гаффара напился в Мекке в 1883 г. Хюргронье покинул Мекку до того, как туда дошел слух о том, что под арабским именем скрывается христианин, намеревающийся вывезти из Аравии ценные камни с таинственными надписями. Ульрих Гаспар Зётцен, который посетил Мекку в 1810 г., несмотря на его прекрасное знание арабского языка и мусульманских обрядов, погубил себя чрезмерным увлечением наукой. Его коллекция змей, законсервированных в винном спирте, ботаническая и минералогическая коллекции вызвали у арабов подозрения (его приняли за опасного колдуна) и в 1814 г. по пути из Мекки в Москат он был убит. Английский востоковед Джон Фрайер Кин, который проник в Мекку в 1872 г. под именем Хаджи Мухаммада Амина, избежал смерти только благодаря своей ловкости и знанию сложных арабских ругательств.

И в наше время немусульман, попавших в запретные зоны священных городов Ислама, подстерегает опасность. Во время урагана два голландца, ехавшие на своих машинах из Эр-Рияда в Джидду, заблудились и по ошибке попали в Мекку. Они отделались легко – двухмесячным заключением. Правда, прежние строгие запреты сегодня в определенной степени смягчены. Так, американцы, служащие морских и воздушных портов и промышленных предприятий, живут в Эр-Рияде и Джидде. В Саудовской Аравии в наши дни проживает довольно много иноверцев, и хоть им запрещено въезжать в Мекку и Медину, они спокойно ездят в окрестностях этих городов, где раньше иноверцев ждала смерть.

Одной из главных причин истребления иноверцев, пытавшихся проникнуть в Мекку, была миссионерская деятельность некоторых из них. Именно они ставили чаще всего под удар своих единоверцев, которые действительно старались получить объективные сведения об обычаях, нравах, религиозных верованиях арабов и других народов Ближнего и Среднего Востока. Посещая Мекку под видом мусульман христианские миссионеры писали лишь о дикости фанатизме и религиозной нетерпимости последователей Ислама.

Нередко европейские колонизаторы, особенно английские и французские, использовали обращение в Ислам соотечественников в своих колониалистских целях. Так, упомянутый уже обращенный в Ислам француз Леон Рош (Хаджи Умар), который был личным другом национального героя Алжира Абдул Кадера, во время путешествия в Мекке, Египте и Тунисе добился от влиятельных мусульманских улемов фетвы (богословско-юридическое заключение), где разъяснялось, что если «неверные» уважают религию и обычаи арабов-мусульман, то для них вполне допустимо жить под властью иноверцев.

Эта фетва была составлена более 130 лет тому назад. Под термином «неверные» здесь подразумевались французы. Остановимся на этом термине, как его понимает Шариат. Как уже говорилось, согласно Исламу, христиан нельзя называть «неверными». По Корану христиане и иудеи являются последователями единого Бога и «людьми Священного Писания», но если христиане и иудеи оккупируют мусульманскую страну или пытаются искоренить Ислам, по мусульманскому праву они приравниваются к «неверным». Поэтому-то в упомянутой фетве французские колонизаторы именуется «неверными».

Мусульманские богословы нередко издавали подобные фетвы и сотрудничали с колонизаторами. В период английского господства в Индии английская колониальная администрация добивалась такой же фетвы от мусульманского духовенства в Индии. Фетвы такого рода, с одной стороны, в определенной степени уменьшали фанатизм в отношении европейцев, а с другой – отрицательно сказывались на локально-освободительном движении. Многие исследователи приходят к выводу, что во время паломничества нельзя составить себе достойное мнение о нравах, обычаях жителей Мекки, Медины, Джидды и других населенных пунктов, где в то время накапливается огромное число паломников. В этот период Мекка превращается в огромный людской муравейник. Все местные жители обслуживают паломников, которые заполняют все гостиницы и частные дома. За короткий период паломничества жители названных городов собирают средства на целый год жизни.

По окончании этого периода Мекка и Медина как бы погружаются в 10-месячный сон. Люди, прибывающие сюда в это время, находят местных жителей – арабов гостеприимными, щедрыми и справедливыми.

Этот район является колыбелью трех мировых религий – иудаизма, христианства и Ислама. Восточные корни христианства и библейские истоки находятся в этих местах.

Запреты в мусульманском посте

Мусульманский пост является самым строгим из исламских обрядов. Это признают и основатели Ислама, и известные богословы. Аль-Газали, крупнейший богослов-философ XI в., говорил, что пост имеет целью дать возможность мусульманам проверить свою силу воли и терпение перед Всевышним и является средством для «обуздания страстей»^{*4}.

Пророк сравнивал пост с *закятом* и говорил: «*Ас-саум – закят аль-джасад*» («пост является *закятом* тела»).

От постящихся требуют отказа от всего, что могло бы нарушить пост. Чтобы верующие не нарушали предписаний поста. Шариат установил ряд запретов и порицаний. В период поста запрещается капать лекарство в глаза и сурьмить брови, потому что запах лекарства или сурьмы может дойти до ноздрей и горла и принести удовольствие постящемуся. Все, что ослабляет тело – донорство, посещение бани, вдыхание запахов табака, цветов, нахождение в воде применение душистых веществ, удаление зубов – и все другое, что может привести к появлению крови («нечистоты») во рту (чистка зубов влажной палочкой), порицается. Целовать жену и заниматься любым делом, которое может привести к возбуждению тела, также порицается.

Шариат разрешает во время поста принимать лекарства, если здоровью угрожает опасность, но если можно потерпеть, рекомендуется отказать и от принятия лекарства.

Соблюдение 30-дневного поста в месяце рамадан обязательно. Трудность этого обряда логически обоснована в самом Шариате тем, что пост является одним из наказаний за нарушение мусульманских законов и видом искупления. Например, если мусульманин совершил какой-либо проступок, не заплатил закят, обманул в торговых делах и т.д., в виде наказания ему назначают наряду с другими видами искупления также дополнительный пост. Соблюдать дополнительный пост в дни праздников Курбан-байрам и Ураза-байрам запрещено.

Женщине запрещается соблюдать дополнительный пост, если это ущемляет права мужа и мешает его делам, для проведения поста она должна получить согласие мужа. Дети также не имеют права соблюдать дополнительные посты без разрешения родителей.

Бывает так, что очень слабые пожилые люди, не слушая совета врача, принимают решение – поститься, подвергая свое здоровье опасности, причем одной из причин со-

^{*4} Массэ А. Указ. соч. С. 117.

блюдения поста слабыми пожилыми людьми является боязнь негативного общественного мнения. По Шариату больные и немощные люди освобождаются от поста.

Для соблюдения дополнительных постов Шариат установил особый график: исключается дополнительный пост в месяце рамадан, в «запретные» и «порицаемые» дни, во время праздников и т.д. Пост одобряется в следующие дни: первый и последний четверг месяца; в первую среду после истечения первых дней месяца, 13, 14 и 15-го числа; в любые дни в месяцы раджаб и шаабан; дни с 4 по 9-й месяца шавваль; 25 и 29-го числа месяца зуль-када; 1–9-го числа месяца зуль-хиджжа; в день арафата (9-й день месяца зуль-хиджжа; когда паломники пребывают у горы Арафат в Мекке) в день мубахил (день проклинания идолов); 1, 3 и 7-й дни месяца мухаррам; день выступления Мухаммада со своей миссией (27 раджаба). Это неполный график дней для дополнительных постов, предлагаемый Шариатом правоверным для покаяния и проявления силы своей веры перед Богом.

Учитывается, что строгость и тяжелое бремя поста могут привести к его нарушению. Для этого в Шариате определены формы и методы искупления грехов за нарушение предписаний поста. В нем говорится, что если кто-либо нарушил пост в месяце рамадан (хотя бы один день сознательно не постился), он обязан искупить свою вину. Если же нарушивший пост не в состоянии искупить свою вину указанными для этого средствами, Шариат предлагает для отпущения грехов обратиться к Богу, произнеся на арабском языке формулу «*астагфируллах*» (буквально: *Боже, прости*).

Как уже говорилось, один из видов искупления за нарушение поста в месяце рамадан – это соблюдение дополнительного поста в течение двух месяцев; разрешается дополнительно поститься 31 день подряд а оставшиеся 29 дней можно поститься в любое другое время в течение года. Шариат строго запрещает интимные отношения между мужем и женой во время поста. Нарушившие запрет должны дать искупление, правила которого Шариат излагает весьма подробно.

К числу дополнительных постов относится и обязательный пост *када*, который совершается в случае, когда верующий не постился в месяце рамадан и дал обет соблюдать пост в другое время. Такой обет не может быть нарушен. В случае, если человек, давший обет, умирает, его наследники (старший сын) должны поститься за него.

Хотя Шариат и разрешает не соблюдать пост некоторым категориям людей (больным, женщинам, имеющим менструацию, и т.д.), по выздоровлении они должны выполнить предписания поста.

Шариат порицает соблюдение дополнительных постов в дни отдыха, установленные для последователей трех религий: в пятницу (день мусульман), воскресенье (день христиан) и субботу (день иудеев).

Запреты Ислама в области искусства

Запрещение Шариата изображать живые существа (человека, животных, птиц, насекомых и т.д.) выдвинуто мусульманскими учеными прежде всего во избежание идолопоклонства и из опасения многобожия. Мухаммад и его последователи ревностно уничтожали идолов в Мекке и в других местах. И этот запрет в Коране прямо относится именно к идолам. «Вот, – сказал Ибрахим отцу своему Азару, –

неужели ты идолов превращаешь в богов. Я вижу, что ты и твой народ – в явном заблуждении» (6: 74).

Другая причина запрещения изображений живых существ по Шариату – не допустить человека им творчеством конкурировать с Богом. Ислам считает, что создание живого существа – дело Бога, который является Творцом. Человек же, если и изобьет живое существо (скульптура или портрет), он никогда не может одушевить его и привести в движение. Бог – вот «кто придает вам форму в утробах как пожелает» (3: 4). На основе приведенных и других стихов Корана, в которых отсутствует прямое запрещение изображения живых существ, эта идея позже была развита в Сунне и хадисах. И в итоге появилось запрещение изображать живые существа. Изображать растения, вещи и геометрические фигуры Ислам разрешает.

Правда, полный отказ от создания образов живых существ на мусульманском Востоке так и не был осуществлен. Львиный фонтан Альгамбры в Гренаде, лазурное изображение солнца и льва медресе Ширдар в Самарканде (воздвигнуто Ялангтуш-бием в XVII в.) и другие поражают своей красотой. Одной из вершин исламского искусства являются миниатюры в рукописях с изображением персонажей литературных произведений, для иллюстрирования которых они создавались.

Запрет изображать живые существа сказался на развитии изобразительно-го искусства в странах мусульманского Востока. Возможно, следствием этого запрета является то, что мы не имеем представления о том, как выглядели многие известные поэты, средневековые философы, правители, полководцы. В начале XX в. египетский реформатор Ислама шейх Мухаммад Абдо издал фетву, где говорилось, что мусульмане могут заниматься изобразительным искусством и скульптурой, что опасность поклонения идолам миновала. В настоящее время запрет на изображением живых существ практически не существует. Рисование портретов или фотографирование человека порицается, но это никого ни к чему не обязывает.

Мусульмане уже давно привыкли к иллюстрированным газетам и журналам, издаваемым в их странах, к кинофильмам и телевидению, но еще существуют страны, где кинотеатры отсутствуют, и это прежде всего относится к Саудовской Аравии: Фейсал еще будучи принцем, хотел открыть кинотеатр в столице Саудовской Аравии, но шейхи, вожди племен мусульманское духовенство, узнав об этом, заявили королю, что покинут страну, если будет открыт «дом шайтана». Появление на экране человеческого лица приводило последователей строгого ваххабитского учения в ужас.

Мусульманские страны под сильным воздействием науки и киноискусства перешагивают традиционные запреты в области изобразительного искусства, однако спорных, нерешенных вопросов все еще много. Дискуссия в каирской печати относительно экранизации истории начального этапа Ислама была весьма бурной. Один из главных вопросов дискуссии касался возможности показывать Пророка Мухаммада, его сподвижников и семейство на экране; по этому поводу богословы высказывали самые разные и противоречивые мнения. Одни утверждали, что экранизация жизни и деятельности основателей Ислама неправомерна с точки зрения Шариата, другие – высказывали противоположное суждение. В частности, один из известных шейхов университета Аль-Азхар, Ахмад Хасан, говорил, что показывать

на экране сподвижников Мухаммада допустимо с условием, что актеры должны отличаться хорошей репутацией, быть правдивыми, честными и богобоязненными. Этот шейх также высказал мнение, что актеры, сыграв роли сподвижников Пророка, должны затем отказаться от актерского дела до конца жизни. Другое мнение высказал доктор Мухаммад Фаххам который заявил, что если Церковь в Европе позволяет показывать на экранах пророков и исторических деятелей своих религий, – это ее дело, которое, в свою очередь, не является примером для мусульман. Дискуссия мусульманских богословов в Египте тему «Ислам и киноискусство» завершилась решением, что неправомерно показывать на экране Мухаммада, его сподвижников и их жен; она выпала фетву управления по делам Аль-Азхара, запрещавшую экранизацию жизни Мухаммада и его ближайшего окружения, но указывавшую, что запрет отнюдь не распространяется на экранизацию истории Ислама.

Как уже отмечалось, запрет на изображение живых существ наиболее подробно изложен в хадисах Мухаммада, послуживших основой для его закрепления в Шариате. Приведем некоторые из них. Мухаммад говорил: «В Судный день великому мучению будут подвергнуты художники», «Дом, в котором имеются портреты, – не войдут туда ангелы».

Говоря о запретах Шариата изображать живые существа, мусульманские богословы часто ссылаются на известный хадис, где говорится, что всех тех, кто будет заниматься изображением живых, «в день Последнего суда ждет страшная кара: изображенные сойдут с картин, потребуют, чтобы им дали душу, и если художник не выполнит этого требования, он будет гореть в вечном пламени».

Иконоборческая тенденция Ислама основывается на отрицании возможности изображения божества. По мусульманскому учению Бог абсолютно един и не постижим материальными органами или воображением, Его нельзя видеть глазами, нельзя осязать обонять. В 112-й суре Корана о Нем говорится: «Аллах – един, Аллах вечный, не родил и не рожден и не был Ему равным ни один» (112: 1–4).

Из всего этого мусульманские богословы делают вывод, что Бога нельзя представить материально и тем более изобразить. В дальнейшем же эта иконоборческая тенденция привела к отрицанию и запрету изображать любые живые существа. Однако эти запреты Ислама и Шариата никогда не были абсолютными. Они касались, главным образом, общественных, в частности, культовых зданий, в которые нельзя было помещать изображения людей; касались также Корана и богословских книг, где допускались лишь орнаментальные изображения.

Запреты Ислама в области искусства, в том числе запреты изображения живых существ, связаны прежде всего с тем, что Ислам как монотеистическая религия возник и развивался в жесточайшей борьбе с идолопоклонством и язычеством. Ислам выдвинул данный запрет во имя избежания идолопоклонства и из опасения отклониться от служения единому Богу. Эта идея легла в основу запрета изображать любое живое существо.

В настоящее время делаются попытки доказать, что изображение живого существа никогда не было полностью запрещено. Для доказательства этого часто цитируется изречение Мухаммада из достоверного сборника хадисов аль-Бухари, известное под названием «Штора с рисунком». В хадисе рассказывается, как однаж-

ды Пророк Мухаммад, совершая молитву в комнате своей жены Айши, увидел на шторе рисунок птицы и распорядился убрать штору. Айша сняла штору и сшила из нее наволочку для *митакка* (круглая восточная подушка), против чего Пророк не возражал. Турецкий идеолог Мехмет Шукрю Сёзер объясняет это так: главное – во время молитвы не иметь перед собою рисунка живого существа. На современном этапе для многих верующих мусульман обычными стали портреты, скульптура, рисунки и фотографии живых существ.

Запреты в семейно-брачных вопросах

Ислам запрещает мужчинам вступать в брачный союз с определенными категориями женщин: жениться на матери, родной сестре, теще – запрещено. Также запрещено жениться на женщинах, которые являются для мужчины *махрама* (родственницами).

Кто является для мужчин *махрама*?

Если мужчина заключил брачный договор еще до того, как супруги стали близки, предки жены женского пола (мать, бабушки по отцу и матери и дальше) уже считаются родственницами мужа; после того, как брак стал уже реальным, все потомки жены женского пола (дочь, внучки, правнучки и дальше, в том числе и те, которые родятся после) становятся для мужа – *махрама*, на которых ему запрещено жениться. Любой аналогичный предок и потомок мужского пола со стороны мужа становится махрам (родственником) для жены.

Если мужчина вступил в брачный союз, даже если он не имел со своей женой близости вплоть до расторжения брака, он не имеет права жениться на ее дочери от другого мужа, на ее тетках по матери и по отцу. Он также не имеет права жениться на сестре жены. Если мужчина дал жене развод *раджи* (т.е. оставил за собой право вернуть себе жену), то он также не имеет права жениться на ее сестре. Муж не имеет права жениться на двоюродных сестрах жены без ее согласия; если же она согласна, то такой брак допустим.

Следует отметить, что в обыденной жизни на мусульманском Востоке нередки случаи, когда бесплодные женщины сами женят мужей на своих двоюродных и троюродных сестрах, чтобы семья имела продолжателей рода. Но часто такой поступок кончается трагически для женщины, ведь при опийной ситуации первая жена или сохраняет свое главенствующее положение среди других жен, или добивается, чтобы муж дал развод другой жене после появления детей, но она может и потерять свое положение и даже получить развод от мужа.

Мусульманка, по Шариату, не имеет права выходить замуж ни за кяфира неверного, ни за «человека Священного Писания» (христианина или иудея). Мусульманин (согласно трем мазхабам, кроме джа'фаритского и ханбалитского) имеет право заключения постоянного брака с христианкой и иудейкой, в надежде, что эти женщины примут в дальнейшем мусульманство, но Шариат не заставляет христианина и иудея отречься от своих религий, если они становятся женами мусульманина. Ханбалитский мазхаб запрещает мусульманину жениться на немусульманке, не говоря уж о «неверной». В джа'фаритском мазхабе мусульманину запрещается

иметь жен из кяфиров, но разрешается заключать временный брак с христианкой или иудейкой.

Заключать брачный договор с замужней женщиной запрещается. И даже если все-таки такой союз заключен, Шариат требует его расторжения. Если женщина изменила мужу, она не становится для него запретной, но если она продолжает связь и после покаяния, мужу необходимо дать ей развод и вернуть махр. Для наказания женщин за измену мужу в Шариате существует специальное правило, о котором говорилось выше. Если женщина или мужчина облачены в ихрам, запрещается вступать в брак.

Женщина, которая получила от мужа три *талака*, становится для него запретной (*харам*). Как уже говорилось, муж может вернуть ее к себе лишь после того, как она выйдет замуж за другого и разведется.

Запреты Шариата в семейно-брачных вопросах отличаются особой строгостью. Эти запреты преследуют цель защиты устоев Ислама и укрепления стабильности в семье.

Запрет на использование в быту золотых изделий

Говоря о социально-бытовых запретах Шариата, нельзя не упомянуть о запретах на использование золотой и серебряной посуды, на некоторые виды золотых украшений, шелковые и золототканые одежды и т.д.

Принимать пищу из сосудов, изготовленных из костей собаки, свиньи или мертвечины, использовать эти предметы для ритуального омовения или чистки бытовых вещей запрещено, как пить и есть из золотой и серебряной посуды, использовать эту посуду для украшения жилища или даже просто держать в доме. Если кто-то имеет золотую и серебряную посуду, по Шариату он должен сломать и деформировать ее так, чтобы уж никак нельзя было больше считать эти предметы посудой. Изготавливать золотую и серебряную посуду, получая за это плату, запрещено, как запрещены и купля-продажа такой посуды и обмен ее на что-либо. Шариат не запрещает изготовления и использования золотых и серебряных подстаканников при условии, что они не будут использованы в качестве посуды (без стакана) и не будут называться посудой. Покрывать лицевую сторону посуды золотистой и серебряной краской дозволено. Шариат допускает изготовление посуды из смешанных металлов – с золотом и серебром при условии, что недорогоценный металл составит большую часть и такие изделия нельзя будет назвать золотыми или серебряными.

Если пища находится в золотой или серебряной посуде, она не считается нечистой и ее можно принимать, но лишь переложив в обычную, дозволенную посуду.

Допустимо изготовление из золота колец для кальянов, ножен для сабель, кинжалов или ножей, футляров для Корана. Однако Шариат требует воздержаться от изготовления золотых и серебряных флакончиков и коробок для духов или сурьмы.

Шариат допускает использование драгоценной посуды, если не известно точно, из какого металла она изготовлена. Изготовление посуды из золота и серебра допустимо лишь в чрезвычайных обстоятельствах: по принуждению, под угрозой жизни и имуществу мусульманина и т.д., но категорически запрещается использовать эту посуду для ритуального омовения.

О запрете принимать пищу и пить из золотой и серебряной посуды существуют и хадисы. В одном из них говорится: «Кто выпил воду из золотой и серебряной посуды, тот наполнил свой желудок адским огнем»³¹.

Запреты Шариата распространяются и на многие другие стороны быта мусульман. Например, не рекомендуется сбривать бороду. В свое время мусульманские ученые запрещали также носить европейскую одежду. Сейчас эти предписания соблюдаются лишь в отдельных мусульманских странах, а также в сельской местности. Ношение бороды строго соблюдается лишь служителями мусульманского культа: имамами, хатибами, муллами и др. Что же касается запрета носить европейскую одежду, то он почти не соблюдается. Этому помогли также фетвы влиятельных мусульманских богословов. Еще в конце XIX в. египетский реформатор Ислама шейх Мухаммад Абдо дал фетву, в которой говорилось, что мусульманам не запрещается носить европейскую одежду. Он утверждает, что чалма и аба не являются символами веры.

Духовные отцы Шариата установили запреты и деле присвоения имен новорожденным. Шариат категорически запрещает давать детям имена христианских апостолов Иоанна, Павла, Петра, Матфея. Исключением являются имена пророков из Ветхого Завета: Авраама, Моисея, Давида, Соломона и др., а из Нового Завета – Иисуса и Марии, причем указанные имена допустимы лишь в арабском – кораническом – произношении: Ибрагим (Авраам), Муса (Моисей), Сулейман (Соломон), Иса (Иисус), Марьям (Мария) и т.д.

Запреты Шариата на использование в быту золотых изделий вытекают из общих доктрин Ислама, порицающих чрезмерное увлечение земными благами и богатством. По мнению мусульманских богословов, земное богатство отвлекает и ослабляет стремление верующего к исполнению религиозных обязанностей и любовь к загробному миру. Золотые украшения, драгоценная золотая утварь всегда были доступны лишь имущим и состоятельным слоям мусульманского общества и, значит, вызывали зависть и раздражение среди масс неимущих. Пророк и его сподвижники считали, что такое положение может привести к разладу в мусульманском обществе. Обладать золотыми украшениями с древних времен было невыполнимой мечтой бедных. В арабском шедевре литературы «1001 ночь» немало сказок о нахождении и приобретении золотых украшений и других драгоценностей. Эта мечта народов Ближнего и Среднего Востока сбывалась не в реальной жизни, а в сказках, и запреты Шариата на использование в быту золотых изделий были направлены на смягчение отношений между имущими и неимущими слоями населения в мусульманском обществе.

Запреты Шариата во всех областях жизни мусульманина призваны ослабить привязанность верующего к земной жизни и ее удовольствиям, ибо любовь к земному таит в себе опасность пренебрежения религиозными обязанностями.

Судьба запретов Шариата в современных условиях определяется следующим образом: часть этих запретов снята мусульманскими богословами в связи с развитием науки и техники, изменением сознания и быта верующих. Запреты изображать

³¹ Мин ахадис ан-наби салла-лахи алейхи ва саллам [Арабская хрестоматия] / сост. В.Ф. Гиргас и барон Розен. СПб., 1912. С. 12.

живое существо, носить европейскую одежду, получать процентную надбавку на одолженный капитал, принимать мясо дозволенного животного, зарезанного немусульманами, и другие – официально сняты фетвами ведущих богословов в конце XIX – начале XX вв.

Пищевые запреты

Пищевые запреты Ислама разработаны в Шариате очень подробно. Большинство этих запретов имеют аналоги в доисламскую эпоху. Например, запрет употреблять свинину существовал также в Древнем Египте и среди иудеев. О пищевых запретах говорится во многих сурах Корана. Имеются также десятки хадисов, излагающих такие запреты. В одном из хадисов читаем: «Бог запретил употреблять в пищу кровь, мертвечину, алкогольные напитки, свинину», в других: «Любой напиток, который содержит хмельное, запрещен» и «вино – совокупность грехов, женщина, шайтанова петля и любовь к земному – основа всех грехов»³².

В Шариате пищевые запреты систематизированы, выделены конкретные и категоричные запреты, прямо названо то, что одобряется и не одобряется, что порицается. Так, употреблять мясо сокола или удода запрещено, а мясо журавля – нет. Запрещено отрывать для пищи куски мяса от живых животных, например, курдюк от барана. Из мяса съедобных животных, согласно джа'фаритскому мазхабу, например, запрещены в пищу: кровь, экскременты, половые органы самки и самца, матка, железы, щитовидные железы – *душул*, масса, напоминающая опухоль, шарикообразная масса внутри головного мозга животного, спинной мозг, жир с обеих сторон спинного мозга, желчный пузырь, селезенка, мочевого пузырь, зрачок глаза и ядовитые вещества – так называемые *зат аль-ашадже*.

Съедать и пить отталкивающие, вызывающие естественное чувство брезгливости вещества, вроде навоза, мочи, слюны и т.п., запрещено. Если в еду примешано небольшое (незаметное) количество указанных веществ, их можно употреблять в пищу. Есть землю Шариат запрещает. Допускается съесть немного глины для лечения. Проглатывать слезы, мокроту не запрещено. Шариат не запрещает проглатывать остаток пищи, застрявший между зубами. Есть конину или мясо мула порицается, но не запрещается – это в Шариате появилось под влиянием тюркских и монгольских племен: арабы и персы почти не едят конину, тогда как у древних турок и монголов конина широко употреблялась в пищу. В современных условиях казахи, узбеки, татары, монголы, уйгуры употребляют в пищу конину и кумыс (лошадиное молоко), а арабы, персы, современные турки, азербайджанцы и часть туркмен конину не едят.

Пить вино и другие алкогольные напитки Шариат строго запрещает и считает величайшим грехом. Если кто-либо из мусульман утверждает, что вино не запрещено Шариатом, он считается кяфиром. Одно из изречений Мухаммада (этот хадис передается через Джафара Садика) гласит: «Вино является явным корнем и источ-

³² Там же. С. 14.

ником грехов, и кто выпил вино, теряет рассудок. Он не знает Бога, не свободен от греха никого не уважает, не признает прав родных и близких, не отворачивается от явно дурных поступков. Его тело покидает дух веры и благочестия остается в нем дух мерзости и порочности, который далек от милости Бога. Его будут проклинать Бог ангелы, пророки и правоверные. Сорок дней его молитва не будет принята. В день Страшного суда лицо его будет черным, язык будет висеть изо рта, слюна стекать на его грудь. От жажды поднимется вопль из его груди»³³.

Сидеть за столом (у скатерти), где пьют вино, и при этом есть что-либо мусульманам запрещено.

Запрет на алкогольные напитки в Исламе не является случайным. Алкоголизм у арабов был известен за много веков до возникновения Ислама. Арабы умели делать из фиников и других ягод настойку, крепость которой достигала 50 градусов, и не случайно, что термин «алкоголь» арабского происхождения (*аль-Кухул* – яд; спирт). Несмотря на запреты Мухаммада принятие алкогольных напитков было довольно широко распространено еще в начальный период Ислама, особенно среди арабской аристократии. Об этом упоминается в известной книге сирийского араба XII в. Усама ибн Мункыза «Книга назидания»³⁴.

Склонность к употреблению алкогольных напитков была сильно распространена еще при грозном и строгом халифе Умаре ибн аль-Хаттабе (634–644), который сам занимался искоренением этого порока.

Нарушение запретов Ислама в отношении хмельных напитков строго каралось по законам Ислама. Специальные надзиратели – *мухтасибы* и их агенты следили, чтобы эти нарушения не допускались. Особенно строго наказывали тех, кто появлялся на улице в нетрезвом виде или пытался разговаривать с посторонними женщинами. Однако соблюдение зачетов Ислама скорее было обязательным для рядовых масс, нежели для властей. Во дворцах халифов, *эмиров* и султанов принимали алкогольные напитки, и в то же время на улицах, в общественных местах появляться в нетрезвом виде было опасно даже для вельмож.

Визирь сельджукского правителя XI в. знаменитый законодатель Низам аль-Мульк приводит в своей книге «Сиасет-наме» забавную историю из времен правления Султана Мухаммада Газневида:

... Султан Махмуд всю ночь пил вино с приближенными и надимами, опохмелялся. Али Нуштегин и Мухаммад Араби, которые были сипах-саларами Махмуда, присутствовали на этом собрании, пили вино всю ночь и бодрствовали. Когда день уже подошел ко времени завтрака, Али Нуштегин захмелел, бодрствование и излишества в вине произвели свое действие. Он попросил разрешения у Махмуда отправиться к себе домой. Махмуд сказал: «Неудобно ехать тебе при ясном дне в таком виде. Отдохни здесь до дневного намаза, потом протрезвеешь и отправишься. А не то мухтасиб увидит тебя в таком состоянии и накажет, твое достоинство потерпит поношение, я буду печалиться, а сказать ничего не смогу».

³³ Буруджерди. Указ. соч. Вопрос 2642.

³⁴ Усама ибн Мункыз. Книга назидания. М., 1958. С. 84–85.

Нуштегин гордо сказал: «А я все-таки поеду». Махмуд ответил: «Тебе виднее, пустите, чтобы он ушел». Али Нуштегин сел верхом, отправился в свой дом в сопровождении великого поезда из конницы гулямов и слуг. Мухтасиб его увидел. Он был с сотней всадников и пехотинцев. Увидев Али Нуштегина таким пьяным, он приказал снять его с лошади, спешился сам и побил его собственной рукой без всякого снисхождения, так что тот землю кусал. На другой День Али Нуштегин, обнажив спину, показал ее Махмуду, – она была вся в ссадинах. Махмуд засмеялся и сказал: «Дай зарок никогда не выходить из дома пьяным»³⁵.

Запрещение Шариата употреблять хмельное исходило не только из нравственных побуждений, но прежде всего из опасения, что алкоголизм окажет отрицательное влияние на исполнение религиозных обрядов. Поэтому Коран предостерегает правоверных: «О, вы, которые уверовали! Не приближайтесь к молитве, когда вы пьяны» (4: 46).

Закон Шариата, запрещающий алкогольные напитки, особо строго соблюдается в таких монархических государствах, как Саудовская Аравия. За употребление или ввоз в страну спиртных напитков полагается смертная казнь. Запрет на ввоз в Саудовскую Аравию спиртных напитков осуществляется в основном в Хиджазе, где находятся священные города мусульман Мекка и Медина, в торговом городе Джидда и в других местах. Немусульмане, проживающие в Саудовской Аравии, принимают спиртные напитки в своих кругах, не показываясь в общественных местах. Жесткие законы в этом отношении действуют в Иране, Ливии и ряде других государств.

Пищевые запреты Ислама особо соблюдались суфиями – мусульманскими мистиками. Рассказывают, что когда суфию Абу Йазиду Бастами (X в.) покупали пшеницу, он спросил: «У кого купили?» Ему ответили: «У неверного». Он сказал: «Отдайте назад, ибо эта пшеница принадлежит тому, кто не знает Бога»³⁶.

Что касается свинины, то Шариат не только запрещает употребление ее в пищу, но также куплю и продажу ее. Вот что говорится по этому поводу в своде законов ханифитского толка ортодоксального Ислама: «Продажа свинины незаконна. Пророк запретил употребление ее в пищу. Он запретил и продажу ее или покупку съестного на вырученные за нее деньги. Свинья не составляет имущества мусульман»³⁷. Свинья еще до Ислама у арабов и в Древнем Египте считалась нечистым животным. Арабы в доисламскую эпоху, хотя и не ели свинину, однако подкармливали ею (жареной) своих лошадей. От такого калорийного корма лошади становились буйными, выносливыми и быстроходными. С возникновением Ислама мусульманам было запрещено не только самим есть свинину, но и использовать ее в качестве корма для домашних животных, а также разводить, покупать и продавать свиней. Законы Ислама не допускают, чтобы что-либо запретное стало имуществом мусульманина. Некоторые мусульманские правители доходили до такой крайности, что препятствовали разведению свиней даже немусульманами, например, сирийский халиф Йазид II (720–724) дал распоряжение об уничтожении свиней на всей территории халифата.

³⁵ *Сиясет-намэ*. Книга о правлении везира XI столетия Низам аль-Мулька. М.; Л., 1949, 47–48.

³⁶ *Климович Л.И.* Ислам. М., 1962. С. 179.

³⁷ *Хидая – Аль-Маргинани*. Ташкент, 1893. Т. 2. С. 60.

Интересно отметить, что ранние христиане, находившиеся под значительным влиянием иудаизма, также считали свинью нечистым животным. Легенда о том, что якобы Иисус вселил бесов двух одержимых в стадо свиней, после чего все стадо бросилось в море, приводимая в Евангелии от Матфея, является подтверждением этого, хотя в Палестине, как и в Аравии, никогда не разводили свиней.

Мусульманские богословы доказывают, что запрещение Шариата принимать в пищу свинину согласуется с наукой, поскольку свинина может быть поражена трихинозом; свиное мясо очень жирное, плохо переваривается; в жарком климате оно плохо хранилось и быстро портилось.

В хадисах имеются любопытные высказывания относительно осла и петуха. В то время как от использования осла в качестве вьючного животного мусульмане не отказываются, голос осла, по Корану считается самым отвратительным. На Востоке осел с давних времен считается глупым и ленивым животным, а рев его – символом самого худшего голоса. В отличие от ослиного, крик петуха считается на Востоке приятным и благородным. Петух с древних времен заменяет здесь часы. В сельской местности он рано будит людей для работы в поле, для отгона скота на пастбище. Утренний крик петуха обычно совпадает со временем начала утренней молитвы или раздается перед ее началом. Хадис определяет, с точки зрения Ислама, что означают крик петуха и рев осла. Мухаммад говорит: «Если вы услышали рев осла, произнесите *“Аузу биллахи мин аш-шайтан”* (Прибегаю к Господу от сатаны), потому что он увидел шайтана, и если услышите пение петуха, просите Бога о Его благодетии, потому что он увидел ангела»³⁸. Итак, по воззрениям Ислама, как явствует из хадиса, пение петуха есть признак появления ангела, а рев осла – появления шайтана.

Пищевые запреты усиливают религиозность, а с другой стороны, – воздержания от принятия некоторых видов пищи и питья воспитывает чувство воздержания от земных благ в целом.

Мусульманский этикет принятия пищи

Шариат во многом воспринял этические нормы арабов и других народов Ближнего и Среднего востока в области соблюдения правил и ритуалов во время принятия пищи. Эти обычаи получили новую религиозную окраску. Многие этические нормы Шариата, относящиеся к принятию пищи, являются общечеловеческими.

Этические нормы принятия пищи по Шариату включают в себя ряд запретов (*харам*), одобрений (*мустахаб*), порицаний (*макрух*) и т. д. Назовем основные:

1) До и после еды полагается мыть руки и вытирать их полотенцем, причем, в отличие от Запада, на мусульманском Востоке гости не удаляются в специальное место или помещение для мытья рук, но сидящим гостям подают воду в специальном изящном сосуде и еще тазик. Гости моют руки, не вставая с места. Этикет мытья рук предполагает следующий порядок: после того, как помыл руки первый из гостей, вторым моет руки сидящий от него с правой стороны, – и так

³⁸ Мин ахадис ан-наби... С. 15.

до последнего гостя. Воду подают и после еды. Тот, кто вымыл руки последним перед едой, после еды полощет руки первым. Как правило, воду поливают на руки гостям прислуга или дочери и сыновья хозяина дома, не достигшие совершеннолетия. Почетным гостям в знак особого уважения воду подносит сам хозяин. Если высокопоставленный вельможа окажется в гостях у человека ниже его по рангу, хозяин сам подносит ему воду для мытья рук. В наши дни этот обычай сохраняется в отдаленных провинциальных и сельских местностях мусульманского Востока.

2) Хозяин дома должен раньше всех начать и позже всех закончить еду.

3) Перед началом еды произносят имя Бога (*Бисмиллах*). Если подают разные блюда, то при подаче каждого блюда произносится имя Бога.

4) Есть полагается правой рукой.

5) Брать пищу следует тремя (или больше) пальцами, но никак не двумя. (Как видим, канонический Шариат предлагает принимать пищу руками, но поскольку он не запрещает, а вернее, ничего не говорит о том, можно ли пользоваться ложками и вилками то сегодня принято принимать пищу с их помощью.) Употребление столовых приборов вошло в обиход мусульман под европейским влиянием.

6) Если несколько человек едят пищу из одной тарелки, каждый должен брать кусок, лежащий перед ним.

7) Брать пищу следует небольшими кусками.

8) Сидеть за столом (у скатерти) нужно долго и растягивать еду.

9) Пищу полагается прожевывать хорошо.

10) После еды произносятся слова: «*Ал-хамду лиллах*» («Слава Аллаху»).

11) Пальцы обливаются.

12) Можно пользоваться зубочисткой (*мисвак, сивак*), но нельзя ковырять зубы палочкой из гранатового дерева, базилика, камыша или финиковой ветки.

13) Если пищу принимают дома, после еды желательно собрать рассыпанные остатки пищи со скатерти (каждый свои) и съесть. Если же принимают пищу в поле, остатки пищи оставляют птицам и животным.

14) Следует воздержаться от принятия пищи перед утром и вечером, в середине дня и середине ночи.

15) В начале и после еды следует принимать небольшое количество соли.

16) Прежде чем есть фрукты, их моют (в отличие от Запада, на Востоке фрукты и соки подают перед обедом).

Перечисленные этические нормы принятия пищи Шариат относит к числу одобряемых.

Порицается во время еды следующее:

– есть, прогуливаясь; обжорство;

– смотреть в лицо человека, когда он принимает пищу;

– есть горячую пищу; дуть на еду во время еды и питья;

– съесть чего-либо после того, как подали хлеб (в отличие от Запада, на мусульманском Востоке как только подадут хлеб, его начинают медленно есть, не дожидаясь подачи обеда. Хлеб на Востоке считается священным, и во время обеда его подают раньше всего.);

– порицается резать хлеб ножом (на Востоке бытует поверье, что у того, кто режет хлеб ножом, Бог урежет пищу. Кроме того, этот обычай связан с тем, что на Востоке не пекут толстый хлеб, но в основном – лепешки и лаваш, которые удобнее ломать руками);

– класть хлеб под тарелку. (Как уже говорилось, хлеб считается священным, на нем дают клятву. Если кусок хлеба упал на землю, топтать его запрещено. Необходимо поднять его и положить в такое место, где бы он стал пищей для птиц и животных);

– порицается тщательно очищать и облизывать кость;

– снимать кожуру с фруктов (это относится к яблокам, грушам, сливам, но не к таким фруктам, как гранат, апельсин, банан и др., кожуру которых не едят);

– пить много воды; пить воду после жирной пищи;

– также порицается пить воду, держа сосуд левой рукой.

В отношении питья воды установлены особые правила. Одобряется пить воду, аккуратно всасывая, а не шумными большими глотками. Днем желательно пить воду стоя, а ночью сидя. Пить воду желательно тремя глотками и с охотой. Перед началом питья следует сказать: «*Бисмиллах*» (Во имя Аллаха), а по окончании – «*Алхамду лиллах*» (Слава Аллаху).

Исламская концепция чистоты и опрятности и методы очищения от нечистоты

В изучении мусульманской религии чрезвычайно важным является изучение исламских понятий «чистого» и «нечистого» в природе и мире живых существ. С этими понятиями связан ряд исламских запретов, порицаний, неодобрений и т.д. Исламское понятие «чистого» и «нечистого» оказывает глубокое влияние на быт и сознание верующих мусульман.

Шариат считает кяфира нечистым наравне с собакой и свиньей. В Коране говорится: «О, вы, которые уверовали! Ведь многобожники – нечистота» (9: 28). В быту мусульмане часто отождествляют христиан и иудеев с многобожниками, называя их кяфирами. Как верно отметил французский востоковед А. Массэ, под влиянием приведенной суры Корана мусульмане-шииты тщательно избегают всякого соприкосновения с немусульманами, доходя до того, что разбивают посуду, к которой те прикасались³⁹.

Запрет Ислама принимать в пищу свинину и отказ от алкогольных напитков – не просто следствие вкуса. Хотя ни Коран, ни Шариат не дают какого-либо объяснения, откуда происходят эти запреты, поскольку с точки зрения религии то, что запрещено Богом, само собой очевидно, однако опыт и различные исследования показывают, что ни к чему плохому следование этим запретам не приводит. Напротив, то, что было запрещено 14 веков назад и что казалось при том уровне развития науки необъяснимом, сегодня кажется очень мудрым. Таким образом. Ислам свел

³⁹ Массэ А. Указ. соч. С. 139.

в одно, соединил представление о чистоте и гигиене с религиозным понятием чистого и нечистого (угодного и негодного Аллаху). При этом к числу нечистого причислены им как животные отходы, так и неверующий человек.

В сознании верующего мусульманина откладывается, что если свинина и алкогольные напитки являются нечистыми, то и те, кто их употребляет в пищу, тоже становятся нечистыми. Естественно, не зная мусульманского учения о чистом и нечистом, трудно понять психологию верующего мусульманина. Ислам же не только выдвигает концепцию чистого и нечистого, но и разрабатывает способы очищения.

Не все, конечно, что касается шариатских понятий чистого и нечистого, как и способов очищения, включает в религиозную оболочку то, что задолго до его появления считалось в народе чистым и нечистым. Шариат предвосхищает достижения и медицинских и химических наук, поскольку практически все исследования показывают пользу пищевых и гигиенических предписаний Ислама. Вместе с тем Ислам свел во едино, соединил представления о материальной чистоте и гигиене с религиозным понятием чистого и нечистого (угодного и негодного Аллаху).

Так, к числу нечистого причислены им как животные отходы, так и неверующий человек. По Шариату к нечистому (*наджасат*) относятся: моча; кал; сперма; мертвечина, труп; кровь; собака; свинья; кяфир; вино; пиво и другие хмельные напитки; пот нечистых животных; пот животных, которые питаются нечистотами.

Предубеждение Шариата против человеческих и животных отходов не ново – оно было свойственно людям задолго до возникновения Ислама. Правила гигиены в Шариате получают интерпретацию, связанную с их религиозным обоснованием.

Шариат особо предупреждает мусульман, чтобы они опасались крови как одной из главных нечистот. Кровь человека и животных считается нечистой. Ягнята и овцы, которых подкармливали молоком свиней, также считаются нечистыми. Из запретов Шариата известно, что до возникновения Ислама в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока лошадей подкармливали жареной свининой, а ягнят – молоком свиней. Этот обычай был запрещен Шариатом.

Если при убое животного кровь попала во внутренности, она остается нечистой, но мясо считается съедобным. Если кровь обнаружена в яйце, употреблять его в пищу запрещено (если кровь находится в желтке и тонкий слой скорлупы не поврежден, белок яйца считается чистым). Если во время дойки молока в нем окажется кровь, молоко считается нечистым, и чистым его не сделает даже кипячение. Шариат предостерегает даже против проглатывания слюны, если в нее попала кровь из десен. Если от удара произошло кровоизлияние под ногтями или под кожей, синяк этот не связывается с кровью, но если на коже образовался порез, то по возможности требуется очиститься от крови.

Если при приготовлении пищи в нее попадает кровь, то вся пища становится нечистой, и ни кипячение, ни огонь не могут сделать ее чистой.

Относя неверного – кяфира – к числу «нечистот». Шариат выдвигает концепцию о том, кого можно считать неверным. Вопрос этот крайне важен, ибо в нашей литературе термин «кяфир» трактуется часто неправильно. Если кратко, то по Шариату кяфиром считается «тот, кто отрицает Бога или дает ему соучастника (*ширк*), не считает Мухаммада посланником и пророком или же отрицает обряды Ислама».

С точки зрения Корана и Шариата, христиан и иудеев нельзя считать «неверными». Когда в наших энциклопедических и толковых словарях утверждается, что кяфир – это «неверный», то это правильно. Но когда следует добавление, что кяфир – немусульманин, то это неправильно, поскольку христиане и иудеи тоже немусульмане, но их нельзя считать «неверными» с точки зрения Шариата. В первоначальном Исламе, особенно в Коране, отсутствует понятие абсолютного неверия, безбожия, атеизма в нашем понимании. Такое понимание появляется в Исламе лишь после арабских завоеваний и ознакомления мусульман с древнегреческой, индийской, персидской философией и общественной мыслью других народов. Язычество Коран не считает религией, отсюда и понимание язычников как неверных. Авраам, Моисей и Иисус, по Корану, были ханифами, т.е. признающими единого Бога, поэтому христиан и иудеев нельзя считать кяфирами.

Вопрос, в каких случаях христиан и иудеев можно считать кяфирами, восходит к правовым нормам и проблемам войны и мира в Исламе. Почему же среди некоторых мусульман бытует представление, будто христиане и иудеи также являются кяфирами?

Здесь нужно отметить следующее. Если в мирное время, на основе Корана и канонического Ислама, христиане и евреи, проживающие в мусульманских странах, находятся под защитой закона и имеют право свободного отправления религиозных обрядов, именуясь последователями единого Бога и «людьми Священного Писания», то в том случае, когда народы этих вероисповеданий ведут войну с мусульманами в целях искоренения Ислама и захвата мусульманской территории, мусульманское право приравнивает их к неверным – кяфирам и допускает их истребление.

По закону Шариата нечистыми считаются все алкогольные и хмельные напитки, как и все жидкости подверженные брожению. В современных условиях Шариат допускает использование жидкостей, содержащих хмельное, например, лаков, красок для изготовления мебели. Если виноград или виноградный сок находятся в состоянии брожения, они считаются нечистыми и их запрещено употреблять в пищу. Сок доведенных до кипения хурмы, фиников, кишмиша считается чистым и пригодным к употреблению в пищу, но по Шариату лучше остерегаться и его из опасения, что во время кипения хурма, кишмиш, финики могут прийти в состояние брожения. Хмельной напиток, полученный из ячменя и называемый пивом, считается нечистым. Однако напиток, получаемый из ячменя врачом и называемый ячменной водой, по Шариату считается чистым.

За всю историю существования человеку не удалось добиться строгого соблюдения запретов на хмельное. Даже некоторые мусульмане, несмотря на запреты Шариата, употребляли и употребляют алкогольные напитки.

Шариатские методы очищения от нечистоты

Выше мы говорили, что, выдвинув концепцию чистоты и нечистоты, мусульманское учение предлагает формы и методы очищения. Эта проблема является очень важной, поскольку Шариат соединяет известное человечеству пра-

вила гигиены и санитарии с методами очищения от религиозного осквернения. Например, согласно Шариату одежда, упавшая в грязь, и неверующий человек одинаково считаются нечистыми. Способы же очищения по Шариату таковы: чтобы очистить загрязненную одежду, ее необходимо вымыть водой или протереть сухим песком, или сделать влажной, а затем высушить под солнцем (вполне понятные и давно известные человеку методы чистки). Что же касается очищения человека, которого Шариат причислил к категории нечистых, потому что он неверующий, то этот человек произносит известную формулу: «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха» (т.е. он принимает Ислам) и становится чистым.

Шариат предлагает 11 способов очищения от нечистоты. «Очистителями» (*мутахарат*, от араб. «таххара», что означает и «очищение», и «религиозное омовение») могут служить: вода; земля; солнце; *истихала* (превращение, метаморфоза); испарение; *интикал* (перемещение); Ислам; природа; исчезновение источника нечистоты. *Десятый способ* очищения – это очищение животного, которое питалось нечистотой, и одиннадцатый – исчезновение мусульманина⁴⁰.

Первым очистителем от нечистоты Шариат называет воду, и это не случайно. Вода является священной, особенно в условиях Аравии, где огромные территории заняты безводными пустынями. В Шариате вода делится на две категории: вода *мутлак* и вода *мудаф*. Вода *мудаф* – это жидкость, являющаяся смесью различных «соков» или с наличием примесей или взвеси. Вода *мутлак* не содержит указанных смесей и делится на пять категорий: вода обильная; скудная; проточная; дождевая; вода из колодца.

Кроме того, Шариат часто ссылается на совесть правоверных. Если они утверждают, что вода чистая, им можно верить. Далее в законах Шариата утверждается, что если возле текущей речки образовалась стоячая вода и она связана с речкой, вся вода считается проточной и чистой.

Для использования воды как одного из главных средств очищения в Шариате разработаны особые методы.

Вода, которая используется для очищения от нечистоты, должна быть *мутлак* (без примеси), чистой и не должна иметь постороннего запаха, вкуса и цвета. Испачканную посуду необходимо полоскать три раза в обильной воде и один раз в проточной. Посуду, из которой ела или которую облизывала собака, Шариат (согласно джа‘фаритскому мазхабу) требует тереть песком и полоскать два раза в стоячей воде и один – в проточной. Посуду, в которой содержалось вино, необходимо полоскать семь раз. Вещь, загрязненную мочой грудного ребенка или молоком безбожной женщины, Шариат требует полоскать в воде и держать под струей.

Если на поверхности земли имеются нечистоты и нет возможности провести по ней проточную воду, стоячая вода не может очистить ее. Если же на это место насыпать щебенки или песка и стоячая вода поднимется вверх – сквозь песок или щебенку, – эта вода считается чистой, а оставшаяся под песком и щебенкой – нечистой.

⁴⁰ Буруджерди. Указ. соч. Вопрос 149.

Использование земли и песка для очищения от нечистоты не является исключительно исламским. Арабы и другие народы жарких районов еще в глубокой древности знали очистительные свойства земли, особенно песка, закаленного под лучами солнца, обладающего свойством убивать микробы. И сейчас на Востоке сохраняется обычай мыть посуду песком и пеплом. Закаленный песок используют также для очищения одежды от пятен. Песок, используемый для этого, должен быть чистым и сухим. Земля и песок являются хорошим средством и для чистки пятен на обуви. Для этого Шариат рекомендует сделать не менее 15 шагов по нему. Использование солнечных лучей – также один из самых древних, существующих на Востоке способов очищения от нечистоты.

Для того чтобы солнечные лучи очистили нечистоту, Шариат требует загрязненную вещь сделать влажной и затем поставить под лучи солнца. По утверждению Шариата, сухая нечистота под лучами солнца не становится чистой.

Истихала – переход вещества из одного состояния в другое – также используется Шариатом как метод очищения от нечистоты. Этот метод Шариата содержит элементы химии и физики. В Шариате утверждается, что путем превращения (*истихала*) вещь или живое существо становятся чистыми. Например, грязная палка под воздействием огня сгорает и превращается в пепел – становится чистой. Если вино само по себе или после прибавления в него соли превратится в уксус, оно становится чистым.

Выше было сказано, что лучи солнца, высокая температура, воздействие огня способствуют удалению нечистоты. Сюда следует добавить и кипячение. Народы с древнейших времен знали, что для того чтобы сохранить пищу от порчи, необходимо ее прокипятить.

Особое внимание Шариат обращает на процесс кипячения винограда. Пока не испарится 2/3 виноградного сока, посуда, в которой варится сок, и шумовка, с помощью которой помешивают кипящий виноград, и все, что прикасается к кипящему винограду, считается нечистым. Если что-либо съестное попадает в кипящий виноград, оно также становится нечистым.

Шариат предлагает еще один способ очищения от нечистоты, также известный в общечеловеческой практике. Это так называемый *табиат* (природа). Метод этот вытекает из рассуждения, основанного на причинно-следственной связи. Например, посуда, в которой хранится вино (нечистое), считается также нечистой, но если это вино превращается в уксус, то эта же посуда становится чистой.

В число очистителей Шариат включил религию – Ислам. Так, по Шариату, кяфир (неверный), только что вымывшийся в бане и надевший совершенно чистое белье и верхнее платье, все равно остается нечистым, с духовной точки зрения, потому, что он неверующий. Если же тот же человек принимает Ислам, то он становится чистым.

Правила Шариата об очищении от нечистоты соответствуют тысячелетнему опыту и практике народной медицины и традиции народов мусульманского Востока. Но к этим методам следует подходить так, чтобы не смешивать элементы народной медицины и духовно-исламские представления.

Меры наказания за безнравственные и греховные поступки

Утверждение и оформление раннефеодальных отношений в наибольшей степени отражено в Шариате в уголовном праве.

Уголовные преступления, как и другие запретные, порицаемые и неодобряемые поступки, определяются Шариатом как нарушения «границ Аллаха» (*худуд Аллах*) (65: 1). В Коране же указано, что есть «устав Божий, который нельзя нарушать» (65: 1) и под которым подразумеваются запреты на самые разнообразные формы нарушения социально-правовых и семейно-бытовых отношений.

Все наказания за уголовные и другие преступления, определенные Шариатом, сводятся к четырем основным видам:

1) Возмездие однородным действием (*кисас*): за убийство – убийством, за оскорбление – оскорблением, за ранение – ранением (причем Шариат допускает осуществление возмездия самим пострадавшим, его родственниками или полагается на возмездие от Аллаха).

2) Плата или штраф за пролитую кровь (*диа*), определяются как за убийство, так и за нанесение ран или увечье.

3) Наказание, определяемое законом на основании прецедента.

4) Наказание, определяемое шариатским судьей по его усмотрению⁴¹.

При определении меры наказания учитываются и психологические моменты.

Мусульманское право допускает при воспитании и обучении детей применять умеренное телесное наказание. Воспитателю или учителю разрешается бить детей до тех пор, пока они не станут воспитанными, но при этом Шариат требует не доводить дело до *диа*, т.е. до раны или увечья (но если все-таки без *диа* уже не обойтись, штраф за последствия будет принадлежать ребенку).

Мусульманское право, как это видно из шкалы тарифов за различные покушения и преступления, особым образом – крайне высоко – относится к личности и ее ценности, несмотря на то, что отдельные фрагменты этих законов относятся к другим ценностным ориентациям.

Более тысячи лет судопроизводство в мусульманских странах велось на основе исламских юридических концепций, при этом в шариатских судах рассматривались судебные дела как религиозного, так и светского характера: все преступления мусульманское право рассматривало как нарушение Божьих законов и толковало их как греховные, а судебные решения о наказании за преступление выносились от имени Аллаха. К числу самых тяжких преступлений относился отказ от религии или религиозных обрядов, за что мусульманин мог подвергнуться самому жестокому наказанию или даже поплатиться жизнью.

Все религиозные установления и мораль национальных языческих, а также ранних форм мировых религий обращают особое внимание на регулирование семейно-бытовых и, в первую очередь, половых отношений. Эта их сторона – отражение не только того обстоятельства, что родственно-семейная форма организа-

⁴¹ Шахаби Махмуд. Адвар фикр. Тегеран, 1961. Т. 2. С. 241–247.

ции жизни выступала в то время ведущей экономической единицей общественного уклада, но и того, что она регулировала важнейшую сторону самого своего существования – воспроизводство человеческого рода. В скрупулезной регламентации половых отношений нашли свое отражение многочисленные стороны социальной, духовной и обыденной жизни человека этого периода истории.

Обратимся к одному из самых греховных с точки зрения Шариата преступлений – к прелюбодеянию. За совершение прелюбодеяния со своими близкими родственницами, например, с матерью, сестрой и т.п. (*махрама*), мусульманину полагается казнь. Богословы (например, джа‘фаритский богослов аятолла Буруджерди) утверждают, что такая мера наказания за прелюбодеяние проистекает из изречений Мухаммада и связана с сущностью исламских законов⁴².

Если неженатый мусульманин впервые совершил прелюбодеяние, он наказывается 100 ударами хлыста; при трехкратном повторении этого поступка он всякий раз получает свои 100 ударов, но в четвертый раз его ждет казнь.

Если прелюбодеяние совершает мусульманин, достигший совершеннолетия, у которого есть полноценная здоровая жена, то за это его забивают камнями до смерти.

Если кто-то оскорбил совершеннолетнего порядочного мусульманина или мусульманку, назвав его (ее) прелюбодеем, незаконнорожденным (*валад аз-зина*), то он наказывается 80 ударами хлыста без снятия одежды (обычно при наказании хлыстом преступника раздевают до пояса). Если совершеннолетний мусульманин, будучи в здравом уме, никем к этому не принуждаемый, выпьет алкогольного напитка, его ждет такое же наказание, а при повторении выпивки (после четвертого преступления) Шариат требует его казнить.

Если мужчина и женщина способствовали совершению прелюбодеяния или какого-либо другого преступления, то их, как посредников, наказывают 75 ударами хлыста. Если это мужчина, то ему еще и бреют голову и обритого водят по улицам и по базару, а затем изгоняют из квартала, где он жил. Если становится известно, что кто-либо готовится совершить прелюбодеяние и его уже невозможно удержать от этого поступка, то, согласно Шариату, допустима казнь такого человека.

Если кто-либо убил невинного по подстрекательству или по приказу другого, убийцу необходимо казнить, а подстрекателя заключить в тюрьму на всю жизнь.

Интересным моментом защиты семейных отношений является аспект права, связанный с убийством сыном отца или матери или наоборот. Убийца отца подлежит казни. Если же отец убивает сына, то он платит *диа* и по усмотрению судьи наказывается хлыстом. Но кому в таком случае уплачивается *диа*, Шариат подробно не объясняет, видимо, потому, что такие случаи крайне редки в отличие от случаев убийств, совершаемых детьми с целью получения родительского наследства. Если отец совершил убийство сына, будучи в здравом уме, то Шариат считает, что он фактически наказал себя самим фактом убийства. Так что в данном случае моральные принципы Шариата, как видим, связаны с хозяйственно-экономической жизнью мусульманского Востока.

⁴² Буруджерди. Указ. соч. Вопр. 2795.

Частная собственность и вытекающие из ее принципов моральные нормы ставили детей и других наследников в материальном, духовном и правовом отношении в зависимость от родителей, которые держали в своих руках все имущество, а это нередко приводило к тому, что наследники решали отобрать это имущество насильственным путем, вплоть до физического уничтожения своих чрезмерно скупых родителей.

Осуждение Шариатом акта замышления детьми убийства родителей соотносится с доисламскими обычаями, традициями и моральными нормами народов Ближнего и Среднего Востока.

Шариат о гасбе и мерах наказания за воровство

Выступая в защиту частной собственности, юридические школы Шариата особое внимание уделяют пресечению воровства и строгому наказанию воров. Характерно, что в юридических школах Ислама меньше внимания уделяется выяснению причин, побудивших к воровству, и ценности украденной вещи. Судят за воровство в принципе, а что украдено (спичка или ограблен банк), это неважно.

Например, согласно джа'фаритскому мазхабу, за воровство, совершенное впервые, отсекают четыре пальца правой руки, оставляя ладонь и большой палец, за вторичное воровство Шариат требует отсечь левую ступню до половины, а в третий раз – пожизненно заключают в тюрьму. При этом если у вора нет средств на содержание в тюрьме, то расходы на это взимаются из тюремного имущества. Если же и в тюрьме он будет воровать, то Шариат требует для такого казни.

Чрезмерная жесткость мер наказания за воровство исходит из юридических и моральных принципов Ислама относительно священности и неприкосновенности частной собственности.

Защита Шариатом частной собственности проявляется и в отношении к *гасбу* – лишению прав собственности другого лица, которое считается страшным грехом и за который виновному полагаются адские мучения. По этому поводу мусульманские законоведы приводят следующее изречение Мухаммада: «Если насильно отнимает у другого пядь земли, в Судный день эта пядь земли превратится в семислойное кольцо и свалится на его плечи»⁴³.

В джа'фаритском мазхабе детально определяется, что именно следует считать *гасбом* – узурпацией. Так, *гасбом*, в частности, считается запрещение людям использовать мечеть, медресе, мосты, рынки и т.д., т.е. общественные сооружения, предназначенные для всеобщего пользования. Если верующий займет в мечети место, куда не пускает других, или займет заранее место для другого, то это так же – *гасб*. Если кредитор оставил у себя что-либо, принадлежащее должнику, в качестве залога, а затем, возвращая залог, требует что-либо себе, то и это – *гасб*. Если кто-либо забрал насильно вещь, а она затем куда-то пропала, то взявший эту вещь должен возместить стоимость потерянной вещи, иначе это будет рассматриваться как

⁴³ Буруджерди. Указ. соч. Вопр. 2554.

гасб (доходы от насильно отнятых вещей принадлежат их владельцам, а не тем, кто их присвоил). Если два человека вместе совершили *гасб*, то ответственность за это лежит на обоих. Если угнано домашнее животное, которое вскоре принесло детеныша, то угнавший его не имеет права взять себе этого детеныша: животное с детенышем принадлежит его действительному владельцу. Если насильственно отнятый дом пустует, узурпатор должен платить его владельцу плату за квартиру. Отнятое у несовершеннолетнего или сумасшедшего должно быть возвращено родителям или опекунам последнего.

Как уже говорилось, Шариат запрещает изготовление посуды из золота и серебра. Так, если кто-либо насильно отнял у другого такую посуду, а она потерялась или испортилась, то узурпатор не обязан платить за труд, потраченный на это изделие, но должен возместить только стоимость золота или серебра, из которого было сделано это изделие (но отнявший и испортивший золотые серьги или другие женские украшения обязан вернуть стоимость и золота, и работы).

Если кто-либо без разрешения землевладельца посадил что-либо на его участке и вырастил урожай, то и деревья, и урожай принадлежат тому, кто их посадил и обработал. Однако землевладелец имеет право заставить вырубить эти деревья, разровнять землю и потребовать плату за аренду земли. Захвативший же землю не может заставить землевладельца оформить разрешение на аренду земли, так же как и землевладелец не имеет права требовать, чтобы ему продали посаженные на его земле деревья или другие растения (такие соглашения возможны по доброй воле сторон).

Учитываются даже, казалось бы, невероятные случаи *гасба*. Так, отнявший у кого-то живого барана при выплате владельцу стоимости животного обязан учесть, что за период, прошедший с момента *гасба*, баран вырос и стал жирнее. Если же человек взял какую-либо вещь без разрешения владельца, а другой человек отнял ее у него и в конечном итоге вещь потерялась, то владелец имеет право требовать эту вещь или ее стоимость с обоих незаконно захвативших собственность и последние могут вдвоем погасить стоимость данной вещи. Но если владелец получил стоимость своей вещи с первого из них, тот имеет право требовать эту сумму у второго, который отнял у него эту вещь впоследствии, тогда как второй (узурпатор), заплатив владельцу стоимость вещи, не может потребовать ее от первого.

Важно отметить, что есть существенное различие между *гасбом* и воровством. *Гасб* – это насильственное открытое отбирание, захват чужого имущества, тогда как воровство – это скрытая, тайная акция.

В связи с характеристикой законов относительно *гасба* важно также знать, как следует поступать с найденными вещами. Исламское законодательство рассматривает множество случаев находок вещей и ценностей и дает рекомендации, как поступить с ними.

В этих вопросах Шариат соотносится с древними обычаями и традициями народов Ближнего и Среднего Востока. Если человек нашел что-либо ценное, на чем нет никаких отметок, которые помогли бы разыскать владельца, находка становится собственностью этого человека, который, однако, обязан заплатить за это подачей милостыни (*садака*) за неизвестного владельца. Но Шариат не допускает, чтобы человек, нашедший вещь и не обнаруживший ее владельца, окончательно считал

ее своею собственностью. Если настоящий владелец вещи объявится, нашедший ее обязан возместить ему ее стоимость, даже если к тому времени найденное уже полностью израсходовано или изношено.

Если найденная вещь не представляет особой ценности, ее, как правило, оставляют при мечети в надежде, что владелец ее там обнаружит. Если она имеет отметку, по которой можно найти владельца, то начиная с первого дня, когда она найдена, в течение недели возле мечети два раза в день делается объявление о находке. В течение года объявление это повторяется: в первый месяц раз в неделю, а затем по разу в месяц. Если по истечении года владелец вещи не находится, нашедший ее человек имеет право использовать ее, не забывая, конечно, что в случае объявления хозяина он обязан вернуть ему стоимость вещи.

Человек, нашедший вещь и не сделавший об этом объявления, по Шариату, совершил большой грех. Если нашедший ее – несовершеннолетний или умалишенный, объявление должны сделать за него родители или опекуны. Нашедший что-то, если он убедился, что владелец не найдется, может раздать найденное в качестве милостыни беднякам.

Шариат запрещает подробно описывать найденную вещь в объявлении о находке, так как в таком случае могут найтись ложные претенденты на нее. Человек, явившийся как владелец вещи, должен описать ее приметы или назвать сумму, если найдены деньги. Если найдено что-то скоропортящееся, то находку по решению шариатских судей пускают в продажу, а деньги хранят или раздают в качестве милостыни.

Любопытен и следующий факт: перед входом в мечеть верующие снимают обувь, с которой затем часто происходит путаница. Взявший не свою обувь обязан отдать ее владельцу. Если же хозяина обуви найти не удастся, то в случае, если надетая обувь дороже той, которая была снята, нашедший чужую обувь должен разницу в цене раздать беднякам. Милостыню не надо раздавать только с найденной вещи, которая не представляет никакой ценности или очень небольшую.

© Керимов Г.М., 2007-2008

© Керимов Г.М., 2009

ИСЛАМСКИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ: генезис, идеология, практика^{*1}

В исламе существует множество направлений, движений, течений (учений), толков, которые иногда разделяются непримиримыми противоречиями, начиная с чисто формальных и кончая жесткой политической позицией сторонников радикального ислама. Все эти течения существуют во многих странах исламского мира, некоторые из них есть и в России.

Мусульмане в России – это в основном последователи суннитского направления в исламе, сравнительно незначительное количество шиитов проживает на юге Республики Дагестан. Шиизм исповедует азербайджанская диаспора в России.

Мусульмане – сунниты в России являются последователями двух наиболее либеральных мазхабов (богословско-юридических школ) – ханафитского и шафиитского, учитывающих особенности национальных обычаев и традиций. Именно этим объясняется тот факт, что ислам в России отличался идейно-политической толерантностью к другим конфессиям и легкой приспособляемостью к различным социально-экономическим условиям и политическим системам. Например, последователи ханафитского и шафиитского мазхабов, в отличие от ханбалитского, не требовали создания исламского государства, не считали обязательным исламское правление, не призывали к свержению немусульманского правительства, не обостряли религиозную обстановку в стране, используя мнимые или реальные противоречия в области догматики между различными направлениями и течениями ислама.

На востоке Северного Кавказа ислам распространен в основном в форме суфизма (тарикатизма) – религиозно-мистического учения. Его последователями являются мусульмане Дагестана, Чечни и Ингушетии. В последнее десятилетие он стал распространяться и на западе Северного Кавказа.

В 80-х гг. XX в. на Северном Кавказе широкое распространение получили исламские учения под названием «исламский фундаментализм» и «ваххабизм». Эти

^{*1} Публикуется по: *Баширов Л.А.* Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. М., 2008. С. 75–109.

два понятия чаще всего употребляют как синонимы. Между ними много общего, но есть и различия, поэтому два учения рассматриваются нами отдельно.

К вопросу о понятии «исламский фундаментализм»

В определении исламских учений, движений существует терминологическая разногласия, как следствие внутриисламских и межконфессиональных противоречий и конфликтов. Сегодня в научной литературе и политическом лексиконе широко используются такие термины, как «исламский фундаментализм», «ваххабизм» «салафий» («салафийюн»), «возрожденчество», «ревивализм», «мусульманский радикализм», «политический ислам», «пуританизм», «исланизм» и др. Некоторые из этих понятий используются в отрыве от исламской понятийной системы. Так, мусульманские богословы не используют понятия «исламский фундаментализм», «исланизм» и некоторые другие. Поэтому необходимо уточнить дефиниции «исламский фундаментализм» и «исланизм» как наиболее часто употребляемые, причем в увязке с исламским экстремизмом.

Основными критериями выделения фундаментализма как самостоятельного учения является его апелляция к «чистому исламу» и возвращению к основам мусульманской духовности. Однако само понятие «фундаментализм» чуждо мусульманской богословской терминологии.

Что же означает понятие «фундаментализм» в религии вообще и в исламе, в частности?

«Фундаментализм как идеология, – справедливо отмечает Б. Петровский, – исторически, строго говоря, не является чисто исламским продуктом»¹. Историки христианства находят «корни фундаментализма», например, в США в конце XIX – начале XX в., где «фундаменталистами» считали тех, кто «придерживался десяти евангельских заповедей и фанатично следовал канонам Священного писания»².

Термин «фундаментализм» (от лат. основа, фундамент) применительно к исламу стал использоваться сравнительно недавно. Он заимствован из христианской теологии и обозначал крайне консервативное течение в протестантизме, которое требовало беспрекословного принятия в качестве основы (фундамента) веры все содержание «Священного Писания» (Библии) и отвергало какую-либо возможность его рационалистического или аллегорического истолкования, провозглашавшего неизменность догматики.

Термином «фундаментализм» стало характеризоваться одно из движений американского протестантизма, сформировавшееся в 1920 г. для борьбы с религиозным «модернизмом» и «либерализмом». По мнению известного исламоведа А. Сагадева, слово «фундаменталист» было введено в оборот редактором баптистской газеты Ли Лоусом и обозначало «человека, преданного основоположениям

¹ Петровский Б.А. Фундаментализм – взгляд с Запада // Независимая газета. 1997. 28 авг.

² Там же.

своей веры, которые включали в себя ... непогрешимость Писания, непорочное зачатие Девы Марии, искупление, телесное воскресение Христа...»³.

В 1895 г. на библейской конференции в городе Ниагаре группа пасторов выдвинула пять основных («фундаментальных») принципов:

1. Непогрешимость Священного Писания;
2. Божественное происхождение Христа и непорочное зачатие;
3. Гибель Христа на кресте за грешников («искупление замещением»);
4. Физическое воскресение Христа;
5. Будущее возвращение Христа во плоти (второе пришествие)⁴.

Протестантские фундаменталисты выступали против научно-критического анализа текстов Библии, процессов модернизации протестантизма, которые, по их мнению, разрушают нравственные основы веры.

Все эти протестантские принципы неактуальны для ислама. В основе так называемого исламского фундаментализма лежат иные принципы, нежели в протестантизме. Между ними имеется определенное сходство, но различий принципиального характера, не позволяющих отождествлять эти два религиозных учения, значительно больше.

Таким образом, понятие «исламский фундаментализм» привнесено извне и чуждо исламской лексике. «В языках мусульманских народов, включая арабский, – пишет профессор Сейд Мухаммад Накыб аль-Аттас, – существует некий базовый круг слов, играющих главенствующую роль в выражении исламского взгляда на реальность и истину: благодаря им мусульманское мировоззрение предстает в своем истинном свете»⁵. «Исламский фундаментализм» не входит в этот арабско-мусульманский «базовый круг слов», поэтому использование этого термина ведет к искажению мусульманского мировоззрения. Шейх университета Аль-Азхар в Каире Мухаммад Сайид Тантави говорит, что «в исламе не существует такого понятия, как фундаментализм. Ислам – это всеобщая религия»⁶.

Мусульманские богословы используют свои понятия, означающие «чистый ислам», «основы веры» и т.д. Одно из них – «усуль ад-дин» («основы веры»), т.е. основные догматы ислама. Мусульманские богословы сформулировали пять основных догматов, которые характеризуют «чистый ислам»: 1) учение о единобожии (ат-таухид); 2) вера в божественную справедливость, в правосудие Аллаха (ал-адл); 3) признание пророческой миссии Мухаммада и предшествовавших пророков (нубува); 4) вера в судный день и потусторонний мир (ал-маад, или ал-кийама – вера в загробную жизнь); 5) учение об имамате.

Наиболее близок к термину «фундаментализм» термин «ас-салафия» (от салаф – предки, предшественники). Салафиты требовали «возврата к источникам»,

³ Сагдеев А. Исламский фундаментализм: что это такое? // Азия и Африка. 1994. № 6. С. 2.

⁴ См.: Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М., 2003. С. 109.

⁵ Сейд Мухаммад Накыб аль-Аттас. Введение в метафизику ислама: Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. М.; Куала Лумпур, 2001. С. 36.

⁶ НГ-Религии. 1999. 11 авг.

к «праведным предкам» (ас-салаф ас-салихун). Их движение часто характеризуется как мусульманское возрожденчество⁷².

Исламский фундаментализм: идеология и практика

Германский ученый Г. Мюллер определяет «исламский фундаментализм» как направление ислама, которое идеализирует раннеисламское общество и отрицает последующее развитие арабо-мусульманского мира. Для решения социально-экономических проблем сегодняшнего дня фундаменталисты обращаются непосредственно к священному писанию мусульман – Корану, а также собранию преданий о поступках и высказываниях основателя ислама Мухаммада⁷.

А.В. Коровиков пишет, что идеология мусульманского возрожденчества сводится к следующим положениям:

– Коран в полном объеме и достоверная часть сунны пригодны для практического применения в настоящее время;

– необходимо выработать новый подход к Корану; его традиционная интерпретация недостаточна;

– Коран и сунна являются единственными источниками законов, стереотипов поведения и моральных ценностей;

– в мусульманских странах необходимо установить исламскую политическую и общественную систему, чтобы привести в соответствие общественную практику с исламской общественной теорией⁸.

Б.Г. Капустин отмечает такие основные черты возрожденчества (фундаментализма), как стремление к «очищению» ислама, распространение права на свободное толкование мусульманского священного писания – иджтихад, приоритет морально-социальной проблематики над эсхатологически-метафизической⁹.

Фундаменталисты – салафиты пытаются доказать тезис, по которому «то, что было в прошлом, осуществимо и в будущем». Они призывают вернуться к «подлинному исламу» времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов. Фундаменталисты призывают опираться во всех сферах жизни на освященные веками религиозные традиции. Они видели идеал общественного устройства в государстве периода первоначального ислама, пророка Мухаммада и четырех праведных халифов и таким образом выражают свое неприятие светской идеологии и всего того, что связано с ней.

⁷² Мы будем пользоваться термином «исламский фундаментализм», несмотря на его условность, поскольку он имеет широкое хождение наряду с терминами «салафития» и «возрожденчество» как их синоним.

⁷ Muller H. Probleme des sozialen wendels in des arabisch – islamischen... // Zeitschrift für Kultur aus tausch Stuttgart, 1985. Н. 35 № 4, 5. S. 444–448; Социальное учение исламского возрожденчества / предисл., сост., пер. и коммент. Д.В. Микульского. М., 1990. С. 4.

⁸ См.: Коровиков А.В. Сейид Кутб – идеолог исламского экстремизма // Религии мира, 1986. М., 1987. С. 121.

⁹ См.: Капустин Б.Г. Основные направления исторической эволюции социальных исламских учений // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М., 1985. С. 34.

Фундаменталисты отвергают исторический подход к исламу, исламскому наследию, считая его образцом, значимым для прошлого, для настоящего и для будущего. Следовательно, и свое учение они рассматривают как явление, не зависящее от условий времени и места.

Они пытаются представить ислам как наследие, которое всегда и во все времена остается неизменным. Но это не соответствует действительности. Ислам всегда реагировал на социально-экономические и политические изменения, чутко откликаясь на требования, выдвигаемые ходом исторического развития. Об этом свидетельствуют, в частности, отвечающие современности принципы и содержание, что стало возможным благодаря способности ислама к изменениям под влиянием реальной жизни, индивидуальной и рациональной интерпретации (иджитхад).

Как политически организованное движение современный исламский фундаментализм ведет свое начало с основания ассоциации «Братьев – мусульман» учителем Хасаном аль-Банной в 1928 г. в Египте. Постепенно это движение набрало силу и выработало идеологию, отвергавшую все предпосылки светского национализма. Вскоре идеология «Братьев-мусульман» получила распространение почти во всех мусульманских странах.

Практически все страны с мощным фундаменталистским движением имеют общие характерные черты. Это общества, в которых под сильным западным влиянием националистические правительства сделали упор на быстрое экономическое развитие, что привело к значительным социальным сдвигам.

Будучи реакцией на западное влияние и социальную дезинтеграцию, исламское фундаменталистско-возрожденческое движение для различных групп и институтов (включая государство) становится средством решения различных проблем, в первую очередь социально-политических.

Фундаментализм как учение, идеология широкое распространение получил в Египте, Сирии, Ливане, Иордании, Саудовской Аравии, Кувейте, Пакистане, Иране, Афганистане, Индии, Тунисе, Марокко, Алжире, Мавритании и других странах.

Фундаментализм является идеологией тех социальных слоев в странах преимущества распространения ислама, которые «отрицаются», изгоняются капиталистической модернизацией, – средних и мелких собственников, работников пред- и полупролетарского типа, части мелкой буржуазии, которые не могут стать «обычной» буржуазией, люмпенских и маргинальных социальных групп. В роли идеологов возрожденчества выступают выходцы из светской, чаще всего технической интеллигенции, связанной с маргинальными слоями, и традиционными сословием улемов, которые в ходе капиталистической модернизации превращаются в деклассированную страту»¹⁰.

Исламский фундаментализм претендует на то, чтобы быть всеобъемлющей, целостной идеологической системой, дающей ответы на все насущные проблемы современности. Одной из важнейших сторон исламского фундаментализма явля-

¹⁰ См.: Капустин Б.Г. Указ. соч. С.37–38.

ется его социальное учение. Это вполне естественно. Как известно, религия – прератное отражение в умах людей реально существующих общественных отношений и отношений между человеком и природой¹¹.

Общество, допускающее вопиющие социальные пороки, говорят идеологи исламского фундаментализма, не является мусульманским, хотя формально называется и считается таковым. Оно – языческое, джахалийское. В этих условиях особо лицемерным выглядит государство, которое «использует подходящие ему стороны мусульманского вероучения, игнорирует те, которые ему не нравятся».¹² Поэтому, полагает Сайид Кутб, «ислам не должен пощадить это здание, основывающееся на гнете, неравенстве и коррупции»¹³.

Важнейшим элементом учения исламских фундаменталистов об идеальном мусульманском обществе является их теория собственности, которая, впрочем, не представляет собой изобретение теоретиков фундаментализма, а позаимствована ими из сочинений средневековых мусульманских теологов, главным образом Ахмеда ибн Ханбала и Ибн Таймийа, на теоретических построениях которых исламский фундаментализм во многом и основывается. В наиболее полной и целостной форме учение о собственности изложено в труде С. Кутба «Социальная справедливость при исламе». В области имущественных отношений, полагает С. Кутб, ислам стремится к достижению гармонии между интересами индивида и общины. Справедливость в области имущественных отношений не покрывает понятия «социальная справедливость при исламе», однако является его важной составной частью¹⁴.

Идеальное мусульманское общество представляется идеологам исламского фундаментализма не только неким особым социальным строем – «исламским социализмом», но и столь же особым, исламским, путем развития. По этому поводу С. Кутб пишет, что «ислам – это особая социальная философия, которая гарантирует блага социализма и коммунизма, но свободна от недостатков этих обеих систем, значительно превосходит их справедливостью и обладает возможностью построить более достойную жизнь»¹⁵. Только исламский путь способен привести народы как к национальному, так и социальному освобождению.

Исследуя социальные воззрения идеологов исламского фундаментализма, необходимо сказать о понимании ими государственной власти в мусульманской общине, хотя этот вопрос, безусловно, является темой особого большого исследования¹⁶.

Фундаменталисты-салафиты полагают, что государство – это представитель общества, которому оно дает власть для защиты от внешних и внутренних врагов. Правитель сверяет свои политически значимые поступки с божественным законом – шариатом. Принимая политические решения, правитель обязан совещаться

¹¹ Социальное учение исламского возрожденчества. С. 8.

¹² Там же. С. 12.

¹³ Там же. С. 16.

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ Цит. по: Социальное учение исламского возрожденчества. С. 19.

¹⁶ Там же.

с особым советом, состоящим при нем (шурой). Обладая широкими полномочиями, глава мусульманской общины, а также его родственники не имеют дополнительных прав на получение материальных благ по сравнению с рядовыми мусульманами. Мусульмане обязаны повиноваться праведному правителю. Глава общины, не следующий должным образом религиозному закону, должен быть немедленно смещен со своего поста¹⁷.

Идеологи исламского фундаментализма особо подчеркивают, что будущее единое мусульманское государство, каким бы обширным оно ни было, не представляет собой империи с привилегированными и угнетенными провинциями. Все регионы, племенные и этнические образования, которые войдут в него, будут пользоваться равными правами¹⁸. Равенство охватит не только мусульман, но также христиан и иудеев, которые станут гражданами мусульманского государства и будут обязаны платить подушный налог – джизья, являющийся аналогом налога закят, обязательного только для мусульман¹⁹.

По мнению Абуль Аль-Аля аль-Маудуди, хранителем чистоты догмата ислама в мусульманской общине должен быть халиф, осуществляющий свои функции при помощи совета улемов – богословов нового типа, получивших традиционное мусульманское, так и современное западное образование. В мусульманском обществе, которое должно быть построено согласно идеям Абуль Аль-Аля аль-Маудуди, будут соблюдены права мусульман. В мусульманском обществе будет царить социальная справедливость, опирающаяся на мусульманский налог в пользу бедных закят, коранические принципы раздела наследства и запрещение ростовщичества. Собственностью, организованного согласно исламским принципам общества, владеет Аллах, а пользуется тот, кто может распоряжаться ею наилучшим образом.

Подводя итог сказанному выше, следует подчеркнуть, что в Коране нет ни одного аята (стиха), в котором говорилось о принципах устройства государства, о его организационных формах. Вместе с тем в нем имеются высказывания об общественных функциях государства и некоторых его структурах, которые призваны играть позитивную роль в управлении обществом. Коран освящает вопросы, связанные с общественными функциями государства, которые соответствуют уровню арабской цивилизации времен Мухаммада. Если организационные положения по поводу того, как следует строить государство, встречаются весьма редко, то в отношении правового положения личности в Коране говорится более конкретно и подробно. Как отмечают специалисты, из 190 аятов (стихов), трактующих юридические вопросы, Коран посвящает 70 аятов (стихов) правовому положению личности. Другими словами, исламские фундаменталисты не имеют четкого проекта государственного устройства, который основывался бы на организационных принципах, непосредственно вытекающих из Корана.

¹⁷ Там же. С. 21.

¹⁸ См.: *Кутб С.* Мааракат аль – ислам вар-расмалийя. Каир, 1961. С. 27.

¹⁹ Там же. С. 92–93.

По мнению многих экспертов, религиозный фундаментализм представляет собой самобытное явление, и чтобы определить его место в современном мире, следует рассматривать одновременно его исторические корни и объективную роль в настоящем. Исламовед Р. Ланда пишет, что «в зависимости от конкретных условий фундаментализм принимает различные формы. Различия в политической окраске и направленности течений фундаментализма не снимает вопроса о его общих (до известной степени) корнях и практически едином происхождении во всех странах его распространения. В принципе мусульманский мир с VIII в. регулярно переживает попытки вернуться к чистоте ислама. На цикличность таких попыток указывал еще в XIV в. Арабский историк Ибн Халдун. Однако современный исламский фундаментализм имеет свои особенности, тесно связывающие его с реальностью XX века»²⁰.

Другой исследователь выделяет два подхода в оценке идеологии и практики современного ислама: а) происходящие в исламском мире события следует рассматривать в контексте «возрождения ислама»; б) за активизацией исламского фактора стоят конкретные экономические и политические интересы.

В основе первой точки зрения, по мнению автора, прослеживается идея о том, что современный исламский фундаментализм – это закономерное явление в рамках очередной волны «исламского ренессанса». Оно отражает стремление части мусульман к возрождению «истинных» исламских ценностей в условиях глобализации, а также связано с сохранившимся «цивилизационным» противостоянием по оси Север – Юг (или Запад – Восток)²¹.

«При таком подходе, – отмечает К. Поляков, – проблема так называемого исламского терроризма в ряде случаев предстает как отражение экстремальных форм борьбы за равноправное участие в мировой политике... Каждая отдельная точка зрения не дает полную картину, происходящего. Возможно, продуктивным будет изначальный совокупный учет социально-экономических интересов различных слоев исповедующего ислам населения»²².

Советский исламовед Л.Р. Полонская все идейные течения ислама делит на два основных типа: «... течения традиционалистские, выступающие против любых новшеств, за сохранение нетронутой средневековой исламской религиозной системы, и течения реформаторского типа, допускающие изменение этой системы, новую трактовку догматов, касающихся политических, правовых, социальных проблем и регулирования хозяйственной жизни, и разработку новой модели развития, основанной на принципах ислама»²³. Реформаторские течения в свою очередь, как считает ученый, выступают в двух формах: течения под лозунгами «возрождения фундаменталистских принципов ислама» («фундаменталистские», или, как еще их

²⁰ Ланда Р.Г. Исламский фундаментализм // Вопросы истории. 1993. № 1. С. 33–35.

²¹ См.: Поляков К. Исламизм: две точки зрения на проблему. Факторы, способствующие росту политического экстремизма // НГ–Религии. 1999. 28 апр.

²² Там же.

²³ Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985. С. 8.

называют в нашей литературе, «возрожденческие») и течения, основанные на приспособлении ислама к современным условиям. Именно к последним чаще всего применяют термин «модернистские»²⁴.

Традиционисты выступают против любых форм реформаторства, а возрожденцы (фундаменталисты и модернисты) – это реформаторы, поддерживающие принцип «врата иджитхада открыты»²⁵.

Усиление в концепции исламского фундаментализма социального и политического моментов отмечают как западные, так и отечественные специалисты. По мнению Л.Р. Полонской, на усиление социального и политического аспектов в идеологии «возрождения ислама» (исламского фундаментализма. – Л.Б.) стали обращать внимание на рубеже 80-х гг. и буржуазные социологи Запада²⁶. Автор приводит высказывания одного из них: «Исламское возрождение – не столько тенденция к обособлению и отказ от модернизации, сколько возрождение ислама как важной составной части политической идеологии»²⁷.

В целом у исследователей нет однозначного ответа по поводу причин возрождения ислама в современных условиях, особенно его «политизации», как нет единодушия и в определении понятия «исламский фундаментализм».

«Прежние модели и методы общественного анализа, – как отмечает немецкий ученый доктор теологии П. Антес, – не в состоянии объяснить активной экспансии групп, чьи действия имеют религиозную мотивацию на политической сцене, казалось бы, уже целиком отданную во власть разума»²⁸.

Тем не менее с легкой руки западных публицистов, журналистов, ученых, политических деятелей термин «исламский фундаментализм» получил широкое распространение, причем в негативном смысле. Не только мусульманских, но и христианских фундаменталистов «в мире дружно характеризуют как людей нетерпимых, экстремистов, фанатиков, догматиков-буквалистов и воинствующих реакционеров»²⁹. Сами протестанты, естественно, вкладывали в термин «фундаментализм» только положительный смысл.

Несмотря на широкое употребление в печати и в научных работах понятия «фундаментализм», «научно обоснованное определение фундаментализма отсутствует»³⁰. Как пишет З.И. Левин, авторы статей сборника «Фундаментализм» «понимают под фундаментализмом идеологию религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения, за возвращение вере ее изначальной чистоты»³¹. Но и это определение не полно.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 9

²⁶ Там же. С. 14.

²⁷ Там же.

²⁸ Антес П. Религии современности: История и вера / пер. с нем. С. Червоная. М., 2001. С. 4.

²⁹ Там же. С. 2.

³⁰ Фундаментализм: Статьи. М., 2003. С. 4.

³¹ Там же. С. 4–5.

Английский священник методистской церкви ученый М. Форвард полагает, что большинство верующих не имели бы ничего против, если бы их называли фундаменталистами в том смысле, что они следуют основам своей веры. Хотя, по его мнению, фундаментализм является очень «скользким» словом.

Форвард рассматривает понятие «фундаментальность» применительно к вере. Он считает, что «фундаменталисты претендуют на непогрешимость: определенное слово истины от Бога; представление о том, каков должен быть порядок вещей. Они не терпят возражений и не предлагают альтернативы. Такая уверенность граничит с упрощенчеством»³². Это приводит к тому, что часто игнорируется то, что многие люди считают основой веры. «Например, – пишет священник, – христиане-фундаменталисты не испытывают большой любви к тем, кто придерживается других взглядов. Это – правда, хотя слово «агаре», используемое в Новом Завете, означает любовь к другим, основанную на Божественной любви к своему творению, то есть оригинальное значение слова расширено»³³. Точно так же, по мнению М. Форварда, «нет особенного доверия воле Божией (что он совершит то, что пожелает) у тех мусульман, которые чувствуют себя обязанными осуществлять свои особые и ограниченные идеи резкими и насильственными методами»³⁴. И вообще, отмечает священник, фундаменталистам частенько, бывает, нужен враг, который является представителем их веры, не разделяющим их позицию, или чужие – верующие, исповедующие другую религию»³⁵.

По мнению П. Антеса: «... даже если такое понятие и определение (религиозный фундаментализм. – Л.Б.) нельзя назвать удачным и точным выбором, поскольку этот общий термин охватывает в высшей степени разнообразные, гетерогенные представления, не делая между ними различий, позволяя предположить, будто все, на кого распространяется эта характеристика, принадлежат к одной группе с одинаковым сознанием, что совершенно неверно, сам по себе успех этого термина, вошедшего в широкий оборот, свидетельствует о его соответствии новой ситуации»³⁶.

Исламовед Е.А. Дорошенко отмечает, что девизом всего исламского фундаментализма является высказывание С.-Х. Насра: «Если мир не соответствует шариату, то тем хуже для мира, а не для шариата»³⁷. Вместе с тем тот же Наср призывал приостановить действие таклида (традиций), который есть лишь «слепое подражание самим себе, косность, действительно разрушающая нас»³⁸.

В западной литературе обычно встречается деление фундаменталистов на «умеренных» (“moderates”) и «воинствующих» (“militants”), причем в качестве основного критерия, как правило, выдвигается готовность применить насилие»³⁹.

³² Форвард М. Религия / пер. с англ. М., 2003. С. 265.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 267.

³⁵ Там же. С. 268.

³⁶ Антес П. Религии современности: История и вера. М., 2001. С. 4.

³⁷ Цит. по: Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1975. С. 133.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Коровиков А.В. Указ. соч. С. 16.

В целом следует отметить, что западные исследователи тенденциозны, не всегда объективны, как впрочем, и некоторые отечественные, характеризуя ислам как исключительно политическое течение, умоляя тем самым его догматическую природу. Однако не все отечественные исследователи относились к исламу тенденциозно. «Не нужно забывать, – отмечал В.С. Соловьёв, – что политика Мухаммеда была искренне – религиозной, а его религия с самого начала имела и политическую задачу»⁴⁰. Иными словами, ислам – это и религия, и закон, и право, и политика, и государство.

Отечественный исследователь А.В. Коровиков не согласен с теми, кто считает, что у всех фундаменталистов идеология является примерно «одинаковой, а разница между «умеренными» и «воинствующими» состоит в их тактике, в методах борьбы, которые они используют». Он делит фундаменталистов на тех, «кто считает вестернизированных, включенных в процесс модернизации, мусульман правоверными (хотя и грешниками), и тех, кто полагает, что они утратили право называться мусульманами и на деле являются неверными, кафирами. Сторонники второй точки зрения, по мнению ученого, и есть исламские экстремисты, основной критерий которых – принцип такфир, обвинение в неверии... Применяя такфир весьма широко, исламские экстремисты считают неверными всех или большинство жителей страны»⁴¹. Кстати, следует отметить, что египетские «Братья – мусульмане» считают тех, кого экстремисты обвиняют в неверии, хотя и грешниками, но все же мусульманами.

По мнению ученого, «исламский экстремизм можно определить как одно из направлений фундаментализма (исламизма), которое исходит из неверия большинства населения страны или политической элиты (а значит, и антиисламского характера общества и государства) и призывает к активным, часто насильственным действиям во имя прихода к власти “истинных” мусульман»⁴².

Этот тезис автора представляется спорным. Исламский фундаментализм и исламизм понятия сходные, но не тождественные. Исламизм – самостоятельное политическое течение, использующее исламскую аргументацию, а не одно из направлений фундаментализма.

По ходу анализа идеологии и практики исламского фундаментализма мы рассмотрим сущность и содержание термина «исламизм», который используется различными авторами, то как синоним исламского фундаментализма, то как синоним «исламского экстремизма». Ограничимся замечанием, что экстремизм и исламизм – нетождественные понятия.

Необходимо различать внутри фундаментализма течения, выступающие за возрождение ислама и его культовой практики периода четырех праведных халифов и сподвижников пророка Мухаммада, с одной стороны, и политическую идеологию и практику – с другой. В догматике и общественном сознании мусуль-

⁴⁰ Соловьев В.С. Магомет: Его жизнь и религиозное учение. Алма-Ата, 1991. С. 71.

⁴¹ Коровиков А.В. Указ. соч. С. 17.

⁴² Там же. С. 17–18.

ман религия и политика находятся в синкретическом состоянии. Следовательно, политический аспект является существенной чертой исламского фундаментализма, его «родимым пятном».

Специалист по истории и социологии ислама иранец Джавад Табатабай считает, что «политический ислам» – это попытка придать исламу как религии социальную и политическую роль. Ту роль, которая позволит исламу использовать его для организации жизни общества, и которую ислам никогда в своей истории не играл. По его мнению, неверно считать ислам политизированной религией, поскольку ислам никогда не имел готовой схемы построения общества. Если бы не существовало идей либерализма, социализма и тому подобных концепций, то и «политического ислама» тоже не было бы. Таким образом, все концепции, используемые нынешними фундаменталистами, имеют современное происхождение⁴³.

Вопреки утверждениям фундаменталистов, отмечает далее Джавад Табатабай, ислам открыт различным толкованиям. Некоторые толкования ислама могут быть оправданием тоталитаризма. Но в нем также можно найти источник глубоко гуманистических и даже «либеральных идей». Тоталитарные тенденции связаны именно с идеологическим прочтением ислама. Это лишний раз доказывает, что применительно к религии современные подходы и концепции неприменимы⁴⁴.

Вряд ли можно согласиться с утверждением Джавад Табатабая о том, что «ислам никогда не имел готовой схемы построения общества». Такие схемы принципиально невозможны не только в религиозных доктринах, но и в политологических. Однако в истории существуют примеры использования исламской доктрины в государственном строительстве. Арабские халифаты, особенно Аббасидский, были жизнеспособными политическими образованиями, функционировавшими на основе шариата как правовой системе.

Иногда специалисты рассматривают исламский фундаментализм как идеологию «третьего пути» решения общественных проблем, отличную от капитализма и социализма. По мнению фундаменталистов, именно во времена пророка Мухаммада существовало общество социальной справедливости. Они выступают за возрождение этих принципов в современных условиях, за исламское государство, построенное на принципах, провозглашенных в Коране и Сунне.

Для мусульманского Востока неприемлем западный путь развития. Активизацию исламского фундаментализма связывают с провалом «социалистических экспериментов» в мусульманских странах в 80-х гг. XX в. Западные модели развития не прижились на арабской почве. Запад до сих пор ассоциируется у многих арабов с незабытым еще периодом колониального угнетения. Израиль, развязавший против своих соседей серию войн, также воспринимается в арабском общественном сознании как часть западного мира. Большую растерянность у общественности арабских стран вызвал быстрый крах догматического

⁴³ См.: Гусейнов Э. Ислам перестает быть религией // Известия. 2001. 28 дек.

⁴⁴ Там же.

социализма в Восточной Европе и распад СССР. И сегодня исламский фундаментализм выступает в России как вызов новым прозападным реалиям в сфере социальной, экономической и политической жизни.

В любом исламском фундаменталистском движении имеются две стороны: радикальная и умеренная. В зависимости от обстоятельств внутреннего и внешне-го порядка одна из этих тенденций может становиться преобладающей, а иногда и одерживать на некоторое время и верх. Это и две стороны «исламской медали» в любом случае остаются неизменными, каким бы многообразным и многоликим ни представлялся мир ислама.

Так называемый исламский фундаментализм возник в арабских странах как реакция на социально-экономические, политические условия, сложившиеся в этих странах, как реакция на процесс секуляризации, обусловленный влиянием западного мира.

Идеологи исламского фундаментализма ратовали за создание исламского государства, которое управлялось бы на основе шариата и свода мусульманских нормативов, регулирующих все стороны жизни мусульман, восстановления «добродетельного общества». В решении этой задачи среди фундаменталистов существуют противоречия. Преследуя в конечном итоге одну и ту же цель – принятие шариата в качестве основного закона государства, они расходятся в методах действия для ее достижения. Если одни допускают и даже считают необходимыми насильственные действия, то другие выступают в пользу парламентских методов борьбы и постепенных реформ.

Из сказанного следует, что исламских фундаменталистов нельзя рассматривать как сторонников чисто теократического государства. В любом мусульманском государстве в диалектическом единстве и взаимодействии находятся два измерения – исламское и светское. Даже такие государства, как Саудовская Аравия и Иран нельзя назвать чисто теократическими государствами, хотя они опираются на исламские фундаментальные (фундаменталистские) принципы.

Привнесение в ислам чуждых ему терминов и понятий приводит к искажению сущностной природы ислама – многомерного социального явления. Ислам нельзя сводить просто к религии или просто к политике. Он и религия, и политика, и закон, и мораль, и образ жизни и т.п. Ислам и политика неразделимы. Следовательно, исламский фундаментализм как религиозно-политическое учение ратует не просто за возврат к «чистому исламу» прошлого, но и той социальной справедливости, которая тогда якобы господствовала. Другими словами, современный так называемый исламский фундаментализм – это религиозно-политическое учение, вызывающее противоречивые толкования.

Чтобы понять и постичь ценности других религий необходимо освоить систему выработанных ими понятий, поскольку у каждой из них свои представления о духовно-нравственных ценностях, и каждая из них дает свои уникальные ответы на фундаментальные вопросы, волнующие человека.

Таким образом, сущность фундаментализма в исламе и любой религии заключается в стремлении вернуться к своим истокам, восстановить размытые и утраченные идеалы. В исламе фундаментализм выражен более рельефно, чем

в христианстве. Это объясняется его доктринальной целостностью, обращенностью к мирским проблемам. Поэтому сторонники исламского фундаментализма своей целью считают не только очищение религиозной доктрины от более поздних наслоений, возрождение исламской морали, но в первую очередь – воскрешение, как они считают, идеального исламского государства времен пророка Мухаммада. При этом речь идет не о копировании, а о стремлении взять за основу модель такого государства с учетом современных условий. В исламском фундаментализме доминирует мирской, политический аспект, что отличает его от православного, протестантского и других моделей фундаментализма. Другими словами, исламский фундаментализм – более последователен, социально ориентирован. Его социальным идеалом является исламский образ жизни, который, по мнению мусульман, может быть реализован только в исламском государстве. Отсюда стремление создать общество на принципах шариата, согласно исламской концепции о власти и государстве. Исламский фундаментализм – естественная часть общественной политической жизни и мировоззрения уммы.

В условиях российской действительности исламский фундаментализм приобрел ярко выраженный негативный смысл, что вписывается в общий контекст исламофобии, кавказофобии, чеченофобии и прочих фобий. В отношении к исламскому фундаментализму раскол в российском обществе наблюдается в основном по конфессиональному принципу. Религиозный фундаментализм рассматривается как чисто исламское явление, причем в крайне негативном плане. О христианском, точнее, православном фундаментализме, практически ничего не говорится – ни в негативном, ни в позитивном плане, хотя все серьезные исследователи отмечают, что фундаментализм характерен всем религиям: христианству, буддизму, иудаизму и т.д.

Среди мусульманского духовенства, исламских и светских идеологов в России, по мнению исламоведа А. Малашенко, преобладает позитивное отношение к фундаментализму, как философско-мировоззренческой концепции. В подтверждение своего тезиса он приводит высказывания ряда религиозных и политических деятелей, которые справедливо считают, что фундаментализм не представляет никакой угрозы для России. Востоковед Ю. Ганковский считает, например, что фундаментализм «никогда нигде не представлял сам по себе никакой опасности. Другое дело – как его используют в политике»⁴⁵. Такого же мнения придерживается имам Р. Гайнутдин: «Не надо бояться истинного фундаментализма. Фундаментализм – это тишина и размышления, и никакой агрессивности»⁴⁶.

Однако подобные мнения разделяют далеко не все исследователи, мусульманские богословы (улемы) и политические лидеры, особенно на Северном Кавказе. Лидеры суфийских братств отвергают фундаментализм, не находя в нем ничего исламского, а политические лидеры запрещают его на подвластных им территориях, отождествляя сторонников «чистого» ислама с экстремистами.

⁴⁵ Цит по: *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 127.

⁴⁶ Там же. С. 127–128.

Р.Г. Ланда определяет фундаментализм как течение, требующее возврата к истокам ислама, прежде всего к Корану, при допущении свободного толкования положений шариата, исключая догмы, ритуал, коранические запреты. Фундаменталисты – одновременно модернизаторы и охранители ислама. Они желали бы, ссылаясь автор на мнение западных специалистов, обрести достижения западной технологии, но без культуры и социальных норм Запада⁴⁷. Р.Г. Ланда приводит высказывания известного социолога А.А. аль-Малика о том, что фундаментализм является постоянной чертой всех зрелых цивилизаций, культур и наций в периоды конфронтаций и глубоко ощутимых угроз либо тупиковых ситуаций, обрывающих прежние течения жизни⁴⁸.

В целом аналогичную характеристику дает фундаментализму и исламовед Г. Мирский: «Фундаментализм, проповедующий необходимость возвращения к истокам веры, к ее первоначальной чистоте, не замутненной позднейшими наслоениями, может быть присущ любой религии...»⁴⁹. Далее автор пишет: «Обычно исламский фундаментализм обвиняют в том, что он своей воинственностью, непримиримостью к современности, отождествляемой с Западом, в особенности же своей проповедью джихада оправдывает и обосновывает мусульманский радикализм и экстремизм, ведущий в конечном счете к террору»⁵⁰.

В. Ефимов делает попытку провести «водораздел между исламом и исламским фундаментализмом, между умеренными и радикальными исламистами»⁵¹. Однако утверждение автора о том, что исламский фундаментализм – это «политическое движение, прикрывающееся мусульманскими лозунгами и Кораном», представляется ошибочным. Исламский фундаментализм – это прежде всего догматическое учение. Кроме того, ислам, который не знает дихотомии – светского и духовного, не может не претендовать «на регулирование всех сфер общественной деятельности: экономических и социальных отношений, политики, идеологии, юриспруденции, морали, образа мышления, человеческих взаимоотношений...». Как справедливо отмечает сам автор, «это вытекает из универсального характера самой исламской религии...»⁵².

Вторая отличительная черта фундаментализма, по мнению автора, это «его глобальные претензии, не признающие национально-этнических границ, выдвигающие на передний план религиозную общность»⁵³. Это характерная черта не только исламского фундаментализма, как считает В. Ефимов, но и вообще ислама. Например, мусульманская община России (умма) мусульманами всех направлений и течений (как радикального, так и умеренного толка) всегда рассматривалась

⁴⁷ См.: Ланда Р.Г. Исламский фундаментализм // Вопросы истории. 1993. № 1. С. 32.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Мирский Г. Исламский фундаментализм и международный терроризм // Центральная Азия и Кавказ: Общественно-политический журнал. 2001. № 6 (18). С. 34.

⁵⁰ Там же. С. 35.

⁵¹ Ефимов В. Какой фундаментализм угрожает России // Новое время. 1994. № 5 (Февраль). С. 33.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 34.

как часть всемирной мусульманской уммы. И в этом смысле ислам не признает границ между мусульманскими государствами.

Таким образом, перечисленные выше В. Ефимовым черты свойственны исламу в целом, а не только «исламскому фундаментализму».

Многие специалисты считают, что ислам воздействует на политические ценности на трех уровнях: как религия в точном смысле слова, т.е. как система *теологических воззрений*, фиксирующая некоторые этические обязательства; как *идеология*; как символ общности культуры. Поскольку ислам вообще и применительно к *политическим реалиям*, в частности, *никогда не был единым*, можно найти три главных направления в современном исламе, которые оказывают воздействие на политические акции мусульманских государств. Это *фундаментализм*, который *не противостоит социальным изменениям*, однако, исходит из того, что эти изменения *должны определяться традиционными исламскими ценностями* и образом поведения; *модернизм*, предусматривающий исламские ценности, применительно к изменившимся политическим и социальным условиям в каждой мусульманской стране, однако, не ставящий под сомнение значение указанных ценностей в историческом плане; *секуляризм*, в целом отрицающий важность исламских ценностей в наши дни, исходящий из того, что сейчас эти ценности уже устарели, однако, все же прибегающий к их использованию во внешнеполитических целях, а также в целях политического сплочения ответственности исламских стран.

Вместе с тем мусульманские богословы считают абсолютно недопустимой трактовку ислама в качестве религии, непримиримой с эпохой. Идеализация раннего ислама, а также преподнесение его в первоизданном виде, которое не противоречило бы современности, обусловлено концепцией исламского фундаментализма.

Для мусульманских богословов реформаторского толка характерно использование логических методов решения религиозных вопросов, что создает определенную противоречивость их позиций: абсолютизируя авторитет Корана и Сунны, они не отрицают иджтихад – право выносить собственное решение на основе Корана и Сунны. Важность иджтихада в наше время обосновывается объективной потребностью его для обеспечения универсальности ислама, приспособления его к особенностям различных эпох. Утверждается, что Коран и хадисы пророка не нуждаются в совершенствовании, необходимо точно следовать Корану и Сунне. В тех случаях, когда они молчат, «богословы должны пустить в ход иджтихад».

Не следует абсолютизировать исключительно радикальную сущность исламского фундаментализма. Неслучайно эта идеология имеет самую массовую поддержку в Египте и Алжире: эти страны в течение длительного времени находились под колониальным гнетом европейских (христианских) государств. Ислам стал знаменем и мобилизирующим фактором в национально-освободительном движении мусульманских народов.

Единственное фундаменталистское государство – это Иран, но оно обязано своим существованием прежде всего Хомейни, который пользовался огромной популярностью не только внутри страны, но и за его пределами.

По мнению Д. Пайпса, Иран нельзя считать чисто фундаменталистским государством. Аятолла Хомейни, пытаясь сформировать правительство исключительно на принципах шиитского ислама, закончил созданием *республики, основанной на конституции*; при этом *страна* представлена через решения *парламента*, который в свою очередь избирается путем народных *выборов*. Каждое из этих понятий является исключительно западным. Таким образом, ислаимзм (Д. Пайпс не видит различий между ислаимзмом и исламским фундаментализмом. – Л.Б.) незаметно заимствует западные понятия, при этом категорически отрицает факт заимствования⁵⁴. К сказанному можно добавить, что исламу никогда не удавалось в полном объеме реализовать свою социальную программу или, как ее еще называют, политический проект. В этом смысле Иранское государство можно назвать фундаменталистским условно или по Пайпсу – ислаимистским.

Неоднозначная трактовка «исламских» терминов приводит к весьма рискованным определениям. Например, Д. Пайпс пишет: «...ислаимзм – это исламская версия радикальных утопических идей нашего времени, которая следует за марксизмом-ленинизмом и фашизмом»⁵⁵.

Можно согласиться с тем, что «ислаимзм» как политический проект – это утопия, но считать, что ислаимзм (фундаментализм) следует за фашизмом – явный перебор. Исламский фундаментализм – прежде всего религиозная догматика, а не только и не столько политическое учение, как уже неоднократно отмечалось нами. Кроме того, он не делит, как и ислам в целом, людей по национальным признакам и тем более не содержит в себе учение о превосходстве одной расы над другой и т.д. Ислам изначально выступал против расовой теории.

Для исламского фундаментализма характерен перенос акцентов с религиозной этики на политическую идеологию⁵⁶, т.е. в конкретных условиях одни его черты превалируют над другими. Безусловно, социально-политический аспект в исламском фундаментализме присутствует, но сводить ислам как религию к политической идеологии означает игнорирование его теологического содержания, сведение его к чисто политическому движению.

Более взвешенной, на наш взгляд, является позиция А. Малашенко, который пишет, что «исламский фундаментализм можно определить как идеологическую утопию и вместе с тем как попытку выразить неповторимость исламской цивилизации, ее дискурс относительно христианства. Он – своего рода умозрительный поиск альтернативы еврохристианскому бытию, включая его (бытия) общественное устройство. Наконец, фундаментализм – это форма самоутверждения ислама как социокультурной системы»⁵⁷.

Ислам никогда, даже в благоприятные для себя периоды существования Халифатов, не смог в полном объеме реализовать свою социальную программу.

⁵⁴ См.: Пайпс Дэниэл. National Interest-Ислам и ислаимзм // WDI.ru;

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ См.: Коровиков А.В. Указ. соч. С. 15.

⁵⁷ Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 129.

В этом отношении утопическим является то, что исламский фундаментализм (салафийа) может реализовать свой социально-экономический проект в условиях глобализирующегося и секуляризирующегося мира.

В период своего возникновения ислам, чтобы утвердиться и распространиться, должен был выполнять социальные и политические функции. И хотя в дальнейшем в истории мусульманских государств имела место фактическая разделенность религии и политики, эта разделенность никогда не воспринималась общественным сознанием ни на уровне идеологии мусульман, ни тем более на уровне массового сознания. Отсутствие должного осознания разделенности сфер религии и политики наложило свой отпечаток и на современный процесс политизации ислама⁵⁸.

В зависимости от форм и методов реализации политического проекта в исламском фундаментализме можно выделить несколько течений: от бытового, сторонники которого строго придерживаются четких предписаний в быту и личном поведении, до политического, которое предполагает установление теократической власти, используя силовые методы.

Исламский фундаментализм является закономерным феноменом исламской политической культуры. Противоречия, раздиравшие исламский мир, отразились не в идеологиях (типа светского национализма), противопоставлявших себя исламу, а во внутренних течениях, движениях самого ислама. Ислам служил, таким образом, идеологическим лозунгом тех тенденций, которые возникали вне его, реальной основой которых были экономические, социальные и политические процессы, не выходявшие из рамок религии и претендовавшие на урегулирование отношений не только между Аллахом и человеком, но и между самими людьми. Интерпретация Корана, хадисов, шариата в духе времени имели и имеют в своей основе политический смысл. Недаром модернистское реформаторство рассматривается как салафитское движение, ратующее за внедрение в мусульманских странах некоторых западных ценностей. Мусульманский реформатор Джамаль ад-Дина аль-Афгани призывал перенять науку и технику Запада, сохраняя верность нравственным ценностям ислама.

Мусульманские реформаторы, обращаясь к духовному наследию прошлого, призывали своих единоверцев вернуться на путь «праведных предков», очистить ислам от позднейших наслоений. В исламе, говорили они, нет ничего, что противоречило бы требованиям современной цивилизации, и задача состоит в том, чтобы истолковывать его непреходящие принципы применительно к современным реалиям, отказавшись от механического перенесения на сегодняшний день интерпретаций, свойственных иным историческим условиям. Их практические рекомендации сводились к необходимости освоения цивилизационных достижений Запада: мусульмане должны сделать все, чтобы научно-технические достижения Запада стали достоянием исламского Востока, но при этом сохранялась верность

⁵⁸ См.: *Гордон-Полонская Л.Р.* Идеология «исламского возрождения» и ее социальная сущность // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 27.

духовным и нравственным принципам ислама, обогащенным идеями конституционализма, парламентаризма и социальной справедливости.

Сторонники фундаментализма понимают ислам как «божественное» отражение социального порядка, предначертанное Аллахом. Логика их рассуждений сводится к следующему: поскольку создателем Вселенной и Человека является Бог, то все законы, установки, правила и рекомендации, содержащиеся в Коране, Сунне и других исламских источниках, – отражение и выражение истинной природы человека. Другими словами, следование Корану и Сунне освобождает мусульманина от всего неестественного, наносного, надуманного в исламе.

Из-за неопределенности термина «фундаментализм», который нередко отождествляется с такими терминами, как «возрожденчество», «традиционализм», возник термин «ислаимзм». В связи с путаницей в терминах, необходимо развести дефиниции «исламский фундаментализм» и «ислаимзм».

Основными критериями выделения фундаментализма как самостоятельного течения является его апелляция «чистому исламу», к истокам, за возвращение к основам.

Понятие «ислаимзм» ввели в употребление, как считают одни специалисты, богословы североафриканских стран, в частности в Алжире, для того, чтобы отличать обычного мусульманина (муслим) от «ислами», т.е. такого, который видит в исламе политическую идеологию. Другие специалисты приписывают авторство понятия «ислаимзм» французским социологам, которые перевели, руководствуясь лингвистикой: по-французски христианство обозначается словом “cristianizme” – «христианизм», т.е. по аналогии, не вкладывая в это понятие негативный смысл.

После исламской революции в Иране в 1979 г. во всем мусульманском мире и даже за его пределами резко возросла активность движений, получивших на Западе название «фундаменталистских» или «интегринтских». В мусульманских странах эти движения, наиболее ярким примером которых в новейшее время считаются организации Хезболла в Ливане, Исламский фронт спасения в Алжире, аль-Гамаа аль-Исламия в Египте и др., обычно относят к «политическому исламу», а их участников называют чаще «исламистами». Иными словами, «ислаимзм» рассматривается как чисто политическое движение, лишенное религиозной мотивации. По существу ислаимзм противопоставляется исламу как религиозной системе, лишенной политических претензий.

Отметим, что фундаментализм исламистов более радикален, чем фундаментализм улемов: они стремятся не к возвращению к шариату, но к перестройке политических отношений в соответствии с моделью первой мусульманской общины. Неслучайно, что муллы пришли к власти именно в шиитском Иране, в суннитском мире улемы признают существование законной власти. В то же время, если фундаментализм основан на возвращении к тексту Корана, возникает проблема канона и интерпретации.

Возникает второй вопрос. Фундаментализм улемов предполагает общество, управляемое законом. Шариат – это система законов. Такого явления как «исламский тоталитаризм» не может быть, потому что в исламе закон и его интерпретация воспроизводятся независимо от государства. В связи с этим возвращение

к шариату не является тоталитарным, как пишут некоторые западные и отечественные критики ислама, хотя оно и не является демократическим.

Исламизм требует власти и стремится ее завоевать. И, наконец, раз государство подчинено Богу, исламисты считают светское государство нелепостью. Однако в целом мусульманский мир – в основе своей части суннитский – постепенно движется к секуляризации, в частности в строительстве государственных структур.

Стремление исламистов построить общество на принципах шариата не противоречит каноническому исламу. Однако иного мнения придерживается исламовед А. Игнатенко. Он пишет: «Субъектом и носителем исламизма являются те социальные группы, которые заинтересованы в сохранении или установлении исламской (шариатской) формы власти в той или иной стране и/или в создании соответствующих условий для экспансии этой формы власти за рубежом»⁵⁹. В «установлении исламской (шариатской) формы власти» заинтересованы не только отдельные социальные группы, как считает А. Игнатенко, а все мусульмане, которые хотят жить по законам шариата, соблюдать в полном объеме исламские нормы, предписанные Кораном и Сунной. Шариат создан не для того, чтобы он пылился на полках, а для того, чтобы мусульмане руководствовались им в своей практической жизни. Мусульмане, живущие в светском государстве, лишены такой возможности. Если следовать логике некоторых специалистов, любой мусульманин, желающий жить согласно своим религиозным убеждениям, может быть назван исламистом, что равносильно быть названным экстремистом. Такова логика тех, кто в каждом исламисте видит или радикала, или экстремиста.

Трудно спорить со следующим утверждением автора: «Под исламизмом подразумевается теория и практика политических движений, ставящих перед собой цели приведения общественного и государственного устройства в тех странах, где живут мусульмане, в соответствии с установлениями Ислама»⁶⁰. Такая «теория и практика политических движений» полностью соответствует доктрине канонического ислама – если угодно – правильного ислама.

Фундаменталистская трактовка ислама отличается от его трактовки богословами и многочисленными общинами верующих. Главное отличие фундаментализма заключается в том, что он является не только идеологией, но и программой практических действий. Для всех фундаменталистов характерно представление, что ислам – это всеохватывающий образ жизни, в котором не должно быть разделения на религию и политику.

Было бы неправильно рассматривать исламский фундаментализм только как негативную реакцию на кризисное состояние общества. Фундаменталистская идеология является господствующей и в таких благополучных странах, как Иран, Саудовская Аравия, ОАЭ и другие страны Персидского залива.

⁵⁹ Игнатенко А. Ислам и политика. М., 2004. С. 42.

⁶⁰ Там же. С. 67.

Исламский фундаментализм в современной России: характерные черты

Распространение и укоренение исламского фундаментализма в России, особенно на Северном Кавказе, объясняется процессом оживления ислама на фоне обострения военно-политической обстановки и целым рядом факторов объективного и субъективного порядка.

К объективным причинам можно отнести обострение социально-экономической и политической обстановки в Российской Федерации в целом и на Северном Кавказе, в частности: резкое расслоение людей по социальному и имущественному признаку; обнищание большинства трудящихся в результате подрыва отечественной экономики; массовая безработица и рост преступности и т.д.

Многие мусульмане видят причину своих бед и страданий в социальной несправедливости, когда бывшая партийно-советская номенклатура и коррумпированные новые лидеры, завладев собственностью, созданной на протяжении десятилетий усилиями всего народа, обрекли его на бесправие и нищету.

Распространение идеологии исламского фундаментализма в регионах традиционного распространения ислама в России, в частности на Северном Кавказе, связано с изменением религиозной обстановки в конце 80-х гг. XX в. В условиях либерализации государственно-конфессиональных отношений и религиозного плюрализма, в стране начался бурный процесс оживления ислама (пробуждение), который чаще всего характеризуют, не совсем точно, как процесс «возрождения» ислама (ислам не умирал, не увядал, он жил в обрядах и ритуалах). Вследствие этого процесса в России распространились и стали укореняться нетрадиционные религиозно-политические движения – фундаментализм и ваххабизм. Новые для России религиозные движения осложнили религиозно-политическую обстановку в стране, вступив в противоречие с традиционным для местных мусульман исламом. Особенно острый характер приняло противостояние между фундаментализмом и ваххабизмом, с одной стороны, и суфизмом – тарикатизмом (или народным исламом) – с другой, на Северном Кавказе.

Противоречия внутри ислама, возникшие после распада СССР, появились не по поводу догматических вопросов (по крайней мере, не они были главными), а как следствие возникновения этноконфессионального сепаратизма и конфликтов.

Радикальные движения, приведшие к расколу внутри мусульманской общины, имеют определенный политический смысл. Ислам служит идеологическим прикрытием тенденций, возникших вне его, реальной основой которых являются экономические, политические, этнические и конфессиональные проблемы. Исламский фундаментализм в России можно рассматривать как реакцию на эти проблемы. Вместе с тем исламский фундаментализм, сформировавшийся в России, идеологически тесно связан с подобными движениями в странах исламского мира. Чтобы лучше понять так называемый исламский фундаментализм в России, необходимо исследовать его генезис, природу, социально-политические корни.

Как известно, фундаменталистские и реформистские течения в исламе закономерно возникали именно в те исторические эпохи, когда мусульманское общество переживало острый кризис и вызревали явные признаки его слабости, упадка, т.е., когда общество, потеряв на время социально-политические и духовные ориенти-

ры, вынуждено было возвращаться к своим подзабытым традиционным ценностям, корневым истокам веры и культуры. Духовные первоисточники нации служили своего рода точкой опоры для ее укрепления и нового подъема.

Объективной причиной распространения фундаментализма на Северном Кавказе служит также заметное повышение интересов к этому региону политиков многих стран. Сегодня новую концепцию региональной политики на Кавказе разрабатывает не только Россия, но и США, и Турция, и Иран и бывшие советские республики Закавказья и Центральной Азии. Позиции западных держав относительно кавказской политики значительно изменились с конца 1994 г., когда началась эксплуатация нефтяных запасов Каспийского бассейна. Достаточно сказать, что США объявили Кавказский регион сферой своих национальных интересов.

В этой ситуации исламский фундаментализм дает в руки местных политиков исламской ориентации средство выстраивания собственной линии поведения, выработки самостоятельной политической позиции, учитывающей исключительно местные национальные интересы.

Таким образом, распространение исламского фундаментализма в условиях современного Северного Кавказа носит не случайный характер. Влияние этого исламского течения будет объективно возрастать, в том числе и по мере углубления процесса национального самосознания народов и практической суверенизации республик. Остановить этот объективный процесс невозможно, но предпринять усилия, чтобы он не приобрел форм открытой (вооруженной) конфронтации между сторонниками и противниками фундаментализма, необходимо.

Сегодня можно с сожалением констатировать, что субъективные причины усиливающегося влияния именно радикального крыла исламского фундаментализма на Северном Кавказе во многом объясняются политическими ошибками или политической пассивностью федеральных и местных властей в деле нормализации этноконфессиональной обстановки.

Под этим углом зрения целесообразно, на наш взгляд, рассмотреть обстановку в Дагестане и Чечне, где радикальное крыло исламского фундаментализма достаточно влиятельно.

Распространению исламского фундаментализма в Дагестане способствовал, наряду с прочим, кризис в среде местного духовенства, которое раскололось на враждующие лагеря: условно «конформистское», выступающее в поддержку местной власти, и условно «радикальное», поддерживающее политическую оппозицию. Этот раскол нельзя понимать упрощенно, как отражение политических предпочтений, потому что он отражает глубинные внутриисламские противоречия, круто замешанные на этнополитических противоречиях в современной России и республиках Северного Кавказа.

Наряду с другими факторами (экономическими, социальными, этническими и т.п.) резкому обострению этнополитической и этноконфессиональной обстановки на Северном Кавказе вообще и в Дагестане в частности способствовала борьба между последователями суфийских тарикатов (братств накшбандийского, шазилийского и кадирийского толков), т.е. «народным исламом», с одной стороны, и сторонниками фундаментализма, выступающего в роли исламского реформизма - с другой.

В заключение подчеркнем ряд моментов, которые, на наш взгляд, нельзя не учитывать федеральным властям в отношении исламского фундаментализма на Северном Кавказе.

Во-первых, не фундаментализм как таковой обострил этноконфессиональную и этнополитическую ситуацию на Северном Кавказе, а реальный ход исторического развития, объективные и субъективные факторы социально-экономического, политического и религиозно порядка.

Ислам пришел в политику неслучайно, всерьез и надолго. Влияние его на общероссийскую политику объективно возрастает и последствия этого процесса должны быть предсказуемы. От политики федерального центра зависит, будет ли развиваться политический ислам в рамках Конституции Российской Федерации, или это развитие пойдет иным путем; будет ли оно в мирной форме равноправного диалога, или встанет на путь силового противостояния. На Востоке говорят: «кто сильнее – тот должен быть мудрее».

Во-вторых, в целом исламский фундаментализм по своей догматике и политике (исключая радикальные его формы) не исключает взаимодействия на основе уважения интересов друг друга. Поэтому в интересах России и народов Северного Кавказа, чтобы Федеральный Центр политически, идеологически переориентировался на поддержку умеренного фундаментализма и умеренных лидеров этого исламского движения, а также предпринял максимум усилий для недопущения дальнейшей радикализации его сторонников. Мы разделяем позицию тех, кто считает, что «с умеренными исламистами вполне реально и сотрудничество».

Будучи евразийской страной, находясь на стыке Востока и Запада, обладая вековым опытом укрепления тесных уз с мусульманским миром, значительным историческим опытом сотрудничества со многими ведущими мусульманскими странами, Россия призвана стать, как часто говорят, объединительной силой между Западом и Востоком, а не превратиться в арену их столкновений. В любом случае ислам сам по себе не может быть врагом России, тогда как фундаменталистский экстремизм опасен для всех.

Строительство исламского государства, к которому призывают фундаменталисты, вовсе не означает реальных планов создания, например, на Северном Кавказе исламского теократического государства. Идеи исламистов, связанные с перспективой «исламского государства», недостаточно глубоко изучены и поэтому настораживают российскую политическую элиту, российское общество в целом. Кроме того, как отмечает д-р ист. наук А.Ю. Умнов «государственное ограничение влияния мусульманской религии на различные стороны жизни не столько ослабляет ислам, сколько сжимало его, как пружину. Естественно, при благоприятных обстоятельствах, в первую очередь в случае ослабления государства и потери им в глазах населения роли радетеля об общественном благе, эта пружина должна была распрямиться»⁶¹, что и происходит сегодня в регионах традиционного распространения ислама, в частности на Северном Кавказе, где власть теряет авторитет в гла-

⁶¹ НГ-Религии. 1999. 22 сент.

зах обнищавшего народа. В этих условиях идея альтернативного исламского государства представляется части верующих более предпочтительной.

Оздоровлению этноконфессиональной и этнополитической обстановки на Северном Кавказе и, в частности, в Чечне, Дагестане, Ингушетии и других республиках Северного Кавказа могли бы способствовать следующие практические шаги со стороны Федерального Центра и местных властей:

- отмена антиваххабитского закона как противоречащего законодательству Российской Федерации и ущемляющего права верующих – сторонников исламского фундаментализма, ваххабизма;

- зарегистрировать исламские общины фундаменталистов (ваххабитов) на общих основаниях в соответствии с Законом Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях»;

- начать диалог с лидерами и представителями различных (умеренных и радикальных) общин исламского фундаментализма, заверив их в мирных намерениях властей, дав им гарантии безопасности;

Альтернативой равноправному диалогу может быть только силовой вариант политики, результатом использования которого со стороны Российской Федерации может стать усиление самых радикальных, экстремистских форм фундаментализма и «исламский» терроризм.

© Баширов Л.А., 2008

© Баширов Л.А., 2009

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ*¹

Политические события во всем мире тесно связаны с религией. На языке религии верующие осознают и формулируют для себя социальные процессы, явления и идеалы. Политики во все времена использовали и продолжают использовать религию в своих целях. Формирование гражданского общества в России тесно связано с религиозным составляющим общества. Бурные и динамичные политические процессы, происходящие на Северном Кавказе в конце XX – начале XXI в., как и раньше, тесно переплетены с религиозными и этническими проблемами региона. Рассматривая религиозный фактор в регионе, мы не собираемся абсолютизировать и преувеличивать его влияние на политические процессы. Однако исторический опыт человечества показывает, что в периоды социальных потрясений и соответственно обострения социальной напряженности, религиозные и этнические аспекты превращаются в доминирующие факторы политики.

Северный Кавказ является не только одним из регионов России (в географическом смысле), но и самым полиэтничным (по данным Госкомстата РФ население восьми северокавказских республик составляет 6,9 млн человек, представляющих более 50 этносов) и одним из поликонфессиональных регионов. Тесно связан с политическими процессами миграционный и демографический факторы. Кавказ в целом относится к территории «межконфессионального пограничья наполненным конкретным драматическим содержанием»¹.

Миграционный и демографический факторы могут привести к социальным, культурным и политическим изменениям.

Прежде чем перейти к анализу роли ислама в политических процессах в регионе, вкратце рассмотрим, какие еще конфессии представлены на Кавказе. Практически у всех северокавказских народов сохранились языческие культы предков, близнецов, матери, земледельческие. Языческие культы исповедуют 20% абхазов и южных осетин (кударцев) и 5–10% северных осетин (иронцев и дигорцев)². При-

*¹ Статья дается в авторской редакции. – *Ред.*

¹ Малащенко А. Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006. С. 21.

² См.: Силантьев Р. Религиозный фактор во внешнеполитических конфликтах на Кавказе // Религия и конфликт / под ред. А. Малащенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М., 2007. С. 130.

мыкающие к Главному Кавказскому хребту с юга Абхазия и Южная Осетия – канонические территории Грузинской Православной Церкви, однако де-факто не признают власти католикоса Илии II. В целом Краснодарский и Ставропольский края, Ростовская область, Северная Осетия – канонические территории Русской Православной Церкви. Приходы РПЦ есть во всех национальных республиках Северного Кавказа. Несколько десятков приходов имеет Армянская Апостольская Церковь. Отдельные приходы на Северном Кавказе есть и у Грузинской Православной Церкви. На Северном Кавказе распространены также другие направления христианства (лютеране, баптисты, адвентисты, пятидесятники), представители новых религиозных движений (Свидетели Иеговы), различные неканонические православные юрисдикции (Истинно-Православные Церкви, киприаниты, русановцы), а также молокане, хлысты и старообрядцы.

Как в жизни осетинского и других христианских народов, так и в жизни мусульманских народов на протяжении веков религия являлась важным фактором самобытности этноса. Эту «этноохранительную функцию» она выполняла и в годы советской власти³. В современных же условиях представители национальных меньшинств обращаются к мусульманским ценностям во имя этнокультурного возрождения своих народов.

Религиозный вопрос тесно связан с национальным, хотя необходимо констатировать, что Коран предписывает делить людей по религиозному признаку, а не по этническому. Некоторые ученые, отмечая тесную связь культуры этносов с религией, говорят о существовании «этноконфессиональных общностей»⁴. Определение интересное, но очень спорное. Однако религия действительно имеет «этнический территориальный налет», т.е. происходит его своеобразная этнизация. Это можно объяснить и долгой изоляцией кавказских обществ от остального исламского мира, отсутствием единого религиозного центра, твердо стоящего на страже единых канонов. В «транзитный период» истории северокавказский «ислам оказался не в состоянии консолидировать людей на собственной основе». Самоидентификация происходит «сначала по родовым признакам, затем по этническим, а уже потом – по религиозным». В иерархии факторов самоидентификации на первом месте оказывается родовой фактор. Таким образом, «... этническая солидарность оказалась сильнее исламской, а родовая – сильнее этнической»⁵. В принципе культурного единства у мусульман не было и в историческом прошлом. Ислам, распространяясь в полиэтнической среде, имеет двойственное отношение к традиционным ценностям. С одной стороны, он стремится к замене традиционных ценностей и институтов, несовместимых с его идеологией. С другой – ислам адаптирует свои догмы к традиционным ценностям. На Северном Кавказе, особенно в Дагестане, Чечне и Ингушетии, родоплеменные и общинные отношения сильнее, чем религиозные. Нередко эти отношения переплетаются и приобретают устой-

³ См.: Нуруллаев А.А., Нуруллаев А.Ал. Религия и политика. М., 2006. С. 255.

⁴ Там же. С. 254.

⁵ Баширов Л.А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. М., 2008. С. 28.

чивый характер. Наличие освященных веками родоплеменных отношений способствовало в исторической ретроспективе быстрому распространению идей шейхов суфийских орденов: накшбандийа, шазилийа, кадирийа в XVIII–XIX вв., а также почти молниеносному распространению идей радикального ислама (ваххабизма) в Дагестане и Чечне в 90-х гг. XX в.

Один из идеологов мусульманского радикализма Сайид Кутба писал: «Мусульмане не имеют другой национальности, кроме своей религии, т.е. для мусульманина его вера является его национальностью»⁶. Российская мусульманская умма неоднородна, разобщена, ее раздирают многочисленные противоречия. Конфессиональная идентичность для них не является основой (причиной) для консолидации. «Поэтому вряд ли можно говорить о какой-то единой идеологической платформе, на основе которой могли бы объединиться все мусульмане»⁷. Переплетение этнических и религиозных составляющих кавказского общества, глубокая интегрированность ислама в социокультурной среде, ее восприятие массовым сознанием национальной религией создают благоприятные возможности для использования мощного мобилизационного потенциала в борьбе за решение политических задач и реализацию амбиций местной элиты. Интеллектуальной элите Кавказа необходимо сосредоточиться на разъяснении гуманитарных идей мусульманского учения.

На наш взгляд, характер взаимоотношений между членами различных религиозных сообществ зависит не столько от постулатов, содержащихся в первоисточниках (Библии, Коране, Талмуде и т.д.): их не знает большинство верующих, сколько от той позиции, которую занимают религиозные центры и духовные лидеры на данный момент (1), от социального опыта, накопленного различными этноконфессиональными общностями (2), от политической культуры, доминирующей в их среде (3).

Рассматривая религиозный фактор в политических процессах на Северном Кавказе, мы должны исходить из того, что регион тесно интегрирован в российское общество, является составной частью Российской Федерации. В соответствии с Конституцией Российской Федерации (ст. 18) каждому гражданину гарантирована свобода совести и вероисповедания, а религиозные объединения отделены от государства (ст. 14). Но такой директивный подход не означает, что религиозные организации не задействованы в процессе формирования общественно-политического сознания и не могут оказать влияние на государственную политику. И христианству, и буддизму, и исламу присущи нормы, регулирующие поведение людей. В частности, нормы ислама участвуют в формировании правомерного поведения, упрочения национально-государственного устройства. При определенных условиях, отдельные деятели могут использовать их и во вред обществу, что наглядно продемонстрировали события двух последних десятилетий на Кавказе.

⁶ Цит. по: *Мажидов Р.М., Ахмедов С.А. Идеология «ихван-ул-муслимина» // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 116.*

⁷ *Баширов Л.А. Указ. соч. С. 40.*

Для того чтобы определить какие-то критерии оценки событий на Северном Кавказе, необходимо четко определить место и роль ислама в процессе становления и укрепления как современного российского демократического правового государства, так и гражданского общества. Религия находится в тесной связи с государством. Связующим звеном для них является не только верующая часть населения, но и цель, которая едина у религии и государства. Эта цель, по мнению И.А. Ильина, одухотворяющее преобразование жизни. Государство, по его мнению, нуждается не только в послушании церковному руководству и не в конфессиональных распрях, а в подлинной, свободной религиозности народа. Вызвать же к жизни эту религиозность власть не в силах; но оградить ее зарождение и расцвет есть прямая обязанность государства; мало того – это для него вопрос бытия. Свобода совести есть залог политического расцвета; и только она может создать то, что не создает никакое искусственное насаждение вероисповеданий⁸.

Государство в своей политике не может игнорировать религию, ибо последняя является наряду с политикой, экономикой, социальной сферой и духовно-культурной важнейшим элементом и составляющей общества, и все они находятся в тесной взаимосвязи друг с другом. Религия пронизывает традиции и обычаи народов. Исторические и местные традиции согласно ст. 131 Конституции РФ являются одним из основных источников российского муниципального права. В соответствии со ст. 130 и 131 Конституции РФ отношения государства и населения непосредственно строятся и через нормы религии. Это относится и к мусульманонаселяющим субъектам Российской Федерации.

Ислам на территории России имеет свои отличительные черты, порожденные как спецификой ислама в целом, так и российскими реалиями.

Во-первых, это многоликость ислама, обусловленная этнической пестротой российских мусульман, их принадлежностью к разным направлениям (*сунниты, шииты*), к разным догматико-правовым школам (*ханифиты, шафииты*), к разным суфийским братствам (*накибандийя, кадирийя, йасавийя*). Во-вторых, незнание российскими мусульманами арабского языка, низкий уровень религиозных знаний, слабое развитие исламских институтов, утрата исламской правовой культуры. В-третьих, имело место изоляция советских и российских мусульман от остального исламского мира в целом, утрата связей с мусульманской культурой, замена арабской графики на кириллицу, массовое уничтожение арабографических рукописей и книг, что вызвало перерыв в передаче духовного наследия. Антирелигиозная пропаганда в СССР привела к тому, что формирование религиозного сознания мусульман оказалось в руках малограмотных «знатоков» ислама. Подпольно действовали «неофициальные» мечети, «домашние» школы по изучению Корана. Доморощенные «наставники» внедряли в сознание людей переосмысленные в исламском духе народные представления и домьслы⁹.

⁸ См.: *Ильин И.А.* О сущности правосознания. М., 1993. С. 219.

⁹ См.: *Ермаков И.А.* Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001. С. 437–438.

Неглубокое знание основ ислама «наставниками», низкий уровень их конфессиональной культуры, а также отсутствие опыта решения социальных проблем на основе исламских принципов предопределили национально-политическую направленность «исламского возрождения» на постсоветском пространстве. К тому же рост этнического самосознания в национальных республиках привел к поиску виноватых как в социальных проблемах, так и этнических. Следует отметить, что во всех северокавказских республиках действует такой важный элемент этнического самосознания, как историческая память. В научной литературе, печати как на федеральном, так и на местном уровнях широко обсуждаются проблемы, касающиеся присоединения (или завоевания), депортации, гонений отдельных народов. В Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, Адыгее издаются «исторические очерки» не только по каждому этносу, но и чуть ли ни по каждому аулу.

Историческая память, как известно, включает символы, героев, знаковые события в жизни народа: их находят, возвеличивают; история переписывается заново. С участием исламских общественных деятелей Средиземноморья в Махачкале проводится: Международный конгресс соотечественников (1992), Конференция к 200-летию рождения имама Шамиля (1997), Всероссийская конференция «Ислам на Северном Кавказе: история и современность» (2006); в Грозном прошли два Всемирных форума «Ислам – религия мира» (2007, 2008); состоялся Всемирный конгресс черкесов.

Лидеры и активисты национальных движений муслировали в СМИ, научной и околонучной литературе трудные и трагические эпизоды истории своих народов и стали требовать от местных и центральных властей немедленного восстановления «справедливости».

Известный ученый Л.Р. Сюкияйнен отмечает, что «на Северном Кавказе наблюдается сложная ситуация в связи с тем, что здесь осуществляется политика светского государства в отношении не совсем светского общества»¹⁰.

Подобное мнение спорно, так как назвать «не совсем светским» северокавказское общество, прошедшее через 70 лет советской власти, не совсем правильно.

Необходимо отметить, что процесс исламизации на Северном Кавказе продолжается до сих пор; это оказывает существенное влияние на политические процессы в регионе. Доисламизация в Дагестане, Чечне, Кабардино-Балкарии и других республиках Северного Кавказа на рубеже веков – естественный и неизбежный процесс. Однако две чеченские войны не только до крайности форсировали этот процесс, но и сделали конфессиональные различия между русскими и чеченцами фактором обособленности и отторжения двух народов. Еще в 1992–1993 гг. новое руководство Чечни во главе с Д. Дудаевым обратилось к исламу как к средству политической борьбы, орудию давления и критики политических противников. Толчком к бурной исламизации стало провозглашение чеченского сопротивления России *джихадом* – священной войной. Общественное мнение постепенно склонялось к тому, что «религия должна определять все сферы общественной жизни»:

¹⁰ Сюкияйнен Л.Р. Ислам на Северном Кавказе // [www/libfl.ru](http://www.libfl.ru)

так считали 60 % респондентов-чеченцев в 1997 г.¹¹. В период конфликта четко выявились двоякое проявление ислама – как фактор этнокультурного самосознания, идеологии сопротивления и как инструмент политики. Исламизации в Чечне способствовали президентские выборы в Чечне в 1997 г. Все кандидаты вели кампанию под лозунгом установления «исламского порядка». Однако последующие события в Чечне, Ингушетии, Дагестане, Кабардино-Балкарии, а также террористические акции мусульман-террористов в Москве, Волгодонске, Каспийске, Беслане привели к дискредитации «революционного», «романтического» ислама не только в российском обществе, но и в мире в целом.

Нам хотелось бы остановиться на проблеме исламского возрождения в целом и особенности ее проявления на Северном Кавказе. Исламское возрождение отличается от христианского в постсоветский период. Во-первых, ислам по сравнению с христианством сумел сохранить большое воздействие на своих приверженцев. На Северном Кавказе практически 100% похорон в советский период проходило по мусульманскому обряду с присутствием муллы и исполнением заупокойной молитвы – *ясины*. В Чечено-Ингушетии, Дагестане, Кабардино-Балкарии мусульманские праздники Ураза-байрам, Курбан-байрам, Новруз-байрам отмечались практически в каждом ауле. Сопротивляемость ислама атеизму была более энергична и глубока, он имел органичную этно-социальную культуру и среду. Во-вторых, ислам в России – религия национальных меньшинств: это было средство их самосохранения и выживания, элементом этнического самосознания и самоидентификации. Можно констатировать, что в советский период ислам на Северном Кавказе оставался частью «религиозного наследия, призванного в качестве культурного и духовного достояния народов»¹². Ислам продолжал существовать в латентной форме весь советский период истории.

В-третьих, к возрождению ислама в России причастны зарубежные мусульманские государства: происходит процесс духовного воссоединения российских мусульман с единоверцами в мире, развитие у них ощущения, что они часть исламского мира. С начала 90-х гг. XX столетия количество паломников в Мекку из России увеличилось в десятки раз, часто расходы на *хадж* брала на себя принимающая сторона – Саудовская Аравия.

В-четвертых, исламское возрождение не является чисто религиозным процессом. Глубокое внедрение ислама в политику России, по мнению известного исламоведа А. Малашенко, может воздействовать на расстановку сил в обществе на региональном уровне и оказать впоследствии некоторое влияние на внешнюю политику России¹³.

Рассматривая проблему влияния религии (ислама) на политические процессы на Северном Кавказе, необходимо разобраться с особенностями регионально-

¹¹ См.: *Ермаков И.А.* Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001. С. 462.

¹² *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака ик» (XI–XII). М., 2003. С. 689.

¹³ См.: *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

го ислама. Северокавказский ислам «не был однородным ни по своим внутренним особенностям, ни по своей общественно-политической роли и функциям»¹⁴. На Северном Кавказе можно выделить четыре ареала, в которых ислам обладал значимыми особенностями: 1) Дагестан; 2) Чечня и Ингушетия; 3) Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и Адыгея; 4) Северная Осетия¹⁵.

Первое. В Дагестане ислам имел огромное, несравнимое ни с каким другим регионом Кавказа общественно-политическое значение. Исламизация Дагестана началась во второй половине VII в. Ислам в Дагестане выполнял системообразующую функцию самоорганизации политических образований – Союзов «вольных» общин и городов-государств. Чрезвычайно развит был институт вакуфа – институт религиозной благотворительности в исламском обществе. Это движимое и недвижимое имущество, доходы с которых (частично или полностью) или само имущество передается собственником на общественные религиозные нужды.

Второе. В Чечню и Ингушетию ислам стал распространяться с XVI в. Значение ислама «было ограничено областью духовных запросов и представлений людей, не влияющих на традиционные институты и принципы социального общежития вайнахов»¹⁶. Полное утверждение ислама в Чечне и Ингушетии относится к XVIII – началу XIX в. Это период конфликта, связанного с российской колонизацией Северного Кавказа. Формой бытования ислама в Чечне и Ингушетии стал не фикх – политико-правовая система регулирования общественных отношений. Ислам в целом не изменил принципы социально-политической организации чеченского и ингушского обществ. В организационном отношении ислам приобрел здесь форму многочисленных и своеобразных суфийских групп – *вирдов*, объединенных вокруг своего лидера – шейха. Всего в Чечне и Ингушетии насчитывается чуть более 30 вирдов, отличающихся особенностями ритуального исполнения зикра – обряда коллективного исполнения ритуальных действий с многократным произнесением специальных молитвенных форм. Вирдовая форма ислама не только не ослабила силу традиционной системы социально-политических отношений вайнахов и дагестанских горцев – «тейпового» и «тухумного» (родового) порядка организации жизни, но даже укрепляла ее. Необходимо отметить, что мистические (суфийские) братства появляются и очень быстро становятся «формой распространения и бытования ислама, в особенности на периферии» мусульманского мира¹⁷.

Третье. Ислам в Северо-Западном Кавказе начал распространяться с XIV в. Сильное влияние на этот регион имели Крымское ханство, Османская империя. Среди адыгов, балкарцев, кабардинцев, карачаевцев и черкесов получил распространение ханафитский мазхаб – религиозно-правовое направление в исламе, распространенное в Иране, Средней Азии, Сирии, Индии, Китае, Афганистане. В Дагестане, Чечне и Ингушетии распространен шафиитский мазхаб. В период Кавказской

¹⁴ Кисриев Э.Ф. Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе // Ислам в России: Взгляд из регионов. М., 2007. С. 67.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 68.

¹⁷ См.: Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб., 2008. С. 105.

войны, наиб Шамиля в Адыгее Мухаммед-Эмин попытался привести политические и религиозные институты региона в соответствие с нормами шариата и практикой имамата (теократическое государство, созданное Шамилем). Однако ислам так и не стал основой организации социального порядка у адыгов, черкесов, карачаевцев и балкарцев. Институционализация ислама в Северо-Западном Кавказе произошла в XIX в., хотя ни института вакуфа, ни феномен суфийских братств в этом регионе так и не сложились.

Четвертое. Осетины в большинстве своем – христиане. Ислам исповедуют только осетины-дигорцы.

Начиная со второй половины 80-х гг. XX в. на Кавказе идет интенсивный процесс организации национальных движений и религиозных организаций. Религиозная активность была высокой. Летом 1989 г. помещение ДУМ Северного Кавказа в Махачкале было штурмом захвачено исламскими активистами, муфтий (балкарец) М. Геккиев снят с должности. Вскоре общее Духовное управление Северного Кавказа было устранено: Духовные управления появились у каждой национальности региона. В том же году создается «Исламская партия Возрождения» – вторая после КПСС политическая партия СССР. В 1990-е гг. появляются «Исламско-демократическая партия Дагестана», «Союз мусульман России» во главе с будущим депутатом Госдумы Н.Хачилаевым, «Исламская партия России» (руководитель – М. Раджабов).

В то же время, несмотря на мощный процесс реисламизации, в большинстве республик значимость исламского фактора была незначительной. Этнический плюрализм в Дагестане, в частности, оказался более важным фактором, чем ислам. Исламские деятели, не оказывая почти никакого влияния на власть, тем не менее, во многих конфликтах играли важную конструктивную роль. В начале 1990-х гг. практически во всех республиках были организованы национальные «движения», «Фронты»: аварские: Народный фронт имени Шамиля, Аварское народное общество «Джамаат», даргинское «Цадеш», лезгинское «Садвал», кумыкское «Тенглик», ногайское «Бирлик», карачаевское движение «Джамаат», адыгское «Адыгэ Хасэ», балкарские «Бирлик» и «Ныгыш», шапсугское «Шапсугия» и др. Роль и значение религиозных и национальных движений в разных северокавказских республиках была неоднородной. В Дагестане национальные движения являются более значимыми, чем религиозные. Ни одно национальное движение не возглавил религиозный деятель. Руководителями их оказались представители в основном гуманитарной интеллигенции, отставные генералы, известные спортсмены. Требования и лозунги национальных движений носили конкретный ситуативный характер и не приобрели в Дагестане, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгее религиозной окраски. Этнические движения всегда носят политический характер.

В постперестроечный период внутриконфессиональные процессы в регионе приобрели форму идеологического противостояния и частичного взаимодействия «народного» ислама – практического суфизма, с одной стороны, и различных течений исламского традиционализма, в том числе и так называемого фундаментализма, – с другой, в зависимости от реальной политической позиции каждого человека и его рода (общины – «джамаата»).

Основное значение исламского фундаментализма необходимо ограничить идейным течением *ас-салафийя*, ратующим за возврат к чистоте первородного ислама и образу жизни ранней исламской общины. Стихийный поиск справедливости всегда заставлял мусульман обращаться к своим религиозным истокам.

«Нередко под фундаментализмом подразумевают все формы политического экстремизма, облаченного в исламские одежды, хотя “политическое” и “этическое” вытекает из особенностей эволюции общественной организации, где конфессиональный компонент ... играет лишь опосредованную роль»¹⁸.

Кроме того, любой социальный протест различных групп, кланов, элит в условиях мусульманского общества приобретает характерные черты религиозных движений: политические интересы отдельных социальных групп облекаются в форму понятных для народа религиозных призывов и лозунгов. *Традиции ислама на Северном Кавказе носят синкретический характер*. Они представляют сложное переплетение дореволюционных (домонотеистических) верований (магии, фетишизма, анимализма, нагуализма ...) и традиций арабского ислама.

На Северном Кавказе *исламский традиционализм* и традиционный ислам – понятия противоположные по содержанию: традиционной формой бытования ислама здесь является практический *суфизм*, а противостоят ему духовные течения, представляющие исламский традиционализм. «Народный» ислам на Северном Кавказе представляют шейхи религиозных орденов *накшбандийя*, *аш-шазилийя* и *ал-кадирийя*. По мнению В.О. Бобровникова, в одном только Дагестане насчитывается несколько десятков *вирдов* (религиозных общин), большинство из которых относится к *накшбандийскому тарикату*¹⁹.

Численный состав суфийских общин составляет сотни тысяч человек. Наиболее влиятельный из суфийских шейхов в регионе – Саид-апанди Чиркеевский. У него много последователей по всей России. Саид-апанди является шейхом одновременно *накшбандийского* и *шазилийского тариката*.

Большинство чеченских *вирдов* придерживаются традиций шейха Кунта-хаджи, а через него – *кадирийского тариката*. Мечеть – усыпальница Абд аль-Кадир ал-Джилани в Багдаде до сих пор является местом паломничества чеченцев и ингушей. Число влиятельных *вирдов* в Чечне колеблется между пятью и шестью, однако именно они обладают наибольшим влиянием в чеченском обществе. В Надтеречном районе Чечни, где ни Д. Дудаев, ни А. Масхадов не смогли полностью установить свою власть, много последователей ордена *накшбандийя Дени-шейха*. В пограничных с Дагестаном горных районах Чечни сохранились общины последователей *Узун-хаджи*.

В Ингушетии, как и в Чечне, *кадирийский тарикат* имеет большее влияние, чем *накшбандийский*.

¹⁸ Аликберов А.К. Указ. соч. С. 692.

¹⁹ См.: Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002.

Можно говорить о преобладании в отдельных частях региона практического суфизма, который в реальной действительности чаще всего воспринимается в качестве нормальной мусульманской практики.

Какими бы особенностями ни отличался Северный Кавказ от других регионов России, все политические, религиозные и социальные процессы там должны происходить в едином правовом поле, определенном Конституцией РФ, которая ни в коей мере не ограничивает права и свободы граждан России²⁰.

Задачей общества является гармонизация отношений между представителями различных конфессий, контроль за действиями государства, которое обязано обеспечить правовую основу для равноправного развития как отдельных граждан, так и этносов, населяющих Россию. Религия как одна из основных подсистем общества должна играть позитивную роль в создании благоприятных условий развития социума. Противостоять религиозному экстремизму можно и нужно не только правовыми, административными методами. Мусульманские организации в политических процессах на Кавказе за последние 18 лет оказались неспособными в полной мере использовать права, предоставленные им действующим законодательством о свободе совести и религиозных объединениях. Исламское просвещение нередко «строится на неизменности шариатских установок, преимущественный акцент делается на различных запретах ислама, а не на его вечных гуманных ценностях, на том, что мусульманин, оставаясь верным основам религии, *должен жить и действовать в соответствии с требованиями времени*», – так прагматично рассматривает данную проблему муфтий Равиль Гайнутдин²¹.

Ислам должен играть консолидирующую роль в целом в российском обществе. Основные положения ислама не противоречат демократическим принципам. Социальную напряженность на Кавказе необходимо снизить и, по возможности, устранить не только экономическими и политическими «инструментами», но и идеологическими. Общество без идеалов, без ценностей не может существовать. Одна из задач интеллектуальной элиты состоит в том, чтобы донести до общества общечеловеческие идеалы и ценности, облачив их в доступную и понятную форму и помочь народу разобраться в сложных «лабиринтах» социальных отношений.

© Семедов С.А., 2009

²⁰ См.: Семедов С.А. Религиозный фактор в политических процессах на Северном Кавказе // Обозреватель-Observer. 2007. № 1. С. 45.

²¹ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М., 2004. С. 291.

ГОСУДАРСТВО В БОРЬБЕ С ИСЛАМСКИМ ЭКСТРЕМИЗМОМ: основные направления антитеррористической политики и способы ее реализации на мусульманском Востоке

Государство, его структуры и ценности – важнейшая основа политической культуры на мусульманском Востоке. Поэтому любые проявления экстремизма, направленные как против самого государства, так и против его граждан, встречаются не только оперативный, жесткий, но и аргументированный отпор.

Из угрозы безопасности и прогрессу отдельных стран мусульманского Востока исламизм перерос в объект тревоги и озабоченности всего мирового сообщества. Это заставляет с особым вниманием отнестись к опыту, накопленному правящими кругами этих государств по применению разнообразных методов пресечения террористических акций, блокировки экстремистских выступлений, их сдерживания и ослабления.

Дилеммы борьбы против воинствующего исламизма

Преломляя общемировые тенденции противостояния различным религиозно-экстремистским выступлениям, опыт стран мусульманского Востока все же обладает немалой спецификой.

Отчасти она связана с тем, что исламский экстремизм являет собой ответвление от исламизма. Иными словами, от «политического движения, стремившегося поставить процесс общественного развития в соответствие с нормами и догмами первоначального ислама».

Воинствующий исламизм характеризуется «упором на необходимость немедленных, активных, агрессивных действий, включая насилие, ради установления в стране «исламского порядка»», что возможно только в случае прихода к власти «истинных мусульман». От такой позиции недалек был путь к терроризму в его исламистском варианте, т.е. к «тактике или стратегии группы, заключающейся в систематическом, организованном и идеологически обоснованном использовании терактов для достижения политических целей»¹.

Определенное своеобразие официальной стратегии антиисламистского и антитеррористического противостояния на мусульманском Востоке придает,

¹ Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. М., 1990. С. 8–11.

с одной стороны, вполне конкретная взаимосвязь между временем ее формирования и приоритетами, которыми она руководствуется. С другой стороны, многое зависит от степени секуляризации государственно-правовой системы, от конституционно-правового статуса ислама, от официальной политики в отношении сословия мусульманских духовных лиц, а также различных исламских учреждений и организаций, наконец, от реализации комплекса международно-правовых стандартов относительно прав и свобод человека в контексте борьбы с терроризмом и проч.

Как известно, лишь в немногих странах (в их числе Индонезия, Турция, Тунис, Сирия) государственное строительство сравнительно устойчиво осуществлялось на секулярных основах, а исламистские покушения на эти основы получали своевременный и решительный отпор. Политика правящих кругов большинства других стран не была единообразной и однонаправленной, и в целом не отличалась последовательностью в отношении исламизма и его экстремистского направления. Порой случалось так, что, жестко пресекая исламистские попытки захватить власть в стране, руководство отдельных стран опосредованно закладывало основы для последующей активизации воинствующих исламских экстремистов.

В этом отношении показателен пример Египта при правлении Г. Насера, а затем А. Садата. Первый, как известно, не останавливался перед репрессиями в отношении претендовавших на власть «Братьев-мусульман». Вместе с тем, заботясь о поддержке приверженных исламу народных масс, он расширял сотрудничество с мусульманскими духовными лицами. Им делались большие уступки, особенно в сфере воспитания и образования подрастающего поколения. Укрепление «традиционалистов» в этой сфере не замедлило принести свои плоды: первыми кузницами исламистских кадров явились учебные заведения, где ислам изучался в традициях средневековой схоластики.

Анвар Садат действовал по-другому. Пытаясь опереться на исламистов в борьбе с леворадикальной оппозицией и «угрозой коммунизма», он пошел на ограниченную легализацию «Братьев-мусульман», выпустил из тюрем членов этой организации, способствовал созданию исламских студенческих обществ. Однако А. Садат просчитался, пытаясь привлечь исламистов на сторону существующего режима, и последующие события (в том числе убийство президента одним из исламских террористов) – яркое тому свидетельство.

Наряду с изменениями в официальном отношении к исламистам при смене правящих режимов руководство ряда стран мусульманского Востока (в их числе Саудовская Аравия, Египет и др.) проводило и так называемую политику двойных стандартов. Налицо были существенные расхождения в отношении к исламистской активности в рамках государственных границ и за их пределами.

В первом случае эта активность жестко подавлялась, если открыто приобретала оппозиционную направленность под девизом ниспровержения «безбожной власти». Во втором случае правящие круги фактически попустительствовали тем воинствующим исламистам из числа местных уроженцев, которые действовали за рубежом – в Афганистане, Кашмире, Чечне и т.д. Более того, оказывалась все-

мерная поддержка и этим, и прочим участникам джихада – «священной войны во имя веры»².

Лишь мощное давление извне, инициированное в первую очередь тем широкомасштабным осознанием мировым сообществом опасности исламского экстремизма, которое наступило в основном после сентябрьской трагедии в США (2001), если и не свело на нет подобную политику двойных стандартов, то существенно ее ограничило.

Между тем определенное недопонимание исламистской угрозы характеризовало не только политику США и их западноевропейских партнеров, неоднократно разыгрывавших «исламскую карту» в обстановке холодной войны, но также и позицию западных правозащитников, заметно осложнявшую проведение эффективной антиисламистской и антитеррористической политики на мусульманском Востоке.

С одной стороны, правозащитники абсолютизировали «основной критерий, определяющий существо и пределы ответа государства на терроризм – защиту правительственными структурами основного права любого человека – права на жизнь»³. С другой – они часто автоматически зачисляли лидеров воинствующих исламских группировок в разряд борцов за демократию и свободу на том основании, что те изначально набирали силу в борьбе с правящими авторитарными режимами. Руководство стран, чьи модернизаторские усилия наталкивались на сопротивление исламских экстремистов, соответственно попадало под град обвинений в нарушении прав человека.

Отмечая неоднозначность подобной ситуации, авторитетный российский востоковед-тюрколог В.И. Данилов обращал внимание на то, что «правозащитники, будучи убежденными адептами демократии, разумеется, выступают в защиту прав личности». Поддерживая определенные категории граждан, «они в ряде случаев ущемляют права государства на обеспечение своих целостности и единства». Получается, таким образом, что «правозащитное движение защищает граждан, разрушающих государство, и более того, как бы стремится воспрепятствовать государству принять меры против тех, кто его разрушает»⁴.

Многосложность тех объективных обстоятельств и субъективных факторов, которые тем или иным образом определяли формирование арсенала контртеррористической, антиисламистской политики на мусульманском Востоке, нашла отражение в его структуре. Помимо комплекса мероприятий превентивного характера она включает динамичное комбинирование политических силовых и несиловых способов, а также социально-экономических реформ, служащих делу разрешения тех конфликтных ситуаций, которые небезуспешно обыгрываются исламистскими идеологами и политиками в целях изыскания массовой поддержки и вербовки новых сторонников.

² Об этом см., например: *Кудрявцев А.В.* «Арабские афганцы» (к вопросу о механизме радикализации исламистских движений) // *Ислам на современном Востоке.* М., 2004. С. 258–273.

³ *Устинов В.В.* *Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика.* М., 2002. С. 158.

⁴ См.: *Данилов В.И.* *Эссе о демократии (вместо введения) // Эволюция политических систем на Востоке (Иран, Пакистан, Турция: традиции и демократизация).* М., 1999. С. 14.

В масштабах отдельных стран, а также на уровне международного, регионального и межгосударственного (межправительственного) сотрудничества возрастающее значение придается как информационно-идеологическому обеспечению противоборства с исламом, так и развертыванию массовой антиисламистской просветительско-воспитательной работы, особенно в молодежной среде.

Превентивные меры борьбы с терроризмом и исламским экстремизмом

Предотвращение, сдерживание и ослабление исламистского экстремизма на мусульманском Востоке, представляет собой необычайно актуальную, но вместе с тем сложную задачу. В последнее время все яснее становится то обстоятельство, что нельзя рассчитывать исключительно на эффективность внутривнутриполитических акций, упуская из вида необходимость консолидации антиисламистских, антитеррористических сил на уровне межгосударственного (межправительственного) сотрудничества. Кроме того, к нему необходимо все активнее подключать государства, чье руководство, исходя из тех или иных задач своей внешней политики, поддерживало деятельность исламских экстремистов за пределами страны. Со всей очевидностью на повестку дня вставал вопрос о коллективных усилиях по поиску выхода из конфликтов, чреватых провоцированием и подстегиванием исламского радикализма и напрямую связанных с затяжной неурегулированностью палестино-израильских отношений, с военными действиями в Афганистане, Кашмире, Ираке и т.д.⁵

В цепи событий, которыми был отмечен путь к налаживанию на мусульманском Востоке межгосударственного сотрудничества в борьбе против воинствующего исламизма, особо выделились следующие. В 1985 г. король Иордании Хусейн счел необходимым публично принести извинения президенту Сирии Х. Асаду за «ненамеренное» предоставление убежища исламистам.

В июне 2001 г. согласно указу президента Пакистана Первеза Мушаррафа был наложен запрет на пропаганду рядом исламистских группировок «священной войны» против Индии. А 14 августа того же года, по случаю национального праздника – дня независимости страны, была опубликована программа развития Пакистана, которая, в частности, предусматривала развертывание борьбы с религиозным экстремизмом и терроризмом.

Наконец, 25 сентября 2001 г. было опубликовано заявление королевства Саудовской Аравии о разрыве отношений с правительством талибов в Афганистане⁶.

Важнейшей превентивной мерой, направленной на межгосударственное взаимодействие по линии антиисламистской борьбы, стало заключение Антитеррори-

⁵ Об этом см., например: *Ланда Р.Г.* Причины и факторы радикализации ислама // *Ислам на современном Востоке. Регион Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии.* М., 2004. С. 189–199; *Мелкумян Е.С.* Иракская проблема: позиции арабо-мусульманского мира // *Ислам и общественное развитие в начале XXI века.* М., 2005. С. 197–211.

⁶ См.: *Коровиков А.В.* Исламский экстремизм в арабских странах. М., 1990. С. 132; *Дерябина А.З.* Ислам в политике современного руководства Пакистана. Доктрина «просвещенной умеренности» // *Ислам и общественное развитие в начале XXI века.* М., 2005. С. 397.

стического пакта (2004), который подписали Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные арабские эмираты, Оман, Саудовская Аравия.

Вопрос формирования антитеррористической, антиисламистской коалиции на мусульманском Востоке стал одним из основных на проходившей 5–8 февраля 2005 г. в столице Саудовской Аравии Международной конференции по проблеме борьбы с терроризмом. В работе конференции принимали участие представители силовых структур, органов финансового контроля, эксперты в области безопасности из 50 стран, а также члены некоторых международных организаций.

Что касается мер, осуществлявшихся в интересах предотвращения исламистской угрозы в рамках внутривосточного курса отдельных государств мусульманского Востока, то они включали и законодательную и правоприменительную практику. К ним можно отнести, во-первых, законодательное ограничение гражданских прав и свобод в той мере, в какой их правоприменительная практика могла привести к возникновению угрозы государственному (конституционному) строю, законности и общественному порядку; во-вторых, – запрет на использование религии в политических целях.

Подобные меры все более приближаются к общепринятому на мировом уровне правовому регулированию, когда происходит не только наказание правонарушителей и преступников, но и восстановление нарушенных прав граждан и интересов государства, когда индивидуализируется степень ответственности каждого в зависимости от конкретных обстоятельств, когда система санкций напрямую или опосредованно регламентирует поведение лиц, вовлеченных в террористическую деятельность⁷.

Из стран мусульманского Востока ранее всего к такому правому регулированию прибегнула Турция. Еще во времена президентства Ататюрка там был принят Уголовный кодекс (1926), где устанавливался запрет на использование религии в политических и личных целях, а также определялись сроки тюремного заключения для нарушителей данного установления (от 5 до 12 лет). Для государственных служащих сроки пребывания в тюрьме соответственно увеличивались на одну треть. Аналогичный запрет имел место в Конституции 1961 г. и Конституции 1982 г. Законом о партиях 1965 г. запрещалось создание партий на религиозной основе.

В соответствии с этими актами Конституционный суд в 1970 г., 1982 г., 1997 г. и в 2001 г. последовательно ставил вне закона деятельность отдельных происламских партий и тем самым подводил основу для их роспуска по обвинению в покушении на светские основы турецкой государственности. Руководителям указанных партий предписывалось не заниматься партийной и политической деятельностью в течение 5 лет. Сами партии лишались статуса юридического лица, а их имущество подлежало конфискации в пользу казны⁸. Законы, регламентирующие деятельность партий, принимались также в Тунисе (1988, 1997) и Алжире (1997) и др.

Начало XXI в. ознаменовалось развитием антитеррористического законодательства. Законы о терроризме, которые предусматривали систему наказаний ини-

⁷ См.: Устинов В.В. Указ. соч. С. 106.

⁸ См. подробнее: Киреев Н.Г. Проблемы утверждения в Турции светской модели общества // От Стамбула до Москвы: сб. статей в честь 100-летия профессора А.Ф. Миллера. М., 2003. С. 228–242.

циаторов и участников террористических акций (вплоть до смертной казни), были приняты, например, в Катаре и ОАЭ в 2004 г., в Бахрейне в 2005 г.

В расчете на «сдерживающий эффект смерти» в отдельных странах, главным образом в арабийских монархиях, практикуется система публичных наказаний за террористическую деятельность в виде повешения, обезглавливания и т.д.

Учет задач борьбы с исламистским экстремизмом и терроризмом определил вектор современных реформ в таких государствах, как Пакистан, Сирия, Египет, Турция, Саудовская Аравия и др. Исходя из причинно-следственных связей между проблемами политической, социально-экономической и культурной жизни страны, с одной стороны, эффективным обыгрыванием в исламистской пропаганде трудностей модернизации государства, экономики, общества – с другой, власти приступили к реализации курса на ускоренный переход к рыночному хозяйствованию с помощью привлечения иностранных инвестиций, на качественное совершенствование системы образования в целом, включая сеть исламских учебных заведений. Большое значение придавалось сокращению безработицы, особенно среди молодежи.

Хотя и в разной мере, но практически повсеместно намечался разворот в сторону демократизации государственных устоев. Основной упор делался на снятие социальной напряженности, а порой и на урегулирование этноконфессиональных и иных конфликтов в стране или в отдельных местностях⁹.

Принимая во внимание особую роль, которую исламисты отводили мечетям и исламским учебным заведениям для вербовки сторонников, особенно по линии подготовки террористов-смертников, власти Египта, Индонезии, Пакистана и ряда других стран прилагали немалые усилия, чтобы поставить под контроль исламские учреждения, не допустить их превращения в центры исламистской пропаганды и политической мобилизации. В Тунисе, например, с 1988 г. действует закон, запрещающий проведение там любых мероприятий некультового назначения.

Еще президент А. Садат пытался ограничить бурное возрастание численности частных мечетей, фактически выпадавших из-под государственного надзора. В правление нынешнего президента Хосни Мубарака в октябре 1992 г. министр религии Египта вновь объявил о необходимости сократить число частных мечетей. Работа таких мечетей ставилась под надзор специально назначенных министерских чиновников. А спустя месяц последовало указание относительно контроля министерства религии над деятельностью всех частных мечетей¹⁰.

Методы и основные направления борьбы против исламского экстремизма и терроризма

У правящих кругов тех мусульманских стран, где исламизм набирал силу, а экстремизм перерастал в терроризм, было немало оснований к тому, чтобы не меш-

⁹ См. подробнее: *Дерябина А.З.* Указ. соч. С. 401–402.

¹⁰ *Esposito J.L.* Islam and civil society // *Modernizing islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East.* London, 2003. P. 86.

каты ни с подавлением исламистских выступлений, ни с репрессиями в отношении воинствующих исламистов. Порой дело доходило до объявления чрезвычайного положения, введения в действие военных трибуналов. Так, после убийства исламскими боевиками президента Египта А. Садата в 1981 г. в стране был принят Закон «О Чрезвычайном положении».

В 1992 г. Верховный конституционный суд предоставил президенту АРЕ право передавать любые дела, даже носящие гражданский характер, на рассмотрение чрезвычайным судам госбезопасности. Приговоры, которые выносились этими судами, после утверждения президентом являлись окончательными и не подлежали обжалованию в Кассационном суде. Все дальнейшие апелляции рассматривались только президентом страны.

Закон об отмене судов госбезопасности был принят лишь в сентябре 2003 г. Чрезвычайное положение остается в силе и в настоящее время. Согласно внесенным Народным Собранием АРЕ в марте 2002 г. изменениям в действующий закон, теперь в соответствии с ним можно не только вводить ограничения на деятельность политических партий и организаций, а также вводить чрезвычайное положение как в пределах всего государства, так и на территории какой-то отдельной его части.

Эффективность репрессивно-силовых приемов изначально снижало то, что объекты правительственных гонений представляли в глазах традиционно настроенных мусульман в качестве благочестивых мучеников за дело веры, т.е. людей истинно благочестивых и невинно пострадавших. Аналогичной репутацией пользовались террористы-смертники, чья смерть подогривала фанатизм их последователей, свято веривших, что шахиду уготовано место в раю и обеспечено вечное райское блаженство.

Действенность репрессивно-силовых методов в антиисламистской, антитеррористической борьбе различных государств заметно снижалась по мере того, как там формировалась тщательно законспирированная, разветвленная сеть исламистского подполья, зачастую имевшего филиалы за рубежом.

Выход из подобной ситуации был найден в том, чтобы оперативно и динамично комбинировать репрессивно-силовые приемы подавления воинствующего исламизма с сугубо политическими способами противодействия исламизму, с мерами идеологического, воспитательного, наконец, экономического характера.

Политическое решение исламистской проблемы обычно начиналось с объявления амнистии как предпосылки переговорного процесса, призванного вывести исламистов из состояния непримиримой оппозиции. В максимальном варианте предполагалось добиться если не их сотрудничества с властью, то лояльного к ней отношения.

Одновременно делалась ставка на раскол в исламистской среде, на отход «мирных», «умеренных» сторонников «возрождения ислама» от экстремистов, рвущихся к власти любой ценой, включая насилие и террор.

Небезуспешность сочетания такого рода амнистирования с курсом на установление контроля над деятельностью исламистских объединений, не представляющих прямой угрозы государственной стабильности и безопасности, с жестким пресечением экстремистских эксцессов доказала, в частности, политика сирий-

ского руководства, проводимая им с середины 90-х гг. прошлого столетия. Она включала: освобождение из тюрем многих заключенных из числа оппозиционеров-исламистов; предоставление возможности возвращения на родину ряда видных идеологов исламизма из числа раскаявшихся в прежней подрывной деятельности против властей Сирии; личную (закрытую) встречу президента страны Хафеза Асада с одним из вернувшихся руководителей зарубежного исламистского центра; переговоры и налаживание контактов со сторонниками «умеренной» позиции в религиозных вопросах; усиление работы сирийских спецслужб в национальных и зарубежных исламских центрах с целью контроля над их деятельностью и предотвращения разного рода политических провокаций.

Башар Асад, преемник Хафеза Асада на посту президента Сирии, продолжил курс своего отца. По заключению В.А. Ахмедова, сирийскому руководству в целом удалась реализация «линии на неконфронтационную адаптацию политического ислама к правящему режиму»¹¹. Известный отечественный арабист Р.Г. Ланда также зачислил Сирию (наряду с Тунисом) в разряд стран, «сумевших нейтрализовать исламо-экстремизм не одними силовыми методами»¹².

Несмотря на жесткую линию в отношении радикальных исламистов со стороны правительства А. Уяхьи, власти Алжира в июле 2003 г. приняли решение об освобождении некоторых их лидеров (в частности, А. Мадани и А. Бельхаджа), которым, однако, запрещено участвовать в выборах, занимать административные посты и участвовать в общественной деятельности в течение 5 лет.

В сентябре 2003 г. египетские власти досрочно освободили одного из организаторов убийства президента Садата – лидера радикальной исламской группировки Карам Зохди, который первоначально был приговорен к пожизненному заключению. Зохди публично раскаялся в содеянном и заявил, что «теперь бы он боролся за то, чтобы предотвратить убийство». При этом он назвал Садата мучеником, а убийство – ошибкой¹³.

В пользу немалых возможностей административного ресурса в деле трансформации стереотипов исламистского политического мышления и поведения свидетельствует уже упоминавшийся выше опыт Турции. Там действует система конституционно-правовых запретов на использование религии в целях политики, осуществляется строгий государственный надзор над деятельностью происламских партий, а обвинение в религиозной пропаганде, посягающей на светские основы государства, влечет за собой незамедлительные санкции.

Придавая партийной активности контролируемый характер, турецкие власти в известной мере моделировали дрейф части исламистов в сторону прагматического учета реалий современности, т.е. признания допустимости синтеза ислама и свет-

¹¹ Ахмедов В.А. Арабский национализм и исламский радикализм на Арабском Востоке (перспективы и пределы сотрудничества в свете новых геополитических реалий в регионе) // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. М., 2005. С. 253.

¹² Ланда Р.Г. Причины и факторы радикализации ислама // Ислам на современном Востоке. Регион Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии. М., 2004. С. 197.

¹³ Аль-Ахрам. 2003. 1 сент.

ской государственности, а также приемлемости постановки вопроса об «основных правах и свободах в соответствии с требованиями международных соглашений»¹⁴.

В политическом (несиловом) решении исламистской проблематики власти отдельных стран в качестве важного подспорья используют методы либо идеологического, либо идейно-религиозного противодействия исламскому экстремизму и терроризму. В первом случае делается упор на комплексе принципов, которые определены действующей конституцией в качестве доктринально-идеологической основы государства.

Наиболее яркий пример – принципы Панча сила, составляющие основу государственной идеологии Республики Индонезии, одной из крупнейших мусульманских стран в Юго-Восточной Азии. Они включают: принцип национализма, с претворением которого в жизнь связывается задача укрепления суверенного государства и формирование единой индонезийской нации; принцип интернационализма или гуманизма, который понимается как принцип равноправия наций и необходимости международного сотрудничества в интересах всеобщего мира и процветания; третий принцип – демократия – трактуется как практика дискуссий, представительства и совещательности в рамках государства, где «один для всех и все для одного»; четвертый принцип – социальной справедливости и пятый – провозглашает цивилизованную веру в Бога и уважение других религий.

В преамбуле к Конституции Республики Индонезия на первое место был поставлен принцип цивилизованной веры в Бога. Любое отклонение от принципов Панча сила, в том числе в виде исламистско-экстремистского, квалифицируется в качестве антиконституционного преступного акта¹⁵.

Идейно-религиозное противостояние исламизму осуществляется в основном в тех странах, где ислам удерживает за собой доминирующие позиции в местной политической культуре. Лейтмотив такого противостояния – осуждение воинствующих исламистов за отклонение от «священных первоисточников», обязывающих мусульман следовать «срединному пути», проявлять умеренность, избегая «крайностей».

С конца XX – начала XXI в. в Пакистане официально пропагандируется доктрина «просвещенной умеренности». Конечной целью ее реализации, по уверению президента Первеза Мушаррафа, должно явиться превращение страны в современное умеренное исламское государство¹⁶.

Подобный подход нашел поддержку и в Кувейте, где Министерство вакфов и исламских дел продвигает концепцию «Умеренность – образ жизни». Показательно, что в рамках обозначенного подхода на государство возлагается особая ответственность за использование исламских ценностей для укрепления национального единства, оказания противодействия проявлениям сепаратизма и радикализма и

¹⁴ См. об этом: *Поцхверия Б.М.* Умеренные исламисты у власти: курдская и кипрские проблемы // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. М., 2005. С.125.

¹⁵ О реализации этого принципа см. подробнее: *Цыганов В.А.* Правящие режимы и фундаменталистский ислам Индонезии в XX–XXI вв. // Труды Института практического востоковедения. М., 2005. С. 200–243.

¹⁶ См.: *Дерябина А.З.* Указ. соч. С. 399.

предотвращения раскола внутри мусульманской общины. Особый акцент при этом делается на следовании принципу равноудаленности от любых крайностей.

В Малайзии на государственном уровне поддерживается модель развития общества, которая получила название «Ислам Хадари» («Цивилизационный ислам»).

Между тем в официальный лексикон Саудовской Аравии ныне прочно вошло новое определение – «заблудшая секта». К ней причисляют то мусульманское «абсолютное меньшинство» населения, которое отбилось от большинства, «ведомого Господом по дороге прямой», доказав «свое стремление к террору и агрессии»¹⁷. В отношении же улемов, поддерживающих и направляющих экстремистов, применяется термин «подстрекатель» (араб. мухарридун).

Отличительной чертой пропагандистских антиэкстремистских и антитеррористических кампаний последнего времени является активное участие в них официальных лиц весьма высокого ранга, в том числе – глав многих государств.

Пропаганда ведется не только через государственную информационно-коммуникативную сеть, но также через каналы разного рода религиозных учреждений, включая исламские учебные заведения и мечети. При этом особое внимание уделяется молодежной аудитории.

Официальные круги многих стран все активнее подключают к антитеррористической борьбе представителей мусульманского духовенства, деятелей науки, образования и культуры. В речи перед вновь принятыми студентами ректор одного из столичных саудовских университетов, например, призывал слушателей защищать родину – «сердце мусульманского мира», сплотившись «вокруг мудрого руководства страны Двух Святынь, решительно выступив против каждого, кто поддерживает несовместимые с исламом идеи». Приверженца «порочных идей», говорилось далее, необходимо попытаться исправить. Если эта попытка не будет успешной, о нежелающих исправляться следует известить «тех, кто стоит на страже безопасности родины»¹⁸.

Широкое распространение получила практика издания фетв верховными муфтиями, официально признанными духовными авторитетами в сфере исламского права и богословия. В этих фетвах осуждались и терроризм, и те происламистски настроенные мусульманские духовные лица, которые призывали «правоверных» к джихаду. При том разъяснялось, что любой террорист-смертник, обрекающий на смерть людей любой веры, не является шахидом, т.е. мучеником за дело веры. А потому не вправе рассчитывать на место в раю. С такого рода обращениями в разное время выступали, например, в Египте – муфтий, верховный шейх одного из авторитетнейшего в мире исламского учебного заведения «Аль-Азхар» Мухаммед Сейид Тантави и министр вакуфов этой страны Махмуд Закзук, Верховный муфтий Королевства Саудовская Аравия Абдулазиз ибн Абдулла Ааль аш-Шейх и др.

К пропагандистской работе подключены различные средства массовой информации. Так, на телевидении Саудовской Аравии периодически демонстрируются

¹⁷ Косач Г.Г. Терроризм и политическая культура в Саудовской Аравии // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. М., 2005. С. 171.

¹⁸ Косач Г.Г. Указ. соч. С. 189.

специально созданные фильмы антитеррористического содержания, ведутся передачи с участием раскаявшихся экстремистов.

Параллельно с этим власти почти всех государств мусульманского Востока осуществляют цензуру печати, сопровождаемую при необходимости закрытием исламистских печатных органов, сайтов в Интернете, связанных с экстремистской деятельностью.

В настоящее время целый ряд государств мусульманского Востока уделяют все более пристальное внимание борьбе с финансированием терроризма, установлению контроля над денежными потоками, направленными на поддержку террористических группировок и, в конечном счете, их пресечению. В тех случаях, когда финансирование деятельности исламских экстремистов осуществляется за счет доходов от контрабанды наркотиков, незаконного оборота оружия или операций по отмыванию денег, государство стремится пресечь любой из перечисленных каналов.

Деньги отмываются через обменные пункты валюты, посредников, торговцев золотом, страховые общества и путем экспортно-импортных операций. Экстремисты используют в своих целях возможности частных банков, офшорных компаний и зон свободной торговли. Согласно официальной информации террористы все чаще пользуются электронной сетью для перевода финансовых средств.

Многие страны Ближнего Востока активно откликнулись на инициативу Международной группы финансовых действий по борьбе с отмыванием незаконных доходов (Financial Action Task on Money Laundering, FATF). В их числе – Египет, который предпринял практические меры, связанные с ограничением и последующим пресечением перевода денежных средств из стран Персидского залива, приведению своего законодательства в банковской сфере в соответствие с установленными международными стандартами¹⁹.

После терактов 16 мая 2003 г. в Марокко был разработан комплекс мер юридического характера, позволяющих успешно противостоять отмыванию капиталов и преследовать организации, подозреваемые в финансировании террористической деятельности. Королевство подписало ряд двусторонних соглашений и присоединилось к международным договорам о сотрудничестве в данной области.

В 2003 г. в Тунисе был принят закон в поддержку международных усилий по борьбе с терроризмом и о предотвращении отмывания денег.

Однако куда сложнее установить контроль над каналами и связями благотворительных структур. Ведь ни для кого не секрет, что за благотворительной помощью, которую различные исламские организации направляют в адрес своим «нуждающимся собратьям» на Северном Кавказе, в государства Центральной Азии и Среднего Востока часто кроется прямая финансовая помощь исламским экстремистам, в том числе и действующим на территории России. Собираемые частные взносы и пожертвования на дело «борьбы с неверными» государственному учету не подлежат и передаются непосредственно конкретным лицам из исламских экс-

¹⁹ См.: www.oecd.org/fatf/

трехсторонних организаций, которые тратят их на закупку оружия и взрывчатых веществ, обеспечение деятельности подпольных структур, а также на лечение раненых боевиков.

Неслучайно государства-участники Международной конференции по борьбе с терроризмом, состоявшейся в феврале 2005 г. в Эр-Рияде (КСА), обратились к Организации Объединенных Наций с просьбой «разработать международные стандарты в целях обеспечения того, чтобы благотворительные и некоммерческие организации играли благотворительную и гуманитарную роль путем регламентации их деятельности и предотвращения их использования в рамках незаконной деятельности».

Осмысливая зарубежный и собственный опыт борьбы с исламским экстремизмом и терроризмом, Россия исходит из того, что центральная роль в объединении усилий мирового сообщества в борьбе с терроризмом должна принадлежать ООН. Наша страна активно участвует в деятельности Контртеррористического комитета ООН, созданного в соответствии с резолюцией СБ 1373 (2001), и намерена способствовать совершенствованию его работы по линии первоочередного наращивания практического взаимодействия с ведущими международными и региональными организациями.

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ БУДДИЗМЕ

Буддизм первым заявил о себе как о мировой религии, выйдя за пределы Индии, где сформировался и предложил всем и каждому свое сотериологическое учение. Смысл его заключался в том, чтобы прекратить бесконечную цепь перерождений в жизни-страдании (сансаре) и достичь полного освобождения в нирване (затухание), дхармакае (Космическое тело будды), состояния Абсолюта, полностью измененного сознания, при котором человек (вернее, высшее существо – будда) уже не испытывает мучений в иллюзорном мире-страдании и не подвержен перерождению.

Буддизм довольно быстро распространился в странах Южной, Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. В XVII в. он появился на территории России. Повсюду буддизм сталкивался с местными традиционными культурами, иногда полностью ассимилируя их, но чаще всего образуя синкретические системы, при этом создавая своеобразные региональные формы буддизма (тайский, японский, китайский, монгольский, тибетский, бурятский, калмыцкий и т.д.).

В конце XIX – начале XX в. буддизм начинает охватывать новые территории – Европы и Америки (прежде всего США). С одной стороны, Запад искал выход из духовного кризиса, поэтому возник интерес к Востоку, с другой – на западные территории стало приезжать все большее число эмигрантов из буддийских стран. Это было связано с политическими и экономическими последствиями колониальной политики Запада. Появляются проповедники буддизма с Востока, формируются различные группы и направления. Какая-то часть из них была этнической, но значительная часть буддийских групп и организаций – смешанной во главе с восточным гуру. Другая часть групп состояла из европейцев во главе с наиболее продвинутым в буддизме руководителем, который проходил иногда обучение в соответствующей группе в восточной стране. Последние группы, как правило, являлись светскими, первоначально состояли из студентов-востоковедов, молодежи, среди которой буддизм становился модным, интеллигенции. Представители подобных групп активно приспособливали буддизм к западным реалиям (буддийская медитация использовалась в католических заведениях, часто прагма-

тически – перед спортивными соревнованиями, принятием решения в жизненных ситуациях, бизнесе и т.д.).

В 60–80 гг. XX в. на первое место выходит китайская школа Чань (школа медитации), ее активно принимает контркультурное движение, движение хиппи. К этому времени западному читателю уже известны работы А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ж.П. Сартра, А. Швейцера, представителей психоанализа (Э. Фромм, К. Юнг), теологов как католиков, так и протестантов (У. Джонстон, Т. Мертон, П. Тиллих), которые в своем творчестве обращались к буддизму¹.

Как правило, буддизм, нашедший отражение в работах западных мыслителей, служил поводом для уточнения определенной позиции или отдельных положений выработанной ими системы мировоззрения. В свою очередь по мере расширения фундаментальных знаний о буддизме появляется все более адекватное описание его как мировой религии, более глубокое понимание основного круга концепций, лежащих в его основе.

Таким образом, буддизм продолжает оставаться глобальной мировой религией на Западе, Востоке, в России, представляя собой мощную буддийскую цивилизацию, несмотря на разнообразные его варианты – от традиционных и даже консервативных, до светских, прагматических медитаций, где буддийское ядро учения уже не имеет столь важного значения. Распространению буддизма в массовой культуре способствуют литература и искусство (Ван Гог, Матисс, Бакст, Г. Гессе, О. Хаксли, В. Пелевин и др.).

Немаловажная причина обращения к буддизму западных последователей – «западное» представление о буддизме как возможности вечной жизни (бесконечное перерождение не представляется западному последователю, в отличие от буддиста, как мучительная цепь перевоплощений в иллюзорном мире бытия – сансаре, и это как бы дает ему шанс жить бесконечно, безразлично в какой ипостаси).

В настоящее время буддизм школы Чань начинает сдавать свои позиции, он растворился в западной культуре, придав ей новые силы и разнообразие. По мнению ряда современных ученых, сейчас на Западе получает реальное развитие тибетское направление буддизма, прежде всего школа Гелуг (добродетели), традиционно распространенное в Тибете, Монголии, России и возглавляемое Далай-ламой XIV, живущим в эмиграции в Индии. Его фигура приобретает все большую силу и начинает играть роль подобную Римскому Папе или Патриарху, вокруг него объединяются самые разнообразные школы, не только тибетского толка².

Процессы, которые мы наблюдаем в современном буддизме на Западе, связаны с постоянно сохраняемым напряжением между двумя тенденциями, существующими в нем еще со времен легендарных буддийских соборов в Индии, тен-

¹ См. *Романова И.К.* Рецепции буддизма в западной философии: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 1994.

² См.: *Березин А.* Учение Будды на Западе // Империя духа. 2009. № 2.

денциями к традиционализму и модернизации. На Западе две эти тенденции не совпадают с аналогичными в странах буддийского Востока, потому что они обе в той или иной мере подвержены европеизации, влиянию западной культуры.

Еще более ощутимы экуменические (интернациональные, глобальные) тенденции в западном буддизме, проявляющиеся в попытке создать «общебуддийские» организации, по существу, никак не привязанные к той или иной конкретной школе буддизма, в создании межконфессиональных объединений, в которых буддизм представлен наряду с традиционными для Запада религиями – протестантизмом, католицизмом и иудаизмом и, наконец, в появлении новых моментов в старых традициях: трансформация некоторых положений буддизма тхеравады, пожалуй, наиболее ортодоксального направления на Востоке и Западе.

Последователи буддизма на Западе начинают усваивать и проводить в жизнь некоторые идеи, в свое время выработанные теоретиками западного буддизма. «Западные мыслители, – писал К. Хамфрис, – загоняющие живую Истину в категории философии и метафизики, религии и мистики, онтологии, эпистемологии и психологии, забывают или не знают, что все это проявления единого Сознания, которое невозможно разделить на части подобно тому, как невозможно ножом разрезать на куски море»³. Мысль о том, что Дхарма одна, а различие школ и учений – суть проявление незнания и невежества, является вполне ортодоксальной и часто использовалась в аргументации и обосновании истинности учения той или иной школы буддизма на Востоке.

На Западе она получила новую трактовку. В настоящее время идея о единстве «истин» махаяны, ваджраяны, тхеравады начинает все более активно претворяться в деятельности отдельных буддийских групп и объединений.

Особенно заметно эти тенденции проявляются в буддизме тхеравады, который считается более традиционным и ортодоксальным по сравнению с другими направлениями буддизма. В тхераваде акцент делается на личном спасении в рамках буддийской общины (сангхи), на уходе от мирской деятельности, жизни в монастыре, отказе от имущества, профессиональной деятельности, денег, на добывании пропитания при помощи подаяний и т.д. В школах и направлениях буддизма тхеравады на Востоке религиозная жизнь всегда строго регламентирована и ограничена монашеской общиной, вокруг которой группировались миряне, ее обслуживавшие.

В современных странах западного мира существует значительное количество монастырей, вихар и буддийских центров, относящихся к буддизму тхеравады. По-прежнему ядром тхеравады продолжает оставаться монашеская община во главе с наставником или настоятелем монастыря (из Мьянмы, Таиланда, Шри-Ланки, Лаоса, Камбоджи).

Однако даже в буддийских традиционных регионах на Востоке формируются все больше буддийских центров для мирян, где они занимаются практикой

³ *Humphreys Ch. The Way of Action. London, 1960. P. 27.*

медитации⁴. Возникла целая сеть центров за пределами Мьянмы в странах Востока и Западе. Сложилась практика посещения монастырей, в которых осуществлялась традиционная подготовка европейцев и американцев в Мьянме, Таиланде, Шри-Ланке, Индии, Монголии и т.д.

Возвратившись на родину, многие из них организуют общины, вихары, монастыри или присоединяются к уже существующим на Западе. Однако центральное место в практике тхеравады занимает уже не монашеская община, а светские последователи, которые группируются вокруг таких общин и монастырей (часто очень незначительных по количеству монахов там обитающих) и которые составляют основную массу последователей буддизма тхеравады на Западе.

Одной из самых характерных черт буддизма тхеравады на Западе – это акцент его на практике медитации, которая ориентирует его последователя не на уход из мира, а на раскрытие «буддийской мудрости» в гуще жизни, здесь и теперь, в собственном доме, в работе, в семейной жизни⁵.

Буддизм тхеравады прошел длительный путь адаптации, связанный со всей историей эволюции буддизма на Западе⁶. Долгое время в нем продолжали существовать традиционные монашеские общины при вихарах и монастырях. Изменение его ориентации (и прежде всего готовность выйти за пределы общины и особый акцент на практике медитации – випассана) связаны с развитием тенденций, в целом характерных для буддийского движения на Западе: стремление сократить пропасть между «чисто» религиозной практикой и повседневной жизнью, феминизация буддизма (равноправие женщин-монахинь и светских последовательниц буддизма в религиозной жизни общин и буддийских центров), демократизация (отказ от авторитарных форм и иерархических структур в общине или светской коммуне), интеграция в западную культуру, западное общество, которые во многом определяют и диктуют условия существования общины или буддийской группы. В буддийских общинах тхеравады на Западе, где существуют достаточно жесткая дисциплина и строгая иерархия, каждый монах, каждый член светской буддийской коммуны имеет полное право принимать участие в решениях, которые связаны с их жизнедеятельностью; в самой структуре таких общин более важными являются взаимная поддержка и уважение ее членов, чем безоговорочное признание ее иерархии. Как правило, в них используется язык той западной страны, где находится эта община, вихара или буддийский монастырь.

И ученые-буддологи, и сами буддисты отмечают, что в Европе интеллектуализм преобладает над традицией; на Востоке происходит противоположное. Используя терминологию Дхармы, европеец предпочитает мудрость учения, а не веру, он отворачивается от того, что ему непонятно, что он не способен принять

⁴ Buddhist America. N.Y.; Santa Fe; New Mexico, 1988. P. 9.

⁵ Buddhist America. P. XV.

⁶ Процессы модернизации в буддизме тхеравады (не без влияния махаянистских идей) происходят и в восточных странах – см.: *Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX в. М., 1993.

адекватно. Человек Востока предпочитает веру, а не учение, потому что вера означает для него приобщение к древней культуре⁷.

Интерес именно к буддийской практике в рамках тхеравады, безусловно, связан с той традицией, которая уже сложилась в западном буддизме и в котором существенную роль играли школы Чань, принадлежащие к буддизму махаяны с его акцентом на снятие оппозиций между религиозной практикой и повседневной жизнью, и тибетские группы и центры (ваджраяны), также большое значение придающие буддийской практике. Западные последователи, посещавшие буддийские монастыри в странах распространения буддизма тхеравады, обращались прежде всего к тем наставникам, которые могли обучить их буддийской практике медитации (випассана), пренебрегая прочими буддийскими дисциплинами. Подобный интерес к практике медитации первоначально вызывал недоумение у традиционных последователей тхеравады, однако со временем все большее количество монахов из Таиланда, Мьянмы и др. стран стали сами прибегать к медитации, которой раньше не уделяли серьезного внимания. В свою очередь западные тхеравадины оказывались под воздействием культуры буддийских стран Востока, до сих пор пропитанной глубоким религиозным чувством, делающим жизнь буддистов в этих странах более эмоциональной и гармоничной.

Западные общины, как правило, имеют смешанный состав – вместе с западными монахами в них находятся и восточные монахи, которым первоначально бывает трудно адаптироваться к городской жизни. Например, в Лондоне, где находится один из известных монастырей тхеравады, который возглавляет преподобный Сумедхо, и называется Амаравати (Обитель бессмертия). Западные монахи, находящиеся в этой общине, часть времени проводят, обучаясь в тайландских монастырях. Сумедхо организовал в Лондоне также общину для монахинь.

Буддийская сангха Амаравати в настоящее время продолжает расти, но не все западные последователи тхеравады вступают именно в монашескую общину. Многие остаются в ней на некоторое время в качестве «гостей», формируя значительный слой светских последователей, мирян, которые принимают непосредственное участие в религиозной жизни общины, помогают ей материально и проходят курс обучения в монастыре. В 1983 г. был образован Буддийский центр Амаравати, большую финансовую помощь в его создании оказали буддийские монастыри и организации Таиланда. Настоятелем его стал преподобный Сумедхо. Центр предлагает широкий спектр обучения и практики тхеравады: практика медитации для начинающих, лекции по буддизму, дискуссии, совместное проведение семейных праздников и т.д. Аналогичные центры и вихары появились в 80-е гг. XX в. в Австралии, Новой Зеландии, Швейцарии; подобные центры формируются в Америке. Однако в Америке практика медитации становится более упрощенной, более облегченной, чем в восточных странах и даже в Великобритании.

В Америке еще ярче проступает сходство подходов к практике медитации в тхераваде и махаяне, еще больше ощущается влияние дзэнской медитации

⁷ Buddhist America. P. 329–330.

на восприятие практики тхеравады. «Как и во многих других буддийских центрах, наша практика должна заключаться не в простом сидении, не в простом постижении учения, не в простой вере, а должна научить нас активной жизни, любви, отказу от своего маленького “я” ради заботы о земле и всех существах», – отмечают последователи буддизма на Западе, которые занимаются практикой медитации в одном из центров тхеравады в Калифорнии⁸.

Внедрение медитации в повседневную жизнь, безусловно, напоминает дзэнскую активную медитацию и не вполне, на наш взгляд, соотносится с традицией тхеравады с постулируемой ей концепцией ухода из мира, личного спасения внутри сангхи и т.д.

«Американцы не хотят принимать участие в религиозных церемониях раз в неделю или приносить жертвования в религиозный центр. Они хотят реализовать практику Будды и внести ее в свои сердца, жизнь, в наше время. Поэтому многие американцы занимаются практикой медитации (випассаны), участвуют в «сэссин»⁹, – отмечает Дж. Корнфилд. Обращаясь к буддизму, многие американцы сочетают занятия практикой тхеравады с дзэн-буддийской медитацией. Это не значит, что буддизм в Европе и Америке становится менее «интеллектуальным», но это значит, что в западном буддизме произошли определенные и значительные сдвиги. Когда восточные буддисты говорили о наступающем периоде «постинтеллектуального буддизма», это, конечно, не означало, что западные последователи должны совершенно отказаться изучать и понимать его, но во главу угла они ставят буддийскую практику, которая означает для них «непосредственное переживание истины». Они хотят практиковать буддизм и реализовать его в своей собственной жизни.

Если раньше (в 70-е, начале 80-х гг.) восточных буддистов, обучающих западных учеников, пугал излишне интеллектуальный, книжный подход к буддизму, склонность к дискуссиям, в ходе которых произносилось слишком много слов в попытке выразить «невыразимое», и они ждали от своих учеников перехода от слов к делу, т.е. к практике, то теперь слишком сильное и повсеместное увлечение «практикой», зачастую оторванной от традиционных корней, также вызывает их озабоченность. Западный буддизм, неизбежно включающий в себя особенности западной культуры и мировосприятия, продолжает самостоятельную жизнь и никак не укладывается в традиционную модель, характерную для Востока.

Буддизм, как мы видели, существует на Западе в виде отдельных школ и направлений, в ряде которых делается попытка приблизить его учение и практику к традиционной (фундаменталистское направление). Вместе с тем буддизм все больше соотносится с реальными проблемами, стоящими перед западным обществом, – буддийская практика помогает человеку в решении конкретных жизненных ситуаций, вторгается в его повседневную жизнь. Практичные американцы не

⁸ Buddhist America. P. XXIV.

⁹ Ibidem.

удовлетворяются «медитацией в труде» («фусин» – практика медитации во время занятий сельскохозяйственными работами характерная, например, для японских монастырей) или «медитацией при ходьбе» («кинхин» – практика сосредоточения во время ежедневных прогулок). Они разработали систему «медитации за рулем» и серьезно уверяют, что это не только способствует духовной самореализации, но и гарантирует полную безопасность на дороге.

Существует значительное число людей в западных странах, которые в течение какого-то времени принадлежали к определенной школе или направлению буддизма, потом меняли свою ориентацию, переходили из одной буддийской группы в другую. Они могли изучать буддизм тхеравады, потом шли в группу, придерживающуюся махаянистской традиции, и, наконец, практиковали буддизм в группе, которую возглавлял лама из Тибета. Такое явление достаточно распространено на Западе. Во многом это могло быть связано с появлением нового гуру, который активно начал проповедовать учение своей школы, со смертью или отъездом на родину наставника и руководителя старой группы. Все это говорит о стойком интересе к буддизму и приверженности к его учению у определенного слоя населения западных стран. Иногда такие непостоянные последователи буддизма меняют свою ориентацию вплоть до небуддийской – они могут вернуться в лоно одной из традиционных для Запада религий. Но интерес к буддизму не ослабевает, хотя он может и не быть привязан к какой-нибудь определенной школе и направлению.

В западных странах широко распространена практика обмена информацией между различными группами и центрами. В Англии роль центра, объединяющего различные школы и направления по всей стране, играет Буддийское общество Великобритании. Важным источником информации о деятельности всех буддийских организаций не только в Англии, но и в других европейских странах независимо от их ориентаций является журнал Буддийского общества «Срединный путь». Его характеризует в целом «общебуддийская» (глобальная) направленность, отсутствие в материалах явного предпочтения какой-то конкретной школы или направления. Журнал дает информацию людям, интересующимся буддизмом, о проведении лекций, занятий медитацией, о публикациях научной литературы, текстов, программ занятий и семинаров в школах, колледжах и университетах¹⁰.

Интерес к буддизму «вообще» без ограничения рамками какой-либо конкретной школы или направления становится все более заметным явлением в жизни последователей буддизма на Западе. Уже более 20 лет в Великобритании существует буддийская организация «Друзья Западной буддийской общины» (она имеет около 16 центров; наиболее крупные находятся в Лондоне и Глазго). Она возникла на основе небольшой группы «Западная буддийская община», в которой насчитывается всего около сотни человек в Лондоне, живущих общиной открытого типа. Среди них имеется значительное количество медицинских работников –

¹⁰ The Middle Way. 1989. Vol. 64. № 2.

врачей, психиатров, среднего медицинского персонала клиник. Никто из них не носит буддийской одежды, не бреет голову. Вокруг этой общины группируются последователи «Друзей Западной буддийской общины» – светской организации, члены которой периодически собираются на различные мероприятия – семинары, лекции, занятия медитацией, но живут дома и занимаются своей профессиональной деятельностью за пределами организации¹¹.

В последние годы филиалы этой организации и подобных ей стали возникать в других европейских странах и в США.

Последователи этой организации в Великобритании считают, что социальная активность должна стать частью их религиозной жизни, что буддизм на Западе уже может сам многое сказать о состоянии английского общества. Акцент на личном, индивидуальном спасении, характерный как для самой «Западной буддийской общины», так и для ее «Друзей» не мешает членам этих организаций принимать самое непосредственное участие в активной социальной деятельности за пределами общины.

Еще более значительной трансформации подверглась американская буддийская организация «Друзья Западной буддийской общины». В ней практикуется буддизм не какой-то конкретной буддийской школы, но «просто буддизм», как таковой, в котором объединились отдельные положения всех его направлений – тхеравады, махаяны и ваджраяны. Эта организация возникла как филиал Общины Ваджралока (Уэлс, Великобритания), аналогичные центры имеются во многих европейских странах. Основной акцент в религиозной деятельности этих организаций делается на практике медитации. В этой организации представлены разные виды медитации. Большинство ее членов ведет обычную жизнь за пределами общины и собирается вместе время от времени на так называемые ритриты (собрания, «затворничества», для проведения занятий медитацией, лекций по буддизму, чтения буддийских текстов и т.д.). В этом буддийском центре имеется библиотека, в которой широко представлены буддийские тексты и другая литература по буддизму. В программу «ритритов» помимо медитации входит чтение и изучение текстов, принадлежащих к разным школам и традициям, – тексты, составляющие палийский канон, махаянские тексты праджня-парамиты, особенно относящиеся к практике медитации, дзэнские (чаньские) истории из различных сборников коанов и др. Во время ритритов практикуется чайная церемония. «Когда мы обсуждаем какой-нибудь вопрос, вскоре становится очевидно, – отмечает основатель этого центра Манджуваджра, англичанин по происхождению, – что он не связан непосредственно с конкретной буддийской практикой, имеет отношение к развивающейся западной традиции, основанной на верности Трем Сокровищам в целом, а не к какой-либо определенной школе буддизма. Таким образом мы практикуем не тхераваду, махаяну или ваджраяну, а просто буддаяну»¹².

¹¹ Guardian. 1989. January 16 (Monday). P. 3.

¹² Buddhist America. P. 296.

Сами последователи «Друзей Западной буддийской общины» называют свое направление буддизма эклектичным или экуменическим, «общебуддийским», исповедующим «просто буддизм». Это привлекает к этой организации широкий круг людей, интересующихся буддизмом и пытающихся практиковать его. Во время проведения «ритритов» никому не навязывается жесткая дисциплина, характерная для какой-либо конкретной школы буддизма, тем более, аскетическая практика монахов, не проповедуется догматика и не утверждается авторитет учения той или иной школы или направления буддизма. По-видимому, именно в таком центре американец или европеец, попавший на такой ритрит, чувствует себя достаточно непринужденно, не ощущает никакого давления, авторитарности, иерархичности структуры. На эти ритриты могут приезжать и принимать в них активное участие последователи любых школ и направлений буддизма, а также представители самых разнообразных конфессий, традиционных для западного мира. Создание таких «межсектантских» буддийских центров в Америке и европейских странах явление новое, но достаточно типичное для современного буддийского движения на Западе. Важной чертой является также особый акцент этих организаций именно на практике медитации, которая составляет ядро ритритов и которая проводится несколько раз в день.

В промежутках между медитациями последователи буддизма, приехавшие на ритрит, обсуждают проблемы взаимоотношений с друзьями, членами семьи, свою работу за пределами буддийского центра, планы на будущее. Наставник или руководитель центра помогает им правильно расставить акценты, направить сознание в определенную сторону, расширить рамки буддийской практики, вывести ее за пределы ритрита для того, чтобы она реально интегрировалась в жизнь западных буддистов. Как правило, на такие ритриты приглашаются известные проповедники буддизма, буддийские монахи, принадлежащие к самым разным школам буддизма. Они читают лекции, касающиеся учения той школы, к которой принадлежат сами. Иногда темы лекций связаны с общетеоретическими проблемами буддизма. Участники ритритов подразделяются на учебные группы, в которых занимаются изучением текстов. Некоторые из них владеют тем или иным восточным языком, но таких немного. В основном тексты изучаются на английском языке. В других европейских центрах они читаются соответственно на языках той страны, в которой эти центры находятся.

«Друзья Западной буддийской общины» – открытая, гибкая готовая к любым изменениям структура. Будучи межсектантской буддийской организацией, она продолжает активно вбирать в себя все новые веяния и старые традиции, которые появляются в жизни буддийского движения на Западе. «Если мы обнаруживаем какой-нибудь буддийский текст или практику, – отмечает руководитель этого центра в США, – которые кажутся нам полезными, мы сразу же включаем их в состав новой традиции, они становятся частью учения «Друзей Западной буддийской общины». Не отрицая никакой школы восточного буддизма, но и не отождествляя себя с ней, общество ДЗБО демонстрирует

глубокую связь с буддийской традицией в целом, посвятив себя поиску наиболее эффективного способа для занятий буддийской практикой в современном индустриальном мире»¹³.

Гибкость и толерантность появляющихся на западной буддийской арене межсектантских организаций, их непосредственная и живая связь с западной культурой и явлениями современной западной действительности делают эти организации наиболее жизнеспособными, позволяют им достаточно органично вписываться в постоянно изменяющийся западный мир. Вместе с тем такая толерантность, демократичность структуры, секуляризация и т.д. не безграничны. Американцы, не любящие тратить время зря, занимаются практикой достаточно интенсивно, посещают лекции и проводят много времени в библиотеке. С одной стороны, они вырываются из губительных для человека ритмов современной западной цивилизации и ощущают свое родство, хотя бы на время ритрита, с восточными монахами, практиковавшими буддизм со времен Будды, чувствуют себя их преемниками и наследниками. С другой стороны, они привносят в жизнь буддийского центра все положительные и отрицательные моменты своей цивилизации, все проблемы, которые они пытаются решить, прибегая к буддизму.

Перемены, происходящие в буддизме, касаются не только западного буддизма (в нем они проступают более рельефно и отчетливо), на Востоке также формируется все большее количество светских групп и организаций, в которых буддисты охотно прибегают к практике медитации и пытаются внести ее в свою жизнь, решать проблемы, стоящие перед ними в их повседневной жизни.

Вместе с тем новые веяния, характерные для «буддаяны», последователи которой объединились в организацию «Друзья Западной буддийской общины», пока еще не дошли до Востока, где существуют определенные буддийские традиции и конкретные школы, исторически связанные с теми или иными направлениями буддизма, однако и там происходят определенные процессы модернизации. Западные буддисты, свободные от восточной традиции и живущие в рамках собственной культуры осуществляют «свободу выбора», обращаясь к той или иной школе или направлению буддизма, и в этом смысле на них не давит бремя традиции. Интерес к «буддизму вообще», нежелание связывать себя рамками какого-либо направления буддизма или школы побуждают таких межсектантских последователей западного буддизма вступать в организации и центры типа «Друзей Западной буддийской общины». Буддизм стал реальным фактом западной культуры, продолжает привлекать сотни тысяч американцев и европейцев, которые уже многие десятки лет пополняют различные буддийские группы и организации.

Экуменические (глобальные) тенденции являются характерной чертой буддийского движения на Западе. Но они проявляются не только в образовании межсектантских центров и организаций. В последнее время все заметнее стремление буддистов на Западе вступить в контакты с представителями традиционных западных религий. Нельзя сказать, что это совершенно новое направление, ха-

¹³ Buddhist America. P. 297.

рактикующее буддизм. В результате «дзэнской революции» (60–70-е гг. XX в.) у западных теологов возрос интерес к буддизму, особенно к практике дзэнской медитации, которая рассматривалась как способ или метод, позволяющий «приблизиться к Богу». Наибольший интерес к буддизму возник в среде католиков и протестантов. В последнее время появилась практика проведения совместных «межконфессиональных» ритритов, в которых наряду с буддистами участвуют представители других церквей и религий. «Чтобы практиковать буддизм или какую-нибудь другую веру, мы должны обратиться к своим корням, – таково мнение одного из наставников западных буддистов. Существует много аспектов христианско-иудейской традиции, которые выражают недואльное миропонимание. Если мы соприкоснемся с ними, ощущая радость от своей собственной традиции и чувствуя под ногами твердую почву, то станем колесами колесницы буддийской Дхармы, движущейся на Запад»¹⁴.

Такие ритриты становятся также заметным явлением в буддийском движении на Западе. На них не идет речь о прямом и непосредственном влиянии одной конфессии на другую или их синкретизме, а о взаимоуважении и равноправии всех религиозных традиций, существующих на Западе, о том, что каждая несет в себе истину, предлагая для обретения ее свой способ, свой уникальный духовный путь на выбор.

Вместе с тем теоретики западного буддизма полагают, что религиозная практика, выработанная в той или иной традиции, зафиксированная в определенной конфессии на Западе, может способствовать углублению именно буддийской практики, что вместо борьбы за сферы своего влияния религии могут объединиться и продемонстрировать «разные аспекты» истины, дополнить и более адекватно выявить ее. «Вне сомнения, – отмечает в заключение К. Рид, – это показывает, что буддизм на Западе должен быть иудаистским буддизмом, католическим буддизмом, протестантским буддизмом»¹⁵. Во время таких ритритов демонстрируется, скорее, не сходство догматики, а подчеркивается родство религиозной практики. Неудивительно, что во время бесед, дискуссий, диалогов не затрагиваются проблемы догматического порядка, обсуждаются нравственные проблемы, особенности традиционной кухни и т.п., причем постоянно подчеркиваются те аспекты, которые объединяют, а не разъединяют конфессии.

Переход буддизма к практике, которая все более активно внедряется в жизнь своих последователей, способствовал значительным переменам в буддийском движении на Западе. О практике активной медитации все чаще стали говорить последователи тхеравады. Стремление к углублению и одновременно расширению (выход за рамки буддийской школы) буддийской практики вызвало появление новой тенденции, выразившейся в межсектантском экуменизме в западном буддизме. Западные буддисты прибегают к практике самых разных школ и направ-

¹⁴ Buddhist America. P. 298.

¹⁵ Ibid. P. 303.

лений буддизма, подкрепляя ее изучением догматики, не привязывая себя к учению какой-либо конкретной школы или направления буддизма.

Возникновение межконфессиональных ритритов, желание углубить буддийскую практику за счет своих традиционных корней и традиционных религий, в которых также главным предметом интереса является религиозная практика, – все это черты современного западного буддизма, многообразного как сама западная культура и жизнь западных обществ.

Пожалуй, именно секулярные и экуменические тенденции в буддизме (межсектантские и межконфессиональные), а также особый акцент на практике – характерные черты современного буддийского движения на Западе.

Особенностью западного буддизма по сравнению с восточным является формирование в нем экуменических тенденций – создание различных групп и организаций «общевуддийской» направленности, в «учение» и практику которых включаются элементы учений самых разнообразных школ и направлений буддизма, причем особый акцент делается именно на буддийской практике. В наибольшей степени экуменическая направленность характеризует буддийские ритриты, на которые приглашаются представители других конфессий, традиционных для западной культуры (католики, протестанты, иудаисты и др.). Хотя эти процессы пока не имеют глобального характера, но они во многом определяют развитие буддийского движения на Западе, для которого характерны открытость, мобильность, отсутствие жестких структур и иерархии, строгой приверженности к догматике, практике конкретной буддийской школы или направления. Интерес к «буддизму вообще», часто не отказываясь от собственной традиционной религиозной принадлежности, становится одной из черт западного буддизма, определяет ориентации его современных последователей на Западе.

МЕССИАНСКАЯ ИДЕЯ В РОССИИ: прошлое и исторические уроки^{*1}

Идея «Москва – Третий Рим» возникла на рубеже XV–XVI вв. в нарождавшемся Московском царстве. Изначально по своей природе эта идея носила двойственный характер. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с внешними духовно-религиозными ценностями. Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея подчеркивала теократический аспект ориентации на Иерусалим (Москва – Новый Иерусалим). В этом варианте она подразумевала изоляцию от «нечистых» земель, т.е. политику изоляционизма.

С другой стороны, Константинополь воспринимался как «Второй Рим». В связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность – в Византии видели МИРОВУЮ ИМПЕРИЮ, наследницу римской государственной мощи.

Таким образом, в концепции «Москва – Третий Рим» сливались две тенденции – религиозная и политическая: тенденция одного подчеркивала *мессианскую* благость и священство, а также подспудную тенденцию изоляционизма от «нечистого», «инославного-иноверного» окружения; другого – власть и царство, а также подспудную внешнеполитическую имперскую *миссианскую* тенденцию. Эти направления нашли реальное воплощение в идеологии, внутри- и внешнеполитической практике Московского царства, а затем и Российской империи. В ней выкристаллизовались имперские тенденции в политике государства (идеи «греческого» или «Константинопольского проекта» и панславизма).

Диалектическое взаимодействие мессианизма и миссианизма есть характерная черта для алгоритма развития не только российской истории, но и истории Японии, США и ряда других держав и империй. В них так же, как и в России были и есть свои «западники» и «славянофилы», отстаивающие или особый путь своего государства, или общецивилизационные ориентиры его развития.

^{*1} Публикуется по: Церковь и государство: история и современность: Мат-лы научной конференции. Иркутск, 2005.

К основным доминантам идеологии «Москва – Третий Рим» можно отнести следующие сюжеты:

1. В сознании русского человека настойчиво утверждается мысль, что Русь – это исключительное, стоящее выше всех остальных стран мира государство – «*Святая Русь*». К середине XVI в. это словосочетание получает прочное основание в представлении русских о провиденциальной роли державы, которое усваивалось в лоне устойчивого стереотипа о «святой», «богоизбранной» стране, населенного богоизбранным народом, – «*народом-богоносцем*».

2. Данная мессианская мифологема подчеркивала своеобразную и специфическую историософскую концепцию предназначения России и русского народа. Это предназначение касалось библейско-эсхатологической идеи «удержания» мира от апостасии, от окончательного прихода в мир Антихриста. Отсюда одно из значений понятия «держава» – держать, спасать, удерживать мир от вселенской катастрофы.

Сегодня эти представления присущи американцам. В их глазах США – это государство, спасающее мир от «мирового зла» и несущее всему человечеству истины мирового правопорядка и демократии. Американская демократия в данном случае воспринимается ими как непререкаемое благо и ценность, как объект для подражания и непререкаемого авторитета в глазах мирового сообщества.

3. Логика реализации идеи «Москва – Третий Рим» в жизнь требовала ореола мученичества «богоизбранного» народа, т.е. необходимо было показать, что святость ему дана не по случайной воле божественного провидения. Она явилась ему наградой за выстраданность и мученичество, за святое служение благим целям и свое провиденциальное предназначение. В первый же год самостоятельного правления Ивана Грозного (1547) в Москве был созван духовный Собор, на котором было канонизировано 22 «новых чудотворца», а через два года, в 1549 – еще 17. Таким образом, в два-три года в Русской Православной Церкви канонизируется столько святых, сколько не было канонизировано за все предыдущие пять веков, прошедших со времени ее основания. Идея мученичества, жертвы стала в последствие одним из краеугольных камней в идеологии не только российского, но и советского государства.

Такая же идея, к примеру, сегодня имеет место быть в умах американцев. События «11 сентября», гибель американских солдат в Афганистане и Ираке и т.д. – все это, с их точки зрения, свидетельствует о тех жертвах, которые приносит Америка во имя мира и процветания всего человечества.

4. Мессианская мифологема требовала идеи особого «божественного покровительства». В российском самосознании такая идея была запечатлена и зафиксирована в народной вере особого покровительства «русского Христа», Богоматери и заступничестве русских святых. В этом же ключе складывался миф об апостоле Андрее. В отличие от других учеников Христа апостол Андрей воспринимался как более «национальный» для России, поскольку согласно «Повести временных лет» он предсказал великое будущее Руси и поставил в знак ее будущего величия крест на Киевских горах. Он был как бы «русским вариантом» апостола Петра, «русским Петром», крестившим Русь в I в. н.э. Недаром, самой главной дореволюционной наградой стал учрежденный Петром Великим орден «Андрея Первозванного».

Принятие идеи «Москва – Третий Рим» в идеологию Московского государства способствовало поднятию не только статуса самого государства, но и положения русских правителей. В 1547 г. происходит венчание на царство и миропомазание царя – «помазанника божьего». Впоследствии все российские императоры венчались двумя чинами: мирским (имперским) и духовным (священническим). В связи с этим с XVI в. возникает традиция, которая обожествляла и сакрализовала царскую особу в глазах простого народа. Эта черта русского религиозного сознания довольно-таки часто бросалась в глаза иностранцам. Они писали о том, например, что русские «считают своего Царя за высшее божество» или «почти за Бога» и т.п.¹ Одновременно с этим начинает культивироваться миф о том, что русские цари ведут свою родословную от брата римского императора Августа – Пруса. Отсюда уже появляется светский титул русских монархов – «августейшая особа», официально провозглашенный в Степенной книге в начале 1560-х гг.² В послании Шведскому королю Иоганну III Иван Грозный писал следующее: «Мы от Августа Кесаря родством ведемся, а ты усужаешь нам противно Богу».

С момента сакрализации царской власти в российском народном самосознании начинает складываться устойчивый стереотип о добром и справедливом царе, который часто не ведает о тех несправедливостях, которые проистекают от царского окружения и произвола государственных чиновников, скрывающих от него правду (отсюда поговорка «До Бога высоко, до царя далеко»). В любом крестьянском выступлении всегда вставал вопрос о правомочности правления того или иного государя. Только под этим предлогом такие выступления могли рассчитывать на народную поддержку; только лозунг поддержки «истинного» царя гарантировал легитимность (правомочность) и массовость выступления. Так, восставшие под руководством Болотникова и Разина были вдохновляемы уверенностью в том, что в их рядах находятся законные наследники царского престола – царевич Дмитрий в первом случае и сын Алексея Михайловича, Алексей Алексеевич, во втором. А Емельян Пугачев выдавал уже сам себя за «чудом спасшегося» Петра III.

Мифологема о добром и справедливом царе, не знающем о том, что творят его чиновники (скрывающие от царя правду) вошло в ментальную составляющую русского народа. В советское время этот феномен также имел место. Многие советские люди наивно верили в то, что Сталин не знал о тех репрессиях, которые происходили в стране.

Пройдя через многовековую историю Российского государства, приобретая те или иные формы своего выражения, содержательные элементы мессианской идеи не утратили своей актуальности и для сегодняшнего времени. Некоторые из них, наиболее спорные, а потому открытые и лежащие на поверхности, к примеру, идеологемы русского «народа-богоносца» и «Святой Руси», подвергаются критике со стороны определенных представителей общественной мысли в России. Другие же, менее изученные или же не столь ярко выраженные и политизированные элементы мессиан-

¹ См.: Успенский Б.А. Царь и Бог // Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 110–112; Джиргаудо Дж. Царь, царство и относящиеся к ним термины в русских текстах второй половины XVI // Русь между Востоком и Западом: Культура и общество X–XVII вв. Ч. 2. М., 1991. С. 188.

² См.: Шапиро А.Л. Русская историография с древнейших времен до 1917 г. М., 1993. С. 116.

ской идеи, ждут своей востребованности для обсуждения в российской общественно-политической, философской и религиозной мысли России.

Выступая недавно на саммите в Братиславе, Президент Российской Федерации В.В. Путин говорил о том, что Россия должна соизмерять пути своего развития с ее традициями, культурой и историческим прошлым. Схожие мысли можно найти и в публичных выступлениях иерархов Русской Православной Церкви. Вот что по этому поводу недавно говорил Патриарх Алексий II: «И пусть каждый, кто служит Государству и обществу, помнит слова известного государственника и реформатора Петра Аркадьевича Столыпина, еще в начале XX в. сказавшего: “Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия”»³. Напомним отдельные положения российской мессианской идеи, которые являлись наиболее насущными и актуальными для русской философской и общественно-политической мысли в контексте идеологических перспектив государства.

1. Одной из центральных тем общественной мысли была *идея особого пути и предназначения* России. Россия, исходя из логики мессианского сознания, есть самодостаточная и непохожая ни на кого *цивилизация*. Впервые об этом заговорил еще в начале XIX в. великий русский историк Н.М. Карамзин, а затем и Н.Я. Данилевский отстаивал эту позицию в своей шумевшей когда-то книге «Россия и Европа». На этой же точке зрения стояли западники и славянофилы, неославянофилы и почвенники второй половины XIX – начала XX в., большая часть русских философов эмигрантов и евразийцы.

По их мнению, находясь на стыке различных геополитических и культурных влияний, эта цивилизация вобрала и синтезировала в себя разные элементы Запада и Востока. Благодаря этому российскому народу присущи специфические ментальные установки и стереотипы самосознания. Любой перенос в чистом, неадаптированном виде и культивирование на российской почве иных цивилизационных ценностей, чреватые негативными последствиями для страны и ее народа. «Все это означает, – писал в свое время известный русский философ И.А. Ильин, – что государственная форма присуща каждому народу в особицу, вырастая из его, единственного в своем роде, правосознания, и что только политические верхогляды могут воображать, будто народам можно навязывать их государственное устройство, будто существует единая государственная форма “...лучшая для всех времен и народов...” И нет ничего опаснее и нелепее, как навязывать народу такую государственную форму, которая не соответствует его правосознанию...»⁴.

История показала, что утопические идеи перенесения западных ценностей и образа жизни на постсоветское пространство по многим позициям потерпели провал. Надежды на Запад (по принципу «Запад нам поможет»), на скорое политическое и социально-экономическое процветание не оправдались. Вместо этого Россия имеет сегодня массу проблем во всех областях общественной и экономической деятельности. На повестке дня давно назрела позиция ужесточения законодательства в целях проти-

³ Приветствие Святейшего Патриарха Алексия по случаю 10-летия Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации // Информационный бюллетень ОВЦС МП. 2004. № 9. Сентябрь. С. 55–56.

⁴ Ильин И.А. О монархии и республике // ВФ. 1991. № 4. С. 129.

водействия противоправным нарушениям в обществе. Нас же постоянно призывают из-за рубежа к «дальнейшей демократизации общества».

Создается такое впечатление, что зарубежные политтехнологи совершенно не знают или же не хотят знать в применении к России основы политэкономии, демократии и государственного строительства. Любой западный экономист знает о том, что при переходном периоде должно происходить не ослабление, а усиление роли государства. Так было, к примеру, в США в период «Великой депрессии». Не ослабевает роль государства в современном Китае, что позволяет стране развиваться семимильными шагами в экономике. Нас же призывают к дальнейшему либеральному реформированию и реструктуризации экономики. Любой политолог вам скажет о том, что демократия возможна лишь в том случае, если в стране будет не менее 2/3 среднего класса. Иначе это будет не демократия, а «липа», «потемкинские деревни» с демократическим фасадом. Это прекрасно понимал великий русский реформатор П.А. Столыпин, проводивший фермеризацию сельского хозяйства в дореволюционной России. У нас же сейчас в стране 5% населения с жиру бесятся (покупают себе замки и виллы на Западе, дорогие футбольные команды и т.п.), а большая часть населения еле сводит, что называется, концы с концами. Это не демократия, а «олигархократия». Скажите – кому нужна такая демократия? Подавляющему числу населения такая демократия не нужна.

2. Многие российские философы и общественные деятели писали о том, что Запад никогда не был заинтересован в сильной и процветающей России. По их мнению, толчком к этому противостоянию послужили различные религиозные, геополитические, культурные и другие противоречия между Россией и Западом.

Русская традиционно настроенная общественная мысль справедливо считала, что погоня за западными либерально-демократическими ценностями и приоритетами, отказ от своих национальных корней и игнорирование собственной культуры негативно отражается и сказывается на самочувствии и психологическом состоянии народа. Это ведет его к потере своей самоидентификации и мировоззренческих ориентиров. А идеализация процессов глобализации и западного образа жизни, некритичное абсолютизирование так называемых общечеловеческих ценностей и демократических принципов воспитывает социальный слой космополитов и культурных отщепенцев. Их самосознание узко и прямолинейно настроено лишь в одном направлении – на отказ от всего российского прошлого и критику его культурных ценностей. Наиболее характерным выражением этих настроений служит следующая фраза И.А. Ильина: «Запад, – писал он, – интересовался Россией лишь в торговом и военном отношении; да разве еще в смысле расчленения или подчинения ее... Россия была *клеветнически ославлена* на весь мир, как “оплот реакции”, как гнездо деспотизма и рабства, как рассадник антисемитизма, как колос на глиняных ногах»⁵. Когда же кто-то хочет дать объективную картину российской действительности и высказать правду о ней, то он странным образом наталкивается на уклончивое безразличие и недружелюбное молчание. «Ему, – продолжает Ильин, – не возражают, его не опровергают, а просто – “остаются

⁵ Ильин И.А. За национальную Россию // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков. М., 1997. С. 631–632.

при своем”. *Европе не нужна правда о России; ей нужна удобная для нее неправда. Ее пресса готова печатать о нас самый последний вздор, если этот вздор имеет характер хулы и поношения*». «Нам надо понять это отношение, это нежелание правды, эту боязнь действительности», – пишет Ильин. Поскольку вся европейская *этика истины* смолкает, как только дело коснется России. «Европейцам “нужна” дурная Россия: *варварская*, чтобы “цивилизовать” ее по-своему; *угрожающая своими размерами*, чтобы ее можно было расчленить; *завоевательная*, чтобы организовать коалицию против нее; *реакционная*, чтобы оправдать в ней революцию и требовать для нее республики... *хозяйственно-несостоятельная*, чтобы претендовать на ее “неиспользованные” пространства, на ее сырье или, по крайней мере, на выгодные торговые договоры и концессии... Русский народ может надеяться только на Бога и на себя»⁶, – делает окончательный вывод Ильин, столь актуальный применительно к современной России.

Прошедшие годы выявили и другой факт наших взаимоотношений с Западом, а именно политика двойных стандартов, непонимание и даже и прямое недружелюбие по отношению к России. Приведу простой пример. Мы приглашаем Запад к активному сотрудничеству, просим инвестировать средства в экономику, а нам в этом отказывают, ссылаясь на коррупцию и преступность в стране. Когда же мы начинаем наводить порядок, арестовываем подозреваемых в воровстве и укрывательстве от налогов некоторых олигархов российского рынка, то нам вдруг заявляют, что это нарушение прав человека, и грозят всевозможными экономическими и политическими санкциями. Получается замкнутый порочный круг.

Необходимо сказать, что сейчас только наивные полагают, что Запад искренне готов помочь нам в решении насущных проблем. Жизнь показывает при этом, что история, к сожалению, мало чему учит наш народ. В этом смысле российской общественности сейчас крайне необходим опыт обращения к прошлой отечественной общественно-политической и философской мысли: от братьев Аксаковых и Киреевских до Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева и И.А. Ильина включительно, которые прозорливо показывали нам изначальную недоброжелательность и принципиальное неприятие Запада России.

В связи с вышеизложенным, позвольте несколько слов сказать о «пятой колонне» наших западных «доброжелателей» в России, а точнее о тех организациях, которые зачастую себя выдают за правозащитников.

Как известно, Россия не богата демократическими традициями государственного правления. Если не считать нескольких месяцев после февральской революции 1917 г., демократии в России сегодня чуть больше десятка лет, хотя, надо признаться, она больше похожа на анархию с чиновничьем и преступным произволом, нежели на то, что принято подразумевать под исторически сложившейся и стабильной формой западного демократического правления. Запад «обучался» демократии несколько столетий. Мы лишь в начале пути. Необходимы годы, а может быть и десятилетия для того, чтобы приобрести новое поколение, воспитанное на демократических ценностях; для того,

⁶ *Ильин И.А. Мировая политика русских государей // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 118–119.*

чтобы построить демократические институты; для того, чтобы привить народу хотя бы элементарные формы правосознания и создать условия для выработки соответствующих установок и стереотипов сознания и ментального восприятия действительности. Существенная роль и значение в этом принадлежит общественным и, в частности, правозащитным организациям.

Однако приходится констатировать тот факт, что некоторые из них заинтересованы не в искренней защите прав человека и веротерпимости, не в построении действительно гражданского общества в России, а в предвзятом и нарочитом искажении общественных процессов в стране, в самооплевывании и навешивании всевозможных негативных ярлыков политике нашего государства и, в конечном итоге, искажении политического имиджа страны, в представлении России в виде жупела для всего цивилизованного мира. «И, зная это, – писал И.А. Ильин, – предупреждаем их: пути их *антинациональны, духовно фальшивы и исторически безнадежны*. Если их «поддержат», то только на определенном условии: служить не России, а *интересам поддерживателя; считаться не с русским национальным благом, а с программой деньгодателя*. Им, может быть, и помогут – но не спасать и строить Россию, а действовать в ней по указанию чужого штаба или чужого правительства; иными словами – им помогут приобрести звание иностранных агентов и русских предателей и заслужить навеки презрение русского народа»⁷.

Возникает вопрос: какова же истинная цель деятельности такого рода «правозащитников»? Она станет понятной, если внимательно ознакомиться с принятым Конгрессом США в ноябре 1999 г. Актом «О международной свободе вероисповедания». В четвертом разделе, в частности, изложены меры Президента США в ответ на нарушения свободы и демократии в мире. В этих целях составляется «черный список» на те страны, которые нарушают эти свободы. Информация же об этих «нарушениях», в частности, черпается и от наших доморожденных правозащитных организаций. Эта негативная информация дает право США вести дискриминационную экономическую политику по отношению к России: не предоставлять ей финансовых кредитов и займов, не подтверждать любых торговых гарантий, не давать лицензий, грантов и других разрешений на экспорт товаров или технологий, запрещать добиваться и заключать контракты и т.п.⁸ Наверное, именно поэтому США до сих пор не отменило известную поправку Джексона-Вэника, на чем, кстати, и настаивают некоторые правозащитные организации⁹.

И последнее в этом вопросе. Недавно президент США Дж. Буш-младший поставил под зависимость дружеские и партнерские взаимоотношения Запада и России от состояния прав и свобод человека в нашей стране. С другой стороны, известен тот факт, что администрация США выделила многомиллионные суммы на «поддержку» правозащитного движения в России. Нетрудно себе представить, какого рода инфор-

⁷ Ильин И.А. О русском национальном самостоянии // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1. С. 253.

⁸ См.: Трофимчук Н.А. Защита религиозной свободы в контексте внешней политики США // Религия и право. 1999. № 3 (12). С. 23.

⁹ Антисемитизм, ксенофобия и религиозные преследования в российских регионах 1999–2000. Вашингтон, 2001. С. 16.

мацию американский «работодатель» ожидает получить от некоторых нечистоплотных на руку правозащитников. Тут, как говорится в известной русской поговорке, «рука руку моет». Поэтому, совершенно справедливыми представляются недавние высказывания Президента РФ В.В. Путина о том, что государство будет сотрудничать с правозащитными организациями в деле построения гражданского общества в России, но только не с теми из них, кто ведет свою деятельность исходя из корыстных или политических интересов.

3. Мессианское призвание русского народа и России тесно перекликались до революции у неославянофилов с *идеями панславизма*: освобождением православных славян от турецкого и западноевропейского ига и объединение их между собой в единый Союз под эгидой России. Панславизм и идея «византийского наследства» – одна из доминирующих тем последних пятисот лет российской истории. Словно не подвластная влиянию времени, она возникает на различных этапах истории государства, будоражит наши умы и влияет на события, чтобы до конца не осуществленной, уйти в небытие, а затем с новой силой ожить в иных обстоятельствах. Формальное право на защиту славян, по мнению неославянофилов, Россия завоевала в многочисленных войнах с Османской империей. «Фактическое же право покровительства, – считал Н.Я. Данилевский, – проистекающее не из трактатов, а из сущностей вещей (курсив мой. – В.С.), Россия имела всегда и всегда им пользовалась с тех пор, как сделалась достаточно для того сильной»¹⁰. Создание единого Союза, по мнению панславистов, способствовало бы также тому, чтобы поставить преграду мировому европейскому владычеству¹¹. Подобные же идеи и надежда на Россию как защитницы славянства отчетливо присутствовала у зарубежных славянских авторов, таких, как Л. Штур, К. Шафарик и многих других. В этом, по их мнению, заключалась российская «славянская идея»¹².

В отличие от предшественников, неославянофилы осуществляли конкретные действия и мероприятия в панславистском движении. Это выразилось в открытии «славянских благотворительных комитетов», которые издавали «Славянские сборники», собирали пожертвования, занимались агитацией и отправкой добровольцев на войну с Турцией и т.д.; проведением этнографических выставок; подготовкой и проведением Славянских съездов и т.д. В самом русском обществе во второй половине XIX в. происходит поворот к сочувственному отношению к панславизму. Вот как об этом писал тот же А.Н. Пыпин: «Имеет ли наша народная масса сознательное участие в настоящем славянском вопросе? Имеет – чувством сострадания и симпатии к единоверцам, терпевшим невыносимое, злобное иго...». И далее: «... в славянстве идет, хотя еще не ясный, но несомненный процесс взаимного сближения; пробудилось племенное чувство, которое, по-видимому, стремится все боль-

¹⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Романо-германскому. СПб., 1992. С. 11. В других местах Данилевский пишет о том, что Россия всегда «была, есть и будет» «естественной покровительницей» славян «по самой сути вещей»; что освобождение славян есть «нравственная обязанность» России и что эта политика должна быть похожа на американскую доктрину Монро и т.д. Там же. С. 13, 248–249.

¹¹ См.: Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 350.

¹² См.: Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. М., 2002. С. 131–142.

ше отыскать себе реальное выражение. Русский народ давно возбуждал известные сочувствия и надежды, и преимущественно в славянстве балканском существовало ожидание, что от этого народа, родственного и единоговерного, придет помощь... То, о чем не было и мысли сто лет тому назад, что казалось политической фантазией в начале нынешнего века, чем дальше, тем больше выясняется в понятиях и отчасти исполняется на фактах¹³. Подтверждением этому служат следующие факты: в 1867 г. ехавших в Санкт-Петербург и Москву на Славянский съезд гостей на каждом полустанке встречали с хлебом-солью. В городах звучали военные оркестры, происходили торжественные приемы и балы.

Однако коренным образом отношение к панславизму изменилось не только в обществе, но и у последующих после Николая I русских императоров. В частности, гостей указанного съезда принимал сам царь. В приемах участвовали члены царской семьи и высшие сановники Двора. Не осталась в стороне и Русская Православная Церковь. К делегатам обратился с проникновенной речью митрополит Московский Филарет. Он сказал следующее: «Славяне и Славяно-Россы – род един... Нет сомнения, что любовь родственная усовершенствована и укрепена любовью христианскою»¹⁴. Именно православие, помимо племенных связей, представляло собой стержневое ядро панславизма.

Основная идея панславизма – решение «Восточного вопроса» – образование на развалинах турецкой империи Греко-Славянского союза или Нового Восточного мира – Славяно-Восточной цивилизации со столицей в Царьграде. Это была бы новая империя во главе с российским монархом, о чем еще в свое время мечтал Ф. Тютчев:

И своды древние Софии
В возобновленной Византии
Вновь осенят христов алтарь!
Пади пред ним, о Царь России,
И встань, как Всеславянский Царь!¹⁵

Приблизительно такая же мечта о Всеславянской федерации под эгидой России – «истинного солнца славян» – со столицей в Царьграде принадлежала Н.Я. Данилевскому. Он считал, что Царьград должен быть столицей не России, а всего Всеславянского союза¹⁶. Россия для него как восстановительница Восточной Римской империи открывала бы новую, Славянскую эру всемирной истории¹⁷.

¹³ Там же. С. 65–66. Необходимо признать, что не все российское общество было охвачено идеями панславизма. Пыпин об этом пишет так: «И донныне, несмотря на то, что в последних событиях обнаружилось много сочувствий к славянству, вовсе нельзя сказать, чтобы они установились у нас прочно и сознательно. В настроении общества были тогда самые различные мотивы: у одних (немногих) давний интерес к славянству; у других – непосредственные впечатления от варварских убийств; далее – религиозные сочувствия к единоверцам (курсив мой. – В.С.); был обычный, бессодержательный шовинизм; наконец – у очень многих потребность в каком-нибудь живом деле, чтобы спастись от подавляющей апатии и скуки» (с. 185).

¹⁴ Цит. по: *Троицкий Е.С.* Вступительная статья // *Пыпин А.Н.* Указ. соч. С. XIX.

¹⁵ Цит. по: *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 310.

¹⁶ Там же. С. 308–309, 326–327.

¹⁷ Там же. С. 324.

Похожие идеи существовали не только в голове философствующих панславистов, но и серьезно обсуждались на государственном уровне. Новый вариант захвата Босфора после «константинопольского проекта» эпохи Екатерины Великой был разработан в 1885 г.¹⁸ В июле 1895 г. в Петербурге прошло Особое совещание, посвященное данной проблематике в составе высших государственных чиновников и посла в Турции А.И. Нелидова. В постановлении совещания было упомянуто о «полной военной готовности захвата Константинополя». Далее сказано: «... взяв Босфор, Россия выполнит одну из своих исторических задач (курсив мой. – В.С.), станет хозяином Балканского полуострова...»¹⁹ В годы Первой мировой войны одним из условий, выдвигавшихся Россией перед союзниками по Антанте, было присоединение к Империи Константинополя и Южной Фракии. И вплоть до октября 1917 г. «Константинопольский проект» будоражил фантазию российской общественности. Таков был план «русского империализма» – российской миссианской идеи.

Справедливости ради необходимо отметить, что отношение к панславистской идее было столь радужное не у всех неославянофилов. Определенные сомнения по поводу возможной дружбы России со славянскими народностями Европы возникали уже у Н.Ф. Федорова²⁰. Более категоричным в этом вопросе был К.Н. Леонтьев. Как он считал, движение современного политического славянского национализма есть не что иное, как видоизмененный «космополитический демократизм», которое не ведет к национальному обособлению и культурному своеобразию. «Все эти народы, – писал Леонтьев, – идут пока на наших глазах не в гору истинно культурного обособления от Запада и органического своеобразного расслоения внутри, а под гору демагогического внутреннего уравнивания и внешней всесветной ассимиляции в идеале “среднего европейца”. Различие не в цели стремления по наклонной этой плоскости, а в силе тормозов, и только»²¹. Эти слова мыслителя, сказанные в конце XIX в., не перестали быть актуальными и для начала XXI в.

Космополитизм духа, вкусов, нравов и т.д. западных и южных славян, о чем предупреждал Леонтьев, особенно ярко проявился в последнее время в политике многих славянских государств. Все они хотят избавиться от так называемого «восточного комплекса» и быть неотъемлемой частью Запада – «чистокровными европейцами». В результате сознательно теряются все атрибуты своей независимости и оригинальности. За финансовую поддержку Запада и маячащую впереди возможность вступления в Евросоюз и НАТО все средства хороши: для этого можно продавать за «30 серебряников» не угодного Западу президента (случай с Милошевичем в Югославии); переходить с православного юлианского на католический и протестантский григорианский календарь (как это сделала церковь в Болгарии) и т.д. Некоторые из них, к примеру, Польша, видят себя в авангарде американской политики в Европе по отношению к России. Думается, что политика нынешних правителей на Украине мало чем будет отли-

¹⁸ См.: Артемов И. Пять столетий борьбы за византийское наследство // Русский строй: сб. статей по проблемам российской государственности. М., 1997. С. 29.

¹⁹ Там же. С. 30.

²⁰ См.: Федоров Н.Ф. Философия общего дела // В поисках своего пути... С. 426.

²¹ Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. С. 277.

чаться от поляков. О России же все они вспоминают только в трудную для них минуту, когда уже помощи ждать неоткуда.

С нашей точки зрения, как важно сейчас для современного российского общества понимание того, что отношение к панславистским идеям должно быть очень осторожным и не таким однозначным, как это казалось раньше. Оно должно носить прагматичный и сдержанный характер. В этом случае хочется напомнить слова великого русского императора Александра III, который говорил следующее: «У России нет друзей в мире, у нее могут быть только союзники. Друзьями России являются только ее сильная армия и военный флот».

4. Идея мессианского призвания русского народа придала ему определенные качества душевного состояния и черты ментальной рефлексии по отношению к судьбам мира и всего человечества. Многие дореволюционные философские мыслители и общественно-политические деятели выявляли и подчеркивали такие исключительные качества русского человека, как склонность к всемирной отзывчивости и всепримирению²²; способность к долготерпению²³, всепрощению²⁴, кротости и добросердечию; всечеловечность; способность русского человека усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций и т.д. Ф.М. Достоевский верил, что только такой народ, наделенный такими душевными качествами и добродетелями, способен «послужить человечеству», что только он может вывести человечество на путь добра и правды.

Необходимо сказать, что не все неославянофилы видели русский народ в ореоле величия и непогрешимости. Ими отмечались и негативные качества русских людей, такие, как гражданско-политическая незрелость (П.И. Ковалевский), отсутствие навыков производительности труда (В. Бернов), склонность к розни, гражданской раздробленности и неумение самоорганизовываться (А.И. Савенко, П.И. Ковалевский), правовой нигилизм, враждебность ко «всякому порядку» и дисциплине и т.д. Эти негативные качества объяснялись определенными историческими причинами, которые способствовали их появлению. Как писал один замечательный русский мыслитель, «там, где собираются трое русских, там создаются четыре политические партии». Разрозненность и раздробленность российских патриотов в начале XX в. привело к революциям 1917 г. Разрозненность и раздробленность партий и организаций патриотической направлен-

²² Достоевский особо подчеркивал, что это не экономическая, а нравственная черта русского человека: «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способный, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия» – см.: *Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Русская идея. М., 1992. С. 132; Он же: Дневник писателя // В поисках своего пути... С. 267–268; Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 150–158, 407–408.*

²³ Эту способность Леонтьев назвал «государственным инстинктом» русского народа: «Долготерпение и смирение русского народа выражалось и выражается в охотном повиновении властям, иногда несправедливым и жестоким, как всякие земные власти, отчасти – в преданности учению Церкви, ее установлениям и обрядам» (*Леонтьев К.Н. Указ. соч. С. 156; Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 156–157*).

²⁴ «Я понимаю, что та сторона учения Христова, которая говорит именно о прощении, т.е. о самом высшем проявлении этой нравственной любви, дается русскому человеку легче, чем какому-нибудь другому племени» (*Леонтьев К.Н. Указ. соч. С. 131*).

ности сегодня способствует процветанию на российском идеологическом пространстве западных ценностей индивидуализма, торгашества и космополитизма. В политическом пространстве российского общества при этом ощущается острый дефицит в патриотически направленных и традиционно ангажированных руководителей и деятелей. Какие же уроки мы можем извлечь из творческого багажа русских мыслителей?

Во-первых, так же, как и сегодня, в XIX – начале XX в. велась жесткая дискуссия о преимуществах курса российской политики. Кто-то идеализировал допетровскую «Святую Русь», другие, наоборот, восхищались петровскими преобразованиями и историей имперской, «Великой России». И только лишь небольшая часть русских мыслителей говорила о том, что до и после петровская Россия – это все история единого государства и одной нации и нельзя делить ее на два диаметрально противоположных периода, как это делали западники и их последователи (народники, эсеры, большевики) и славянофилы и их последователи (неославянофилы, почвенники и националисты). Все это деление и размежевание в конечном итоге привело к печальному результату.

Схожая ситуация наблюдается в современной России. Общество поделено сегодня на два противоположных лагеря. Одна его часть идеализирует недавнее советское прошлое, другая – дореволюционную монархическую Россию. В свою очередь в каждой из этих частей существуют свои течения и направления, зачастую резко конфликтующие друг с другом. В стане противоположных сторон вы можете встретить действительно честных и достойных людей, патриотов своей родины. Но по сути своей объективно они являются врагами по отношению друг к другу.

Во-вторых, необходимо, с нашей точки зрения, прекратить практику деления истории государства на советский и дореволюционный периоды, прекратить находить в каждом из них исключительно только плохое или хорошее. У нас есть только одна история – это история России. В ней были как и достойные периоды истории, где мы можем гордиться за свою страну, так и негативные моменты, на основе которых мы должны извлечь свои уроки, чтобы не повторять ошибок прошлого. Тем же, кто до сих пор делит историю России, а по существу и саму Россию, на «нашу» и «не нашу», на «свою» и «чужую», а российский народ на «красных» и «белых», «левых» и «правых» следует сказать следующее: все это деление – от «лукавого». Эти поверхностно ориентированные «делители», сознательно или бессознательно, подливают масло в огонь конфронтации общества или, как выражались совсем недавно, «льют воду на мельницу» наших внутренних и внешних «доброжелателей» и объективно являются, тем самым, врагами России.

Прошлое страны, с нашей точки зрения, должно быть оценено не с позиций противоборствующих идей и политизированных формул, а с точки зрения соотношения его с историософским предназначением России, ее традиционным самостоянием и спецификой мировоззренческого бытия. Нам необходимо искать не точки размежевания, не идеологические противоречия, а то, что нас может объединить и настроить на совместную деятельность. Только так мы можем искоренить внутреннюю вражду российского народа между собой, сплотить и консолидировать патриотические силы для решения насущных для страны задач.

5. Современная цивилизационная картина мира характеризуется новой реальной угрозой для национальных культур и традиционных устоев общества – фактом

глобализации общественного развития. Интенсивность глобальных взаимосвязей способствует быстрому распространению по всей планете тех форм политической и социально-экономической жизни, тех типов культуры, знаний и ценностей, которые диктуются нам из-за рубежа. Они превозносятся как эталон для подражания, как «общечеловеческие ценности», следование которым предписывается в обязательном и неукоснительном порядке.

Параллельно с процессом глобализации отмечается факт резкого повышения степени человеческой свободы – это рост интеллектуальной и поведенческой автономии индивидуального человека. На место прежних общественных идеалов встают новые социальные приоритеты, которые характеризуются отказом от понятий государственного или национального единства, фундаментальной утратой мировоззренческой, в частности религиозной ориентации и т.д.

Вместе с тем отсутствие общепринятой и понятой обществом идеологии создает вакуум, который всегда заполняется наносным и зачастую чуждым социально-политическим и религиозным содержанием. Этот факт с особой очевидностью подтверждается в последнее десятилетие, когда Россию заполнили всевозможного рода социально-политические концепции и религиозные движения, проповедующие ценности западного или восточного мира. Увеличилось и число религиозных объединений: если в 1986 г. в Российской Федерации было зарегистрировано 3040 религиозных организаций (1386 объединений действовало без регистрации), то по сведениям Минюста РФ на 1 мая 2004 г. было зарегистрировано 21 187 организаций. В течение последних полутора десятка лет существенно изменилась и структура конфессионального пространства России: с 20 до 60 религиозных конфессий.

Смена идеологической парадигмы, а лучше сказать отсутствие этой парадигмы, привело к следующему неутешительному факту: страна, в которой столетиями существовала и культивировалась четкая и преемственная государственная идеология, осталась вообще без какой-либо идеологии. Это способствовало болезненной в психологическом плане ломке прежних идеологем и стереотипов, поиску альтернативных путей развития, разброду и смуте в общественном сознании. Развернувшиеся в стране в начале 90-х гг. XX в. дезинтеграционные процессы провоцировались политической нестабильностью, религиозно-этническим сепаратизмом и радикализмом. В условиях поликонфессионального общества противоборствующими сторонами активно используются национальные религии в интересах отдельных групп общества и для решения текущих конъюнктурных политических задач. Это создавало и создает еще сегодня идеальные условия для дестабилизации обстановки в государстве и возникновения в нем конфликтов на национальной и религиозной почве. Поэтому, так актуально звучат сегодня слова митрополита Кирилла, который говорит следующее: «Враги России используют духовный и нравственный вакуум, который легко заполняется разрушительным радикализмом. Значит, этот вакуум необходимо устранить ... Нам нужна не пропаганда насилия, вседозволенности и потребительства, не диктатура рынка товаров и идей, а ясное свидетельство о добре и зле, о грехе и праведности, о любви к Отчизне, история которой показывает: нет процветания без самопожертвования, героизма, созидательного труда». И далее: «Полагаю, что необходимые изменения должны произойти и в символической сфере нашего общества. Нашему

народу необходимы символы, которые его объединяли бы и не были бы поводом для размежевания и исторических споров»²⁵.

Российский мессианиззм, претерпевая в своей истории существенные трансформации и облекаясь в различные идеологические формообразования, придавал своеобразные, специфические черты ментальным структурам «московита», россиянина и советского человека. До Петра Великого Россия жила и одухотворялась идеей «Святой Руси», послепетровская Россия – идеей «Великой России». В советское время в идеологии страны также доминировала идея великого государства – Союза Советских Социалистических Республик. Включение их в идеологическую канву государственной политики служило мощным средством социальной терапии в российском обществе многие столетия, и наоборот, игнорирование этих доминант в идеологии служило существенным фактором для дестабилизации, распаду моральной и духовной традиции, дезориентации и разобщенности членов общества, о чем свидетельствует последнее десятилетие российской истории. Поэтому сейчас все больше ощущается потребность и особенно актуально решение вопроса *национальной идеи*, которая опиралась бы на традиционные исторические ценности и духовные ориентиры российского народа и послужила бы основой в выработке государственной политики.

Сегодня у нас нет никакого идеологического стержня, который бы скреплял и консолидировал силы нашего многонационального и многоконфессионального народа. Более того, Конституция Российской Федерации в ст. 13 (ч. 2) запрещает вообще иметь государству какую-либо идеологию. О чем это говорит? Это говорит о том, что мы не имеем право воспитывать своих граждан в духе патриотизма, любви к Отечеству и гордости за ее историю; это значит, что мы должны выбросить из нашего политического словаря слово «Великая», когда говорим о России и т.д. Когда-то П.Я. Чаадаев говорил следующее: «Иногда кажется, что Россия предназначена только к тому, чтобы показать всему миру, как не надо жить и чего не надо делать». Подобного рода установки, запрещающие государству иметь свою идеологию и использовать ее в воспитательных и консолидирующих целях, и являются, с нашей точки зрения, примером того, чего не надо делать и как не надо жить. Похоже, что Россия опять решила удивить мир своей политически незрелой «экстравагантностью».

Мы стоим сегодня перед задачей создания принципиальных основ идеологической конструкции государства. Любая держава (а Россия, пока существует, была и будет государством державного типа), как показывает история, для того, чтобы существовать и не рассыпаться как картонный домик, просто обречена на наличие в ней стройной идеологической системы, на которой и держатся крепкие опоры государства. Без этих опор наше государство будет всегда сродни тому дому, который построен на песке.

© Сторчак В.М., 2005

© Сторчак В.М., 2009

²⁵ Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Кирилла на заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России // Информационный бюллетень ОВЦС МП. 2004. № 9. Сентябрь. С. 66–67.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XIX в. О ГОСУДАРСТВЕ И ОБЩЕСТВЕ

Обращаясь к анализу представлений русских богословов XIX в. о государстве и обществе, необходимо отметить, что целью представителей православного духовенства было не создание теоретических систем подобно религиозным философам, а наставление людей в добродетельной жизни, поэтому изъяснялись они просто, конкретно и образно. Их интересовали не «общие начала правильного общества», государства, а практические нравственные выводы, уяснение того, как люди должны вести себя, чтобы такое общество не просто провозглашалось, но осуществлялось. Они прежде всего старались дать понятные аргументы, которые позволили бы лучше уяснить, почему необходимо вести себя добродетельно. Их речи обращены к судьям, купцам, чиновникам, помещикам.

Православные представления о власти являются органической частью учения о грехопадении. В результате грехопадения человек потерял духовную свободу и обрел материальную зависимость. Однако физическая зависимость стала не единственной несвободой, которая тяготит человека. Люди стали существами социальными и политическими и потому обречены нести еще одно тяжкое бремя – бремя власти.

«Гражданское рабство есть последствие греха – греха в обширном смысле, или той вечной смерти, которою заразился род человеческий в своем корне, в праотцах», – писал святитель Игнатий (Брянчанинов)¹. До тех пор, пока человечество подвержено воздействию греха и страсти, власть и подчиненность необходимы. Они будут существовать в течение всей жизни мира, могут являться, являются и будут являться в различных формах.

Следует ли из этого, что сама власть греховна, и мы должны стремиться к избавлению от нее? Есть ли власть сама по себе зло?

Православию чужд своего рода «христианский анархизм». Того, кто проповедует отрицание власти по причине ее «греховности», христианские богословы могли бы обвинить в недостаточной глубине и проницательности.

Разорвав единство с Богом, люди стали подвластны страстям, среди которых есть не только физические, плотские, но и более опасные – склонность к насилию

¹ *Игнатий Брянчанинов, еп.* Полн. собр. творений. Т. 2. М., 2001. С. 407.

ради удовлетворения своих эгоистических претензий, эгоизм, неограниченное стремление к проявлению силы, неумеренные притязания на права и свободы других людей и народов. Дабы защитить людей от приобретенной ими склонности к произволу, Господь установил между ними законы и государства в качестве ограничительной меры от непомерных притязаний одних в отношении других. В христианстве возникновение земного государства понимается как устройство, являющееся ответом на искаженную грехом земную реальность, помогающее избежать еще большего греха.

«Где есть общество человеческое, там необходимо есть власть, соединяющая людей в состав общества; ибо без власти можно вообразить только неустроенное множество людей, а не общество. Но власть действует в обществе, и сохраняет оное, посредством повиновения», – указывал митрополит Филарет (Дроздов)².

Поскольку, как учит Евангелие, всякая власть от Бога, то повиновение земным правителям является частью христианского вероучения. «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены», – говорил апостол Павел (Рим. 13, 1). «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству», – писал апостол Петр (1Петр. 2, 13).

Покорность власти понимается в христианстве как исполнение Божией воли. «И знаете ли, как необходима каждая, даже низшая власть в обществе? Так необходима, что нельзя уничтожить ее, не повредив обществу, в котором она установлена. Властями, братия, как связями в зданиях, скрепляется общественная жизнь: не будь их, общества неизбежно падут. Кто же придумал эту власть в обществах; кто их установил? – Установил Сам Господь Бог», – писал св. праведный Иоанн Кронштадтский³.

Православные мыслители в неповиновении законной власти видели крайнее проявление греховного начала в человеке, своеволие, которое привело к изгнанию предков из рая. В Православной Церкви распад государственного строя в результате революций и смут расценивался как крушение порядка, установленного Богом, где за свержением высшей власти должны последовать нарушение общественной безопасности, разрушение семейных ценностей, ослабление нравственности, неспособность установить законы и суды.

Отождествляли ли православные богословы XIX в. власть как таковую только с монархией или допускали, что любая законная власть – не только самодержавная – от Бога?

Не вызывает сомнения, что российское православное духовенство было традиционным сторонником самодержавия. «Бог, по образу Своего небесного единоначалия, устроил на земле царя; по образу Своего вседержительства – царя самодержавного; по образу Своего Царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, – царя наследственного», – наставлял митрополит Филарет⁴.

² Филарет, митр. Московский и Коломенский. Соч.: Слова и речи. Т. 4. М., 1882. С. 634.

³ Сергиев Иоанн Ильич, прот. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 123.

⁴ Государственное учение Филарета, митрополита Московского. М., 1883. С. 12.

«Царь самодержавно правит народом, как образ единоначальной власти Божией, как образ Царя царей, как глава государства, этого великого политического тела, стройно организованного и объединяемого единою главою», – писал св. прав. Иоанн Кронштадтский⁵.

Но православный идеал государственности не совпадает с монархией, так же как и с любой другой формой правления.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал по этому поводу: «Спаситель мира установил на земле Свое Царство, но Царство духовное, могущее пребывать во всяком человеческом обществе, как бы это общество по гражданскому устройству своему ни называлось, монархией, или республикою, или чем другим: потому что Царство Христово, будучи не от мира сего, не имеет никакого отношения к гражданской форме государств, доставляя, впрочем, всякому государству самых добродетельных и потому самых полезных членов. Точно так и свободу Господь даровал духовную, не уничтожив ни одной власти гражданской; ибо свободный духовно, при всей гражданской подчиненности своей, не подчинен греху и страстям, не подчинен самым разнообразным обстоятельствам и превратностям земной жизни»⁶.

В самом общем виде *идеал государства в православной аскетике* можно определить как осуществленное единение на основе солидарности, духовной близости и любви, взаимоограничения, добровольного стремления к общей для всех граждан или подданных цели.

Православный идеал государственного устройства предусматривает, что действие власти не должно основываться на господстве силы. Митрополит Филарет, которому принадлежит одна из формулировок этой мысли, фактически отрицает автономность власти, утверждая, что власть не может быть целью самой себя. Ставя главной задачей своей деятельности возвышение над другими, власть вынуждена постоянно находиться в состоянии напряжения и подавления тех, над кем она господствует. Однако, подавляя других, она тем самым вызывает их недовольство и противодействие, что заставляет ее напрягать свои силы еще больше. Этот регресс ведет к ее истончению и истощению. Когда государство как мирское учреждение превращается в самодовлеющий институт, оно теряет свое подлинное назначение⁷.

Идеальным в Православии считается то государство, где подчинение и господство осуществляются не по формальному законопослушанию, не из-за страха или корысти, а по взаимному признанию, чувству долга и добровольному исполнению обязанностей.

Митрополит Филарет мыслит государство как своего рода симфонию, где царит взаимное уважение, всеобщая любовь, и формулирует своего рода идеал государя, в котором среди главных черт преобладают сдержанность и милосердие: «Следуя более небесным, нежели земным внушениям и ощущениям, он не радуется

⁵ Сергиев Иоанн Ильич, прот. Указ. соч. С. 37.

⁶ Игнатий Брянчанинов, еп. Указ. соч. С. 409–410.

⁷ Филарет, митр. Московский и Коломенский. Соч.: Слова и речи. Т. 1. М., 1873. С. 194–195; Т. 2. М., 1874. С. 10–11.

о гибели своих врагов: видя их падение, он сетует о их ожесточении, милует их несчастье. Не устремляется от победы к преобладанию, но восхищается тем, что спасенный Богом, имеет власть споспешествовать спасению людей Божиих. Не превозносится высотой своего служения»⁸.

Вообще идея о заботливом государе и ответной верности народа является одной из центральных в учении святителя Феофана Затворника, св. прав. Иоанна Кронштадтского и других православных мыслителей.

Эти отличающиеся некоторой идеалистичностью и приверженностью традиционалистским ценностям воззрения были распространены в XIX и начале XX в. и глубоко воспринимались в русском сознании. Представления о наилучшем государственном устройстве как симфонии на основе солидарности и нравственных идеалов были свойственны не только православным богословам. Их разделяли также религиозные и консервативные философы. Например, такие взгляды встречаются у И.А. Ильина, который придавал гражданству духовный смысл, нуждающийся в свободной любви гражданина и в его добровольном самообязывании: «Государство при верном понимании есть не механизм «принуждения» и «классовой конкуренции», как воображают многие, – но организм духовной солидарности... Каждый из нас, каждое новое поколение должно принять свое государство правосознанием; принять как живое духовное единство – единство культуры, власти и исторической судьбы; принять и вложиться в это единство, взяться за разрешение его конкретных задач – духовных, национальных, хозяйственных и правовых».

Государство и Церковь различны по своей природе и задачам. При всей готовности подчиняться государственным установлениям и уважении к ним православные богословы ставят интересы Церкви выше интересов государства. Государство обслуживает земные, временные цели, тогда как Церковь служит целям небесным, высшим и вечным. Государство по своим устремлениям придерживается относительных ценностей, Церковь же в своих помыслах и действиях направлена к абсолютному.

Государство по своей сути принадлежит царству земному и его ценностям. Здесь мы вновь возвращаемся к христианскому понятию власти как результату грехопадения, но уже для того, чтобы показать противоположную природу государственности и церковности.

Государство, даже если оно руководствуется христианскими идеалами, не может идти против своей природы и перестать быть склонным к насилию, принуждению, политической корысти. Христианские идеалы свободы, добра и справедливости никогда не могут быть осуществлены в рамках царства земного, но лишь при наступлении Царства Небесного.

В небесной иерархии, в отличие от земной, Церковь, безусловно, стоит выше государственных властителей. И от государства требуется такая же приверженность духовному началу и содействию Церкви, какое оно требует от Церкви в своих земных делах.

⁸ *Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Соч.: Слова и речи. Т. 1. С. 195–196.

Призывая к повиновению земным властям, царству кесаря, Православие предостерегало власти от абсолютизации своих претензий, злоупотребления силой. Требуя же от светской власти сотрудничества и помощи в делах Церкви, Церковь строго придерживалась принципа разделения властей, не смешивая служение светскому порядку со служением Господу, предостерегая духовенство от участия в государственных делах, взятия на себя функций, входящих в противоречие с духовным саном, «ибо никто же может двум господам работать», по заповеди Господней.

Учение об обществе является непосредственным продолжением православных воззрений на государство. В основе социального идеала лежат такие ценности, как взаимопомощь, совесть, начальствование и подчинение на основе христианской нравственности, умеренность в социальных и материальных притязаниях.

Идеальное общество мыслится как органическое соединение людей, чьи мысли и действия направлены на ревностное служение благу целого, а также на содействие счастьем друг друга. «Одно только есть истинное, так же как и естественное, направление народного могущества – направление к благу общественному и спасению бедствующего человечества»⁹, – говорил митрополит Филарет (Дроздов), который в своих проповедях больше, чем кто-либо из православных мыслителей уделял серьезное внимание вопросам государственного и общественного устройства. Он писал: «...старайтесь быть единомышленниками. Поставьте общественное благо средоточием ваших стремлений. Соединитесь в желании общага блага»¹⁰. В Православии забота об обществе ставится выше индивидуальных ценностей.

Но превосходство общественного над частным не является тотальным. Соотношение между общественными и индивидуальными интересами, подчинением и свободой мыслится в терминах справедливого обмена: граждане должны вносить свою долю усилий в совокупное общественное благополучие, поскольку могущество и богатство общества в целом являются необходимым условием процветания каждого его члена. Благо человека не может быть устроено и сохранено иначе как посредством общества. Каждый индивид должен блюсти интересы своего общества и приумножать его богатства и добродетели не только ради общего блага, но и потому что сам пользуется ими для своего благополучия.

Справедливое распределение благ между всеми членами общества видится необходимым условием его благополучия и стабильности.

Православное учение об обществе также может быть названо *философией солидарности*. В иерархии социальных ценностей после заботы об общественном целом на втором месте по своей значимости идут взаимопомощь, содействие ближнему.

В мире люди могут быть счастливы только при условии попечения высших о низших и всех друг о друге. «И что было бы без взаимного и искреннего, сострадательного содействия людей друг другу? Люди погрязли бы в пороках, от коих некому было бы отклонять; подвергались бы постоянно неправосудию, от которого некому было бы защищать; томилась бы в болезнях, от коих некому было

⁹ Там же. С. 195.

¹⁰ Там же. Т. 5. М., 1885. С. 444.

бы врачевать; оставались бы в неисходной бедности, от которой некому было бы избавлять... Это было бы бессильное государство, в котором резко видны были бы две губительные для государства противоположности: роскошь и бедность, а при них – всякие пороки: потому что, где с одной стороны роскошь и эгоизм, а с другой – вопиющая и неудовлетворяемая бедность, там всякое зло», – призывал св. прав. Иоанн Кронштадтский к *социальной ответственности*¹¹.

С понятием справедливого распределения общественных благ сопряжено и понятие предела. Каждый имеет права и может добиваться преимуществ, выгод, безопасности и спокойствия, но только то государство способно избежать раздоров, гибели, разрушительных противоречий, в котором люди ограничивают свои притязания. Православные мыслители были склонны объяснять революции, падения государств не некими законами общественной жизни или объективными социальными причинами, в необходимость которых они не верили, а степенью нравственного самосознания.

Еще одно важное понятие социальных воззрений православного аскетизма – мера. Только в том обществе дела идут к лучшему, где каждый занимает то место, к которому он предназначен, к которому он способен. Власть на любой должности должна принадлежать не тем, кто к ней больше всего стремится, а тем, кто к ней наиболее способен.

«Незнание себя и меры своих сил и способностей есть обыкновенный недостаток людей, коими обладает желание превозношения. Они готовы занять всякое место, которое обещает удовлетворение сему желанию, а того не знают, что, может быть, первый труд, которого потребует то место, приведет их в изнеможение, первая опасность обратит в бегство. Спроси себя, ищущий того, что выше тебя, можешь ли ты пить чашу, к которой простираешь руку? Если ты думаешь, что тебе надлежит возсесть у самого кормила правления обществом, то можешь ли правильно обращаться сие великое орудие и крепко удержать во время бури?» – вопрошает митрополит Филарет у тех, кто стремится к власти¹².

Эти взгляды определяют отношение к демократии, в неэффективности и бессмысленности которой митрополит Филарет был убежден. У него не вызывала сомнений абсурдность нормы о всеобщих выборах. Каждый человек занимает свое место, определенное ему способностями и гражданским положением, и не является существом всеобщим. Большинство людей не в состоянии верно оценить того, кто может управлять всем обществом или даже его частью. Более того, большинство людей несовершенно и в той или иной степени подвергнуты соблазнам и порокам, несовершенствам ума. Как же они могут выбирать тех непорочных, которые должны управлять ими? Как они могут выбрать того, кто достоин быть их правителем, и не поддастся соблазну выбрать для себя того, кто по несовершенству подобен им?

Демократия рассматривалась митрополитом Филаретом как нарушение принципа справедливости и отведенной каждому человеку меры, как неустойчивая си-

¹¹ Св. Иоанн Кронштадтский. *Моя жизнь во Христе*. Т. 2. СПб., 1991. С. 101.

¹² Филарет, митр. Московский и Коломенский. *Соч.: Слова и речи*. Т. 2. С. 60–61.

стема, как предпосылка для постоянных возмущений недовольных, препятствие общественному согласию и гражданскому миру.

В связи с этим митрополит Филарет различал внутреннюю и внешнюю свободу. Человек, не осознавший себя внутренне свободным существом, не имеет и правильных понятий о внешней политической свободе¹³.

Самая важная предпосылка политической свободы – способность к внутренней самодисциплине, личной и гражданской ответственности. Православный аскетизм проповедует воздержанность и скромность в притязаниях, умеренность, критическое отношение к своим возможностям, причем не только в отношении государственных должностей, но в любой области человеческой жизни. «Начальствующий да не пренебрегает и последнего подчиненного... Богатый да не возносится над бедным... Наследственно или условно владеющий трудом или производением труда подвластных да не будет невнимателен к сим смиренным земли... И государственный, и нравственный, и особенно христианский закон с правом власти соединяет обязанность к подвластным».

Обязанность служить не частному интересу, а интересам и потребностям других лиц, социальных групп, народа и страны вменяется и тем, кто занимается хозяйственной деятельностью. «Расцвет и обилие создаются не “голодом” и не “жадностью”; и даже не просто здоровым инстинктом и интересом; но всею душою, при непрременном участии духовных побуждений и запросов», – писал И.А. Ильин.

Эти мысли чрезвычайно близки православным аскетам, которые придерживались не капиталистического (увеличение богатства ради его большего накопления), а распределительного понимания экономики. Для них главной хозяйственной категорией является совесть. Всякий собственник, владелец, промышленник, торговец должен не только и не столько заботиться об увеличении капитала, сколько о том, чтобы он служил общественному благу. Богатство обязано приносить пользу не только владельцу, но и работникам, государству, обездоленным. В хозяйственниках православные аскеты хотели бы видеть прежде всего благочестивых христиан. «Полный закон собственности должен состоять в том, чтобы приобретший сокровище употреблял оное частично по воле своей на свои нужды, частично по воле царя, наипаче же по воле Божией... Если они (приобретшие богатство. – В.С.) не употребляют богатства своего на благотворения, то нет в них плода духовного, или, также другими словами, они не суть истинные христиане», – говорил митрополит Филарет. Мы видим, что Православие, вопреки распространенному поверхностному мнению, не призывает к изоляции, но, напротив, предусматривает активную жизненную позицию, отстаивание идеалов справедливости и социального сотрудничества.

Православный аскетизм подвергает ревизии теории, которые полагают, что в основе общества лежат законы или общественный договор. С иронией митрополит Филарет отзывался о рассуждениях, что люди повинуются властям на основании общественного договора, которым люди соединились в общество и посредством ко-

¹³ Государственное учение Филарета, митрополита Московского. С. 23.

того учредили начальство и подчиненность. Договор имеет силу лишь тогда, когда в него вступают с сознанием и по доброй воле. Однако, рождаясь, взрослея и вступая во взрослую жизнь, люди не заключают ни с кем никаких договоров и не имеют о них ясного понятия. Для митрополита Филарета очевидно, что созданное философами понятие общественного договора есть некоторая условность, которой в действительности не существует. «И к чему годится вымысел общественного договора? Никто не может спорить против того, что начальный вид общества есть общество семейное. Итак, младенец повинуется матери, а мать имеет власть над младенцем потому, что они договорились между собою, чтоб она кормила его грудью, а он как можно меньше кричал, когда его пеленают?» – иронизирует митрополит Филарет.

В основе критики теорий общественного договора и первичности законов лежит наблюдение, что они не имели бы силу и действие, если бы не было доброй воли и согласия людей на их исполнение. Если теории установления общества по законам видят в человеке лишь сознательное, умственное существо, то гипотезы, исходящие из желания людей обезопасить себя и из чувства страха перед многочисленными опасностями, принимают во внимание только телесное, чувственное существо человека и игнорируют его духовную природу.

Православие ищет не условных, а безусловных оснований общественного бытия. И находит их не в установлениях разума, не в быстро преходящих и ненадежных человеческих чувствах и основанных на них стремлениях, а в христианской любви.

Христианство соединяет людей союзом более тесным, нежели общество просто человеческое. Союзом не только единой власти, взаимных нужд, общей пользы, но и союзом единой духовной жизни. Общественный идеал носит религиозный характер. Он ставит христианскую нравственность выше человеческих законов и норм общественной жизни. Только христианство своим светом дает смысл делам государственным и гражданским, утверждает в человеке силы, направляющие его к исполнению законов, придает им абсолютную опору. Христианская нравственность и религиозная любовь являются душой общества, они связывают и направляют гражданскую жизнь. Общество есть союз свободных существ, объединенных для охранения и утверждения общими силами христианской нравственности, которая составляет необходимость общественного бытия.

«Законы гражданские суть не что иное, как примененные к особенным случаям истолкования сего закона и ограды, поставленные против его нарушения. Итак, где священный закон нравственности непоколебимо утверждён в сердцах воспитанием, верою, здравым, неискаженным учением и уважаемыми примерами предков, – там сохраняют верность к отечеству и тогда, когда никто не стережет ее, жертвуют ему собственностью и собою без побуждений воздаяния или славы. Там умирают за законы, тогда как не опасаются умереть от законов и когда могли бы сохранить жизнь их нарушением. Если же закон, живущий в сердцах, изгоняется ложным просвещением и необузданной чувственностью – нет жизни в законах писанных; повеления не имеют уважения, исполнение – доверия; своеволие идет рядом с угнетением, и оба приближают общество к падению», – пояснял митрополит Филарет главенство духовной жизни, придающей твердое основание гражданскому правосознанию.

Теории типа общественного договора апеллируют к гражданскому сознанию и гражданской ответственности. Воззрения на общество как на данное нам Богом вызывают к религиозным чувствам и обязанностям. Однако это предусматривает две взаимосвязанные вещи: исполнение законов человеческого общежития есть наш долг не только перед согражданами, но и перед Богом; и вместе с тем, как говорил святитель Феофан Затворник, это есть придаточная цель, ибо в обществе христианский идеал может быть воплощен лишь частично, а потому гражданское общество всегда будет менее совершенным организмом, чем Церковь. Главная цель Православия – единение с Богом в вечной жизни, и она всегда выше всяких мирских институтов и интересов.

Митрополит Филарет во всякой попытке улучшения социального порядка усматривал тщетные попытки, обреченные на провал. Для него история, особенно современного ему западного общества, есть череда сменяющих друг друга неудачных (и ненужных) политических экспериментов: «Уже более полувека образованнейшая часть рода человеческого видит их преобразовательные усилия в самом действии, но еще нигде и никогда не создавали они тихого и безмятежного жития. Они умеют потрясать древние здания государств, но не умеют создать ничего твердого. Внезапно по их чертежам строятся новые правительства и так же внезапно рушатся. Они тяготеют к отеческой и разумной власти царя и вводят слепую и жестокую власть народной толпы и бесконечные распри искателей власти; они прельщают людей, уверяя, что ведут их к свободе, а на самом деле ведут их от законной свободы к своеволию, чтобы потом низвергнуть их в угнетение...»¹⁴.

«Было бы осторожно как можно менее колебать, что стоит, чтобы перестроение не обратилось в разрушение», – говорил митрополит Филарет¹⁵.

Обобщая представления представителей православной аскетической мысли о государстве, можно сделать вывод, что они отличались двойственностью. С одной стороны, идеальная светская власть мыслится как земное воплощение царства Божия. Его основными чертами называются единство на основе духовной близости и любви, взаимоограничение, добровольное стремление к единой цели. И вместе с тем православные аскеты осознавали, что совершенная земная власть, которая была бы подобием и образом божественного мира, невозможна. Православной аскетике одинаково чужд как теократизм, так и убеждение в том, что государственные институты существуют по собственным общественным законам и должны подчиняться логике господства и подчинения. Признавая, что государство и Церковь это различные образования, православный аскетизм относится к государству как к социальному инструменту, главной обязанностью которого являются забота о социальном и нравственном благополучии общества, а также помощь Церкви.

Характеризуя в целом воззрения православного аскетизма на общество, необходимо отметить, что в основе их социального идеала лежат традиционалистские ценности: взаимопомощь; критика индивидуализма; совестливость; начальство-

¹⁴ Там же. С. 25.

¹⁵ *Святитель Филарет Московский. Мысли и изречения.* М., 1999. С. 42.

вание и подчинение на основе христианской нравственности; умеренность в социальных и материальных притязаниях. Не призывая к эскапизму, православный аскетизм предусматривает активную жизненную позицию, отстаивание идеалов справедливости и социального сотрудничества. Православный аскетизм негативно относится к ценностям, которые являются приоритетными для современной западной цивилизации: политическое устройство на основе формальных демократических процедур и научно-технический прогресс.

Изложенные в XIX в. православными богословами идеи социальной ответственности предпринимателей характерны и для современного русского православия. Совсем недавно они были вновь провозглашены в «Своде нравственных принципов и правил в хозяйствовании», принятом на VIII Всемирном Русском Народном Соборе в феврале 2004 г. В этом документе, представляющем 10 правил честного хозяйствования, был озвучен призыв ко всем участникам экономических процессов, не забывая о хлебе насущном, помнить о духовном смысле жизни и заботиться о благе ближнего, благе общества и Отчизны. Как и в русском православии позапрошлого века, основной акцент в Своде делается на распределительной стороне экономической деятельности. Одними из главных черт честного хозяйствования называются справедливое распределение, «вклад» в социальную стабильность, создание материальных благ не только для себя, но и для других.

КОНСТИТУЦИОННАЯ РЕФОРМА С.Ю. ВИТТЕ И ПРОБЛЕМЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В НАЧАЛЕ XX в.*¹

Реформы С.Ю. Витте в религиозной сфере пришлось на сложное время для России – начало революционных потрясений. В начале XX в. в стране заметным явлением становились не только рабочие стачки, студенческие беспорядки, оформление земской оппозиции, но и рост сектантского движения, усиление религиозного протеста инаковерующих, подпитывающего национальные движения на окраинах империи. С.Ю. Витте считал, что логика пути, на который страна вступила в 60-е гг. XIX в., демократизация общественной жизни требовали уравнивания прав всех исповеданий, предоставления подданным права свободного религиозного выбора, всесторонней либерализации вероисповедных отношений.

Вероисповедные реформы в России начала XX в. стали возможны во многом, благодаря позиции либеральной бюрократии, стремившейся, несмотря на сопротивление консервативной части элиты, спасти самодержавие и приспособить его к новым историческим обстоятельствам. С.Ю. Витте – наиболее яркий представитель реформаторски настроенного крыла власти, «олицетворял собой то, – как вспоминал один из его современников, – что в обреченном на гибель, разрушающем себя самодержавии еще оставалось здорового и могло спасти ему жизнь»¹.

В самом деле кипучая деятельность С.Ю. Витте представляла собой как бы последний импульс борьбы самодержавного государственного механизма со смертью. Благодаря его усилиям, в стране была проведена конституционная реформа, введены представительные учреждения, провозглашен ряд гражданских свобод, а также появились на свет Манифест 17 октября и Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», составившие законодательную основу вероисповедных реформ в России.

Так сложилось исторически, что в начале XX в. духовная жизнь 150-миллионного населения России регулировалась законодательством, относящимся большей частью к XVIII и началу XIX столетий. Хотя в Основных законах провозглашалось, что «... все принадлежащие к господствующей Церкви подданные Российского государства, при-

*¹ Публикуется по: Религия и право. 2003. № 2.

¹ Маклаков В.А. Власть и общественность на закате старой России. Париж, 1934. С. 250.

родные и в подданство принятые... пользуются... свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной» (ст. 44). А также, что «свобода веры присваивается не токмо христианам иностранных исповеданий, но и евреям, магометанам и язычникам» (ст. 45)². Однако в других частях законодательства та «свобода веры», о которой шла речь в Основных законах, подвергалась значительным ограничениям. Российское законодательство оценивало религии по их «истинности», т.е. догматической близости к православию и соответственно этому одних «охраняло» и поддерживало, других запрещало и для всех определяло различный правовой режим существования. Наиболее достойной охраны российское законодательство считало православную веру, как «первенствующую и господствующую». Другие исповедания разделялись на «терпимые признанные» (инославные и иноверные исповедания), «терпимые непризнанные» (старообрядцы, сектанты), а также «нетерпимые непризнанные» (некоторые секты, напр. скопцы). Необходимо отметить, что грань между «терпимыми» и «нетерпимыми» исповеданиями постоянно варьировалась в зависимости от того, какое направление принимала политика государства в тот или иной период. Поэтому в категорию «нетерпимых» попадали старообрядцы, сектанты и даже протестантские конфессии.

Вторжение в область частных религиозных убеждений подданных было обычным явлением в законодательной практике Российской империи. По действовавшему закону, о «добродетели граждан» должен был заботиться целый ряд административных и полицейских властей. Так, генерал-губернатор должен был наблюдать, «чтобы юношество получало воспитание в правилах чистой веры, доброй нравственности и в чувствах преданности престолу и отечеству». На губернаторе лежала обязанность устранять «всякий повод к ложным понятиям, превратным толкованиям и губительному лжеумствованию». На губернские власти и полицию возлагалась обязанность предупреждать и пресекать всеми средствами действия, «клонящиеся к нарушению должного уважения к вере»³. Допускавшееся законом вторжение властей в духовную жизнь подданных приводило к тому, что прямое действие законов стало заменяться широким применением административных распоряжений, которыми произвольно регулировалась вероисповедная сфера.

Кроме того государство использовало религию для решения национально-политических и геополитических задач. Так, например, после первого и второго польских восстаний в 1831 и 1863 гг. была начата кампания по воссоединению польских униатов с православием. Аналогичная политика русификации, т.е. принудительного обращения в православие, проводилась и в отношении подданных, принадлежащих к другим исповеданиям. В результате из присоединенных к православию иноверцев и их потомков возникли значительные религиозные группы, лишенные прав и нормальной религиозной жизни. Только по официальным данным к наиболее значительным из них относились: 1) прибалтийские латыши, насильственно присоединенные к православию, а затем «отпавшие» в протестантизм (около 30 тыс.); 2) униаты, «упорствующие в католицизме» в губерниях Северо-Западного края и Цар-

² Свод законов Российской империи. СПб., 1906. Т. 1. Ст. 44, 45.

³ Цит. по: Рейснер М.А. Государство и верующая личность. СПб., 1905. С. 160.

ства Польского (около 100 тыс.); 3) крещеные татары Приволжских губерний «отпавшие в магометанство» (количественные данные отсутствуют); 4) самую большую группу составили раскольники и сектанты, отпавшие от православия, но официально числящиеся православными (количественные данные отсутствуют)⁴.

Согласно действовавшему закону этим лицам запрещалось открыто исповедовать свою настоящую религию, а духовенству не разрешалось отправлять для них никаких треб. Кроме нравственных и духовных страданий, эти люди были лишены существенных гражданских прав. Рождения, браки и смерти этой части населения большей частью оставались не записанными в метрические книги, они не имели законной семьи и лишались твердых имущественных прав.

Государственные гонения на инаковерующих подталкивали многих из них от религиозного протеста к политическому, привлекали их в ряды оппозиционных правительству сил, способствовали дестабилизации общества.

Под непосредственным воздействием сложившейся общественно-политической ситуации, правительство вынуждено было приступить к реформированию правового строя России на основе гражданской свободы. В ряду предстоящих сложных социальных, экономических, политических реформ, реформирование вероисповедного законодательства являлось одной из ключевых проблем государства в начале XX в.

Необходимо отметить, что реформирование вероисповедной сферы оказалось делом весьма болезненным и сложным, так как здесь затрагивались вопросы идеологии. Главным был вопрос о статусе Православной Церкви, как «первенствующей и господствующей» и статусе других исповеданий. Вариантов ответа на него было несколько. Либо реформировать вероисповедную систему государства на прежних основаниях, с существованием «терпимых» исповеданий во главе с господствующей Православной Церковью, либо допустить равноправное отношение государства ко всем исповеданиям, или найти компромиссный вариант между этими крайностями. Во всяком случае для такого конфессионального государства, каким была Россия, поставить знак равенства между «истинным» православием и всеми остальными исповеданиями было равносильно потрясению основ государства. Так, во всяком случае считали сторонники «исторического самодержавия». Очевидно, что всякий, кто рискнул бы реформировать религиозные отношения в государстве, обречен был оказаться под огнем «охранительной» критики. Но С.Ю. Витте понимал, что без вероисповедных реформ трудно добиться успокоения общества и спасения государства.

Выход в свет Высочайшего Указа от 12 декабря 1904 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» был тесно связан с его именем⁵. В Указе, помимо прочего, признавалось неотложным «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном

⁴ Миронов М. Государственные акты от указа 12 декабря 1904 г. до указа 11 декабря 1905 г. (далее – Государственные акты...). СПб., 1906. С. 71.

⁵ Помимо С.Ю. Витте, в разработке Указа принял участие Министр внутренних дел князь П.Д. Святополк-Мирский.

порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения»⁵.

С.Ю. Витте как председатель Комитета министров возглавил процесс законодательной разработки положений по «усовершенствованию» государственного порядка». Комитету предписывалось пересмотреть всю совокупность действовавших законоположений «для обеспечения стране спокойного течения государственной и общественной жизни», привести все разработанные таким порядком материалы в стройную систему и на этих основаниях составить проект закона, подлежащего включению в состав общего законодательства.

Руководя работой Комитета, С.Ю. Витте по каждому из рассматриваемых вопросов давал инициативу, направлял и курировал его разработку. Его усилия венчались выходом Указа Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Положения этого Указа составили основу всех последующих законодательных изменений в отношении инославных и иноверных исповеданий в России⁶.

Указ 17 апреля существенно изменил правовой статус инославных и иноверных исповеданий: были значительно расширены права старообрядческих и сектантских общин. Почти во всех отношениях, в частности, во владении имуществом от имени религиозных обществ, в праве на сооружение молитвенных домов, на устройство скитов, обителей, в праве печатать богослужебные книги, вести метрические книги. Указ разрешал приверженцам иноверных и инославных исповеданий преподавать своим детям Закон божий, при этом преподавание вероучения разрешалось на природном языке учащихся и духовными лицами надлежащего исповедания. Приверженцы Белокриницкого согласия и беглопоповцы стали после издания указа официально именоваться не раскольниками, а старообрядцами. Отменялись прежние ограничения для старообрядцев и сектантов на поступление их на государственную службу. При этом старообрядческое и сектантское духовенство не получило права на официально признанное употребление духовных званий и титулов, каким правом пользовалось духовенство армяно-грегорианское, армяно-католическое, лютеранское и реформатское.

Расширены были права католической и мусульманской религиозных общин. Буддистов и ламаистов было воспрещено впредь официально называть идолопоклонниками и язычниками.

Среди важнейших концептуальных позиций вероисповедной реформы следует отметить то, что отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение больше не подлежало преследованию и не должно было влечь за собой каких-либо невыгодных последствий в отношении личных или гражданских прав.

В конце 1905 г. была начата работа над новой редакцией Основных законов для приведения их в соответствие с началами, провозглашенными в манифесте 17 октября 1905 г. Фактически это была конституционная реформа. После опубликования

⁵ Миронов М. Государственные акты... С. 60.

⁶ См.: Витте С.Ю. Витте С.Ю.: Воспоминания. М., 1960. Т. 2. С. 361.

манифеста, провозгласившего «незыблемые основы гражданской свободы на началах неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов», изменилась вся ситуация. Правовое пространство Основных законов оказалось недостаточным, узким, стеснявшим рамки национального развития. Это прежде всего касалось вопроса об ограничении власти монарха, введения представительных учреждений.

В новой Конституции впервые был осуществлен либеральный принцип разделения властей. По старым Основным Законам верховную, самодержавную и неограниченную власть олицетворял сам монарх. В Конституции 1906 г. из властных прерогатив монарха было вычеркнуто слово «неограниченный». В первой главе новых Основных Законов («О существе Верховной Самодержавной Власти») устанавливались пределы власти императора. За Государственной думой и Государственным советом признавалось право законодательной инициативы. Всякий законодательный акт должен был получить, помимо одобрения царя, еще и согласие обеих палат⁷. С этого момента государственное устройство России приобрело вид конституционной монархии.

Конституционная реформа напрямую не затрагивала религиозного вопроса. Седьмая глава Основных Законов «О вере», определявшая основные принципы взаимоотношений государства, Православной Церкви, иноверных и инославных исповеданий, осталась без изменений. Восьмая глава – «О правах и обязанностях российских подданных» – содержала лишь одну статью, касающуюся вопросов веры, которая гласила: «Российские подданные пользуются свободой веры. Условия пользования этой свободой определяются законом»⁸.

Однако перемены в государственно-правовой структуре Российской империи не могли не затронуть вопроса об отношении императорской власти к Церкви. Согласно Основным законам, император 1) не мог исповедовать никакой другой веры, кроме православной; 2) являлся защитником и хранителем догматов господствующей веры и 3) осуществлял управление делами Церкви посредством Святейшего Синода. Но, поскольку верховная власть императора теперь ограничивалась другими субъектами власти, то возникла сложная правовая коллизия по вопросу о правах императора в церковном управлении. Вставал также вопрос и о том, какова компетенция Государственной думы, состоящей из народных представителей разных исповеданий, в том числе и нехристианских. Получалось, что и православный император, и «разношерстная» в вероисповедном отношении Дума, могли иметь одинаковую компетенцию в вопросах управления делами господствующей Церкви.

Среди специалистов по государственному и церковному праву трактовка новой правовой ситуации была далеко неоднозначной. Некоторые из них предпочитали не замечать статей, согласно которым император должен был осуществлять законодательную власть в «единении» с Государственной думой и Государственным

⁷ «Государь император осуществляет законодательную власть в единении с Государственным советом и Государственной Думой и «никакой новый закон не может последовать без их одобрения... и воспринять силу без утверждения государя императора» – см.: Свод законов Российской империи. СПб., 1906. Т. 1. Ст. 7, 86.

⁸ Конституционное государство. СПб., 1905. С. 528, 530.

советом. Известный правовед Н.Н. Суворов в своем учебнике по церковному праву предпочел придерживаться традиционной точки зрения и писал, что «верховная самодержавная власть русского императора содержит в себе и государственную, и церковную власть»⁹. Профессор П.С. Казанский считал, что власть управления Церковью принадлежит в полной мере императору и что «император – не посторонняя Православной Церкви государственная власть, но именно глава Церкви». Он писал далее: «По наиболее распространенному воззрению, государь император наследует в этом отношении власть византийских императоров»¹⁰.

Это мнение находилось в противоречии с трактовками других правоведов. Н.И. Палиенко считал, что, поскольку в Основных Законах не говорится о какой-либо особой церковной власти российского императора, то, следовательно, он обладает лишь государственной властью, т.е., осуществляя внешнее управление Церковью, император не имел права изменять, дополнять или отменять догматы веры. Пределы и нормы императорской власти в отношении Церкви, таким образом, имели только религиозно-этический характер. Законодательные полномочия по Основным Законам 1906 г. и согласно Уставу Государственной думы он осуществлял только во взаимодействии с Государственным советом. Это значит, что и государственное законодательство по отношению к Церкви возможно лишь с санкции обоих этих учреждений¹¹. С такой точкой зрения были согласны и многие другие известные правоведы¹².

Создавшаяся с появлением новых Основных Законов правовая коллизия стала предметом серьезных идейных столкновений в обществе именно потому, что проблемы, касавшиеся господствующей Церкви, оказались в ведении «народного представительства», т.е. Думы, существенная часть которой не принадлежала ни к православию, ни к христианству. Это стало одной из главных причин жестокой критики конституционной реформы С.Ю. Витте. На нее нападали с разных сторон и по разным поводам¹³, начиная от указаний на недостатки кодификационного свойства, и кончая упреками в том, что она была попыткой государственного переворота.

Наиболее активной была критика со стороны сторонников «исторического самодержавия» и националистов. Они обвиняли С.Ю. Витте в «антинациональности» и преднамеренном «подрыве национальной русской гегемонии», которая держится «особенным построением государственности», где русский народ является хозяином в своем государстве. Государство, «врученное царю», поставлено в неразрывную связь с Православной Церковью. Конституционное же ограничение власти самодержца, считали критики, привело к тому, что политические права были даны не тем от кого произошли государство и царская власть, а в равной степени

⁹ Суворов Н.С. Учебник церковного права. Ярославль, 1913. С. 210.

¹⁰ Казанский П.Е. Власть всероссийского императора. Одесса, 1913. С. 162, 224, 253.

¹¹ См.: Палиенко Н.И. Основные Законы и формы правления в России. Харьков, 1910. С. 55, 68–70.

¹² См.: Нольде Б.Е. Очерки русского государственного права. СПб., 1911. С. 65, 181–184; Лазаревский Н.И. Русское государственное право. СПб., 1913. Т. 1. С. 372–374.

¹³ См.: Котляревский С.А. Юридические предпосылки русских Основных Законов. М., 1912; Тихомиров Л.А. О недостатках Конституции 1906 г. М., 1907.

всем народностям империи. Таким уравнением гегемония русских оказалась «юридически уничтоженной»¹⁴.

Не менее сильный удар, по мнению националистов, новая Конституция нанесла положению самой Православной Церкви. Церковь попала в зависимость от законодательных палат, «лишенных всякого вероисповедного ценза», состоящих из евреев, магометан и вообще лиц всяких исповеданий. Создалась ситуация, когда все прочие церкви и религиозные общества получили независимость, в то время как Православная Церковь, находясь под верховным руководством императора, оказалась в положении, зависимом от представителей других исповеданий. Для всех других церквей и исповеданий реформа дала увеличение и расширение прав, при этом зависимость императора от законодательных палат их не коснулась, так как они сами не подчинены императору. Православная же Церковь, вследствие конституции, превратилась из господствующей в наиболее зависимую¹⁵.

Окончание работ над Основными Законами в апреле 1906 г. совпало с отставкой от премьерства С.Ю. Витте (тоже в апреле), что было неслучайно и означало коренной поворот политики царизма в деле проведения реформ. Причины своей отставки С.Ю. Витте также изложил в своих мемуарах, где, в частности, писал: «..По некоторым важным вопросам государственной жизни, как, например: крестьянскому, еврейскому, вероисповедному и некоторым другим, ни в Совете министров, ни во влиятельных сферах нет единства. Вообще я не способен защищать такие идеи, которые не соответствуют моему убеждению, а потому я не могу разделять взгляды крайних консерваторов...»¹⁶.

Однако отставка Витте уже ничего не меняла. Процесс гласного обсуждения обществом важнейших проблем демократизации религиозной жизни общества был запущен. Конституционная реформа сыграла в этом одну из ключевых ролей. В ней прямо был поставлен вопрос о компетенции российского императора в делах управления Церковью. Принцип разделения властей, реализованный в новых Основных Законах, с необходимостью распространял свое действие и на властные prerogatives императора в делах Церкви. И дело даже не в том, что император в церковных вопросах делил компетенцию с «разношерстной» в вероисповедном отношении Думой. Реформа Витте подрывала сам принцип «первенства и господства» православия в России.

Но для многих смысл конституционной реформы имел гораздо более далеко идущие последствия: демократический процесс в России ставил вопрос об автономности Церкви и свободы ее от государственной опеки, от вмешательства в сферу ее внутренней жизни.

© Пинкевич В.К., 2009

¹⁴ См.: Тихомиров Л.А. О недостатках Конституции 1906 г. М., 1907; Государственная дума: Созыв третий. Стенографические отчеты. СПб., 1908. Ч. 4. С. 1946–1957.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Витте С.Ю. Указ. соч. Т. 2. С. 337.

ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1971 г.: вопросы и размышления...*

История добывает для юности разум стариков.
Диодор Сицилийский (ок. 90–21 гг. до Р.Х.)

За последние 20 лет написано много работ, освещающих различные недоступные ранее для читателей периоды церковной истории XX в. Но есть события, которые еще ждут своего исследователя. К этим важным вехам государственно-церковной истории следует отнести 70-е гг., наполненные масштабными событиями: это и дарование автокефалии Православной Церкви в Америке, и укрепление позиций Православия в Японии, и, конечно, Поместный Собор Русской Православной Церкви 1971 г.

Одним из бесценных источников для осмысления этого события являются воспоминания владыки Василия (Кривошеина) о Соборе, участником которого он был¹.

17 апреля 1970 г. на 93-м году жизни почил Святейший Патриарх Алексий (Симанский), один из выдающихся архиереев XX столетия. Власть в лице А.Н. Косыгина выразила свое соболезнование. Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), ставший Местоблюстителем Патриаршего Престола, пытался выразить слова благодарности советскому правительству через газету «Известия» и для этого обратился в Совет по делам религий при Совете Министров СССР, который, в свою очередь написал докладную записку в ЦК КПСС. Переписка продолжалась с 8 по 20 мая 1970 г. Митрополиту в публичной благодарности отказали, разрешив только «направить Председателю Совета Министров СССР товарищу А.Н. Косыгину телеграмму, в которой он выразил благодарность за выраженное правительством соболезнование по случаю кончины патриарха Алексия»².

Мы специально приводим этот пример в начале повествования, поскольку нам, живущим сегодня в иных условиях, трудно представить такое, а еще сложнее понять...

* Публикуется по: Альфа и Омега. 2006. № 1 (45).

¹ *Василий, архиеп.* Поместный Собор Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой Лавре и избрание Патриарха Пимена // Василий (Кривошеин), архиеп. Воспоминания. Н.Новг., 1998.

Эта наша статья, написанная по материалам ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации) и РГАНИ (Российский Государственный архив новейшей истории), освещает иные стороны этого важнейшего события в истории Церкви XX в.

² РГАНИ. Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 68.

* * *

25 июня 1970 г. Священный Синод Русской Православной Церкви принял решение о созыве Поместного Собора для «замещения вдовствующего Московского Патриаршего Престола 30 мая 1971 года»³.

По его решению была также образована Комиссия по подготовке Поместного Собора в составе 16 человек:

Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен, председатель.
Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим.
Митрополит Таллинский и Эстонский Алексей.
Митрополит Киевский и Галицкий, Экзарх Украины Филарет.
Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф.
Архиепископ Иркутский и Читинский Вениамин.
Архиепископ Львовский и Тернопольский Николай.
Архиепископ Минский и Белорусский Антоний.
Епископ Тульский и Белевский Ювеналий.
Епископ Волоколамский Питирим.
Епископ Дмитровский Филарет.
Епископ Астраханский и Енотаевский Михаил.
Профессор-протоиерей М. Сперанский.
Протоиерей Н. Никольский.
Профессор Н.Д. Успенский.
Профессор А.И. Георгиевский.

Обязанности Комиссии Священный Синод определил так: «...разработать представительство клира и мирян на Соборе, процедурные правила Собора и подготовить все необходимые материалы к Поместному Собору»⁴.

(Положительное решение ЦК КПСС на прошение Совета по делам религий об открытии Собора было дано двумя неделями раньше, 12 июня 1970 г.)

Обнародование даты открытия Собора сразу же вызвало вопросы как в Советском Союзе, так и на Западе. По Положению об управлении Русской Православной Церковью 1945 г. избрание Патриарха должно было состояться не позднее шести месяцев после смерти предшественника, а в данном случае избрание переносилось на год. Позже в своих воспоминаниях архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин) приведет различные услышанные им версии отсрочки: и поиски единодушной для власти и Церкви кандидатуры Патриарха, и суровые зимние погодные условия, и «ленинский 1970 год», который власть не хотела омрачать ничем. Реальность же была более прозаична...

Шел 11-й год так называемой церковной реформы, одобренной специальным Постановлением Совета Министров СССР 16 января 1961 г. «Об усилении

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп 6. Д. 438. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 2–3.

контроля за деятельностью церкви» и включавшей в себя шесть пунктов, о которых много писалось в последнее время. Но их стоит напомнить:

«1) коренную перестройку церковного управления, отстранение духовенства от административных, финансово-хозяйственных дел в религиозных объединениях, что подорвало бы авторитет служителей культа в глазах верующих;

2) восстановление права управления религиозными объединениями органами, выбранными из числа самих верующих;

3) перекрытие всех каналов благотворительной деятельности церкви, которые ранее широко использовались для привлечения новых групп верующих;

4) ликвидация льгот для церковнослужителей в отношении подоходного налога, обложение их как некооперированных кустарей, прекращение государственного социального обслуживания гражданского персонала церкви, снятие профсоюзного обслуживания;

5) ограждение детей от влияния религии;

6) перевод служителей культа на твердые оклады, ограничение материальных стимулов духовенства, что снизило бы его активность»⁵.

Идеологи «церковной реформы» отчетливо представляли себе, что «перестройка церковного управления» может оказаться делом «сложным и деликатным». Решение было найдено быстро: «Для того, чтобы не вызвать каких-либо осложнений в отношениях между церковью и государством, многие мероприятия проводились церковными руками»⁶.

Так, само отстранение священнослужителей от финансово-хозяйственной деятельности в приходе было проведено по «государственной рекомендации» решением Синода Русской Православной Церкви с дальнейшим утверждением его Архиерейским Собором 1961 г., постановления которого мог отменить только Поместный Собор. И неотвратимость его приближения волновала власть все сильнее. Комитет госбезопасности, точнее, его 5-е управление, в январской 1971 г. аналитической записке, посвященной религиозной обстановке в стране, тоже не скрывало своего беспокойства: среди архиереев не было единства во взглядах.

Одни, такие, как архиепископ Казанский Михаил, Ташкентский Гавриил, Иркутский Вениамин, поддерживали взгляды и деятельность Краснова-Левитина и Талантова, которые призывали священноначалие пересмотреть решения 1961 г. Другие настойчиво искали пути в рамках законности «укрепления позиций церкви и расширения ее влияния на население»⁷.

К ним 5-е управление КГБ в первую очередь относило Новосибирского архиепископа Павла, который «в ряде районов Томской и Новосибирской областей заменил малограмотных и неактивных священников хорошо подготовленными в богословском отношении молодыми людьми. Молодые священники стали больше уделять внимания вопросам приобщения в лоно церкви молодежи. С этой целью

⁵ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 159.

⁶ Там же. Л. 158

⁷ Там же. Оп. 63. Д. 89. Л. 4.

к участию в хоре ими была привлечена группа (5 человек) старшекурсников музыкального училища, комсомольцев, активных общественников»⁸. Но даже не этот факт вызывал беспокойство. Архиепископ в своей епархии вопреки всему восстанавливал роль настоятеля прихода: «Архиепископ Павел стремится также укрепить положение священников в исполнительных органах религиозных общин. Опираясь на реакционные элементы из числа актива верующих, он совместно со своим окружением проводит линию на устранение председателей церковных советов, которые сдерживают стремление духовенства контролировать и направлять деятельность общин»⁹.

И реально было ожидать, что на Соборе архиепископ Павел выступит с предложением об отмене решения Архиерейского Собора 1961 г. о приходах. (Власть не дала возможности архиепископу добраться до Москвы в дни Поместного Собора. По официальной версии он не смог приехать из-за болезни, обварившись кипятком.)

Позицию Новосибирского архиерея разделяли и митрополит Алма-Атинский Иосиф (Чернов), и архиепископ Иркутский Вениамин (Новицкий), и архиепископ Уфимский Иов (Кресович). Известно, что Комиссия по подготовке Поместного Собора получила от владыки Вениамина большое письмо, в котором он доказывал необходимость отмены решения о приходах.

Но эта проблема волновала не только епископат Русской Церкви. Среди писем, присланных в Комиссию, выделяется письмо протоиерея Трубецкого из Риги, в котором он не только ставит вопрос о поправке к соборному решению 1961 г., но и подчеркивает, что этого желают многие: «Предлагая внести эту поправку в Соборное постановление 1961 г., я исхожу из чистосердечных нравственных побуждений чем-то и как-то помочь нашей Церкви выйти с честью и достоинством из создавшейся неувязки в этом деле.

<...> В заключение считаю необходимым отметить, что вышеизложенное мнение всецело разделяют со мной все мои собратья нашей Рижской епархии, а также и весьма многие собратья других епархий нашей Церкви»¹⁰.

Об этих настроениях 5-е управление КГБ было осведомлено лучше других структур. В той же аналитической записке, речь о которой шла выше, предстоящий Собор оценивался как важнейшее событие: «В настоящее время внимание зарубежных религиозных организаций, особенно Ватикана, а также церковников внутри страны приковано к предстоящему в мае 1971 г. Поместному Собору Русской Православной Церкви, на котором должен быть избран новый патриарх.

Наиболее реакционная часть духовенства и верующих связывает с Собором свои надежды на возможное расширение прав церкви и, в частности, на отмену решений Архиерейского Собора 1961 г., согласно которым духовенство лишилось административных прав в общинах.

В связи с Собором заметно активизируется воздействие на верующих из-за рубежа через печать, радио, почтовый канал. На страницах газет, журналов, в ради-

⁸ Там же. Л. 5.

⁹ Там же.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 440. Л. 2.

опередачах стало больше отводиться места клеветническим измышлениям о якобы существующих в нашей стране гонениях на церковь и верующих, нарушениях законодательства о религиозных культах, вмешательстве государства в дела церкви. Верующие и духовенство призываются к “борьбе за свои права”, “отстаиванию интересов церкви”¹¹.

Прав был заместитель начальника 5-го управления КГБ т. Серегин, когда писал эти слова. Роль КГБ в 1961 г. была совсем иной, нежели 10 лет спустя. Любое инакомыслие, включая церковное, жестоко каралось. Отстаивать свои интересы в советском обществе мало кому удавалось...

На Поместном Соборе никто из архиереев, как из русских, так и из зарубежных епархий, не поставил вопрос об отмене решений 1961 г. Их косвенная оценка прозвучала лишь на Совещании епископов 28 мая, за два дня до открытия Собора.

Митрополит Пимен (Извеков) отметил одиночные высказывания о возврате к прежнему положению в приходах, подчеркнув, что принятие подобных решений не противоречит государственному законодательству и не будет служить на пользу Церкви.

Митрополит Никодим (Ротов) напомнил присутствующим об усилиях Святейшего Патриарха Сергия по нормализации государственно-церковных отношений. Напоминание было весьма красноречивым и не оставляло надежды на какие-либо позитивные решения со стороны власти. Владыка напомнил также всем присутствующим знаменитые слова Святейшего Патриарха Алексия, произнесенные им на Соборе 1961 г.: «Умный настоятель, благоговейный совершитель богослужений и, что весьма важно, человек безукоризненной жизни всегда сумеет сохранить свой авторитет в приходе. И будут прислушиваться к его мнению, а он будет спокоен, что заботы хозяйственные уже не лежат на нем и что он может всецело отдаться духовному руководству своих пасомых»¹².

Открытое несогласие с будущей позицией Собора по одобрению решений 1961 г. высказал архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин). Не одобрил он и выносимую на Поместный Собор процедуру избрания Патриарха. Владыка не был против единственной кандидатуры митрополита Пимена, он был не согласен с открытым голосованием как способом избрания. И так думал не только он один.

За несколько месяцев до открытия Собора на имя митрополита Никодима поступило конфиденциальное письмо от настоятеля храма Святого Николая в Кузнецях отца Всеволода Шпиллера, одного из духовных лидеров московской интеллигенции, в котором он анализировал процедуру избрания Патриарха, исходя из опыта Поместного Собора 1917–1918 гг. и Автокефальных Поместных Церквей: «Избирается Патриарх повсюду только тайным голосованием. Обычно оно трехстепенно. Сначала тайным голосованием избираются на уровне епархиальном под председательством епархиального архиерея выборщики Патриарха, т. е. будущие члены Собора, клирики и миряне. Затем тайным же голосованием Синод в расширенном составе из числа всех епископов Церкви избирает трех кандидатов

¹¹ Там же. Л. 7.

¹² Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП). 1961. № 8. С. 10.

в Патриархи. Эти три и предлагаются Собору для избрания одного из них Патриархом. При этом порядке голосуют все члены Собора одновременно, на равных правах: архиереи, клирики и миряне. И это единственный случай, когда голосуют все, когда в тайном голосовании участвуют все члены Собора. Такова современная практика избрания патриархов во всех церквях, хорошо иллюстрируемая, например, Уставом Болгарской Православной Церкви 1951 года¹³.

Отец Всеволод знал, что подобная процедура едва ли возможна в существующих условиях, но пытался говорить о тайном голосовании, считая, что «если Собор изберет Патриарха иным способом, то есть открытым голосованием, то, несомненно, будущему церковному руководству придется вступить в полемику совсем нелегкую с оспаривающими “каноничность” этого способа. А кроме того – что может быть еще важнее – надо иметь в виду, что верующие у нас и за границей примут этот порядок как насильственно навязанный извне, то есть властями, – “в их интересах”»¹⁴.

Кроме этого отец Всеволод, как и многие другие, не видел личности преемника, подобной покойному Патриарху, считая, что только «соборное выражение церковного сознания будущему Патриарху может дать внутренний и внешний авторитет. Реализация же, хотя бы частная, соборного церковного сознания, безусловно, требует тайного и только тайного голосования при избрании его»¹⁵.

Что касается кандидатур по избранию в Патриархи, то в церковной среде назывались разные имена: и митрополита Пимена (Извекова), и митрополита Никодима (Ротова), и митрополита Иосифа (Чернова), и архиепископа Ермогена (Голубева). Власть же видела одну кандидатуру – митрополита Пимена, которая должна была получить одобрение во всех епархиях. Кроме того, «каждый из правящих архиереев должен был прислать в Комиссию свое письменное согласие на выдвижение митрополита Пимена кандидатом на пост главы Русской Православной Церкви на Поместном Соборе 1971 года»¹⁶. (Первое письмо датировано 10 февраля 1971 г., последнее – 3 мая 1971 г.)

Аргументировали архиереи свое согласие по-разному. Так, архиепископ Краснодарский и Кубанский Алексей привел два противоположных довода: «Это свое мнение я основываю, во-первых, на разговоре с покойным Патриархом Московским и всея Руси Алексием, бывшим в Москве, в кабинете Его Святейшества, незадолго до его кончины. Содержание разговора следующее. Я задал вопрос: “Ваше Святейшество, как Ваше здоровье?” Ответ: “Что-то неважно, сказывается возраст, побаливает сердце, чувствуется недомогание, слабость. Вообще, пора на покой. А кого после меня будете выбирать Патриархом?” Я ответил: “Некого, Ваше Святейшество, живите вы дольше”. – “И я говорю, что некого, но вот может быть митрополит Пимен, он и в возрасте, и серьезен. Это самая подходящая кандидатура на пост Патриарха после моей смерти. Завещания я писать не буду”.

¹³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 440. Л. 157.

¹⁴ Там же. Л. 158.

¹⁵ Там же. Д. 441. Л. 1.

¹⁶ Там же. Л. 2.

Из этого разговора можно заключить, что покойный Патриарх желал, чтобы преемником ему был митрополит Пимен.

<...> Во-вторых, на приеме архиереев в Троице-Сергиевой Лавре в праздник преп. Сергия Радонежского председатель Совета по делам религий В.А. Куроедов в своей речи, обращенной к присутствующим архиереям, очень хорошо охарактеризовал деятельность покойного Патриарха и выразил пожелание, чтобы линия правления церковью и патриотической его деятельностью была бы продолжена и впредь при новом патриархе. Он, в частности, одобрил и деятельность митрополита Пимена»¹⁷.

Подтверждение этому желанию можно найти и в более ранних документах. Так, в беседе с В.А. Куроедовым еще в июле 1966 г. сам Патриарх Алексей высказался о преемнике так:

Патриарх: «Я думаю, что на это место лучше всего подходит митрополит Пимен».

Председатель (Куроедов В.А. – О.В.): «Что-то на него многие архиереи плохо смотрят, считают, что он не имеет богословского образования».

Патриарх: «Это, конечно, так. Но все же он церковный деятель, его знают. Да и по виду он, – шутливо замечает Патриарх, – хорошее производит впечатление. Но, если не Пимен, то тогда, кто еще?».

Председатель: «У вас много хороших помощников».

Патриарх: «Вы имеет в виду Никодима. Но он еще молод. Пожалуй, это не поймут. Пимен на пост Патриарха больше подходит; Патриарху совсем не нужно быть активным путешественником по другим странам. Он может быть как бы в стороне, а выступать патриарху следует тогда, когда это нужно».

Председатель: «А Вы, что, Ваше Святейшество, думаете о завещании?».

Патриарх: «По правилам о преемнике будет решать Собор».

(беседу записывал зам. Куроедова В.Г. Фуров)².

Что касается самого митрополита Пимена, то с таким раскладом накануне Собора он был вполне согласен, но считал при этом, что власть должна более серьезно подойти к нейтрализации любой инициативы со стороны митрополита Никодима. Так, на приеме в Совете по делам религий 5 апреля 1971 г. в разговоре с В.Г. Фуровым митрополит Пимен высказал ряд своих соображений: «Хорошо, чтобы на архиерейской встрече выступил с докладом “Об итогах работы Предсоборной комиссии” как старший по хиротонии в Синоде и первый заместитель Председателя Предсоборной комиссии митрополит Никодим. В докладе можно аргументированно сказать, почему Предсоборная комиссия руководствуется опытом проведения выборов Патриарха в 1945 г., а также о десятилетней практике церковного управления с тем, чтобы выбить козыри у некоторых архиереев, отрицательно относящихся к перестройке управления в Русской Православной Церкви. Не исключено, что кто-то на Соборе вылезет с предложениями о возврате к старому, а это нежелательно. На Западе сразу же закричат: “...В 45 г. было в Православии

¹⁷ Там же. Л. 3.

² Из фондов ГАРФ.

единство, сейчас такого единства нет”. Правда, митрополит Никодим считает, что ничего страшного нет, если 5–10 человек выступят с другими мнениями. Я думаю, на это идти нельзя, ни в коем случае. Желательно, чтобы Владимир Алексеевич (Куроедов. – О.В.) принял на следующей неделе постоянных членов Синода по вопросу подготовки и проведения архиерейской встречи, и там договориться о докладе Никодима. Доклад Никодима должен быть письменным, чтобы с ним можно было бы заранее ознакомиться. От того, как будет проведена архиерейская встреча, будет зависеть единомыслие, единодушие на Соборе. А это очень важно»¹⁸.

Поместный Собор Русской Православной Церкви проходил с 30 мая по 2 июня 1971 г. в Троице-Сергиевой Лавре. На нем присутствовали 234 человека – членов Собора; архиереев Русской Церкви – 72, представителей православного духовенства – 84, верующих мирян – 78. Среди членов Собора было 25 иностранных граждан, представлявших 124 прихода Русской Православной Церкви за границей. Кроме того, на Собор прибыли гости – представители Православных автокефальных Церквей, инославных Церквей, экуменических организаций.

Главное событие – избрание Патриарха Московского и всея Руси состоялось 2 июня. Епископы голосовали от своего имени, имени клира и мирян своей епархии, начиная с младшего по хиротонии и заканчивая Заместителем Председателя Собора митрополитом Ленинградским и Новгородским. Патриархом стал митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), чья судьба до сих пор окутана дымкой тайны. Довольно достоверно известно, что он был очень талантливым инженером, он командовал полковой разведкой; он остался в памяти верующих молитвенником-аскетом. По сей день его полной биографии не написано.

Но не только предстоящее избрание Патриарха обсуждалось в подготовительный период. Осенью 1970 г. были сделаны попытки вынести на будущее обсуждение и другие вопросы церковной жизни: «карловацкий раскол», «отмена клятв на старые обряды и придерживающихся их», оценка решения Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода от 16 декабря 1969 г., согласно которому священнослужители Московского Патриархата получили разрешение преподавать благодать Святых Таинств католикам и старообрядцам в случае крайней духовной необходимости и при отсутствии на местах их священников. Что-то удалось вынести на Собор, а что-то так и осталось в проектах.

Проблема «карловацкого раскола» была и остается одной из самых острых и не решенных по сей день. И 30 лет назад этот вопрос нуждался во всеобщем церковном обсуждении. Предложение о его внесении в повестку Собора поступило от митрополита Никодима (Ротова) в октябре 1970 г. Он считал, что - это «один из таких вопросов, который по своему существу должен быть обсужден на Поместном Соборе»¹⁹. В записке, названной им «К вопросу о карловацком расколе», митрополит напомнил, что зарубежные архиереи были запрещены в служении и преданы церковному суду: «Прошло почти 40 лет, но суд еще не состоялся»²⁰. Последние два с лишним десяти-

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 441. Л. 32.

¹⁹ Там же. Д. 438. Л. 108.

²⁰ Там же.

летия, по мнению автора документа, показали, что надежд на «улучшение раскола» нет. Митрополит Никодим считал, что нерешенность проблемы создает некую неопределенность нашей церковной позиции: «... ибо карловчане называют себя частью Русской Православной Церкви. Если этот вопрос оставить без внимания, у людей, изучающих жизнь Русской Православной Церкви, сложится впечатление, что этот раскол где-то в глубинах имеет если не прямое, то косвенное одобрение в самой Русской Церкви. Неопределенность позиции Московского Патриарха к карловацкому расколу (около 40 лет назад предан церковному суду, но до сих пор нет ни следствия, ни разбирательства, ни суда) дает возможность Православным Автокефальным Церквям нередко иметь положительное отношение или проявить отдельные знаки благожелательности представителям карловацкого раскола»²¹.

Сложившаяся ситуация требовала незамедлительных решений: «... необходимо образовать церковный суд минимум из 12 архиереев, необходимо подготовить доклад, исчерпывающе отражающий нецерковную сущность и деятельность этого раскола, прикрытого полуправославной формой. После того, как будет изучен и подготовлен материал суда, главе карловацкого раскола митрополиту Филарету и всем архиереям, составляющим Архиерейский Синод Русской Церкви за рубежом (Карловацкий раскол), послать приглашения в определенное место для церковного суда над ними, и это нужно сделать трижды, как соответствует процедурным нормам канонического права. По каноническим нормам неявка в суд церковный и отказ от него дает основание для заочного суда и окончательного вынесения приговора. Окончательным судом, который вынесет приговор, будет Поместный Собор. Приговор должен предусматривать лишение сана архиереев и всего клира, а мирян, продолжающих упорствовать в расколе, необходимо отлучать от общения церковного»²².

Это постановление Собора, по мнению автора, следует разослать всем Главам Автокефальных Православных Церквей, всем церквам и международным организациям, имеющим контакты с Московским Патриархатом: «После этого Православные Церкви должны будут прекратить всякое церковное общение с этим расколом, а церковные международные организации должны будут серьезно принять эту акцию Московской Патриархии»²³.

Позиция митрополита Никодима была созвучна позиции Патриарха Алексия и его предшественников, но ее разделяли далеко не все. А те, кто думал так же, предлагали действовать более осторожно и осмотрительно.

Так, отец Всеволод Шпиллер в своем письме «О предстоящем Поместном Соборе» писал, что внесение этого вопроса в Повестку дня нецелесообразно, так как никакие решения Собора и никакие декларации фактически существующего положения вещей не изменят ни на йоту»²⁴. Решения Собора повлекут за собой нападки не только со стороны карловчан: «Посыпятся обвинения, “обличения” и “разобла-

²¹ Там же.

²² Там же. Л. 102.

²³ Там же.

²⁴ Там же. Д. 440. Л. 167.

чения” в адрес нового руководства Церкви. При этом они, конечно, будут сопровождаться “сенсационными” разборами всех биографий и пр. и пр.»²⁵.

Отец Всеволод предостерегал не напрасно, хотя к этим «разоблачениям» за 40 лет уже привыкли и мало на них реагировали. Он справедливо считал, что «карловчане» никакого будущего не имеют и серьезно вредить нам просто не в состоянии, «Так что еще одно осуждение их Собору не прибавит ни веса, ни значения»²⁶. Эта ни к чему не обязывающая позиция устраивала большинство. И на Соборе было принято решение, по которому Высшая церковная власть в ближайшее время должна была осуществить канонические санкции по отношению к «отступническому сонмищу» (конкретные санкции определены не были, вопрос о суде на Соборе не поднимался).

Готовясь к Собору, митрополит Никодим, как хороший стратег, справедливо считал, что кроме негативных действий, к которым, безусловно, относится окончательное решение по «карловацкому расколу», необходимы также действия позитивные, «чтобы установить определенный баланс в отношении к этому Собору со стороны критически настроенных людей»²⁷. «Таким позитивным шагом, положительно воспринятым большинством, могли стать акции братской любви, обращенные к старообрядцам»²⁸. По мнению митрополита, изложенному им в документе «К вопросам предстоящего Поместного Собора»: «...необходимо отменить так называемые клятвы Большого Московского Собора 1666–1667 гг., наложенные на старые обряды, кода были осуждены старообрядцы. Такое решение Собора, с одной стороны, вызовет расположение старообрядцев к Русской Церкви и одобрительные отклики среди всех христианских церквей, нейтрализует некоторое отрицательное впечатление, могущее у кого-то возникнуть в связи с осуждением “карловчан”, и ни в коем случае не будет стимулировать никакого большого движения в среде самих старообрядцев, поскольку совершенно известен их стойкий консерватизм. С богословской точки зрения есть все предпосылки к тому, чтобы решить этот вопрос предложенным выше образом»²⁹.

И если осуждение «карловчан» вновь отложили на неопределенный срок, то этот вопрос был принят Собором к рассмотрению.

В своем докладе «Об отмене клятв на старые обряды и придерживающихся их» (он прозвучал 1 июня 1971 г.) митрополит Никодим осветил всю историю раскола и предложил пути к уврачеванию разделения. А 2 июня Поместный Собор издал Деяние «Об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их». Начало этого документа гласило: «Наиболее просвещенные иерархи Русской Православной Церкви, предпринимая возможные действия для устранения препятствий к уврачеванию раскола, понимали, что средостение, возникшее в связи с клятвенными определениями Соборов 1654 и 1667 гг., должно быть устранено»³⁰.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. Д. 438. Л. 103.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

Осветив историю уврачевания раскола от «Увещения Православной Кафолической Церкви» 1756 г. до решения Патриаршего Священного Синода под председательством митрополита Нижегородского Сергия, Собор постановил: «Мы составляющие Поместный Собор Русской Православной Церкви, равноапостольный по своему достоинству и значению Московскому Собору 1656 года и Большому Московскому Собору 1667, рассмотрев вопрос о наложенных этими Соборами клятвах с богословской, литургической, канонической и исторической сторон, торжественно определяем во славу Всесвятого Имени Господа нашего Иисуса Христа:

1. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года о признании старых русских обрядов спасительными, как и новые обряды, и равночестными им.

2. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об отвержении и вменении, яко не бывших, порицательных выражений, относящихся к старым обрядам и, в особенности, к двуперстию, где бы они ни встречались, и кем бы они ни изрекались.

3. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23 (10) апреля 1929 года об упразднении клятв Московского Собора 1667 года, наложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православноверующих христиан, и считать эти клятвы яко не бывшие»³¹.

Митрополит Никодим был прав, когда писал об отсутствии каких-либо активных оценок этого решения со стороны старообрядцев. Не было их и в 1988 г., когда Собор вновь подтвердил снятие прещения.

Оставалась еще одна важнейшая проблема, требующая соборного осмысления. Речь идет о решении Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода от 16 декабря 1969 г., согласно которому священнослужители Московского Патриархата получили разрешение преподавать благодать Святых Таинств католикам и старообрядцам в случаях крайней в этом духовной необходимости для последних и при отсутствии на местах их священников.

Реакция со стороны Вселенской Патриархии и Элладской Церкви была негативной: так, в бюллетене Вселенской Патриархии «Епискеписис» от 16 февраля 1970 г. отмечалось, «... что решение не говорит об особых случаях (например, больных обособленных верующих и т.п.), и что это происходит впервые когда принимается подобное неограниченное решение со стороны Автокефальной Православной Церкви».

Греческие православные круги подвергли серьезному сомнению экуменическую мотивировку решения Синода, «... усмотрев в этом не что иное, как попытку опередить Афинагора как всеправославного представителя в вопросах воссоединения и, благодаря большим уступкам Риму, вытеснить греческое Православие».

Этим решением была смущена также часть клира, епископата и мирян Русской Православной Церкви. Большое письмо, анализирующее этот документ, прислал на имя митрополита Никодима глава Брюссельско-Бельгийской архиепископии

³¹ Там же.

30 марта 1970 г. В нем архиепископ Василий отметил три вида допущения иноверцев к причастию в современной церковной жизни: «1. Экуменическое причащение, то есть допущение к причастию иноверцев во время экуменических встреч и совещаний. Под разветвлением и вместе с тем противоположностью “экуменического причащения” можно считать причащение “прозелитическое”, то есть причащение римокатоликов, колеблющихся в своей вере и сочувствующих Православию, с целью привлечь их к Православной Церкви. Тенденции к такого рода действию замечаются среди православных в Западной Европе [особенно в церковной группировке покойного епископа Иоанна (Евграфа) Ковалевского]. 2. “Туристическое приобщение” (простите за необычную терминологию, но другого выражения я не нахожу), то есть допущение к причастию в русских православных храмах западных туристов римокатоликов во время их туристических поездок по Советскому Союзу. Такие случаи мне известны. Что особенно поражает в такого рода “туристических экспериментах”, это их церковная и духовная необоснованность, легкомыслие, ненужность. 3. Наконец, “пастырско-икономическое” приобщение, то есть приобщение римокатоликов в местностях, Далеко отстоящих от ближайшего римокатолического храма, при невозможности туда поехать, особенно если дело идет о тяжело больных или умирающих лицах римокатолического вероисповедания. В таком случае применяется принцип церковной икономии»³¹. По мнению архиепископа Василия, единственным видом приобщения инославных, «который может быть, если не богословски оправдан, то все же защищаем в своей практике на основе принципов церковной икономии и пастырской заботы о душах, есть причащение “пастырско-икономическое”»³². Автор письма подчеркивал далее, что на Западе допущение римокатоликов к причастию не оправдано, так как там всегда есть возможность пойти в католический храм. Что касается Советского Союза, то он отмечал: «Я не берусь судить, тем более осуждать образ действия моих собратьев епископов и священников в России, когда по таким (и только таким) соображениям они допускают римокатоликов ко Св. Причащению в православных храмах там, где это действительно необходимо по отсутствию католических храмов (хотя я не знаю, как бы сам поступил). Я не дерзаю судить или осуждать моих братьев епископов нашей Церкви в России в том, что является специфической особенностью их пастырской деятельности в отличных от наших условиях и обстановке»³³. Считая основным недостатком синодального решения от 16 декабря 1969 г. его неясность и неполноту, архиепископ Брюссельский предлагал внести на ближайшее заседание Священного Синода предложение об уточнении и пополнении этого решения (ограничение допущения римокатоликов к причастию случаями действительной пастырской необходимости на основании церковной икономии из-за невозможности причащаться в своих храмах). Свое письмо архиепископ закончил словами: «Хорошо зная, дорогой Владыко, Вашу любовь к Святому Православию в его пол-

³¹ Из фондов ГАРФ.

³² Там же.

³³ Там же.

ноте и чистоте, а также Ваши непрестанные сердечные заботы о чести и достоинстве Русской Православной Церкви, твердо надеюсь, что Вы поддержите мое предложение, исходящее из той же любви к Святому Православию и Матери-Церкви»³⁴.

Уточняющих решений Синода по этому вопросу не последовало, но в майском номере «Журнала Московской Патриархии» за 1970 г. было опубликовано «Разъяснение Председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима относительно Решения Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 г. о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков», в котором митрополит подчеркнул, что обращение к священнослужителям Московского Патриархата с просьбой о духовном утешении и за свершением Святых Таинств допускается в случае болезни и из-за невозможности обращения к священнослужителям своих Церквей. «В таких случаях духовенству Русской Православной Церкви надлежит проявлять пастырскую заботу и преподавать нуждающимся духовное утешение и Святые Таинства»³⁵.

В своем докладе «Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви» на Поместном Соборе 1971 г. митрополит Никодим не только оценил решение Синода как продиктованное душепопечительной заботой нашей Церкви о своих братьях во Христе, но и подчеркнул, что «...подобное имело место в 1878 году, когда Константинопольский Синод вменил в обязанность греческим православным священникам совершать таинства для армян там, где у них не имеется церковей и священников»³⁶.

Все вышесказанное в той или иной мере отражает видимую сторону происходящих в 70-е гг. процессов. Но была и невидимая сторона в отношении как с Вселенской Патриархией, так и с Ватиканом. Эти сложные отношения были и существуют по сей день. Но вернемся теперь на 40 лет назад...

Хорошо известно, что на II Ватиканском Соборе был принят «Декрет об экуменизме». Стоит напомнить, что с момента образования Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) Рим занимал по отношению к нему очень жесткую позицию. В начале 60-х гг., в свете новых политических событий, когда ВСЦ завоевал высокое общественное мнение и прочный авторитет в христианском мире, Ватикан надеялся развить и использовать это движение. Необходимо было слить два центра – Женеву и Ватикан – при лидерстве Рима. (На II Ватиканском Соборе официально отрицалось наличие «особого» римского католического экуменизма, а говорилось лишь о католическом понимании экуменизма. Единение для Рима означало не что иное, как воссоединение с Римом и под главенством Рима.) Несомненно, сложившаяся ситуация не могла не волновать Московский Патриархат. Она еще более осложнилась взаимным снятием «анафем» 1054 г. Торжественный акт был воспринят миром как сближение и объединение православных и католиков. И сколько бы потом ни объяснялось, что это было единоличным и неправомочным действием со стороны Патриарха Афина-

³⁴ Там же.

³⁵ ЖМП. 1970. № 5. С. 25.

³⁶ Там же. 1971. № 7. С. 31.

гора, большинство принимало желаемое за действительное. На частной аудиенции митрополита Никодима (Ротова) с папой Павлом VI по окончании Собора последний дал понять, что Ватикан не отказывается от восстановления Униатской Церкви в СССР и других странах, так как это соответствует соблюдению религиозных свобод. Эта позиция нашла широкий отклик в нелегальных общинах униатов в Советском Союзе, у католиков Прибалтики, что в свою очередь дестабилизировало непростые государственно-церковные отношения 60–80-х гг. в стране.

Такая позиция Ватикана – не что иное, как проявление косвенного прозелитизма, который, естественно, не устраивал Русскую Церковь. Прозелитизм не устраивал и власть, которая называла его «усилением антисоветской пропаганды со стороны Ватикана и противозаконных действий главарей бывшей униатской церкви»³⁷.

Председателем Комитета госбезопасности при Совете Министров СССР Ю.В. Андроповым 6 августа 1970 г. была отправлена записка в ЦК КПСС, в которой он докладывал о выполненных мероприятиях по противодействию Ватикану в течение 1969 г. и первой половине 1970 г. Среди самых важных были названы: «В ходе выполнения данных мероприятий агентуре органов госбезопасности удалось занять личные подходы к папе Павлу VI и его ближайшему окружению. Используя это обстоятельство, на них оказывалось выгодное нам воздействие и продвигались специально подготовленные материалы, в которых подчеркивалась мысль о том, что враждебные акции со стороны Ватикана и его центров (особенно эмигрантских) против СССР усугубляют положение верующих и духовенства в стране и якобы мешают, в частности, установлению более тесных взаимоотношений между Русской православной церковью (РПЦ) и Римско-католической»³⁸.

К важнейшим успехам Андропов отнес также вынужденное согласие Ватикана на «посвящение в сан епископа двух ксендзов, кандидатуры которых были согласованы с соответствующими государственными органами республики. Тем самым он признал факт отстранения от руководства католической церковью в Литве враждебно настроенных епископов Степанавичюса и Сладкявичюса»³⁹. Важно время проведения: 1969 г. – начало 1970 г. Решение Священного Синода тоже приходится на 1969 г. И кроме вышеизложенных причин его принятия, существовала и еще одна, берущая начало в далеких 60-х.

В июле 1969 г. митрополитом Никодимом была написана аналитическая записка «Московский Патриархат и Римско-Католическая Церковь», он в которой дал оценку процессам, происходившим в последнее десятилетие между Римом и Вселенской Патриархией, между Римом и Москвой. По мнению автора, характерным для этой оценки является «... частное высказывание священника Михаила Арранца, что намечавшаяся иезуитами идея окатоличивания России через восточный обряд потерпела крах, и что они видят невозможность развития отношений с Россией “подпольным путем”. Это лишний раз подчеркивает выгодное положение в данный

³⁷ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 134.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

момент Московского Патриархата для использования в своих интересах отношений с Ватиканом»⁴⁰. И эти отношения митрополит Никодим видел не в уклонении от контактов, а в особенном подходе к ним: «Наша линия против Ватикана должна идти по линии его размягчения путем влияния на различные круги Католической Церкви. При этом нельзя забывать, что в Католической Церкви сейчас четко обозначаются различные направления, которые в состоянии борьбы друг с другом. Только через непосредственные контакты мы можем более четко различать, что наиболее вредно для нас и что может быть с успехом для нашей страны использовано»⁴¹, о политике «размягчения» митрополит писал летом 1969 г., а решение Синода состоялось полгода спустя, 16 декабря.

Что касается оценки всех событий Русской Зарубежной Церковью, то они прозвучали во весь голос в конце сентября 1971 г. на юбилейном, посвященном 50-летию существования РПЦЗ Архиерейском Соборе. Он вынес свое очередное жесткое осуждение по решению Поместного Собора Русской Православной Церкви: «Все выборы Патриархов в Москве, начиная с 1943 года, являются недействительными на основании 30 правила Св. Апостолов и 3 правила Седьмого Вселенского Собора»⁴¹.

Что касается кандидатуры нового Патриарха, то было осуждено «избрание Патриархом митрополита Пимена, не столько известного благочестием или богословскими познаниями, поскольку он не получил никакого богословского образования, сколько своим усердием в исполнении указаний атеистической власти, направленных к разрушению Церкви и проведению политических планов Советского Правительства»⁴².

Как видим, не только личность Патриарха Сергия является одним из «каменей преткновения» в современном диалоге, который, похоже, зашел в тупик...

© Васильева О.Ю., 2006

© Васильева О.Ю., 2009

⁴⁰ Там же. Л. 135.

⁴¹ Из фондов ГАРФ.

⁴¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 454. Л. 160.

⁴² Там же.

ФЕНОМЕН «ПРАВОСЛАВНОЙ ИДЕОЛОГИИ»^{*1}

Все революции суть революции сознания.

Наша нынешняя – началась с открытия, что «так жить нельзя». И невозможно, и не должно. Поиск же представлений о том, как нужно жить, пошел по двум направлениям: «пространственному» – в сторону современного Запада и его «европейской парадигмы», и «временному» – в разрушенное и утраченное досоветское прошлое.

В обоих случаях, однако, искания так или иначе упирались в тему религии и приводили к мысли о необходимости ее реабилитации в обществе, которое долгое время всякую религиозность подавляло и уничтожало. Это понятно: для демократически ориентированного сознания религиозная свобода – первое и неотъемлемое право личности; для ностальгического – столь же очевидно, что религия была не последней по значимости составляющей «России, которую мы потеряли».

Так, идея «религиозного возрождения» стала обязательным пунктом в «новом революционном сознании». И на первых порах в этом пункте сходились и «правые», и «левые». Главным было общее ожидание того, что Церковь, наконец-то освобожденная из большевистских уз, расцветет и раскроется в полноте своих духовных возможностей перед лицом всего общества и окажет на него свое благотворное влияние: особенное, только ей присущее, ничем не заменимое.

Сегодня приходится констатировать, что эти надежды – как, впрочем, и многие другие, навеянные «перестроечной» эйфорией, – не оправдались. Церковь как нечто целостное, как активная духовная и общественная сила, у которой есть, что предложить обществу переживающему тяжелейший кризис, – такая Церковь в постсоветском обществе не появилась. Вопрос о «религиозном возрождении» – есть ли оно, и если есть, то в чем проявляется? – остается открытым; определенного ответа общество на него не получило. Конечно, «общества в целом» – нет, потому что оно аморфно и в то же время поляризовано. Однако очевидно, что официальная позиция Православной Церкви, выражаемая высшей церковной властью, сегодня никак не может уже удовлетворить ни «правых», ни «левых». Положение осложняется тем, что и внутри Церкви как сообщества православных верующих –

^{*1} Публикуется по: *Кырлежев А.* Власть Церкви: Публицистические статьи: 1994–2000. М., 2003.

священнослужителей и мирян – идут сложные процессы, отражающие жизнь и эволюцию общества в целом.

Два года назад² анализ этих внутрицерковных процессов позволил сделать прогноз, который сегодня в своих существенных чертах уже оправдался¹.

Речь шла тогда о «внутрицерковном плюрализме», т.е. о существовании в православном церковном обществе различных групп верующих, для которых характерно разное восприятие Церкви, опирающихся на разные приоритеты в понимании церковной жизни. Такой подход позволил выделить следующие типы современного религиозного сознания: культовое («ритуалисты»-миряне и «требоисправители»-священнослужители); политическое (распадающееся на, условно говоря, «православных патриотов» и «христианских демократов»); аскетическое (монашествующие – в прямом и переносном смысле слова); эстетическое (восприятие Церкви прежде всего в параметрах формулы: «храмовое действо как синтез искусств»); и, наконец, либеральное (ориентированное на творческое преобразование церковной действительности в ключе «духовной свободы»). Результатом же проведенного анализа стало предположение, что, хотя наблюдаемое разнообразие в церковной среде указывает на отсутствие целостного видения Церкви, разделяемого всеми или большинством ее членов, вряд ли следует ожидать каких-либо серьезных разделений или расколов в Российской Православной Церкви. И сегодня динамика церковной жизни – в полном соответствии со сделанным ранее прогнозом – показывает, что в настоящее время идет как раз процесс определенной консолидации указанных церковных групп. Но не в результате выработки целостного, богословски продуманного и принимаемого большинством верующих представления о Церкви в различных ее аспектах, а за счет отторжения тех групп верующих, которые по тем или иным причинам не разделяют традиционалистского образа Церкви, отражающего прежде всего и по преимуществу церковную практику исторического прошлого – как досоветского, так и средневекового. Так, отторгаются от массивного и инертного «церковного тела» «левые политики» («христианские демократы») и церковные «либералы», а также те, кто стремится осуществить именно целостный, смысловой подход к современным церковным проблемам, опираясь на богословское мышление и те результаты, которые оно уже дало в православии XX в.

Все это побуждает снова обратиться к церковно-общественной теме.

1

Чтобы понять, что же реально происходит сегодня на путях церковного возрождения, нужно начать с вопроса о самой Церкви: что она такое по своему существу? Попытка ответить на этот вопрос, опираясь на церковно-исторический материал, была уже сделана в статье «Раннехристианская Церковь и трансформа-

² Речь идет о марте 1992 г.

¹ См.: *Кырлежев А.* Современное Российское Православие: типология религиозного сознания // *Континент.* 1993. № 75.

ция христианского сознания»². Здесь нам важно напомнить прежде всего о том, что Церковь как христианская традиция есть отнюдь не только исторически преемственная институция культового характера. Церковь – это всегда также определенная логически связанная система представления о Боге, мире, человеке и его путях в истории, т.е. особая богословская теория, которая в свою очередь неотделима от особой духовной практики – опытного знания о Боге, мире, человеке и путях, которыми он должен ходить перед Богом в этом мире. Все люди, в Церковь приходящие, так или иначе, всегда обнаруживали эти три основных измерения Церкви: организованный культ, возглавляемый церковной иерархией («священноначалием»); вероучение («догматика»); специфический церковный духовный опыт. Понятно, что они необходимо присущи Церкви и сегодня.

Вглядимся теперь в эти три измерения более пристально. И начнем с двух последних.

Отметим прежде всего, что по своему внутреннему смыслу интеллектуально-теоретический и духовно-практический аспекты церковного опыта суть, конечно же, две стороны одного целого, разные проявления и выражения одного и того же. Понятно, что их необходимо различать: если первое есть осмысление истин христианского Откровения и вероучения, то второе – своего рода методика осуществления этих истин в жизни человека, обретаемая в практическом опыте. Однако и разорвать их невозможно; в противном случае отказ от данных духовного опыта, например, неизбежно ведет к отвлеченному теоретизированию, которое не пользуется нисколько. Подобного рода «крены», как мы знаем, не раз случались в церковной истории, и внутренний «механизм» их образования всегда был один и тот же. Ведь, строго говоря, церковное богословие не является собственно «мировоззрением», т.е. неким комплексом сугубо теоретических постулатов или «убеждений» (так, Хайдеггер справедливо считал одним из сущностных явлений Нового времени перетолковывание христианства в «христианское мировоззрение»). Это именно богословская теория в изначальном смысле слова как созерцание, видение духовной реальности человеческого существования перед лицом Бога. Поэтому богословие неотделимо от духовного опыта, питается им. Но, как уже сказано, и наоборот: отказ от богословского мышления в свою очередь также приводит к деформациям в духовной практике, лишенной целостной богословской ориентации, потому что именно взаимное согласие *логоса* и *этоса*, «слова» и «дела» характеризует подлинно церковный опыт. Именно это и призвана возвещать Церковь, когда она обращается к миру и призывает каждого стать участником ее жизни.

Но если это так, тогда на первый план выходит вопрос: как возможно соединить разные аспекты церковной жизни, не пренебрегая особенностями каждого, специальными задачами, их – различающими? Историческое предание Православной Церкви необычайно богато, но его духовная (человеческая, экзистенциальная) ценность определяется прежде всего тем, что само предание есть депозитарий не безличного, «абстрактного», но именно личного и межличностного опыта. Все подлинно

² Континент. 1993. № 76.

значимое в предании – персонифицировано, есть результат раскрытия и реализации духовных даров, «тантов» (в евангельском смысле), которые получили и «пустили в оборот» конкретные люди. Эти дары, или призвания, в Церкви различны по содержанию и степени. Богословы-теоретики, поэты-литургисты, монахи-подвижники, епископы как организаторы церковной жизни и руководители общин («пастыри») – каждый по-своему осуществляет свое христианское призвание и тем самым привносит что-то новое в традицию. Именно благодаря этому единая церковная традиция, обогащаемая опытом тех, кого она называет «учителями» и «святыми», и приобретает те измерения, о которых мы говорили: прежде всего три основных, «структурообразующих» измерения священнической культовой организации, богословской теории и духовной (подвижнической) практики. Каждое из них необходимо для целого и вместе с тем особенно, т.е. имеет свою специфическую логику, свои приоритеты и свою традицию, уходящую в историческую ретроспективу.

Так, мы приходим к весьма важному выводу. Взаимосвязь различных измерений Церкви не является «автоматической». Для того чтобы она была актуализирована, требуется сознательное усилие самого человека – самих членов Церкви. И сегодня только так можно выявить и оживить все, что «заложено в памяти» Церкви, – через необходимо новое, «современное», усилие самих христиан. В противном случае все «богатства предания» останутся мертвым грузом, только знаками чужой, оставшейся в историческом прошлом жизни.

Но для этого недостаточно, чтобы среди нас жили продолжатели мистико-аскетической традиции, обладающие опытным духовным знанием («старцы»), и профессора-богословы, штудирующие древние святоотеческие творения. Недостаточно иметь «законную» церковную власть (епископы) и продолжать совершать богослужение «по уставу» (священники в храмах). Для того чтобы можно было надеяться на подлинное возрождение Церкви, на ее возвращение к себе самой – какой она была в лучшие времена своей истории, – мало воспроизводства отдельных аспектов совокупного церковного опыта. Для этого необходимы также синтетические усилия, направленные на то, чтобы согласовать эти различные измерения церковности, восстановить целостность и соразмерность церковной жизни. Последнее же по определению является делом церковной иерархии – епископов. Их призвание заключается в том, чтобы объединять богословский опыт «теоретиков» и духовный опыт «практиков», поверяя один – другим, и чтобы, используя данную им власть, организовывать жизнь Церкви в соответствии с этим двуединым опытным знанием, заботясь о том, чтобы оно постоянно сообщалось всем членам Церкви. В этой простой схеме и выражается тот общий «механизм» воспроизводства Церкви как целого, который представляет собой действительно соборное усилие всех членов церковного сообщества – каждого в соответствии с личным призванием и даром.

Понятно, что такое воспроизводство – а тем более «возрождение» чего бы то ни было – невозможно «запрограммировать». Возможно, однако – избавившись от внешних стеснений и получив свободу действий, – не только осознать необходимость «восстановительных работ», но и выработать общую «комплексную программу» действий. Но именно этого и не произошло в Российской Православной Церкви после краха старого режима, и потому она не оправдала тех надежд, кото-

рые возлагало на нее общество. Ведь только формирование целостного церковного сознания на основе ясного представления о том, что такое Церковь и чем она должна быть сама по себе, согласно своей внутренней логике, открывает путь к решению актуального вопроса: как Церковь должна относиться сегодня к внешнему, нецерковному миру – обществу? И тем более – влиять на него?

2

Сегодняшний кризис Церкви как целого есть, таким образом, прежде всего кризис ее самоидентификации. И он, конечно, напрямую связан с тем, что в течение веков (а также десятилетий советской истории) наша Церковь жестко определялась прежде всего извне – со стороны государства, светской власти, становившейся все менее «церковной», менее «христианской» и наконец ставшей открыто атеистической. Этот исторический опыт по существу является единственным опытом существования Российской Церкви в обществе. Все области человеческой жизни, не являющиеся собственно религиозными, издавна были отданы Церкви на откуп государству. Это было оправданно в эпоху господства «средневековой парадигмы», когда само государство осознавало себя христианским и опиралось на «божественное право»; когда общество в целом признавало своими христианские ценности и цели. Богословие тогда было «наукой наук», святость – общим нравственным идеалом, а архиереи приравнивались к «генералам». Но секуляризация изменила социокультурный контекст бытия традиционной Церкви.

Русская Церковь испытала первый серьезный кризис идентичности в начале XX в.: в 1906 г. она осталась заложницей государства, тогда как другие конфессии получили свободу; в 1917 г. новое государство (в лице Временного правительства) стало отрывать ее от себя, почти заставляя стать самостоятельной. Победа большевиков не позволила завершиться процессу самоопределения Церкви во внецерковном обществе и государстве, и на десятилетия она была законсервирована почти исключительно в «культовом» состоянии – все остальные элементы церковности сохранялись лишь в подполье (в «подполье сознания» в том числе). Когда с обвалом коммунистической идеократии пришла наконец реальная свобода действий, когда вне Церкви враждебная «безбожная власть» сменилась современным «безбожным обществом», когда все, что жило и развивалось в церковном подполье, вышло наружу, – тогда наступило замешательство. Это замешательство Церкви – высшей церковной власти прежде всего – сегодня вполне соответствует общему замешательству в обществе, которое тоже не понимает, что оно такое и куда идет.

Кризис самоидентификации, который переживает Церковь, имеет два аспекта. С одной стороны, это кризис самосознания Церкви как сообщества единоверцев, проявляющийся в отсутствии ясного ответа на вопрос, что такое Церковь. Разные группы верующих отвечают на этот вопрос по-разному; но, поскольку церковная власть не заботится о том, чтобы актуальные церковные проблемы стали предметом серьезного богословского анализа и всестороннего обсуждения, побеждает то мнение, которое имеет в настоящий момент наибольшее число сторонников (хотя очевидно, что общий уровень богословского сознания после десятилетий атеистического режима оставляет желать лучшего).

С другой стороны, этот кризис проявляется в непроясненности церковного отношения к современному миру, к тем социокультурным процессам, которые сегодня

идут на Западе и на Востоке. «Субъективно» этот второй аспект кризиса последует первому. Ведь для того чтобы самоопределиться в обществе, Церковь должна осознать свои собственные пределы: исходя из того, что является ее существом, собственно христианской истиной, ответить на вопрос о том, в какой степени религиозные послышки позволяют выносить оценочные суждения относительно процессов общественного развития. Где та грань – если она есть, – за которой с религиозной точки зрения начинается автономия секулярного мира, который Церковью не является? Иными словами, важно различать саму Церковь, которая «не от мира сего», и «мир сей», который теоретически хотя и может быть воцерковлен, «христианизирован», но сам по себе всегда остается иной, внеположной Церкви реальностью.

Вот недавний пример, в котором ярко проявился этот нынешний кризис церковного самосознания, о котором идет речь. На собрании, посвященном обсуждению проблем церковного обновления, оправданности изменений в приходской и литургической практике, один из выступавших, сославшись на слова авторитетного духовника, многими почитаемого за «настоящего старца», высказал мнение, которое заключалось в следующем. Сегодня существуют четыре главные опасности, представляющие страшную угрозу для Церкви, а именно: введение нового стиля в церковный календарь, перевод богослужения на русский язык, экуменическое общение с инославными христианами и созыв Всеправославного Церковного Собора. При этом важно помнить, что и для выступавшего, и для множества духовных чад старца мнения последнего являются безусловно верными, но столь же непреложными остаются послушание церковной иерархии и ревность о Православии вообще.

Однако если обратиться к современной практике Православной Церкви, оказывается, что указанные «опасные тенденции» являются для нее совершенно обычными. Из 16 Поместных Православных Церквей только три сохраняют старый стиль, а остальные давно перешли на новый (имеется в виду неподвижный годовой календарный цикл; Пасха и связанные с ней праздники во всех Православных Церквях – за исключением Финляндской – совпадают). Православное богослужение совершается по всему миру на множестве местных – в том числе вполне современных – языков, и сам вопрос о переводе богослужения никогда не был проблемой для Православия (достаточно вспомнить, что первоучители Словенские Кирилл и Мефодий, ратуя за перевод богослужения на язык славян, боролись с так называемой триязычной ересью, согласно которой служить Богу можно только на трех древних «священных языках»: древнееврейском, греческом и латинском). Что же касается участия в экуменическом общении с инославными христианами, то оно происходило и происходит по сей день не просто по благословению, но при прямом участии церковной иерархии (в послушании у которой пребывают все клирики и миряне). Сам патриарх Алексий II до своего избрания на патриаршую кафедру был президентом одной из крупнейших экуменических организаций – Конференции Европейских Церквей.

Однако самым несообразным с «теорией и практикой» Православия является последнее предостережение – по поводу созыва Всеправославного собора. Разве не соборы – «высшая инстанция» в Православной Церкви, призванная решать как вероучительные, так и дисциплинарные вопросы (в противоположность католическому «папизму» и протестантскому «библейзму»)? Конечно, церковная история знает и так называемые

разбойничьи соборы, но тот факт, что такие соборы имели место и что церковное сознание в целом не признало их законными и полномочными принимать решения, никогда не означал, что соборы вообще утратили свое значение в жизни Церкви и могут представлять для нее только опасность. К тому же будущий Всеправославный собор, который совместно решили созвать все Православные Церкви, находится в стадии подготовки уже в течение нескольких десятилетий. Его повестка дня и проекты возможных решений разрабатываются с величайшей тщательностью и подлежат предварительному одобрению всеми Поместными Церквями. По существу, этот собор уже работает в форме общеправославных предсоборных совещаний, но он далек от принятия каких-либо однозначных и автоматически общеобязательных («опасных») решений.

Таким образом, описанный эпизод на конференции, где обсуждались самые жгучие вопросы церковной жизни, обнаруживает предельно абсурдную ситуацию: учителя духовной жизни (старцы, «практики») высказывают авторитетные мнения, находящиеся в прямом противоречии с тем, что делает иерархия и что является установившейся практикой Православной Церкви в целом. Но при этом они заявляют о своем послушании церковной власти и не отрицают единства с православным миром. Со стороны иерархии, однако, не следует никакой реакции на подобные мнения, распространяемые среди верующих их духовными наставниками; она продолжает, скажем, участвовать в межправославных и экуменических встречах и посылает туда своих профессоров-богословов, которые поддерживают вместе со своими коллегами из других Церквей вышеупомянутые «опасные тенденции».

Иными словами, не происходит самого главного: согласования богословского мышления и духовного опыта, которое призваны осуществлять епископы данной им властью – властью, признаваемой всеми членами Церкви. Мало быть профессором богословия знатоком церковной истории и теории – необходимо еще прислушиваться к церковному опыту «различения духов, от Бога ли они».

Таким образом, для того чтобы высказываться по сложным церковно-богословским вопросам, мало быть «практиком», человеком личного духовного опыта, необходимо еще уметь выразить его на богословском языке Церкви, не впадая в противоречие ни с общеправославным сознанием, ни с теми, у кого ты находишься в послушании (или же – в противном случае – открыто заявить, что и иерархия, и православный мир в целом перестали быть православными, а значит, нужно от них отделиться). И, наконец, мало быть носителем власти в Церкви – нужно еще ее осуществлять, используя особый опыт как «теоретиков», так и «практиков» и добиваясь общецерковного единomyслия и единодушия в существенном, чтобы можно было допустить различия во второстепенном.

Сегодняшняя наша церковная ситуация свидетельствует как раз об обратном. А поэтому на первый план выходит нечто прямо противоположное подлинно церковному богословию: то, что можно назвать «православной идеологией».

Термин «идеология» возник, как известно, в эпоху французской революции и связан с именем Дестюта де Траси. Тогда он обозначал нечто прямо противоположное его современному значению. А именно – правильную воспитательную и образовательную

политику, опирающуюся на разум и научное знание (такая «идеология» одно время была принята Наполеоном в качестве государственной).

Однако если вдуматься, уже здесь различимы зародышевые черты идеологии в современном смысле: с одной стороны, воспитательные цели, с другой – особый пафос научности и разума, сам по себе научным не являющийся.

Первая «идеология» возникла в борьбе со старым религиозным обществом, претендуя на то, чтобы заместить собой традиционные религиозные ориентиры и ценности. И это изначально определило соотносительность идеологии и религии. Появившись в качестве антирелигиозного соперника религии, идеология сама стала постепенно приобретать черты религии.

Однако важен и обратный процесс: в эпоху секуляризации сама религия идеологизируется. Исторический переход от «органически» христианской эпохи к модерну и постмодерну изменил контекст, в котором жила, воспроизводилась церковная традиция и осуществлялось богословствование. Тип сознания, образ мышления, весь комплекс представлений о мире, человеке и обществе, характерные для Средневековья, стало уже невозможно – при самом сильном желании – просто продолжать воспроизводить в исторической ситуации Нового времени.

Что же такое идеология сегодня? По существующему мнению, идеологию отличают несколько характерных особенностей. Идеология – это (1) доступная пониманию среднего человека теория, объясняющая человека и мир, – теория, которая вместе с тем (2) является выраженной в общих, абстрактных понятиях программой социально-политической организации. При этом предполагается, что (3) непереносимое условие осуществления этой программы – борьба, а чтобы вести эту борьбу, необходимо не просто убеждать людей в правильности «программы», но (4) рекрутировать сторонников в качестве ее адептов, «воинов». Помимо этого (5) идеология, обращенная к широким массам, наделяет особой ролью лидеров вырабатывающих ее интеллектуалов, т.е. собственно идеологов.

При таком общем взгляде на идеологию очевидно, что она претендует быть целостной, тотальной системой представлений, в которой соединены элементы теоретического знания и поведенческие ориентиры, практические указания, «как поступать». В этом смысле идеология напоминает систему донаучного знания, однако возникает она после выделения из этой системы автономной экспериментальной науки, которая сама по себе антиидеологична. Нерелигиозная или антирелигиозная идеология опирается на науку и пытается «восполнить» ее элементами, которых научное знание не содержит, дать «руководство к действию» людям новой эпохи, для которых старые средневековые руководства потеряли свое значение.

В этой ситуации религиозное сознание оказывается перед альтернативой: или признать законность эмансипации науки и рационального мышления, их внерелигиозную значимость и со своей стороны, определить границы собственно религиозной сферы, в пределах которой научные критерии не действуют; или же противопоставить религию науке и создавать свое «цельное знание», исходя из теологических посылок.

Выбор первого пути ставит богословие перед новыми проблемами, которых не знала старая «христианская эпоха», однако позволяет ему остаться один на один с исторической реальностью и искать верные решения, опираясь на внутренний опыт Церкви.

Выбор второго пути означает только одно: создание религиозной идеологии. (Говоря здесь о науке, мы имели в виду не только и не столько так называемое естествознание, сколько науки гуманитарные – социальные, политические, исторические, а также философию Нового и новейшего времени, т.е. то знание о человеке и обществе, которым мы сейчас располагаем.)

По сравнению с научным знанием (которое по определению есть знание развивающееся и специальное, предполагающее профессионализм) современная идеология претендует на окончательность своих утверждений.

Но окончательность – это коррелят веры. Сама религиозная вера создает определенные стимулы для формирования религиозной идеологии. Исходя из догматов веры, являющихся достоверными только внутри собственно религиозной сферы, религиозная идеология начинает интерпретировать и объяснять смысл исторических, социокультурных процессов, игнорируя результаты внерелигиозного мышления и придавая своим выводам качество религиозной истины. Если Карл Поппер, говоря о нерелигиозной идеологии, отмечал, что ее ошибка заключается в представлении, что история может быть превращена в науку, то в отношении религиозной идеологии можно сказать иначе: ее ошибка – в представлении, что предмет исследования гуманитарных, социальных и политических наук (человек и общество в истории) может быть превращен в религию в собственном смысле, в предмет религиозного отношения.

Это, разумеется, не означает, что история, «исторический человек» и феномен человеческого общества не могут быть подвергнуты богословскому анализу и интерпретированы в религиозных категориях. Не только могут, но и должны (особенно сегодня)! Однако богословский подход не исключает, а главное – не может заменить подход «специальный», профессиональный, дающий результаты, значимые не только для нерелигиозного мира, но и для богословия. Антибогословскими, т.е. в данном случае идеологическими, являются все попытки включить в вероучительную сферу (назвав «православными» или «церковными») определенные представления об обществе, государстве, нации, социальном поведении, политике, культуре, историческом процессе и т.п. – представления, которые отнюдь не вытекают с логической необходимостью из истин вероучения и могут быть с тем же успехом заменены другими, столь же совместимыми с религиозной верой. Учение Церкви не дает прямых ответов на все частные вопросы «исторического человека», так же как Библия не является учебником по космологии и естествознанию. Богословие призвано осмысливать все, что происходит с человеком, исходя из духовного опыта Церкви и своего видения мира *sub specie aeternitatis* – с точки зрения вечности, но осмысление это не означает установления непреложных, окончательных «религиозных истин» относительно всех сфер человеческой жизнедеятельности (в том числе тех, что стали сегодня практически вполне секулярными).

4

Сегодняшний кризис самоидентификации Православной Церкви в России – помимо тех его аспектов, о которых шла речь, – осложняется еще одним обстоятельством. Существует объективная трудность для его разрешения: неопределенность, аморфность, текучесть самого нынешнего российского общества, находящегося в «переходном» со-

стоянии к неизвестному пока будущему. Общество ищет пути развития, и в крайних своих проявлениях этот поиск идет, как уже отмечалось, в двух направлениях: в сторону Запада и в направлении исторического прошлого, «русских начал», представляющихся незыблемым основанием всякого «национально-государственного строительства». И сложность этой ситуации для церковного самоопределения заключается не только в том, что все еще не решен вопрос о выборе пути, что «российская демократия» снова, как и в 1917 г., оказалась кратковременной и эфемерной. Сложность в том, что в массе своей общественные настроения резко сместились вправо, к привычному авторитарному правлению, что сама власть стала подстраиваться к этим настроениям, а политические силы «ностальгического» толка с особенной энергией ищут сегодня поддержки Церкви.

Церковь не успела и не сумела встать на собственные ноги, выявить и определить собственно религиозные основания своего существования в мире ни после того, как рухнуло поддерживавшее ее здание царской империи, ни после подобного же крушения империи большевистской, у которой она была в плену. В этом отношении минувшие годы оказались тоже безрезультатными, что и вызвало изменение отношения к Церкви в обществе: от участливого интереса, сопровождаемого вопрошаниями о смысле жизни, к недоумениям и первым «критическим замечаниям» и, наконец, к нарастающей настроженности и отстраненности («лучше не связываться – неизвестно, что получится»). «Левые» и «средние» в массе своей уже отвернулись от Церкви, а «правые» – национал-патриоты, государственники, традиционалисты – с тем большим энтузиазмом раскрывают ей свои объятия и навязывают «политическую ангажированность».

В этих условиях, учитывая, что государственная власть нестабильна, высшей церковной власти все труднее держаться на точке «аполитичности» и демонстрировать свой нейтралитет. Не озаботившись тем, чтобы богословски обосновать свою «аполитичность», определить смысл призвания Церкви и объяснить это обществу, ей приходится кивать то вправо, то влево, одновременно стараясь всемерно укреплять свои связи с существующей государственной властью. Однако это «ситуативное самоопределение», естественно, не может решить проблемы, потому что политики, ищущие сближения с Церковью, ждут от нее не просто символического благословения, но гораздо большего: религиозно обоснованных и – более того – прямо вытекающих из догматов веры представлений о правильном устройении российского общества и государства, которые совпадали бы с их собственными политическими программами.

Может ли удовлетворить эти ожидания отдельных, хотя бы и влиятельных, партий нынешняя высшая церковная власть? Конечно, нет. Она готова поддержать только тех, кто обладает реальной государственной властью, так что любым претендентам на эту власть пока придется подождать. Но Церковь неоднородна, и ее возглавление не выражает того многообразия мнений, которые существуют в церковной среде. В Церкви существуют сильные «низовые» движения, возникшие в условиях религиозной свободы. Они-то, как оказывается, и готовы предложить нечто, согласующееся с желаниями политиков определенного направления. А именно – религиозную идеологию.

Как и в секулярном обществе, в Церкви в переломные, «постсоветские» годы активность главным образом проявилась и проявляется снизу (верховная власть оказалась самым слабым местом). Постепенно в той или иной степени оформились различные внутрицерковные движения и сообщества: братства, издательства и периодические из-

дания, учебные заведения, группы верующих, объединенных вокруг авторитетных священников-духовников, религиозно-политические организации. Со временем стало ясно, что эти частные и групповые инициативы практически не контролируются высшей церковной властью и уж тем более не включены в какую-либо единую программу действий. Кроме официальных деклараций, заявлений «по поводу», никакой продуманной богословской концепции общецерковного строительства не существует. Церковная власть реагирует на конкретные события, «казусы», и ее реакция зависит прежде всего от политической и общественной конъюнктур. Сегодня эта конъюнктура определяется в большей степени кризисом российской демократии, ее интеллектуальным и политическим бессилием, иными словами, провалом доминировавшей еще недавно в обществе идеи «поступательного обновления» согласно западноевропейской демократической парадигме. И эти новые социально-политические тенденции вполне соответствуют логике тех внутрицерковных процессов, о которых шла речь в вышеуказанной статье. Церковная власть перестает «играть в демократию», как это было в «перестроечный» и постлеавгустовский периоды, а традиционалистские (религиозно) и антидемократические (религиозно-политические) движения внутри церковного сообщества все более активно заявляют о своей позиции и оказывают прямое давление на высшую церковную власть.

5

Весьма показательна в этом смысле история с о. Глебом Якуниным. Его церковная реабилитация последовала за реабилитацией политической – в период демократической эйфории и освобождения всего и вся, в том числе и Церкви (в советское время аресту о. Глеба предшествовало его церковное запрещение в священнослужении). Вплоть до кризиса демократии в октябре 1993 г. активная политическая деятельность «священника-демократа» не вызывала никаких прещений со стороны иерархии (несмотря на явное недовольство ею в сугубо церковной среде), но они последовали незамедлительно после общественной дискредитации демократической идеи во время осенних событий в Москве (что было одобрительно встречено в церковных кругах). В данном случае изменилась не позиция Якунина, но именно реакция церковной власти на конкретную ситуацию. Апелляции к церковным канонам – как с одной, так и с другой стороны – не проявляют дело, которое мог бы решить только церковный суд; однако церковного суда в Российской Православной Церкви до сих пор не создано (несмотря на решение Поместного Собора 1988 г.). Пример с о. Г. Якуниным демонстрирует отторжение «традиционалистской Церковью» «чуждых элементов», общественно и политически ориентированных на реальные современные («европейские») социокультурные процессы. Для подавляющего большинства православных людей сегодня словосочетание «христианская демократия» звучит абсурдно, и никто – в том числе и о. Глеб Якунин – не в состоянии убедить их сегодня в том, что выражение это может иметь конструктивный смысл.

Другой характерный пример – получившая обильную прессу кампания против приходской деятельности о. Георгия Кочеткова, провокационно названного его церковными обличителями «неообновленцем». В этой истории характерно, что патриарший указ, предписывающий распустить церковную общину «кочетковцев», последовал в ответ на требование Союза православных братств «разобраться» с богословием и церковной

практикой общины, которые этот Союз считает неправославными. Здесь также следует вспомнить ситуацию двухлетней давности. Тогда – в эпоху демократической эйфории в обществе – подобный «богословский ультиматум», предъявленный этим Союзом патриарху в связи с его «неправославным» выступлением перед американскими раввинами, патриархия просто проигнорировала; теперь же – с изменением общественного климата «вправо» – она поддалась давлению влиятельной «низовой» церковной организации.

В «деле Кочеткова» наглядно выразилось иное отторжение – в данном случае тех людей в Церкви, которые не могут пройти мимо реальных проблем церковной жизни и соответственно стараются решать их, опираясь на богословскую логику, с одной стороны, и исторический опыт Церкви – с другой. Проблемы общинной жизни, богослужения и его языка, характера православного миссионерства, отношения к другим христианам и культуре вообще и в конечном счете проблема понимания того, что же такое Церковь в современном мире, – эти проблемы реальны, не надуманны, но решаться они могут церковными людьми прямо противоположным образом. Отрицательная реакция на практику общины о. Георгия Кочеткова, выраженная в целом ряде публикаций, требующих ее «запретить» и «осудить как неправославную», позволяет сегодня говорить о религиозном фундаментализме, практически доминирующем в нашей Церкви. Суть его заключается в абсолютизации определенных выражений церковной веры и форм церковной практики, которые достались нам от предшествующих поколений. Попытки заново продумать вопрос о Церкви и ее месте в современном мире, неизбежно связанные с постановкой церковных проблем и их богословским, т.е. теоретическим, а затем и практическим разрешением, воспринимаются фундаменталистами как покушение на «истины веры». Наиболее характерным здесь является тот факт, что именно вопрос о богослужебном языке (о возможности и необходимости русификации церковнославянского языка или же перевода богослужения на русский язык) стал центральным в полемике вокруг общины «кочетковцев». Язык – наиболее живой, наиболее чуткий к изменениям культурно-исторической ситуации феномен человеческого существования, и именно он стал камнем преткновения для фундаменталистов, для которых изменения в языке, в способе выражения духовного опыта равносильны отказу от содержания, смысла этого опыта. Стремление во что бы то ни стало сохранить внешний *status quo* в Церкви означает принципиальный отказ от истории, от признания историчности человека и социокультурной среды, в которой он живет. И на деле этот отказ оборачивается не чем иным, как ностальгической ориентацией на определенное историческое прошлое (которое и породило конкретное содержание этого *status quo*). Так, собственно религиозный фундаментализм оказывается на уровне сознания (и/или подсознания) прочно связанным с традиционализмом и антиисторизмом, проявляющимися в отношении к современным социальным и политическим процессам. Обнаруживается простой факт: нельзя, стараясь сохранить внутреннюю связность своих представлений о совокупном человеческом опыте – как религиозном, так и секулярном, – быть «традиционалистом» в духовных и церковных вопросах и «прогрессистом» (скажем, демократом) в вопросах социально-экономических и обще культурных.

Таким образом, кампания против сугубо церковной деятельности о. Г. Кочеткова и подобная ей кампания против политика о. Г. Якунина инспирируются из одного источника – и не только фактически (в смысле одних и тех же церковных движений или

групп), но и на уровне «фактов сознания», определенной внутренней логики, характерной для православного фундаментализма и традиционализма.

6

Итак, сегодня в Российской Православной Церкви – за отсутствием серьезно-го теоретического богословия, которое было бы способно для начала смело взглянуть в лицо исторической реальности и хотя бы сформулировать основные проблемы, стоящие перед церковным сознанием, – мы можем наблюдать процесс формирования православной идеологии. Даже нескольких православных идеологий. Они постепенно вызревают в умах околоцерковных «идеологов», лишь вчера ставших «православными», но также и в среде духовенства и мирян с солидным церковным «стажем». Люди, еще недавно вполне аполитичные, целиком погруженные в «духовную жизнь», вдруг принимаются рассуждать на историософские и религиозно-политические темы, опираясь на Священное Писание и святых отцов. Само это желание – естественно: Церковь не может остаться в стороне от того, что происходит за порогом храма. Беда в том, что доморожденные, вполне произвольные теории заменяют богословское мышление, невозможное вне целостной церковно-богословской традиции и современного общеправославного опыта; беда в том, что вместо людей с серьезным богословским (и не только богословским) образованием за это берутся самоучки-публицисты, часто вообще плохо представляющие, что такое Церковь и чем она должна быть согласно своему подлинно традиционному самопониманию.

Тот «механизм» воспроизводства Церкви как целого, о котором была речь выше, когда иерархия соединяет усилия богословской мысли и результаты духовного опыта, а затем, выполняя свою миссию церковного учительства, распространяет это совокупное знание на всю Церковь, есть антипод религиозной идеологии, ее формирования и функционирования. Но он не работает, потому что для этого необходимо сознательное усилие (прежде всего церковной иерархии). Поэтому-то, реагируя на сегодняшние внутрицерковные проблемы и конфликты, церковная власть и принимает свои «ответственные решения» под влиянием господствующей религиозно-политической идеологии.

Всякая идеология есть антимышление; она отрицает проблематичность человеческого существования. Религиозная идеология при этом апеллирует к «добродетели веры»: нужно, не рассуждая, веровать в догматы и лишь делать из них «правильные» выводы. Это многих убеждает, ибо здесь каждый вправе задаться вопросом: действительно, откуда быть в Церкви «проблемам»? Разве ее вероучение касается не вечных тем и ситуаций человека? И разве в нем не разрешены раз и навсегда духовные вопросы?

В самом деле традиционная Церковь (в данном случае Православная) исповедует сегодня те же истины, что и столетия назад. Ее вероучение само по себе если и нуждается в новом подходе, то только в смысле его нового прочтения в изменившихся исторических условиях, переосмысления догматического предания с целью его адекватного понимания.

Однако уже здесь возникает современная задача для церковного сознания, и она указывает на самую суть дела. Церковь – «не от мира сего», она – «иное» в этом мире, и ее проблемы возникают из столкновения реальности Церкви с «миром», всегда внешним

для нее: с культурой, обществом, со всем историческим контекстом ее существования. То, что можно собирательно назвать «культурой», есть иное измерение человеческой жизни, не отождествляемое с Церковью, с религиозной жизнью, хотя и тесно связанное с ней на уровне «форм» – материальных и идеальных. Именно сфера отношений Церкви с миром, который всегда по существу остается нецерковным, и является сферой проблем для Церкви, которые требуют богословского анализа, церковного суждения и принятия решений. Это наглядно показывает вся история средневековой христианской цивилизации и Нового времени, пришедшего ей на смену. Пути культуры и Церкви все больше расходятся, Церковь постепенно оттесняется на «обочину исторического прогресса», но при этом она – остается и поэтому вынуждается к самоопределению по отношению к новому, «современному» миру.

Современная православная идеология как раз и берется за разрешение этой проблемы. Но, отрицая за проблемой соотношения Церкви и расцерковленного мира богословское значение, т.е. отказываясь от мышления, от поиска подлинно церковных критериев и прежде всего от принципиального различия Церкви как Царства Бога, которое приблизилось, и «мира сего», который в существенном смысле неисправим, но в котором и живет Церковь, стараясь остаться верной себе самой, т.е. Христу, – православные идеологи строят свою «тотальную» систему, опираясь на опыт исторического прошлого и предлагая его «возродить» под церковным флагом. При этом характерно, что они, ничтоже сумняся, используют даже и само слово «идеология» в качестве самоназвания для своей церковно-политической программы.

Так, под названием «Русская идеология» вышла в Софии в 1939 г. книга эмигранта архиепископа Серафима Соболева, посвященная, в частности, религиозному «обоснованию царской самодержавной власти». Однако наиболее ярким современным примером православной «русской идеологии» является брошюра митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, озаглавленная «Пути русского возрождения (национально-православный взгляд)». Здесь вообще ничего не говорится о Церкви в собственном смысле (ведь сама Церковь, согласно этому пониманию, не более чем неизменный религиозный *status quo*), но лишь о том, чего, по мнению автора, Церковь должна добиваться для «спасения душ» – «стабильной, мощной, национально осмысленной государственности», которую необходимо воссоздать. (Первый раздел так и называется: «Идеология и мировоззрение»; вспомним историю возникновения идеологий и замечание Хайдеггера о «христианском мировоззрении».)

Что представляет собой эта православная идеология?

В полном соответствии с изложенным выше схематичным определением идеологии она предлагает программу социально-политической организации, якобы логически вытекающую из христианского учения о мире и человеке. Основные черты этой программы:

– ярко выраженный религиозный национализм, отождествление русскости с православностью, выявление неких «русских интересов, взглядов и ценностей», являющихся одновременно христианскими;

– религиозно осмысленное авторитарное государство с властной «вертикалью» («власть – понятие религиозно-нравственное»), официально поддерживающее Православную Церковь;

– религиозно-политическая регламентация жизни общества («восстановление традиционных религиозно-нравственных ценностей в качестве правовых норм жизни общества», «государственный контроль над экономикой») и полный отказ от демократических принципов разделения властей, прав человека, свободы печати и т.п. («все идеи демократии замешаны на лжи»);

– общественно-политическая изоляция от «Запада», который представляет собой врага («враждебные русскому народу силы»), вплоть до разделения мира на сферы влияния и «глобального военного сдерживания». Все «русские» (они же «православные») призываются «беспощадно бороться с силами тьмы, разрушения и ненависти» (при этом нужно учиться «правильно различать друзей от врагов», что, однако, придет «по мере воцерковления нашей жизни»)³.

И, конечно, идеологи – тот же митрополит Иоанн – становятся признанными лидерами планируемого «национально-православного возрождения».

Описанная модель восходит, конечно, к старой российской государственности, но, оторванная от конкретных реалий прошлого, сегодня представляет собой чистую идеологическую абстракцию. При этом православными идеологами движет один основной мотив: желание разрешить проблему соотношения Церкви и современного мира через резкое противопоставление первой (как некоторой «исторической постоянной») – второму (как порождению безбожной исторической изменчивости). Здесь историческое изменение как таковое истолковывается именно как измена. История не имеет права на существование, потому что она есть результат действия Сатаны – противника Бога. Иными словами, история – это приближение Антихриста. Поэтому признание каких-либо объективных исторических императивов означает «сатанизацию русской действительности». Что можно противопоставить надвигающемуся апокалиптическому огню? – Конечно, закрепощение всего, что только можно закрепостить (и прежде всего самой России, имеющей богатый опыт таких закрепощений).

Всякую идеологию воодушевляет некий пафос: созидания и разрушения, воспитания и борьбы. В данном случае именно такой пафос замещает собой логические критерии, которыми являются для церковного сознания критерии богословские. Эсхатология – вечное напряжение между Царством Бога (Церковью) и царством «князя мира сего» – подменяется апокалиптикой – лихорадочным ожиданием Конца. Внешняя непринужденность веры, совершенный образец которой являет Богочеловек Иисус Христос («трости надломленной не преломит, льна курящегося не угасит»), – государственным принуждением к «православности» и «христианской добродетельности». Обретение истинной меры человечности «во Христе» по ту сторону племенного разделения и соперничества – филетизмом, т.е. отождествлением нации и Церкви.

Но главный пафос православной идеологии – в противостоянии культуре как области человеческой автономии, где не имеют власти «системы предписаний», но только свободное и осмысленное решение самого человека.

³ Все цитаты – из брошюры и статей митрополита Иоанна.

Культура проблематична, спорна, неокончательна по определению; она не живет без личного усилия, без внимания к тайне творчества и личной судьбы. Когда в пространстве культуры глубокий и подлинный человеческий опыт выражает себя – его свидетельство самодостовечно. Но только для тех, кто еще не подпал под неумолимую власть идеологии. После того как исторически культура и Церковь разошлись, культура сохранила и даже накопила свое собственное знание о Боге и знание Бога – и не только трагичное, не только отрицательное.

Но православная идеология не признает ни этого факта, ни самого права иметь что-либо общее с Богом за пределами себя самое. И сама эта идеология внекультурна, без-культурна и антикультурна, потому что всякая идеология означает примат общего над частным, «идеологической структуры» – над воспринимающим субъектом, «системы представлений» – над живой и живущей личностью.

Идеология не просто безлична, она – против личности. И поэтому идеология и христианство, идеология и Церковь, идеология и Православие – несовместимы по существу. Бог – всегда бесконечно далекий от любой «суеты существования» и вместе с тем всегда предельно близкий к любому живущему (и по необходимости «суетящемуся») существу – Бог не может быть идеологизирован. Где Дух Господень – там свобода. Но свобода, которая согласна с Духом Господним, не есть хаос (пафос борьбы, с которым вдохновляет религиозных идеологов), но – Логос, строй, смысл, соразмерность, мир. Жесткий же идеологический «порядок», поддерживаемый невротическим «пафосом борьбы и труда», – нечто совершенно иное. Как правило, этот порядок и порождает – рано или поздно – революции, а именно – «революции сознания».

Сегодня мы переживаем одну из таких революций, которая для многих началась еще при старом советском режиме, когда тогдашней идеологии была найдена альтернатива: вера, приводящая в Церковь Живого Бога.

Что будет, если завтра нас победит новая идеология – и нас поведут по улицам с транспарантами, на которых будет написано «Слава Богу!»? Где мы тогда будем от нее спасаться?..

© Кырлежев А.И., 2003

© Кырлежев А.И., 2009

**ОТ 60-ЛЕТИЯ «ВФ» к 80-ЛЕТИЮ «ИФ»:
(«Патрология Россияка»: к обоснованию проекта
и перспективах метафизического
бытия «русского мира»)**

... они были «нераздельны, но неслиянны».

Л.Н. Митрохин (ВФ. 1997. № 8)

Мы, как и многие из работавших ранее с наследием поствизантийской цивилизации и понимая его религиозно-философское, политико-идеологическое значение, неоднократно высказывали мнение о необходимости введения в научный оборот и всестороннего изучения корпуса текстов, составляющих древне-церковную литературу и святоотеческую письменность¹, т.е. создания корпуса патрологии на национальном языке.

Выдающийся отечественный патролог Н.И. Сагарда писал: «Как литература известной нации, в которой духовная жизнь достигала определенной степени развития, она может и должна быть рассматриваема как отображение всей жизни нации в различных ее сторонах и на разных ступенях ее исторического раскрытия. Должно так же сказать и в отношении к церковной литературе: главнейшие и существеннейшие интересы, которыми жила Церковь, церковные нравственно-религиозные идеалы и стремления каждой эпохи находили свое выражение в ее письменности»². Поскольку именно эта письменность, эта литература выработала и утвердила картину мира, в которой выросла современная цивилизация, поскольку именно сохраняемая в ней непреходящая система ценностей является «барометром и навигатором» в путях современного многоукладного мира, постольку она требует не только бережного отношения, но и тщательного изучения³. Ее забвение

¹ Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – созидание государства Российского / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2010. Предисловие к ч. II.

² Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии: учебное пособие. СПб., 2004. С. 45–60; см. также: Сведения о древних переводах творений святых отцов на славянский язык // Православный собеседник. 1859. Ч. III; Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992; Патрология; Патристика // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М., 1995; Сидоров А.И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика: Новые переводы: Статьи. Н. Новгород, 2001.

³ Моторин А.В. О сущности народного просвещения в России // Связь времен: Мат-лы пятой всероссийской науч. конференции в школе народного искусства им. императрицы Александры Федоровны. СПб., 2001. С. 95–101; Он же. Русские писатели о словесных нашествиях иностранцев // Карамзинский сборник: Россия и Европа: Диалог культур. Ульяновск, 2001. С. 208–215.

равносильно крушению картины мира, а вслед за ней и всей цивилизации, которая носит именование христианской...

О возврате к духовным истокам уже в середине XVIII в. после полувекового тотального увлечения российского общества западной культурой и языками М.В. Ломоносов говорил, что сила народа создается прежде всего силой его родного языка, а распространение власти народа в мире прямо зависит от распространения его языкового влияния среди других народов. Сила же народного языка определяется мощностью, развитостью высшего, наиболее одухотворенного, священного уровня этого языка. Поэтому возрождение духовных сил народа он видел в непрестанном чтении православных книг, в живом включении в языковую стихию православного богослужения.

Люди должны усилием творческой воли возвышаться до духовного уровня церковнославянского языка, а не низводить высокие понятия этого языка на современный бытовой, замутненный иностранными заимствованиями и мирскими страстями русский язык⁴.

Вслед за М.В. Ломоносовым Ф. Ницше говорит о не менее важных духовно-социальных обстоятельствах жизни: «Христианский дух производил высшее основание для плодотворного и тесного взаимодействия каждой национальности»⁵. О подобном говорит в «Мертвых душах» и Н.В. Гоголь: «Как несметное множество церквей, монастырей с куполами, главами, крестами, рассыпано по святой благочестивой Руси, так несметное множество племен, поколений народов толпится, пестреет и мечется по лицу земли. И всякий народ, носящий в себе залог сил, полный творящих способностей души, своей яркой особенностью и других даров Бога, своеобразно отличился каждый своим собственным словом, которым, выражая какой ни есть предмет, отражает в выражении его часть собственного своего характера»⁶ и «пораженный Божьим чудом созерцатель» наблюдает, как из времени в вечность Русь «мчится вся вдохновенная Богом» и как «постораниваются и дают ей дорогу другие народы»⁷, тоже находящиеся на общем пути из времени в вечность. Так что вместе с каждым народом по дороге истории несется и отличающее его слово.

В Христианстве заложено основание для сохранения индивидуальной, единичной особенности и вместе с тем начало к единству – соборности – к единству не только в рамках отдельных государств, но и вселенной. И основой всему, фундаментальным принцип бытия является Любовь (2Кор. 5, 18), о чем ярко в свое время сказал великий Святитель земли Русской Патриарх Никон: «любви начало

⁴ См.: Ломоносов М.В. О нынешнем состоянии словесных наук в России; Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М.; Л. 1950–1959. С. 581–582, 587–592.

⁵ Nietzsche Fr. Geschichtliches und Methodologisches zur Patistik // Jahrbücher für Deutsche Theologie. Bd.10. 1865. S. 50–52. Также см. о языковом самосознании народа как духовной силе нации: Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 47; см. о языке как об «органическом существе», выражающей общность народа: Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1987–1989. С. 202, 211.

⁶ Гоголь Н. В. Собр.соч.: в 9 т. Т. 5. М., 1994. С. 102.

⁷ Там же. С. 225–226.

*бытие и конец Христово пришествие»*⁸. Стремление «в языках» к постижению, осмыслению этой фундаментальной основы бытия явилось исторической причиной как необходимостью возникновения особой литературы – христианской, которая есть выражение не просто духа конкретной нации, народности, но прежде всего духа Любви.

Уже Патриарх Фотий († 890) в своей «Библиотеке» или “*μυριοβιβλιον*” представляет не просто перечень, но и критику святоотеческих творений с пространными выдержками из них, неизвестных сочинений, в том числе и языческих. Спустя столетия со времени формирования святоотеческой письменности и христианской литературы, XVII в., завершая эпоху Средневековья с его теоцентризмом (христано-антропоцентризмом), в патрологии открывает новую эпоху – в арсенал патрологии входит критика, которая становится отраслью научного знания: в 1613 г. Р. Беллармино издает сочинение “*De scriptoribus ecclesiasticis*”, а в 1633 г. Галлуа (Pierre Halloix) “*Illustrium ecclesiae orientalis scriptorum qui sanctitate et eruditione floruerunt*”; в 1686–1711 гг. в Париже Л. Дюпен издает 47-томную “*Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*”, а дидактическое изложение материала предпринимает Р. Селье в масштабной “*Histoire générale des auteurs sacres et ecclésiastiques*” (Париж, 1729–1763; 1860–1865 [с исправлениями и дополнениями; к этому круг стоит отнести и труд Тиллемона “*Mémoires pour servir á l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*” (Париж, 1693)]. Каждое очередное систематическое издание святоотеческого наследия мгновенно становилось событием вселенского масштаба, осуществляясь, как правило, усилиями католического мира⁹.

Непревзойденным образцом системности и масштаба является “*Patrologiae cursus completus*” аббата Миня, состоящая из 161 т. греческой и 222 т. латинской серии [недостатки этого фундаментального труда восполняют издания: Гильгенфельдта “*Novum testamentum extra canonem*” (1866–1877), Гебгардта, Гарнака, Цана (1876–1877), Функа (1878) и др.]. Спустя века также не утратили своей актуальности издания: de la Bigne “*Magna bibliotheca veterum Patrum*” (Париж, 1575; 1654); “*Maxima bibliotheca veterum Patrum*” (Лион, 1677); “*Bibliotheca graeco-latina veterum Patrum*” Галанди (1763; представлено 380 писателей, из которых 180 нет в предшествующих изданиях); 41-томный корпус “*SS. Patrum opuscula selecta*”¹⁰, изданный в 1880 г. в Инсбрюке. С 60-х гг. XX в. осуществляется современное издание святоотеческих текстов: *Sources chrétiennes* (Paris, 1960–...).

⁸ Письмо к Царю Алексею Михайловичу от Никона Патриарха из Рождественского монастыря во Владимире назидательное о пребывании в любви // *Патриарх Никон. Труды / Научн. исслед., подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004. С. 118.*

⁹ Протестантская традиция по известным причинам игнорировала освоение святоотеческого наследия. Тем не менее в 1677 г. W. Cave издал “*Scriptonim ecclesiasticorum historia litteraria*” (Gen., 1694–1699; Oxf., 1740–1743; Basel, 1741–1745).

¹⁰ Существует множество неопубликованных сочинений, которые также требуют введения в научный оборот [см. обзоры: греческих рукописей по Мюнхенской, Трирской Hervart’a и Базельской Ehinger’a библиотекам – *Spizel Tb. Les saints arcanes des bibliothèques célèbres dévoilés* (1868); *James Tb. Choix des manuscrits d’Oxford et de Cambridge* (1600); Thomassini для Падуанской (1639) и Венецианской (1640) библиотек Spannheim – для Лейденской (1674), Ernst – для Медичийской во Флоренции (1641) и др.].

В русской традиции до настоящего времени подобных сводов святоотеческой и общехристианской письменности и литературы, включая древнюю, средневековую, эпохи Возрождения и Нового времени, нет¹¹. Пожалуй, первым опытом масштабного книгособирательства, создания библиотек и организации переводов на русский (церковно- и древнерусский) язык святоотеческой литературы, которому так и не суждено было иметь дальнейшее развитие, хотя он и был ярчайшими феноменом общественно-научной, культурной и духовной жизни Руси своего времени, явилась программная деятельность митрополита Московского Макария, а вслед за ним Патриарха Никона¹².

¹¹ См.: Сагарда Н.И. Лекции по патрологии: I–IV века / Под общ. и научной ред. диак. А. Глушенко и А.Г. Дунаева. М., 2004; Список литературы // Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 484–534; Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005.

¹² Опись книг, которые были в непосредственном распоряжении Патриарха Никона отражает широту интересов и характер перспективных задач, и могли быть поставлены исходя из имеющихся ресурсов. В собрании Патриарха представлены: *священные книги Нового и Ветхого Заветов*; – *книги богослужебного содержания*; – *книги агиографического содержания* [Житие Афонасия Афонского (харатейная, в полдень); Житие Варлаама и Иоасафа (киевские печати), Житие Варлаама и Иоасафа Царевича (писменная, в полдень), Житие Иоасафа Царевича (в полдень); Житие Василия Новаго (в полдень); Житие Григория Синайского (в полдень); Житие евангелиста Матфея (в день); Житие Епифания Кипрского (в полдень); Житие Зосимы Соловецкого Чюдотворца (писменная, в полдень); Житие Николы Чюдотворца (4; печатные, в полдень); Житие Павла Фивейского; Житие преподобного Корнилия Вологодского Чюдотворца (в тетрадах, в полдень); Житие Саввы Сербского (писменная, в полдень); Житие Симеона иже в Манре (в день); Житие Симеона Столпника и прочих святых (в день); Житие Соловецких Чюдотворцев (писменная, в полдень); Житие Стефана Новаго (в день); Житие Стефана Сурожского (писменная, в полдень); Житие Феодоры Александрийские (харатейная, в день); Житие Филиппа, митрополита Московского с изображениями и речами (не дописана, в тетрадах); Житие Флавия Филострата (в полдень); Маргарит (2; в день), Маргарит (писменная, в день); Мучение святых мученик Акиндина и Герасима, и прочих (в день); Патерик (на харатье, в день), Патерик разных святых (харатейная, в полдень), Патерик скицкой (в день), Патерик: Отвержение и иных святых (харатейная, в день), Патерик Различных святых повести (в полдень); Сборник житий разных святых (2; в день), Жития святых (тетради); Сборник с житием Стефана Пермского (в полдень); Сборник с житием Иоанна Златоустаго и прочих святых (харатейная, в день); Четья Григория Богослова (писменная, в день); Четья с Недели мытаря и фарисея по Святой неделе (писменная, в полдень)]; – *книги богословского и просветительского содержания* [Апостол толковой (в день); Апостол толковой (писана на Александрийской бумаге, в день); Апостольские беседы (писменная). *Афонасий Великий*. О исхождении слов Аригеновых (на харатье, в день); Беседы на Евангелие (на харатье, в тетрадах); Книги Афонасия Великого (2, греко-латинские печати). Библия (3, немецкая; печатная на листах); 270 фряжских листов; Библия толковая разных толковников (в день). *Василий Великий, Кесарийский*. Беседа с толкованием на пятдесятной псалом Давидов в начале (в день); Беседы на Псалтырь с толкованием (харатейная, в день); Сказание на пророчество Исайино (в день); О добродетели и злобе (в день); О постничестве (2; харатейная в день); О постничестве (4; в день); О постничестве (в полдень); Послание ко святому Амфилохию, епископу Иконийскому (в полдень); Слово на Македония иконоборца (в день); Толкование на Исайино пророчество (харатейная, в день); Слово о Святом Дусе (в день); Толкование (в день); Толкования ко многим псалмам Давыдовым и иные богословныя вещи (в день); Толкование на первой псалом царя Давида (в день); Шестоднев (харатейная, в день); Книга Василия Великого (2, в день); Книга Василия Кесарийского (печатная, в день); Книги Василия Великого (3, греко-латинские печати). Вопросы Антиоха князя. Вопросы и ответы о церковных чинех (писменная, в полдень). Грамота от Вселенских Патриархов за руками и за печатями, что на Московском Государстве впредь быти Патриархом (грецкое письмо); Грамота как поставлятися Патриархом в Великом Царствующем граде Москве, за рукою Иеремия

Патриарха Царяградского и Иова Патриарха Московского и за иными многими руками и печатями. *Григорий Богослов*. Вход во Святая Святых Пресвятыя Богородицы (в полдесть); О бегстве по морю (харатейная, в десть); О разных словесех (на харатъ, в десть); Послание к брату его Василию Неокесарийскому (в десть); Предисловие (в десть); Поучение на Святую Пасху (в десть); Слово на Святую Пасху (2; в десть); Слово на Святую Пасху (в полдесть); Толкования на Святую Пасху и в Пентикостие (в полдесть); Толкование на вопросы и ответы, егда удержал во Царьграде ученики (на харатъ, в полдесть); Четверострочие с толкованием (в полдесть); Книга Григория Богослова (5, писменная в десть); Книга Григория Богослова (в полдесть); Книга Григория Богослова (печатная, в десть); Книги Григория Богослова (2, греко-латинские печати); Книги Григория Богослова (3, писаны по-грецки, харатейная). *Григорий Ниский*. Толкование в написание псалмов (в полдесть); Книга Григория Ниского (2; греческого писма); Книга Григория Ниского (в полдесть); Книги святого Григория Ниского (3, греко-латинские печати); Послание Григория Ниского к Григорию, архиепископу Кесарийскому (в десть). *Григорий Синайский*. Похвальное слово мученику Федору Тирону (в четверть); Книга Григория Синаита (2; писменная в полдесть). *Григорий Чудотворец*. О вере изложение (на харатъ, в десть); *Григорий Чудотворец и прочии святыя*. Сборник о вере (в полдесть); Книга святого Григория Чудотворца и Макария Египетского и иная правила (греко-латинские печати). *Григорий, архиепископ Солунский*. О мире друг другу и прочих святых (в полдесть); Книга Григория Солунского (писменная, в полдесть). Деяния Апостольские толковое (киевские печати). Евангелие второе Марка, Матфея толковое (писменная, в десть); Толковое Евангелие от Матфея евангелиста (в полдесть); Евангелие театр (писменная, в десть); Евангелие театр (писменная, в полдесть); Евангелие толковое (2, в десть); Евангелие толковое (в полдесть, на харатъ); Евангелие толковое (евангелисты Матфей и Марк; писменная, в десть); Евангелие толковое (киевские печати); Евангелие толковое (киевские печати, без переплета); Евангелие толковое (печатъ московская, в десть); Евангелие толковое воскресное (2; литовские печати); Евангелие толковое недельное Каллиста (в десть); Евангелие толковое повсядневное (5; в тетрадах, печатные, в десть); Толковое Евангелие великаго дня Пасхи (в десть); Толкование 43 Евангельских притчей с зачалом Иоанна Златоустаго (в десть). *Евстафий, епископ Солунский*. Толкование о мире (2, в десть). *Егория, епископ Никомидийский*. Похвальные слова и прочих святых (на харатъ, в полдесть). *Елифаний Китрский, святой*. О ересех. *Ефрем Сирий*. Послание к Иоанну монаху (в десть); Слово Иоанну монаху о терпении (харатейная, в десть); Книга Ефрема Сирина (2, в десть); Книга Ефрема Сирина (7, печатные, в тетрадах); Книга Ефрема Сирина (печатная, в десть, в переплете). *Иаков, апостол, брат Божий*. Слово повестное на Рождество Пресвятыя Богородицы (в полдесть). Изложение в кратце о православной христианской вере (в полдесть). *Иоанн Дамаскин*. О Божестве (полудестевая, на харатъ, в полдесть); О послании к Косме Маюмскому (в десть); Книга Иоанна Дамаскина (в полдесть, писменная). *Иоанн Златоуст*. Беседа на толковое Евангелие (в десть); Беседа первая: Вход святяя Четырдесятницы (на харатъ, в десть); Беседа, глаголемая во Антиохию (в десть); Беседы и толкование на Апостол; Беседы на Деяния Апостольские (киевские печати, в десть); Беседы на евангелиста Луку (на харатъ, в десть); Книга учительная (в десть); Книга учительная: Когда был священником, тогда ее учил (в десть); Книга, глаголемая Цветы (в десть); Ко святому евангелисту Иоанну; Краткое толкование к Евангелисту Матфею (в десть); Маргарит (в десть); О евангелисте Матфее (в десть); О семи тайнах (свиток, в десть); О терпении (в десть); Поучение на вход Четырдесятницы (харатейная, в десть); Толкование на вход в Великий Пост (в десть); Поучения на Святыя Четырдесятницы (в десть); Поучение на Мытаря и Фарисея (харатейная, в десть); Поучения с Недели о Мытаре и Фарисее (писменная, в десть); Слово во святую неделю Пасхи (в десть); Слово о пьянстве (в десть); Слово на Рождество Христово (в десть); Толкование Евангельское (в десть); Слово на Иоанна Богослова (в десть); Слово на оклеветаяюща священства (в десть); Толкование к Иоанну Богослову (на харатъ, в десть); Толкование на Иоанна Богослова (в десть); Толкование на беседы апостольские (харатейная, в десть); Толкование на Бытие (в десть); Толкование на евангелиста Матфея (3; в десть); Толкование на Евангелиста Матфея (2; харатейная, в десть); Толкование на послание апостола Павла к Тимофею (в десть); Толкование на послание апостола Павла (в десть, харатейная); Толкование на послание к Ефесяном (на харатъ, в десть); Толкование на послание к Коринфяном (в десть); Толкование на послание к Коринфяном (писана по-грецки); Толкование на пророка Исаию (в десть); Толкование на Псалтырь (в десть); Толкование на Псалтырь (в полдесть); Толкование на Пятдесятной псалом (в десть); Иоанн Златоуст. Толкование семидесяти дней (в десть); Толкование, начало

которому: И прият Фара Авраама Инахора сына своего (в десть); Толкования (6; в десть); Толкования: Беседа 46 (в десть); Толкования: Беседы на Евангелия (в десть); Толковые беседы на Евангелие (на харатье, в десть); Умоление к Димитрию монаху (харатейная, в десть); Учительное слово к оклеветаящим (в десть); Книга Иоанна Златоустаго (3; в десть). Беседы толковые на Иоанна Златоустаго (писана по-грецки); Книги Иоанна Златоустаго (11, греко-латинские печати). *Иоанн Лествичник*. Лествица (5; в десть); Лествица (3; в полдесть); Лествица (писменная, в полдесть, в досках); Книга Иоанна Лествичника (греко-латинские печати); Лествичник (на харатье, в десть); Лествичник с толкованием (в десть); Лествичник с толкованием (на харатье, в полдесть); Предзрение святыя Лествицы (в полдесть). *Ипполит, Папа Римский*. О рукоположении священников и прочих церковников (в полдесть). *Исаак Сири*. О постничестве (в десть); О постничестве, с толкованием (в полдесть); Книга Исаака Сирина (2, в полдесть); Книга Исаака Сирина (писменная, в десть); Книга Исаака Сирина (писменная, в полдесть). Как приводят в соборной церкви к Евангелской заповеди (5; печатные в полдесть). *Кирилл Александрийский*. Вопросы и ответы на людей (на гречком наречии, печатная, в полдесть); Ко Святей Троице (в полдесть); Толкование на Бытие (в десть); Книги Кирилла, Патриарха Александрийскаго (7, греко-латинские печати, в десть). Книга аввы Дорофея (писменная, в полдесть); Книга святаго аввы Дорофея (на харатье, в полдесть). Книга Андрея Критскаго (в десть). Книга Афонасия Патриарха (3, в полдесть). Книга Богословля разных святых (в полдесть). Книга Василия Новаго (в полдесть). Книга Газна о разделении гонимым (в полдесть). Книга Георгия Схолария (в десть). Книга Григория Амореискаго (писменная, в полдесть, в досках). Книга Даниила пророка о Евлогии каменносече (писменная, в полдесть). Книга Дионисия Ареопагита (в десть); Книга Дионисия Ареопагита (в десть, харатейная); Книга Дионисия Ареопагита (в полдесть); Книга Дионисия Ареопагита (греко-латинские печати); Книга Дионисия Ареопагита (в тетрадах; из Хиландарскаго монастыря). Книга Дорофея (в полдесть). Книга Евстафия книгохранителя (в полдесть); Книга Евтихия презвитера (в полдесть). Книга Евфимия монаха (харатейная, в десть). Книга Епифания, архиепископа Кипрскаго (печатная, в десть). Книга Ескефилима, архиепископа (в десть). Книга Ефросина Псковскаго (писменная, в полдесть). Книга Иевлева с толкованием (в десть). Книга Иоасафа царевича. Книга Иова (писменная). Книга како подобает быти Царю (в десть). Книга Киприяна (латинские печати). Книга Кирилла Иерусалимскаго (московские печати, в десть); Книга Кирилла Иерусалимскаго (печатная, в десть); Книга Кирилла Иерусалимскаго (писменная, в полдесть); Книги Кирилла Иерусалимскаго (7, греко-латинские печати; в десть). Книга Климента Александрийскаго (греко-латинские печати). Книга Козмы и Домиана (в десть). Книга Козмы Маюмскаго (в десть); Послание Космы Маюмскаго к Иоанну Дамаскину (в десть). Книга Леванида Антиохийскаго (на харатье, в полдесть). Книга Макария Египетскаго (в полдесть); Книга Макария Египетскаго (на харатье, в полдесть). Книга Максима, епископа Тифрскаго (на бумаге, в десть); Книга Максима, епископа Тифрскаго (харатейная, в десть). Книга Мефодия Патарскаго (в полдесть, в досках). Книга монаха Петра Дамаскина (на бумаге, в полдесть). Книга на Варлаамия Кизгина (в десть). Книга на ересь Варлаама, бывшаго в соборе при Царе Одронике (в полдесть). Книга Никифора монаха (в десть); Книга Никифора Товлемида (в десть). Книга Никонская (писменная, в десть). Книга Нила монаха (в десть). Книга Нила на осьмь духов лукавых (в десть). Книга новоначальным инокам (в полдесть). Книга о Божестве (харатейная, в полдесть). Книга о вере (киевские печати, в четь). Книга о шести днях (писменная, в полдесть, в досках). Книга осьмаго Флорентийскаго Собора (латинские печати и часть греческая); Книга осьмаго Флорентийскаго Собора (писана по-грецки). Книга отца Мелетия (в десть). Книга Петра Дамаскина и иных различных святых отец избранных (на бумаге, в полдесть). Книга Саввы Крынидцкаго (скорописная, в полдесть). Книга Саввы Сербскаго (писменная, в полдесть, в досках). Книга святаго Варсонофия (в полдесть). Книга святаго Исидора (греко-латинские печати). Книга Святаго праведнаго Артемия Верколскаго (писменная, в четь). Книга священномонаха Матфея на Иудеев (в полдесть). Книга Симеона Дивногорца (писменная, в полдесть). Книга Симеона Столпника (писменная, в десть). Книга скицких иннок и святых отец (писменная, в полдесть). Книга Феодосия, общему житию начальника (в десть). Книги Евсевия, епископа Кесарийскаго (2, греко-латинские печати). Книги Икумениа (2, греко-латинские печати). Книги Никифора Калиста (греко-латинские печати). *Лев Саврянин*. Обличение Божественнаго Писания (писменная, на бумаге). *Максим Грек*. О Святом Дусе (в полдесть). *Максим Исповедник*. Богословие: О воплощении Божии (в полдесть); Книга богословная (в полдесть); Кормчая Максима Исповедника (в полдесть). *Максим, епископ Кипрский*. О животных морских (в десть). *Максим, монах*. Вопрос и ответ

(на харатье); Толкования (в полдесть). *Нифонт, преподобный*. Различныя главизны (в полдесть). Номоканон (писменная, писана по-грецки, в десть); Номоканон с толкованием святых Соборов и святых Апостол и Великаго Василия и иных Святых отец (писана по-грецки, харатьейная, в полдесть). О мытарствах (писменная, в полдесть). О написании Откровения (писменная, в четь). О Печерском монастыре и о избавлении града Пскова от пленения Полскаго и Литовскаго короля Обатура (писменная, в полдесть). О покаянии (харатьейная, в десть). О постничестве (в десть). О преселении Авраамове: Места выбранныя из Библии (в десть). О священии мира (писменная, в полдесть). Обедня толковая (в досках). *Павел, монах*. О собрании Отца (в полдесть). Песнь Соломонова (писменная, в десть). Повести разных святых (на бумаге, в полдесть). Повести разных святых отец (в десть); Повесть о древних сложениих (в десть). Положение имен (писано по-латински и немецки, в четь). Положение конатворца Евангелия Иоанна Богослова (в полдесть). Поместныя Соборы (4, греко-латинские печати). Послание аввы Иоанна Раифскаго к святому Иоанну, игумену Синайские горы (на харатье, в полдесть); Послание игумена Раифскаго к Иоанну Лествичнику; Послание толковое аввы игумена Ивана Раифскаго (в десть, на коже). Послание Антиоха (харатьейная, в полдесть). Послание Арсения, архиепископа Монамвасийскаго, ко Льву, Папе Римскому (на харатье, в десть). Послание владычне (писменная, в полдесть). Послание Иоанна монаха... Маюмскаго (в четь). Послание Иоанна на Матфея (в полдесть). Послание Мануила Царя Греческаго к сыну своему Царю Иоанну Палеологу (в полдесть). Послание монаха Антиоха к авве Савве (на харатье, в десть). Послание Фомы, Патриарха Иерусалимскаго на обличение Арменские ереси (в десть). Послания различных отцов (в четь). Поучение в неделю Мытаря и фарисея; Поучение во Святой Великий пост различных святых (в полдесть). Поучение Иосифа Патриарха (печатная, в полдесть). Поучение яко подобает чести святых книги и святых повести различные (писменная, в полдесть). *Пантелеимон, дякон*. Похвальное слово Великия церкви ко архангелу Михаилу (по-грецки, в десть). Прение ключаря Ивана Насетки с Королевичем с Валдемаром (тетрадки). Притчи Соломона (2; в полдесть). Пролог (в десть); Пролог: С марта (писменной по телятине, другой – в десть); С сентября (писменная, в десть); Сентябрь-Март (писменной, в десть). Пророчество да наказание Илариона Великаго ко отрешкиим мира (писменная, в полдесть). Пророчество Осеево (писменная, на Александрейской бумаге). Пророчество святых пророк (писменная, в полдесть). Псалтырь толковая (2; писменная, в десть; одна из них – в досках); Псалтырь с толкованием неизвестнаго (в полдесть); Псалтырь толковая (3; в десть); Псалтырь толковая (писменная, ветха); Псалтырь толковая с житиями святых (в полдесть); Псалтырь учебная (печатная, в десть, обрез золочен); Толкование о Псалтыре (в десть); Толкования на 150 псалмов (в четь); Толковая псалтырь (4 тетради, писменные, в десть). Сборник (4; в десть); Сборник (писменная, в десть, в досках); Сборник (2; писменная, в полдесть); Сборник в 38 глав (писменная, в полдесть). Сборник виришей разных святых отец (половина церковных песней; харатьейная, в полдесть). Сборник во весь год (писменная, в полдесть). Сборник всех правил. Сборник Иисуса Наввина, Иисуса Сирахова и Четырех царств (писменной, в полдесть). Сборник посланий (в десть). Сборник с начальным словом Иоанна Дамаскина на Рождество Пресвятой Богородицы (в десть). Сборник с посланием архиепископа Новгородскаго Василия ко владыке Тверскому Феодору (писменная, в полдесть). Сборник святых отец (2; писменная, в полдесть). Сборник смешан (писан, в полдесть). Сборник списан с многих божественных различных книг Ветхаго и Новаго Завета (писменная, в полдесть); Сборник учительной от Апостол и Евангелия (в полдесть); Сборник, содержащий Деяния Апостольские, толкование на евангелиста Луку, слово о Воскресении и на Вознесение (харатьейная, в десть). Семь Вселенских Соборов (5, греко-латинские печати). *Селивестр и преподобный Антоний*. Истолкование. *Симеон Солунский, архиепископ*. Ответы ко вопрошению митрополита Гаврила Пентапольскаго (в четь). *Симеон Новый Богослов*. Местофраст о иконе Владычицы нашея Богородицы (в десть); Книга Симеона Богослова (2; писменная, в полдесть); Книга Симеона Новаго (в полдесть). Собрание различных словес святых. Список с Уложенные и утвержденные грамоты Государя Царя и Великаго Князя Михаила Феодоровича всеа Русии 121 году, скорописная. Стоглав (писменная, в полдесть). Творения Мануила и Рамана: Тропари Пресвятыя Богородицы (харатьейная, в полдесть). Токование евангелиста Луки (в десть); Толкование Евангелиста Луки (писменная, в десть); Толкование на апостольские деяния евангелиста Луки (в полдесть); Толкование на Деяния евангелиста Луки (в полдесть). Толкование на книгу Иова (в четь). Толкование на послание апостола Павла (2; в десть). Толкование на послание к Коринфяном (в полдесть). Толкование на правила святых Апостол и седми Вселенских Соборов и поместных Соборов (в полдесть); Толкование правил святых Апо-

стол, Святых Отец и семи Вселенских и поместных Соборов (в десь). Толкование Святыя Литургии (в полдсть). Учительное оглашение (в полдсть). *Феодор Студит*. Оглашение ко ученикам его (в полдсть); Книга Феодора Студийскаго (в десь); Книга Феодора Студийскаго (в полдсть). *Феодорит, епископ*. О боголюбезной повести (в десь); О промысле Божии (в полдсть); Книга Феодорита Карфагенскаго (2; в десь); Книга Феодорита, епископа Трирскаго (в четь); Книга Феодорита, епископа Трирскаго (харатейная, в четь); Сказание (в полдсть); Толкование на Феодорита, епископа Тиринейскаго (в десь). *Феофан*, епископ Никейский. Похвальные слова Пресвятей Богородице (в десь); *Феофилакт, архиепископ Болгарский*. Толкование на четыре евангелисты (на бумаге, в десь); Толкование на послание трех Евангелистов (в десь); Книги Феофилакта (2, греко-латинские печати). *Фикарь, монах*. Песни и молитвы (в полдсть). *Фотий, Патриарх Цареградский*. Како разреши соблазн дву церквей ветхаго и новаго Рима (в десь). Цветник (в полдсть). Шестоднев (в полдсть); Шестоднев (печатная, в десь); *книги философского и естественнонаучного содержания* [О житии и животных (греческая печать, на бумаге, в десь); Книга Аристотелева (в полдсть); Книга Аристотелева преестественная, с толкованием (в десь); Книги Аристотеля философа (4, греко-латинские печати). *Афонасий Александрийский*. Книга на Еллены (в десь). Нравоучение Великих (на бумаге, в десь). Главизны (писменная, без досок). *Демосфен*. Философская книга на Эсхила (в десь); Книга Демосфена философа (греко-латинские печати). *Евфимий (неизвестный)*. Книга философская (в полдсть); Семнадцать глав о богословии (в десь). Закон различный о санех (в полдсть). *Катокузин Иоанн, Царь Греческий*. О существе и действе (в десь). Книга Ааира философа (в десь). Книга Александра Македонскаго, списанная от Гипократа философа (в полдсть). Книга Аристида философа (в полдсть). Книга Аристофана философа, с толкованием (в десь). Книга Армония философа (в полдсть). Книга Афилистрита философа (в десь). Книга Богословная и о Святей Троице неизвестнаго автора (на бумаге, в десь); Книга богословная неизвестнаго автора (в полдсть); Книга богословная: Разное собрание; Книга богословная: О Божестве (в десь). Книга бытия земли и всякой твари (скорописная, в полдсть). Книга бытия небеси земли (писменная, в полдсть). Книга бытия с толкованием без авторского подписания (в десь). Книга всех вин, сочиненна по стихам (в десь). Книга Галина врача (в полдсть); Философская книга Галина (в десь). Книга Гераклита философа (в полдсть). Книга Геродота философа (греко-латинские печати); Книга Геродота философа: в 9 ч. (в десь). Книга Гесиода философа (без толкования; харатейная, в полдсть). Книга Диогена философа (в полдсть). Книга другая Аристофана философа (без толкования; на харатье, в полдсть, в тонкой коже). Книга Евсевия Панфилийскаго (в десь). Книга Илidora (в полдсть). Книга Иродияна философа (греко-латинские печати, в четверть). Книга Иустина Философа (в десь); Книга Иустина Философа и мученика (греко-латинские печати). Книга Картан (в полдсть). Книга Катуня, римскаго философа (в полдсть). Книга Максима Костянтина философа (в полдсть). Книга Михаила Псела философа (на бумаге, в полдсть). Книга о Еллинских мудрецах (в десь). Книга о чювствах сладчих (в полдсть). Книга Олривасия к сыну своему Евстафию (на бумаге, в десь). Книга Омира философа (харатейная, в полдсть). Книга Пиндаря философа (в полдсть). Книга Пианна-творца, философа о греческих вещех (в полдсть). Книга Сахо Склея Исхила (в полдсть). Книга Сиофла философа (в полдсть). Книга Страбона философа (греко-латинские печати, в полдсть). Книга Троя, еллинскаго философа. Книга учительная (в десь). Книга учительная Гесиода философа. Книга философа Фокля, еллина (в десь). Книга философская Порфирия (в полдсть). Книга Фукидида философа (в десь). Книга Царя Алексея Комнина (в полдсть). Книга Царя Ираклия (в полдсть). Книга Царя Мануила. Мерило праведное (писменная, в полдсть). О Божественных Тайнах и о пяти днях (писменная, в полдсть). О винах в притчах (харатейная, в полдсть). О Римских и о Греческих властителей (в десь). Паля (писменная, в десь). *Плутарх, философ*. О стихех и о прочих вещах (на харатье, в полдсть); Книга Плутарха философа (харатейная, в полдсть); Книга Плутарха, еллинскаго философа (в полдсть); Книги Плутарха философа (2, греко-латинские печати). Скрижаль (московские печати, в полдсть). *Страбон, философ*. О землемерии (в десь). Философская книга Гермогена.

Козмография (одна на больших листах; вторая – не полная). Книга о планетех (в десь). Хронограф (в полдсть); Хронограф (писменной, в десь); Книга летописная (писменная, в полдсть); Летописец (писменная, в десь); Летопись царства Греческаго до царства Мануила Комнина (в полдсть). Книга повестная (ей начало: Добро есть тайна царева хранить, а заповедь Божию проповедати...; в четь) Степенная в лицах (писменная, в тетради, в десь). Лечебник (в полдсть); Лечебник (харатейная, в полдсть); Травники врачебные (3, латинские печати).

Как ранее для западноевропейской традиции, так и теперь для славяно-русской в мире, активно утрачивающем ценности, на которых этот мир взрастал, у цивилизации, трансформирующей основы своей картины мира, стратегической задачей в смысле этнонациональной, культурно-образовательной идентичности и духовной, кросскультурной и социально-политической стабильности является обладание духовными источниками – текстами христианской литературы и святоотеческой письменности, – поскольку «Внутренняя нераздельность языка и характера народа особенно явствует из отношения языка к народной образованности, которая есть не что иное, как непрестанное развитие духовной жизни...» и пока народ не утратил своего языка, «...до тех пор не погибнет в нем духовная жизнь его предков... Вместе с родным языком, – говорит авторитетный русский филолог Ф.И. Буслаев, – мы нечувствительно впитывали в себя все воззрения на жизнь, основанные на верованиях и обычаях, в которых язык образовался»¹³.

Сегодня, заботясь о восстановлении созидательной исторической целеустремленности народа и по возможности восполняя утраченное, нам нужно вернуть себя к мировоззренческим устоям, на которых в течение веков складывалось наше самосознание, нам нужно сформировать тот духовно-исторический гипертекст культуры – метафизическое поле культуры, в котором отражается онто-логосность национального социально-исторического бытия и которое транслируется средствами иконичного языка, предзадающего в свою очередь матрицу Бытия.

* * *

Ретроспективный анализ исторических моделей мироздания от Античности (космоцентризма с его угадыванием образа бытия и человеком как эманацией Космоса), Средневековья (теоцентризма с его доверием воле Творца и человеком как образом и подобием Божиим) к Новому времени (антропоцентризму с его расположенностью к феноменам Бытия и человеком, понимаемым как жизненный мир человека), последовательно перетекающему в Новейшее время (многополярному свободоволию с его деперсонифицированным функциократизмом) – анализ известных моделей с их категориями «бытие», «сущее» и «ничто» в сопоставлении

Азбука (печатная, в досках; ветха). *Кирилл Александрийский*. Лексикон; Лексикон (в полдесть); Лексикон (киевские печати, в полдесть); Лексикон (3, греко-латинский, в десть); Лексикон (3, греческой, в полдесть; один из них на аттическом языке); Лексикон, сиречь Халепин: в 2 кн. (греко-латинские печати); Летописания краткия (греко-латинские печати). *Георгий, творец*. Грамматика (на бумаге, в полдесть). Грамматика (11; печатные, в тетрадех, в полдесть); Грамматика (4; на гречском языке; печатные, в белой коже, в четь); Грамматика (45; печатные); Грамматика (в четь, на бумаге); Грамматика Михаила к монаху Иоанну Синайскому (2; в десть); Грамматика Феодорова (в десть); Грамматики (печать московская, в полдесть и осьмнадцать). Риторика философа (в полдесть). Философская логика (в десть)]; *книги административно-хозяйственные*. Подробнее см.: Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: Дис. ... д-ра филос. М.: РАГС, 2007. Т. 2. Приложение 5: Книжно-библиотечное наследие Патриарха Никона. С. 269–340; Переписная книга домовая казны Патриарха Никона, составленная в 7166 году по повелению Царя Алексея Михайловича // *Временник ОИДР*. 1852. Кн. 15. Отд. 2.

¹³ Буслаев Ф.И. О преподавании отечественного языка: в 2 ч. М., 1844. Ч. 2. С. 309–310; *Он же*. О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848. С. 88.

с социально-историческими моделями государственно-политического миропорядка дает нам основания утверждать о тотальной взаимозависимости этих моделей не только в части их формозависимости, но и содержательном взаимовлиянии.

Так, Средневековье с его теоцентризмом можно полагать оформлено завершившимся в 1648 г. «Вестфальским миром», когда в совокупную фюсисно-метафизическую жизнь вошли правовые и всем континентом однообразно понимаемые понятия «национальное государство», «суверенитет» и др. Принципом этой первой – Вестфальской – системы международных отношений (СМО) был утвержден принцип «баланса сил» с его национально-государственным “*raison d'état*” (Ришелье), философско-рационалистическое и социально-политическое обоснование которого как обеспечивающее и поддерживающее «равновесие сил» принадлежит, в том числе и Вильгельму Оранскому. Эта система просуществовала почти 200 лет, поскольку все же продолжала удерживать метафизические концепты Средневековья, обеспечивающие сакральную легитимность власти не только великокняжеской, королевской, царской, императорской, но и собственно этнонациональной – национально-государственных суверенитетов¹⁴.

В 1815 г. эта Вестфальская система была трансформирована в Венскую СМО, поскольку дальнейший Миттерниховский религиозно-философский «легитимизм» был окончательно разрушен Бисмарковским принципом “*real politic*” и Талейрано-Наполеоновской «беспроектной игрой». На смену гарантов «баланса сил» пришли «священные союзы», создаваемые не только, исходя из стратегических, но и тактических региональных интересов. Так, политическим силам становилось очевидным, что «священные союзы» есть прямой путь к мировой войне, которая случилась через столетие. В окончательно десакрализованном мире в 1919 г. возникает новая Версальская система, в новейших условиях стремившаяся, хотя бы как-то обеспечить мир, а также «Лига наций» с ее задачей обеспечения «коллективной безопасности» контролем над вооружениями.

Менее чем через полстолетия (30 лет) ради преодоления множества региональных конфликтов, неизбежно провоцирующих блоковые – мировые войны, в 1945 г. оформляется Ялтинско-Потсдамская СМО. И как механизм регулирования противоречий и конфликтов создается в 1948 г. ООН, активно выдвигающая доктрины то сдерживания, то гибкого реагирования и т.д. в цивилизационном противостоянии «п»-полюсного мира с его гегемонистскими устремлениями и центрами доминирующей силы.

Как свидетельствует данный краткий экскурс, каждая из этих систем есть не что иное, как отражение искания духовно-социально-политических устремлений

¹⁴ История внешней политики России: Конец XV–XVII век / под ред. А.В. Игнатъева и др. М., 1999; История международных отношений и внешней политики России (1648–2000) / под ред. А.С. Протопопова. М., 2001; Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой науч. конф. 14–16 ноября 2000 / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб., 2004; Поршнев Б.Ф. К вопросу о месте России в системе европейских государств в XV–XVIII вв. // Учен. зап. Академии общественных наук. Вып. 2. М., 1948. С. 5–33; Похлебкин В.В. Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах и фактах: IX–XX вв. Вып. 1–3. М., 1995; Фельдман Д.И. История международного права. М., 1990.

народов – обществ-государств на пути к трансформации содержания ценностных переживаний мироздания и самих себя в самих себе¹⁵.

Духовная, социокультурная история Руси-России не есть история стороннего свидетеля, движущегося своим, как иногда это представляется в отечественной историографии, путем, а непосредственный участник всех этих бурных событий.

Например, время религиозных войн завершается 30-летней войной европейских этносов-наций за свою новую форму – национально-государственное самоопределение, за персонифицированность в мировой истории. Русь же как преемница Ромейско-Византийской империи пытается также обрести – персонифицировать себя, но как ответственная за сохранение и трансляцию выработанного Вселенским Православием наследия и Православную Эйкумену в целом. И если Европа строит этнонациональный этатоцентризм, то Русь развивает, исходя из своих масштабов и приобретенного наследия, экклесио-этатоцентризм. Если в этом самоопределении Европа исходит в строительстве своего мира из опыта парменидо-аристотеле-августино-декартовской рационалистической персонификации, то Россия стремится к консолидации-охранению вселенского масштаба “*Rex Orthodox*” из опыта платоно-паламитского философско-богословского синергизма¹⁶.

Очевидно, в перспективе настоящего именно XVII в. с выработанным в его недрах кросснациональным и кросскультурным наследием (ответственность за сохранение онтоаксиологических ценностей – фундаментальных ценностей бытия и общежития) и сформированной двумекторностью «Север – Юг» и «Запад – Восток» геополити-

¹⁵ См.: Панарин А.С. Смысл истории // ВФ. 1999. № 9. С. 3–21; Рудницкая Е.Л. Поиск пути: Русская мысль после 14 декабря 1825 г. М., 1999; Сайр Дж. Парад миров: Типология мировоззрений. СПб., 1997; Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // ВФ. 2000. № 4. С. 3–27; и др.

¹⁶ Образ и порядок этого типа миропорядка наиболее ярко продемонстрированы в эпоху Патриарха Никона: своей деятельностью Никон ярко выразил многовековую традицию стяжания Святой Руси, активно участвуя в утверждении государственной мощи и величия Церкви на основах святоотеческого предания, напоминая о формуле в предисловии к изданному в 1656 г. Служебнику, «*священство Божественным служит, царство же человеческим владеет и о сем печется. Вкупе же уставы и правила Святых отец, яко от Святаго Духа вдохновенны, облобызающе приемлют и держат*» – при нем были открыты мощи (прославлен в лике святых) Великого Князя Даниила Московского; Патриарх регентствовал над государством и обеспечивал обозами русское войско; умелыми политическими шагами он обеспечил объединение славянских народов – Великой, Малой и Белой России, приняв под святительский омофор малороссов, белоруссов, валахцев, предварительно сформировав книгохранилище ромейской мудрости и проведя институциональную синоптико-унификационную справу в сакрально-обрядовом тексте с целью обеспечения символично-герменевтической гомогенности гипертекста культуры “*Rex Orthodox*”. На северных рубежах Руси по образу Крестного монастыря, который под Иерусалимом стоит на месте крестного древа, и во образ явленного Константину Великому на небе Креста, знаменем которого он утверждал и защищал Православную Эйкумену, был основан Крестный Кий-островский монастырь с утвержденным великим крестом-мошевикум (ок. 300 частиц святых Православной Вселенной), сооруженный для молитвенного охранения пределов Православной Вселенной и Российской державы как ее единственной заступницы и хранительницы. Сооруженный Иверский Богородицкий Святоозерский напоминал о святой горе Афон как уделе Богородицы, которая «месту сему до скончания века» будет Заступницей и к Богу о нем теплой Ходатаицей. Восресенский же монастырь Нового Иерусалима стал образом Града Небесного и иконой Святой Палестины (при его создании принципиально важной являлась, в том числе и идея зримо-чувственной демонстрации законов Града Небесного в опыте жизни града дольнего – социальной истории державы).

ческих интересов обеспечил России, в отличие от Европы, мощь мировой державы, затвердив образ дальнейшей национально-государственной и шире – государственно-экуменической (имперско-эклесиологической) – политики, стратегические интересы которой с тех пор заключены в удержании социальной, полиэтнической, поликонфессиональной стабильности и поликультурной открытости миру на основе софийно-иконичного архетипа культурного и социально-политического бытия¹⁷. Не менее очевидно и то, что социально-политическая взаимообусловленность как единство, целостность этого континентального и шире – всеобщего как всецивилизационного мира требует взаимодействия – усредненности, некоторой унифицированности этого Мира¹⁸, поэтому и европейская секуляризация в определенной степени порождает секуляризацию и в отечественной жизни, чему пример – Соборное уложение 1649 г.¹⁹ с последующим в Петровскую эпоху упразднением Патриаршества, образованием Священного Синода, гуманизацией культуры в Екатерининскую эпоху, вызванную жадой Екатерины Великой «перегнуть Европу» в защите национально-общегосударственных интересов, и т.д.

Обращая взор к Новейшему времени – конец XIX – начало XX в., – мы видим, как исторический не только социально-политический, но и духовный опыт бытия порождает в интеллектуальной среде нации предощущение грядущих катастроф и задает перспективу активного делания ее культурных элит. И если в этом желании повлиять на общественное сознание в ряду других общественно- и научно-популярных, просветительских журналов с 1889 г. при Московском университете издается журнал «Вопросы философии и психологии» (просуществовал до 1918 г.)²⁰, то в условиях формационной трансформации после первых неудачных опытов с журналом «Под знаменем марксизма» с 1947 г. запускается журнал «Вопросы философии»²¹.

¹⁷ См. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – созидание государства Российского: в 3 ч. / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта.

¹⁸ *Боханов А.Н.* Русская идея: От Владимира Святого до наших дней. М., 2005; *Удовик С.Л.* Глобализация: Семиотические подходы. М., 2002;

¹⁹ См. и ср.: Статут Вяликага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент. / рэдкал.: І.П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. Мн., 1989; Соборное уложение 1649 года: Текст и комментарии. Л., 1987; *Архангельский М.* О Соборном Уложении царя Алексея Михайловича 1649 (17156) г. в отношении к Православной Русской Церкви. СПб., 1881; *Черных П.Я.* Язык Уложения 1649 г.: Вопросы орфографии, фонетики и морфологии в связи с историей Уложенной книги. М., 1953; *Ундольский В.М.* Отзыв Патриарха Никона об Уложении Царя Алексея Михайловича. Новые материалы для истории законодательства в России с замечаниями Вукола Ундольского // Русский архив. 1886. Кн. 2. № 5–8 (краткая версия); Богословские труды. 1982. № 23.

²⁰ О задачах журнала // ВФиПс. 1889. Кн. 1; Еще о задачах журнала // ВФиПс. 1891. Кн. 6.; Обзор деятельности Московского Психологического общества за первое десятилетие (1885–1895) / Секретарь общ-ва А.С. Белкин // ВФиПс. 1895. Кн. 27. Полную библиографию журнала см.: ВФ. 1993. № 9. С. 126–150; № 11. С. 122–151; также см.: *Барам Д.Х.* К 100-летию журнала «Вопросы философии и психологии» (исторический обзор) // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989; *Чернов С.А.* Мистицизм и критицизм: (Обзор журнала «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. М., 1994.

²¹ Подготовку философских кадров – на уровень современных задач // ВФ. 1960. № 10; *Райкова Д.Д., Крутова О.Н.* Чего ждут пропагандисты от нового отдела // ВФ. 1960. № 12; XXII съезд КПСС и задачи философии // ВФ. 1961. № 11; *Ковальчук А.С.* Совещание редакций философских журналов соц. стран

Усматривая миссию русского народа в создании философии с приматом этики, идеи добра в синтезе «цельного знания», следует отметить, что русские пока еще не жили своим умом в философии, в первом случае главный редактор журнала проф. Н.Я. Грот призывает учиться у Запада, поскольку «там так работают, как мы еще не умеем». В связи с этим говорит, что пришло время для самостоятельных философских построений, и определяет суть задачи: «Идея философии состоит в примирении разума, чувства, воли, науки, искусства, религии. Но осуществится ли этот идеал для отдельного народа? – Трудно дать перевес одному из элементов, и мы, русские, если судить по прежней истории нашего самосознания, по-видимому, склонны дать в своем мировоззрении перевес элементу религиозно-этическому, т.е. направлению воли в отношении к ее цели – благу» (1889. Кн. 1. С. XVII–XIX), а в следующем журнале о метафизике разъясняет, что национальная философия должна быть возведена на непоколебимом фундаменте общей для всех мыслящих существ системы метафизики, которую еще только предстоит создать, опираясь на великие учения прошлого, и уже 1891 г. констатирует, что большая часть работ, помещенных в журнале, проникнута была идеалистической окраской, без которой глубокое разрешение философских проблем и не может быть достигнуто (кн. 6. С. II).

Во втором случае основная задача журнала «Вопросы философии» формулируется, исходя из проведенной ЦК ВКП(б) летом 1946 г. философской дискуссии, констатации положения, что «материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы (Ленин В.И. Соч. 4-е изд. Т. I. С. 380-381)», а «итоги пути, пройденного нашей философией, прежде всего полностью подтверждают положение исторического материализма, что развитие философии как идеологической надстройки отражает борьбу классов в развитии общества. Поэтому узловыми проблемами нашей философии, как и всей марксистско-ленинской науки, на каждом этапе ее развития являются те проблемы, которые ставятся на первый план развитием классовой борьбы», и партий-

// ВФ. 1963. № 10; Совещание редакций философских журналов европейских соц. стран // ВФ. 1965. № 10; Партийное руководство философской наукой // ВФ. 1976. № 2; Решения XXV съезда КПСС и актуальные проблемы философской науки // ВФ. 1976. № 3; *Иовчук М.Т., Богданов Б.В.* Интернационализм марксистско-ленинской философии и ее исторический путь в СССР; «Вопросам философии» тридцать лет // ВФ. 1977. № 7; *Семенов В.С.* Марксистско-ленинская философия и актуальные проблемы современности // ВФ. 1979. № 9; *Кедров Б.М.* Как создавался наш журнал // ВФ. 1988. № 4; Философские проблемы теории и практики национальных отношений при социализме: Мат-лы «круглого стола»; Проблемы изучения истории русской философии и культуры: Мат-лы «круглого стола» // ВФ. 1988. № 9; *Коган Л.А.* «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // ВФ. 1993. № 9; *Степин В.С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // ВФ. 1997. № 5; К читателю; *Плимак Е.Г.* «Надо основательно прочистить мозги» (К 50-летию философской дискуссии 1947 г.); *Каменский З.А.* Утраченные иллюзии (Воспоминания о начале издания «ВФ»); *Поттков Л.Л.* Некоторые эпизоды из истории журнала в 1947–1949 гг.; *Зисль А.Я.* У истоков журнала «ВФ» // ВФ. 1997. № 7; Журнал вчера и сегодня (Встреча в редакции); *Садовский В.Н.* «ВФ» в шестидесятые годы // ВФ. 1997. № 8; О преподавании философии (мат-лы «круглого стола»); *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях // ВФ. 1997. № 9; Философия в СССР: версии и реалии (мат-лы дискуссии) // ВФ. 1997. № 11; *Степин В.С., Лекторский В.А.* ИФ РАН 70 лет; *Коган Л.А.* Из биографии дома на-Волхонке; *Пустарнаков В.Ф.* История ИФ РАН в субъективном восприятии // 1999. № 10; «ВФ» – 55 лет // ВФ. 2002. № 7; Из истории журнала «ВФ» / Публ. С.Н. Корсакова // ВФ. 2007. № 9; и др.

ной критики на ней А.А. Жданова (ВФ. 1947. № 2. С. 3–27) следующим образом: «Журнал должен разрабатывать теорию материалистической диалектики, вопросы исторического материализма в тесной связи с практикой социалистического строительства и мировой революции», что и разъяснялось в трех разделах: I. Некоторые итоги прошлой работы (новая практика рождает новый подход к философским проблемам современности, но при этом непозволительно игнорировать любую из сторон марксизма; условием развития философской науки служит ее неразрывная связь с практикой, с политикой и партийной пропагандой²², чему ранее противодействовали меньшевистствующие идеалисты, поскольку не проводили принципа партийности философии; марксизм является преодолением старой философии – философии немногих избранных, аристократии духа – и началом нового периода истории философии, когда она стала научным оружием в руках пролетарских масс; направить работу на современную проблематику и соблюдать правильную пропорцию между историко-философской тематикой, не углубляясь в вопросы домарксистской философии, преодолевая склонность к догматизму, схоластике, цитатничеству, буквоедству, начетничеству критическим отношением к философским системам прошлого и современным растленным, упадочным, реакционным направлениям в буржуазном искусстве, литературе, науке, философии; историко-философская проблематика должна касаться прежде всего истории марксистско-ленинской философии, истории ее подготовки, ее возникновения и дальнейшего развития); II: О наших научных задачах (перейти в решительное наступление против вражеской растленной, буржуазной идеологии, против реакционной философии, низкопробной «культуры» с религиозно-идеалистическим мировоззрением²³; выдвижение идеологической, в том числе и философской, ра-

²² ВФ. 1947. № 2. С. 6: «Сила теории обнаруживается в полной мере тогда, когда теория овладевает массами и таким образом становится материальным фактором общественного развития. Для того, чтобы советская философия всегда была такой силой, ее надо неустанно пропагандировать и популяризовать в массах, доводить ее до народа, излагать народу то новое, существенное, что открывают и осмысливают советские философы в современной обстановке. Философия, которая не пропагандирует своих результатов в широких народных массах, перестает быть материальной силой, перестает выполнять свою общественно-историческую роль, превращается в философию одиночек, в философию замкнутого круга лиц. В каждый данный момент нужно уметь находить то новое, что следует пропагандировать в массах, ибо в противном случае пропаганда вырождается в повторение общеизвестных истин, в пережевывание давно установленных общих положений. Чтобы пропаганда советской философии была успешной, она должна быть конкретной; она должна опираться на новые данные, новые открытия в области марксистско-ленинской теории. Наши философы должны вести глубокую теоретическую, научно-исследовательскую работу, должны изучать современную общественную жизнь, современное естествознание. Исследовательская работа и пропаганда связаны между собой в области советской философии так же тесно, как теория связана с практикой, ибо без пропаганды, без доведения до широких масс не могут воплотиться в практическую жизнь результаты теоретического исследования».

²³ Там же. С. 19: «Советские философы должны быть воинствующими материалистами от начала до конца, должны последовательно, не на словах, а на деле проводить ленинский принцип партийности философии, разоблачая и бичуя малейшие отступления от материализма, беря в штыки любую проповедь идеализма и мракобесия во всех их проявлениях (курс. мой. – В.Ш.) ... необходима специальная критика современной буржуазной логики и новых ее направлений (символическая, математическая), психологии, эстетики и других областей знания в зарубежных странах».

боты в связи с вступлением в полосу постепенного перехода от социализма к коммунизму на первый план²⁴; центр тяжести перенести на разработку отдельных конкретных философских проблем, особенно по историческому материализму – теории советского общества, теории познания, диалектики и логики²⁵, – поскольку

²⁴ Там же. С. 12–13: «... если бы мы сумели подготовить идеологически наши кадры всех отраслей работы и закалить их политически в такой мере, чтобы они могли свободно ориентироваться во внутренней и международной обстановке, если бы мы сумели сделать их вполне зрелыми марксистами-ленинцами, способными решать без серьезных ошибок вопросы руководства страной, – то мы имели бы все основания считать девять десятых всех наших вопросов уже разрешенными (*Сталин И.* Вопросы ленинизма. 11-е изд. С. 598) ... Опираясь на это (Краткий курс ВКП(б). – *В.Ш.*) величественное произведение эпохи победы социализма в нашей стране, как и на другие труды классиков марксизма-ленинизма, советские философы должны развивать дальше и двигать вперед марксистско-ленинскую философию и ее основные разделы – диалектический и исторический материализм. Говоря конкретнее, основная задача... необходимо создать труды по материалистической диалектике и историческому материализму. Эти труды должны систематизировать богатство научных идей, содержащихся в произведениях Маркса и Энгельса, Ленина и Сталина, должны обобщать новый исторический опыт классовой борьбы пролетариата, равно как и новейшие достижения естествознания и других наук. На основе таких обобщений эти труды должны теоретически освещать путь дальнейшего развития нашего советского общества, нашей марксистско-ленинской науки, а также пути к социализму в зарубежных странах».

²⁵ Там же. С. 17: «...именно из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, родятся сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направленница. Поэтому следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания... это задача, без разрешения которой воинствующий материализм не может быть ни в коем случае ни воинствующим, ни материализмом (*Ленин В.И.* Соч. 3-е изд. Т. XXVII. С. 186) ... В связи с этим, одной из самых важных задач является создание трудов, во-первых, по истории марксистско-ленинской философии и, во-вторых, по истории русской философии, и прежде всего русской классической материалистической философии XIX в. (разработка должна вестись с точки зрения борьбы материализма и идеализма, происходившей внутри самой русской философии, и с точки зрения взаимоотношений между русской и западноевропейской философией – [на с. 18. *В.Ш.*: Изучение, создание дидактической базы культуры, науки и образования новой формации – обеспечение тиражирования соответствующей источниковой базы возлагалось, надо полагать, на преобразованный в 1930 г. из созданного в 1905 г. Пушкинского дома Императорской академии наук Институт русской литературы АН СССР (ИРЛИ – Пушкинский Дом). Созданный в 1932 г. в соответствии с решением Отделения общественных наук АН СССР акад. А.С. Орловым и В.Н. Перетц Отдел древнерусской литературы ИРЛИ уже в 1934 г. выпустил первый том известных «Трудов ОДРЛ», в котором *В.Н. Перетц* статьей «К вопросу о сравнительном методе в литературоведении» задает направление, хотя программная передовица, если возможно так назвать «Предисловие», в котором говорилось о задачах «Трудов...», выйдет спустя 6 лет, в IV т. В.Н. Перетц писал: «Литература есть надстроечное явление, следовательно, она разделяет судьбу всякой надстройки, которая возникает в зависимости от изменения в базе. При этом “новая надстройка заимствует и ассимилирует, деформируя и подчиняя новому общественному базису целый ряд старой надстройки” (*Толстов С.* Проблема дородового общества // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 75), и поэтому в процессе исследования, перед нами по выражению Энгельса, “стоит задача вскрыть, как на каждом этапе развития общества на базе определенной системы производительных сил и производственных отношений заново возникает, конструируется и новая надстроечная структура. Но этот процесс протекает не в безвоздушном пространстве, а в конкретной обстановке плавки прежнего способа производства, распад которого и возникновение новых надстроек идут параллельно, проникают один в другой” (*Энгельс. Анти-Дюринг*)), передовица говорила: «Издаваемые Отделом ... “Труды” ставят своей задачей публикацию исследований литературных памятников русского средневековья, еще не включенных в научный оборот, и издание еще неизвестных текстов. В связи с нарастающим интересом советского культурного читателя к древнерусской литературе, все необходимое становится установление правильной исторической перспективы в этой области. Вместе с тем необходимо усвоить из старого научного наследия все то

развитие марксизма-ленинизма не может идти иначе, как путем полного разгрома всех и всяческих его врагов – империалистической реакции и ее прислужников к окончательной победе коммунизма во всем мире); III. За большевистское воспитание философских кадров (нетерпимость к недостаткам, способность и желание по-большевистски развертывать критику и самокритику в философской работе – вот дух воспитания новых философских кадров, а также: решительное преодоление книжного подхода к марксизму, решительный поворот к владению новыми фактами жизни партии и общества, к умению их правильно осмысливать и философски обобщать; преодоление квазиакадемизма – холодного, бесстрастного освещения теоретических вопросов неискушенными в партийной борьбе с буржуазным, идеалистическим мировоззрением исследователями; преодолевать верхоглядств, поверхностный подход, «всезнайство» посредством специализации каждого философа в определенной области общественных или естественных наук, поскольку, отрываясь от конкретной науки, он отрывается от конкретных данных практики и волей-неволей уходит в область пустых абстракций и словопрений, что не позволяет ему считаться в нашей стране настоящим философом, так как марксистская философия, в отличие от прежних философских систем, не является наукой над другими науками, а есть инструмент научного исследования, метод, пронизывающий все науки о природе и обществе; изменение организационных форм работы философов в сторону коллективного и междисциплинарного их взаимодействия, широкая устная и печатная критика и самокритика; воспитывать в духе творческого марксизма философские кадры могут и должны те, кто имеет серьезные философские работы – творчески не бесплодные; нужно покончить с небоевыми темпами в работе, стряхнуть с себя ветхого Адама и начать работать так, как работали Маркс, Энгельс, Ленин, как работает Сталин)²⁶.

ценное, что в нем имеется...» (С. 5)]. *В области истории философии... стоит общая задача – пересмотреть под углом зрения новой практики классовой борьбы и новых теоретических обобщений, сделанных Лениным и Сталиным, все старое, все ложные немарксистские взгляды на историю философии и оценки отдельных ее представителей, дать свои новые, марксистско-ленинские оценки философов прошлого (курс. мой. – В.Ш.).* В связи с этим нашим философам предстоит упорная борьба против укореившихся кое-где у нас традиционных точек зрения, которые идут от буржуазных историков философии».

²⁶ О творческой оригинальности философов можно судить и по работе А.А. Золотарева «О Гегеле и гегельянстве», написанной в середине 1940-х гг., а опубликованной лишь в 1994 г. в «Вопросах философии» (№ 5), и лучшей, на наш взгляд, в области онтологии работе А.Н. Чанышева «Трактат о небытии», написанной в 1960-х гг., а опубликованной в 2000 г. в «Вестнике Московского университета. Сер. 7. Философия» (№ 2).

Показательным «предметным уроком» партийного анализа философской работы может служить дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии», проведенная в 1947 г. по инициативе ЦК ВКП(б), характер которого был четко усвоен – см.: Митрохин Л.Н. «Докладная записка»-74: (К истории обслуживания журн. «Вопросы философии» в Академии общественных наук при ЦК КПСС, 1974 г.: Воспоминания: С прил. текста документов) // ВФ. 1997. № 8. С. 47–67. В частности, Л.Н. Митрохин отмечает: «В истории нашего журнала я бы выделил три поворотных момента: огромное выступление А.А. Жданова при обсуждении книги академика Г.Ф. Александрова и учреждение журнала «ВФ» (1947); назначение И.Т. Фролова вместо академика М.Б. Митина главным редактором (1968); и, наконец, разгон прежней редколлегии (1974) и установление режима, в котором «ВФ» были обречены существовать до «перестроечной» ломки. Основным сигналом к последней реорганизации и послужило

обсуждение в АОН и “Докладная записка”». Из записки здесь процитируем отдельное: «...отмечали нарушения в ряде статей журнала принципа партийности философии, ведущие к извращению положений марксистско-ленинской теории. Отмечалось, что наряду с правильными в методологическом отношении статьями журнал то и дело печатает статьи, страдающие объективизмом и аполитичностью в отношении к буржуазной философии и социологии. В журнале публикуется ряд содержательных статей, направленных против современной буржуазной, реформистской и ревизионистской идеологии, но наряду с ними есть немало публикаций, написанных с позиций “имманентной критики”, когда авторы стараются воспроизвести возможно более полно идеи соответствующих буржуазных философов и обнаружить в их работах внутренние логические и смысловые противоречия. При таком методе порой предается забвению классовый и идеологический анализ этих работ и допускается по существу некритическое “нейтральное” отношение к идеям, которые должны были быть подвергнуты научно обоснованной и вместе с тем острой партийной критике ... Выступающие отмечали оторванность редакции журнала от Института марксизма-ленинизма, Высшей партийной школы, Академии общественных наук при ЦК КПСС. Выразалась надежда, что обновленный состав редакционной коллегии сумеет укрепить связи между журналом и партийными научными учреждениями и учебными заведениями. Было высказано также пожелание укрепить состав редакции людьми, способными содействовать повышению идейно-теоретического уровня журнала»...

Не глядя на отдельные проблески идей и попытки преодоления идеологического деспотизма и «большевистских анафем», *возвращение* идеализма в научно-публицистическую литературу начнется лишь со времени празднования 1000-летия Крещения Руси – с 1988 г. изменится рубрикатор журнала, начнет трансформироваться и общая риторика, и характер представляемых материалов, а за год до этого ветер перемен даже не ощущался – см.: *Зимин А.И., Кураев В.И., Мелюхин И.С.* Обзор обсуждения в Президиуме АН СССР // ВФ. 1987. № 12. С. 25–46. С. 26: «На первый план выдвигается разработка материалистической диалектики в соответствии с запросами жизни, новым историческим опытом, ее применение к различным областям познания и практики, с учетом современного переломного этапа в истории советского общества, всего человечества» и т.д. по тексту – близко к цитированному документу 1947 г., который лобопытно сравнить с Постановлением Президиума АН СССР «О деятельности Отделения философии и права АН СССР по развитию и координации исследований в области философских наук» (там же. С. 16), «Проблемы перестройки и задачи философии на современном этапе» (ВФ. 1987. № 1. С. 3); ср. также с материалами к 40-летию журнала: В Отделении философии и права АН СССР (там же. № 10. С. 140), *Арзаканян Ц.Г.* Философская мысль и философский журнал (там же. № 7. С. 133) и к 30-летию журнала: «Вопросам философии» тридцать лет (ВФ. 1977. № 7. С. 69), ??

Нехарактерными эпохе с ее известными изданиями, среди которых, например, и 6-томная «История философии», и «Диалектика – теория познания: «Историко-философские очерки», «Диалектика и логика: в 2 т.» (М., 1962), «Диалектика – теория познания: «Проблемы научного метода» (М., 1964), стал, пожалуй, «Историко-философский сборник», выпускаемый с 1968 г. философским факультетом МГУ им. М.В. Ломоносова, который вырос из сборника, изданного кафедрой истории зарубежной философии «Из истории зарубежной философии XIX–XX вв.». Судьбу этого нового сборника предопределили строки «Предисловия» его отв. редактора проф. А.С. Богомолова: «Возможно, ему суждено превратиться в более систематическое, хотя и непериодическое издание, в котором мы сможем оперативно публиковать результаты последних исследований по истории философии, в условиях отсутствия специального историко-философского журнала обычно обреченных на то, чтобы лежать втуне, или, в лучшем случае, появиться в свет с двух-трехлетним опозданием. Сохраняя замысел предыдущего сборника – выявление связей между философией классической и современной – авторский коллектив и редколлегия несколько более свободно трактовала на этот раз исходный замысел. Это появилось, во-первых, в расширении временных рамок сборника, и, во-вторых, во включении тем, менее непосредственно связанных с эволюцией буржуазной философской мысли от XVIII–XIX вв. к современности» (С. 3). Институт философии АН СССР лишь спустя 20 лет, с 1986 г., стал издавать подобного рода сборник – «Историко-философский ежегодник» (ИФЕ), редколлегия которого написала: «Ежегодник задуман как периодическое издание, цель которого – подвести итоги историко-философских исследований в СССР, поставить на обсуждение теоретические и методологические проблемы истории философии, дать информацию о развитии философии за рубежом, представить переводы и публикации неизданных ис-

Случившаяся марксистско-ленинская большевистская историко-формационная трансформация социально-политического бытия, как и более ранняя петровско-екатерининская его переориентация с забвением наследия славяно-русского ромейского мира, разорвали поле культуры – оторвали ее от святоотеческих, древ-

точников по истории философии», акад. Т.И. Ойзерман в передовице «Инициатива, заслуживающая всяческой поддержки» к сб., в частности, отмечает: «... Характеризуя задачи исторического материализма, Энгельс указывал: “Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т.п. воззрения” (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 371). Это методологическое требование (всю историю надо изучать заново!), относится и к историко-философской науке ... Марксистско-ленинская история философии есть также история научно-философского мировоззрения марксизма-ленинизма. Этой области исследования, естественно, принадлежит особо важная роль в ИФЕ. М.С. Горбачев указывает в своем докладе на XXVII съезде КПСС: “Марксизм-ленинизм – величайшее революционное мировоззрение. Он обосновал самую главную цель, какую когда-либо ставило перед собой человечество, – создание на Земле справедливого социального строя. Он указывает путь к научному изучению общественного развития как единого, закономерного во всей громадной разносторонности и противоречивости процесса, учит правильно разбираться в характере и взаимодействии экономических и политических сил, избирать верные направления, формы и методы борьбы, уверенно чувствовать себя на крутых исторических поворотах” (Мат-лы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 84). Нетрудно понять, что изучение, исследование, осмысление истории марксистско-ленинской философии – высшая школа научно-философского мышления, обосновывающего новаторскую, преобразующую социальную действительность. Развитие марксистско-ленинской философии предполагает, как об этом свидетельствует вся ее история, бескомпромиссную борьбу с реакционной буржуазной идеологией, со всеми разновидностями современного идеалистического философствования, которое прямо или косвенно служит интересам империалистической реакции. И эта область историко-философского исследования, несомненно, должна занимать значительное место в нашем ежегоднике ... История философских учений прошлого рассматривается марксизмом не просто как уже пройденный путь, ознакомление с которым имеет главным образом пропедевтическое значение.» (С. 6–7). См. и ср., например: **ИФС'1968:** *Егоров О.А.* Учение Александра Гумбольдта о развитии. С. 89–113; *Кельнер М.С.* Проблема онтологии в экзистенциализме Пауля Тиллиха. С. 200–223; *Козыревская Л.П.* Проблема субъекта-объекта в английской философии конца XIX – начала XX вв. С. 241–257; и др.; **ИФС'1969:** *Перерва В.В.* О правомерности и актуальности постановки проблемы исследования этических взглядов Гегеля. С. 60–79; *Вацанаев С.Г.* Метафизика познания Т.Х. Грина. С. 135–156; *Иванова Л.* Пророческий социализм М. Шелера. С. 206–215; и др. **ИФЕ'86:** *Мотрошилова Н.В.* Ориентация новой личности и их выражение в философии человека XVII столетия. С. 84–103; *Кобзев А.И.* «Великое учение» – конфуцианский катехизис. С. 227–251; *Антонов А.Н., Зотов А.Ф.* А.С. Богомолов как историк философии. С. 276–287; и др.; **ИФЕ'87:** *Доброхотов А.Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта. С. 61–74; *Бургете М.Р.* О «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса. С. 216–217; *Руткевич А.М.* Как становятся историками философии во Франции. С. 286–298; и др.; **ИФЕ'88:** *Чанышев А.А.* Проблема ценностного и целевого единства культуры в идеализме А. Шопенгауэра. С. 135–149; *Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки. С. 180–201; *Фома Аквинский.* О сущем и сущности (пер. В. Кураповой). С. 230–251; К 1000-летию Крещения Руси: Интервью с митрополитом Филаретом. С. 325–328); и др. Из чего следует, что философия «спасалась» и жила в большей степени на университетских кафедрах, нежели институтах, в большей степени обеспечивавших ее идеологизацию, хотя с перестроечного времени именно последние популяризировали источниковую базу – см. все тот же ИФЕ; Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. М.: ИФ, 1992; из объявленной серии «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» – Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. Первенство же в области системных публикаций последнего времени принадлежит все же разрозненным исследователям, сотрудничающим с заинтересованными издательствами и ИРЛИ (см.: Библиотека Древнерусской литературы [из заявленных 20 т. с 1997 г. выпущено 15]).

нерусских традиций²⁷, а начинавшееся в конце XIX в. возрождение отечественной религиозно-философской метафизики – русский ренессанс с его славянофильством, идеями всеединства, теургического символизма и др., – подготовленное, в частности, трудами и Славяно-русского отделения Императорского Археографического общества, и Археографической Комиссии, и профессоров Духовных академий, и Н. Новикова, и А.И. Соболевского, и А.С. Архангельского, и Ф.И. Буслаева, и др.²⁸, в первой четверти XX в. оторванный теперь уже и от почвы²⁹, казалось бы, должен был свидетельствовать об окончательном уничтожении своеземной философской и религиозной традиции с ее вселенской ответственностью за удержание ортодоксальной онтоаксиологии, но они – эта и традиция, и метафизика все же выжили – 31 января 1924 г. в Праге прот. С. Булгаковым, Г. Вернадским, В. Зеньковским, П. Новгородцевым, прот. Г. Флоровским было учреждено «Братство во имя Софии Премудрости Божией», факт которого расценивался по мысли о. Сергия так: «...если есть на то воля Божия, то это есть историческое, даже всемирноисторическое событие»...³⁰, а с 1925 г. в Париже Н.А. Бердяев начал издавать (в издательстве YMCA-Press, созданном в 1922 г. в Праге) журнал «Путь»³¹, преем-

²⁷ См.: *Гаврюшин Н.К.* Русская философская симфония // Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – созидание государства Российского. Ч. II; *Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: Дисс. ... д-ра филос. наук: в 2 т. М., 2007. Т. 2. Прил. 1: Религиозно-философское наследие славяно-русской картины мира. С. 3–95.

²⁸ См.: *Иконников В.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. К., 1869; *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // ВФ и Пс. 1898. Кн. II (42). Март–апрель; *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907; Религиозно-общественные движения XVII–XVIII вв. в России. М., 1922; *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы: Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888; *Он же.* Из лекций по истории русской литературы: Литература Московского государства (кон. XV – XVII вв.). Казань, 1913; *Буслаев Ф.И.* История русской литературы: Лекции, читанные Его Императорскому Высочеству Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу (1859–1860): Вып. 1–3. М., 1906; Русская словесность с XI по XIX столетия включительно / сост. А.В. Мезиер: в 2 ч. М., 1899. Ч. I: Русская словесность с XI по XVIII в.; ч. II: Русская словесность XVIII и XIX вв.; *Соболевский А.И.* Образованность Московской Руси XV–XVII веков: Речь, читанная на годичном акте Императорского С.-Петербургского университета 8 февраля 1892 г. СПб., 1892; *Он же.* Несколько мыслей о древней русской литературе. СПб., 1903; *Он же.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903; и др.

²⁹ См.: *Коган Л.А.* «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // ВФ. 1993. № 9. С. 61–84.

³⁰ Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923–1939 / сост. Н.А. Струве. М., 2000. Форзац. На с. 8–9 в ст. прот. В. Зеньковского «О братстве Святой Софии в эмиграции» написано: «Что же представляло собой в действительности Братство? В нем не только не было никакой “латинской” затеи (кроме, пожалуй, фантазии Карташева, который, как практический политик, хотел что-то сделать “реально действительное” из Братства), но по самому своему составу вообще не было способно к каким-либо действиям... соединив ряд виднейших религиозно-философских писателей, какие были в эмиграции, Братство уже одним этим являло некоторую силу, обладало большим общественным и литературным удельным весом. Здесь собирались мыслители и писатели религиозного направления, остро противостоящие аморализму и цинизму большевиков».

³¹ См.: *Кейдан В.* Путь, что на карты не попал: Письма русских философов: 1911–1914 // Русско-итальянский архив / сост. Д. Рицци и А. Шишкин. Trento, 1997. С. 157–339; *Стетун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. I. С. 322, 124 – Письма С.Н. Булгакова к М.К. Морозовой; Библиография русской зарубежной литературы: 1918–1969 / сост. Л.А. Фостер. Boston, 1970; *L'émigration Russe: Revue et recueils, 1920–1980...* Paris, 1988; *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974; *Он же.* Русские

ственно продолживший старых «путейцев» – участников Московского религиозно-философского общества, выразителем которого было основанное в 1910 г. издательство «Путь»³², дополнявшее своей программой журналы «Вопросы философии и психологии», «Московский еженедельник».

писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972. Boston, 1973; *Даниленко Б., прот.* Зерна единого хлеба: Указатель статей и публикаций журнала «Путь» (Париж, 1925–1940). М., 1998. Также см. об организации «путейцами» Русского студенческого христианского движения (РСХД): *Морозов И.В.* Задачи Движения // Вестник РСХД: Вып. I–II. 1964. № 72–73. С. 73; *Он же.* Отец Василий – друг молодежи // Вестник РСХД: Вып. III–IV. 1962. № 66–67. С. 28. В СССР действовал запрет на ввоз всей издаваемой YMCA-Press литературы: «Книги изд. “YMCA” не пропускаются в силу того, что под маской аполитичности, культуртрегерства и помощи возрождающейся России, выпуском руководств по прикладным наукам и сельскому хозяйству, – издательство скрывает американский христианский союз молодых людей, широко ведущих религиозную пропаганду и питающих средствами Духовную Академию в Берлине, профессорские кафедры коей замещены реакционными учеными и литераторами, высланными в 1922 г. из РСФСР» (РГАЛИ. Ф 31. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 32).

Об осмыслении и продолжении традиции см.: Древнерусская литература и ее связи с Новым временем: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1967; *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977; Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII – начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1976; Славянские литературы в процессе становления и развития: От древности до середины XIX века / отв. ред. А.В. Липатов. М., 1987; Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М., 1990; *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика: XI–XVII вв. М., 1992; *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996; *Грамов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; *Потов Д.Ф.* Первообраз: В 4 кн. М., 1999; *Мильков В.В.* Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI – XV вв.: Дисс. ... д-ра филос. М., 2000; *Лескин Д.Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли: Дисс. ... д-ра филос. М., 2007; *Лурье В.М.* История Византийской философии: Формативный период. СПб., 2006; *Хоружий С.С.* Философский процесс в России как встреча философии и Православия // ВФ. 1991. № 5; *Он же.* Исихазм и история // Человек. 1991. № 4, 5; и др.

³² Общая задача издательской группы, идеологическая платформа которой была своеобразным развитием идеологии славнофильства, всеединства – «православие, народность и либерализм», – виделась в участии в определении новых духовных основ русской общественной и государственной жизни, формировании новой национальной идеологии, основанной на началах христианской религиозности, патриотизма и демократии, поскольку, как было отмечено в первом сборнике на с. 1 (также см.: Книгоиздательство «Путь»: Каталог. М., 1913. № 3. С. 1) «Нашему поколению предстоит заново ориентироваться в своем прошлом и настоящем, пересмотреть свое идейное наследие и сознательно отнестись к основным явлениям духовной жизни современности ... Книгоиздательство ... ставит вне вопроса и сомнения общую религиозную задачу России и ее призвание послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению вселенского христианского идеала», в связи с чем планировалось: знакомить читателя с русскими мыслителями и философами посредством публикации их трудов и материалов о них (напр.: Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, И.В. Киреевский, А.А. Козлов, К.Н. Леонтьев, Н.С. Лесков, Н.И. Новиков, В.С. Печерин, о. Серапион Машкин, Г.С. Сковорода, В.С. Соловьёв, М.М. Сперанский, Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев, Н.Ф. Федоров, арх. Феодор [А.И. Бухарев], А.С. Хомяков, Б.Н. Чичерин и др.); издание современных отечественных и иностранных трудов по философии и религии (к серии философских классиков: Августин, фон Баадер, Ж.Б. Боссюэ, Бергсон, Я. Беме, Г.В.Ф. Гегель, Дионисий ареопагит, Д. Дюшен, И. Зейпель, Николай Кузанский, Э. Леруа, Б. Паскаль, Платон, Плотин, Спиноза, И.Г. Фихте, Шеллинг, И.С. Эриугена и др., «чтобы дать возможность русским читателям, не владеющим иностранными языками, ознакомиться в русском переводе с лучшими произведениями наиболее выдающихся философов древности, средних веков и нового времени», поскольку философское воспитание мысли должно достигаться «не тенденциозным подбором чтения, а разносторонним и свободным от всякой предвзятости изучением великих памятников философской мысли», без чего невозможно и

Упомянем и о таких немаловажных в общественно-идеологической и научной, культурной жизни начала XX в. журналах, как «Русская мысль» с его главным редактором П.Б. Струве, «Логос» с Ф.А. Степуном, «Богословский вестник» со свящ. Павлом Флоренским. Вспомним и о сборнике «Из глубины» (1918), и в определенном смысле его предтече – «Вехах» (1909), о значении которых обстоятельно сказал П.И. Новгородцев в статье «О путях и задачах русской интеллигенции», заметив, в частности, что главной задачей сегодня является сохранение традиции, дабы любой ценой не допустить «прерывов постепенности», «скачков истории», чреватых кровью, разорением культуры и душевным опустошением, поскольку только прошлое России, и только оно есть залог ее будущего, а все остальное – лишь надежда на какое-то чудо, на «историческое колдовство», заклинание магией литературных фантазий революционного толка³³.

Эти надежды были велики, как и само дерзание к Возрождению³⁴. Но их труды стали лишь легким мерцанием Возрождения Ортодоксии – религиозной и философской онтоаксиологии³⁵, поскольку деятельность этих великих мыслителей русского зарубежья высветила скудность ресурса, которым и по сей день не только крайне мал в сравнении с гигантским наследием Римской цивилизации – гипертекстом христианской цивилизации, – но и находится в пассиве современной русской культурно-интеллектуальной традиции, о чем можно судить даже по обзору книги «Русские переводы патристических текстов: Библиографический справочник», составленной в Шветоне в 30-е гг. XX в. членом Братства проф. Богословского института св. Сергия в Париже архимандритом Киприаном (Жерном). Следует заметить, что эта работа архимандрита Киприана до настоящего времени остается практически неизвестной – не опубликована (см. ниже в приложении *первую ее историч. публ.*), надо полагать потому, что является свидетелем нашего скудоумия – умственной непросвещенности, духовной дикости и безответственности за судьбы не только культуры, но и собственной цивилизации. Видно, именно следствием этой метафизической дикости-ограниченности и стали те наши социально-политические катастрофы и духовные метания, которыми так полна отечественная история особенно в последнее столетие.

собственно религиозное воспитание этой мысли [Трубецкой Е. Предисловие // *Фихте И.Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. I. С. III–IV]), а также популярно-просветительской литературы; издание коллективных сб. по профилю изд-ва. Главный редактор – кн. Е.Н. Трубецкой полагал ее так: «Чтобы оказывать глубокое духовное влияние, мысль должна очиститься и углубиться. Должны зародиться новые духовные силы. Нам нужны не дилетантское богоискательство Бердяева и не постное масло Булгакова, а нечто более глубокое и сильное. Публицистика, как я ее понимаю, должна питаться философией и углубленным религиозным пониманием! Стало быть, философия – первая задача, а публицистика – вторая, или даже третья!» (РГБ ОР. Ф. 171. Карт. 6. Ед. хр. 46. Л. 45–45об.).

См.: *Голлербах Е.* Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919 гг.) // ВФ. 1994. № 2. С. 123–165; № 4. С. 129–163; *Струве П.* Памяти дорогого друга: Князь Григорий Николаевич Трубецкой // Россия и славянство. 1930. № 60.

³³ Вехи. Из глубины. М., 1991.

³⁴ См. лучший ретроспективный обзор: *Хоружий С.С.* Неопатристический синтез и русская философия // ВФ. 1994. № 5. С. 75–88.

³⁵ Проблемы идеализма: Сб. ст. [1902] / под ред. М.А. Колерова. М., 2002.

В связи с вышесказанным очевидная и наипервейшая задача, которая есть одновременно тактико-стратегическая, но теперь уже не столько собственно культуры региональной цивилизации, сколько задача национально-государственного масштаба, если лик этой цивилизации – русского мира – стремится к самосохранению и выживанию в Мире – создания кириллического гипертекста культуры, цивилизационного гипертекста славяно-русского мира, – свода, корпуса текстов, составляющих антологию мировой мысли, в которой наиважнейшей частью является древне-церковная литература и святоотеческая письменность, т.е. создания корпуса патрологии на национальном языке, который есть в широком смысле фактор национально-государственной мощи не только России, но и единство-мощь всего славянского мира – *Rex Orthodox*, который способен обеспечить цивилизационное вхождение и взаимодействие как мира в целом, так и его представителей в мировое социокультурное пространство – глобальную цивилизацию – гипертекст Мира.

* * *

На данный момент в Российской Федерации нет ни одной сколько-нибудь полной антологии по отраслям знаний и научным направлениям. Все так называемые антологии представляют собой скудные переводы фрагментов популярных текстов, отобранных и скомпонованных по идеологическому и методологическому принципам середины – последней трети XX в., что и определяет их односторонность, скудость и критичную необоснованность³⁶.

³⁶ *Общественно-научная мысль*: Антология античной философии: уч. пособие. М., 2001. – 414 с.; Антология даосской философии. М., 1994. – 446 с.; Антология исследований культуры. СПб., 1997. – 726 с.; Антология исторической мысли: материалы к практикуму по русской истории. Новосибирск, б.г. – 166 с.; Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции (сер. II тыс. до н.э. – II-I в. до н.э.): уч. пособие. СПб., б.г. – 606 с.; Антология кинизма: Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984. – 398 с.; Антология комсомольского опыта: О работе комсомольских организаций УССР и БССР по военно-патриотическому воспитанию молодежи: сб. Киев, 1986. – 118 с.; Антология культурологической мысли. М., 1996. – 349 с.; Антология мировой политической мысли: в 5 т. М., 1997. – 4053 с.; Антология мировой правовой мысли: в 5 т. М., 1999. – 4077 с.; Антология мировой философии: в 4 т. М., 1969. – 2820 с.; Антология насилия. М.; Бостон, 1992. – 254 с.; Антология непознанного: в 2 т. М., 1998. – 414 с.; Антология педагогической мысли Азербайджанской ССР. М., 1989. – 589 с.; Антология педагогической мысли: Белорусской ССР (М., 1986. – 460 с.), Грузинской ССР (М., б.г. – 495 с.), Древней Руси и Русского государства XIV–XVII в. (М.– 367 с.), Киргизской ССР (М., 1988. – 363 с.), России XVIII в. (– 479 с.), России второй пол. XIX в. – нач. XX в. (– 603 с.), России первой половины XIX в. [до реформ 60-х гг.] (– 558 с.), Северной Осетии (Владикавказ, 1993. – 415 с.), Украинской ССР (– 635 с.), христианского средневековья: пособие для уч-ся пед. колледжей и студентов вузов: в 2 т. (М., 1994. – 689 с.); Антология педагогической мысли: в 3 т. М., 1988. – 1360 с.; Антология по истории и теории социальной педагогики: уч. пособ. для вузов. М., 2000. – 173 с.; Антология по истории педагогики в России (перв. пол. XX в.). М., 2000. – 383 с.; Антология русского верлибра: 360 авг. М., 1991. – 748 с.; Антология русской классической социологии: Тексты. М., 1995. – 237 с.; Антология русской риторики: уч. пособие. М., 1997. – 478 с.; Антология русской философии: уч. пособие для вузов: в 3 т. СПб., 2000. – 1756 с.; Антология социальной работы: в 5 т. М., 1994. Т. 1–3. – 1218 с.; Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья (IV–XIV вв.): в 2 т. СПб., 2001. Т. 1. – 539 с.; Антология традиционной вьетнамской мысли: X–XII в. М., 1996. – 238 с.; Антология феноменологической философии в России: в 2 т. М., 1998. – 1036 с.; Антология философии Средневековья и эпохи Возрождения: уч. пособие. М., 2001. – 447 с.; Антология французского сюрреализма, 20-е гг. М., 1994. –

Имеются также энциклопедические словари, обладающие теми же характеристиками, в связи с чем в последнее время ведется активная работа по их переработке и совершенствованию, примером чему может служить «Новая философская энциклопедия» в 4 т. (Ин-т философии РАН и др. М., 2001), «Религиоведение: Энциклопедический словарь» (Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006), «Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации» (М., 2000) и др.

Наличествуется значительный блок научной переводной литературы, носящий все те же характеристики, а также изданная в последнее десятилетие, отчасти дополняющая первый блок, но характеризующаяся бессистемностью литература.

Таким образом, создание такой *Антологии* будет первым в истории российского образования, науки и культуры системным научным собранием и изданием трудов (первоисточников), обеспечивающим как фундаментальную базу, так и широкий доступ к истории мировой теоретической, научной мысли, вместе с тем

390 с.; Антология чешской и словацкой философии. М., 1982. – 407 с.; Философия кинизма: философия неприятия и протеста. М., 1996. – 430 с.; Эпиграммы греческой антологии. М., 1999. – 725 с.; системные издания – Антология философской мысли (серии: **Философское наследие** [Ин-т философии РАН] – более 130 т.; Библиотека этической мысли – ок. 50 т.; Мыслители XX в. – более 50 т.; Философия – более 20 т.; Лики культуры – более 20 т.).

Естественнонаучная мысль: Антология гендерной теории. М., 2000. – 383 с.; Антология российской экономической реформы: Учебное пособие для студентов всех спец. и аспирантов. Новосибирск, 1999. – 35 с.; Антология современного психоанализа. М., 2000. – 486 с.; Антология социально-экономической мысли в России: Дореволюционный период. СПб., 2000. – 830 с.; Антология экономической классики: в 2 т. М., 1991. – 959 с.

Литература и искусствоведение: Антология (Соловьёв, Ахрамович, Блок, Бородаевский, Белый, Волошин, Гумилев, Иванов и др.). М., 1911. – 271 с.; Антология «Гнозиса»: современная русская и американская проза, поэзия, живопись, графика и фото: в 2 т. СПб., 1994. – 730 с.; Антология авангардной эпохи. Россия первой трети XX столетия (поэзия). Нью-Йорк; СПб., 1995. – 377 с.; Антология акмеизма: Стихи, манифесты, статьи, заметки, мемуары. М., 1997. – 366 с.; Антология афоризмов. М., 1999. – 766 с.; Антология биографий ученых в области социальной педагогики: учебное пособие для пед. вузов. Волгоград, 2000. – 135 с.; Антология гуманной педагогики (Будда. – 222 с.; Вентцель. – 214 с.; Махатма Ганди. – 218 с.; Выготский. – 222 с.; Живая этика. – 220 с.; Иисус Христос и Его ученики. – 223 с.; а также: Коменский; Конфуций; Корчан; Ломоносов; Макаренко; Монтессори; прор. Мухаммад; Соломон и литература премудрости; Сухомлинский; Ушинский; Френс); Антология крестьянской литературы послеоктябрьской эпохи. М.; Л., 1931. – 661 с.; Антология литературы (национальных республик, традиций) – более 30 антологий; Антология литовских и латышских народных песен. Чикаго, 1936. – 425 с.; Антология литовских народных песен. Вильнюс, 1968. – 356 с.; Антология нечистой силы; в мире волшебства: Произведения русских писателей: сб.; М., 1991. – 335 с.; Антология поэзии (национальных традиций, республик) – более 100 антологий; Антология прозы (национальных республик) – более 20 антологий; Антология рассказа (национальных республик) – более 15 антологий; Антология русского лиризма: XX в.: в 3 т. М., 2000; Антология сатиры и юмора. (по авторам) – более 10 антологий; Антология сказок – более 20 антологий; Антология советской археологии: в 3 т. М., 1995. – 655 с.; Антология советской фотографии: в 3 т. М., 1986. Т. 1, 2. – 524 с.; Антология современной фантастики и приключений (многотомные серии); Антология фольклора народов Сибири, Севера и Дальнего Востока. Красноярск, 1989. – 493 с.; Антология юмора (по жанрам) – ок. 10 антологий; Антология юридического некролога. Ростов-н/Д., 1999. – 603 с.; И тут Вовочка сказал...: Антология мирового анекдота. М., 1998, СПб., в 7 т. и Киев – 10 т.; Радуга над Волгой: Антология марийской драматургии. Йошкар-Ола, 1970. – 408 с.; Человек богат человеком: Антология дружбы (писатели мира о Горном Алтае, алтайские писатели о мире). Г. Алтай, 1998. – 238 с.

явится как значительным культурологическим фактом-событием и поводом к цивилизационному прорыву, так и залогом единства и социокультурной стабильности, о чем неоднократно указывалось в нашей истории и чему ярким подтверждением являются слова П.И. Новгородцева: «Каждый народ, образовавший из себя духовное целое, имеющий свою историю, свою культуру, свое призвание, носит в себе живую силу, которая сплавливает воедино его отдельных членов, которая из этих атомов, из этой пыли людской делает живой организм и вдыхает в него единую душу. Это – та великая сила духовного сцепления, которая образуется около святынь народных; это – сила того Божьего дела, которое осуществляет в своей истории народ. Это – святыни религиозные, государственные и национальные не в смысле общеобязательных догматов и единообразных форм, вне которых все принадлежащее к данному государству и к данной нации отбрасывается и подавляется, а в общем значении руководящих объективных начал, пред которыми преклоняется индивидуальное сознание, которые оно признает над собой господствующими. В пределах данного государства могут уживаться разные веры и могут бороться разные политические воззрения; в нем могут существовать рядом разные народности и наречия; но для того чтобы государство представляло собой прочное духовное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к своему общенародному достоянию, и оно должно в глубине своей таить почитание своего дела как дела Божия. И неверующие по-своему могут разделять это почитание, этот культ своей родины, поскольку служение ей они признают делом достойным и правым и поскольку в защите этого дела они готовы идти на всякие жертвы, даже и на пожертвование жизнью своей и своих близких: это и значит именно, что они до конца вырывают из своего сердца корень эгоизма во имя высшей идеальной связи, пред которой они самозабвенно и благоговейно склоняются. Государство не может принудить всех к единообразному культу, и сыновняя привязанность к нему граждан как к своему Отечеству, как к делу своих отцов не может выливаться в форму рабской покорности одних групп пред другими, господствующими и возвеличенными. Истинный патриотизм утверждается на одинаковом подчинении всех частей народа идее государства как дела Божьего. Он предполагает родину-мать, которая не знает различия сынов и пасынков; он предполагает отчизну-семью, в которой все люди – братья, отличающиеся между собою не искусственными признаками, а природными дарованиями и личными заслугами.

Уживаясь вместе в дружном союзе гражданского единства, отдельные народности и группы каждая по-своему могут благоговейно чтить свою родину и возносить молитвы Богу о ее богохранении, но если никакая народность не возносит этих молитв о своем государстве, если никто не верит больше в свое государство, не любит и не чтит его, такое государство существовать не может. Без этого, выражаясь словами старой грамоты, «в некоторых государствах нигде государство не стоит»... Но что сделала русская интеллигенция для того, чтобы живым и неотразимым воздействием широко разлитого общественного сознания способствовать усвоению формул более всеобъемлющих? ... Что касается русского общественного сознания в его господствующих течениях, то ему принадлежит печальная роль той разрушительной силы, которая в борьбе с догматизмом старых основ отвергла и

вовсе конкретные и реальные основы истории, заменив их отвлеченной пустотой начал безгосударственности, безрелигиозности и интернационализма; а когда ей предоставлена была свобода действовать и властвовать, она привела Россию на край гибели. Для русского государственного сознания наших дней встает задача огромной жизненной важности: в непосредственном взаимодействии власти и народа осознать и утвердить необходимые основы государственного бытия. Было бы величайшим несчастьем для России, если бы та новая национальная власть, которой ждет страна, не нашла в себе достаточно творческой силы для того, чтобы вступить на новый путь государственного строительства. Но еще более тяжким и совершенно непоправимым несчастьем явилось бы то, если бы интеллигенция наша снова решила, что ей нечего пересматривать и нечего менять. Ибо только в духовном опыте просвещенной части общества вырабатываются идейные основы государственности. И если бы русское просвещенное общество снова оказалось в плену у социалистических, народнических и анархических верований и снова стало бы в положение силы, принципиально враждующей с властью, на кого бы могла тогда опереться власть в своих прогрессивных стремлениях? В таком случае мы снова оказались бы в том заколдованном круге, из которого не могли выйти ранее: узкое понимание государственности сверху, полное отрицание государственности снизу. Задача нашего времени заключается в том, чтобы разорвать этот заколдованный круг, чтобы дружным действием и власти, и народа воскресить и поднять расслабленные силы русской земли. Но для этого великого государственного дела надо отказаться от всяких частных, групповых и партийных лозунгов. Скрепляют и живут только начала общенациональные, возвышающиеся над всеми, только силы органические, объединяющие всех общей внутренней связью; партийные же лозунги и программы – только разделяют. Лишь целительная сила, исходящая из святынь народной жизни и народной культуры, может снова сплотить воедино рассыпавшиеся части русской земли. Вот то общее дело, в котором интеллигенции и народу надлежит быть вместе и в котором самое противопоставление интеллигенции и народа должно исчезнуть или, по крайней мере, утратить свою остроту»³⁷.

Из всего сказанного очевидной становится необходимость осознания и формулирования национально-государственной сверхзадачи в деле выживания, самосохранения и самоидентификации нации в глобализирующемся и нивелирующем традиционные ценности социокультурного бытия мире суть которой – активизация и удержание полифункционального текста культуры собственной цивилизации – возрождение его оригинальной, канонической источниковой базы.

Исходя и прагматических установок, *целью* «Антологии мировой мысли» и ее базовой основы – «Патрологии Россияка» – являются:

1. *Создание* универсального, систематизированного свода фундаментальных трудов по отдельным и специализированным отраслям знаний и научным направлениям на русском языке, который был бы источниковедческой базой куль-

³⁷ Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи: Из глубины. М., 1991. § 5. С. 435–439.

туры и науки, обеспечивающей не только кросскультурные методологические и предметно-объектные связи в трансцендентальной плоскости, но и на уровне их трансцендентно-имманентного осуществления;

2. *Обеспечение* на основе канонической источниковой базы культуры активного и пассивного включения индивидов в историко-культурные традиции как универсальных, так и региональных систем науковедения, а также культурно-национальную и универсальную предметно-категориальную терминологическую базу.

Исходя из масштаба и объемов данного проекта, его реализация потребует:

1. Создания постоянно действующей рабочей группы (организационно-координационный комитет при отраслевом Министерстве) и общественного попечительского совета проекта;
2. Постоянно действующих отраслевых рабочих групп (по разделам Антологии) и экспертных советов при крупнейших отраслевых научных центрах;
3. Проведения конкретных научно-исследовательских работ по реализации проекта;
4. Включения данного проекта как подпрограммы в действующую целевую федеральную программу, если не открытие отдельной подобного уровня программы.

Дорогу осилит идущий...

РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПАТРИСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ Библиографический справочник^{*1}

Введение

Патристические исследования представлены в трех различных формах. Они состоят прежде всего из текстов Священного Писания и текстов церковных писателей: Тексты и исследования А.Ф. Гарнака (*Harnack A.V. Texte und Untersuchungen*), Тексты и очерки И.А. Робинсона (*Robinson J.A. Texte and Studie*), Восточная, Древнеассирийская патрология и изданные аббатом Минем греческая и латинская серии, другие памятники (*Les Monumenta, Corpus scriptorum* и т.д.). Со временем эти источники становятся более доступными в их переводе, например: Оксфордская библиотека Отцов (*Oxford library of the Fathers*), Библиотека Отцов Церкви (*Bibliothek der Kirchenväter*), Христианские источники (*Sources chrétiennes*), Антиохийские христианские писатели (*Scrittori cristiani antiochi*), Тексты и документы Хеммера и Лейа (*Textes et documents de Hemmer et Lejay*) и т.д. Наконец, производится анализ учений Отцов и систематизация основных идей, выработанных концепций: кроме монографий, посвященных отдельным личностям, создаются различные истории христианской литературы (*Histoire de la littérature chrétienne*), руководства к патрологии (*Manuels de Patrologie*), курсы богословской патристики (*Cours de théologie Patristique*).

Патристические исследования в России также следовали по этим главным направлениям.

Профессора Духовной академии (факультеты православного богословия) издавали открытые и малоизвестные тексты, подготовленные, например, А. Дмитриевским (Евхологий Серрапиона Тмуитского), П. Маррой (тексты армянские и грузинские), Б. Тураевым (тексты эфиопские) и т.д. Русские переводы Отцов Церкви привлекали особое внимание авторитетных деятелей Церкви и историков.

Профессора патрологии подготовили и издали руководства к исследованиям, среди которых трехтомное «Историческое исследование Отцов Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского), «Руководство к Патрологии» профессора И.В. Попова и др. Прежде чем перейти к разбору русских патристических переводов и их истории, к решению этой насущной задачи, о чем будет идти речь на по-

^{*1} Историческая публикация по машинописной копии Синодальной библиотеки Московского Патриархата. Подготовка публикации настоящего текста – В.В. Шмидт.

По данным сотрудника ЦНЦ «Православная энциклопедия» канд. ист. наук С.М. Шамина перевод с франц. на рус. яз. этого сочинения архим. Киприана выполнила Е.Л. Майданович (эту информацию нам подтвердить не удалось).

следующих страницах, необходимо подвести краткий итог научной деятельности духовных академий в области патрологии.

Высшее богословское преподавание, как известно, подвергалось значительной трансформации с начала царствования Александра I.

Прежние школы в Санкт-Петербурге (Александро-Невская семинария), Москве (Славяно-греко-латинская академия и Свято-Троицкая семинария) и Киеве (в Братском монастыре, более знакомая по имени ее основателя митрополита Петра Могилы) в 1809, 1814 и 1818 гг. были преобразованы и с того момента стали называться духовными академиями, что соответствовало богословским факультетам у католиков и протестантов. Академия в Казани, предназначенная для миссионерской работы среди мусульман и буддистов, была организована в 1842 г.

В первом учебном плане, подготовленном в духовных академиях в 1809 г., патрология как самостоятельная дисциплина почти не была представлена. Только после изменений 1841 г. кафедры патрологии стали независимыми как в содержании учебных планов, так и в решении вопросов переводов учения Святых Отцов. Согласно уставу 1869 г. в академиях должно было быть по три факультета, при этом патрология сохранила свое место среди научных направлений в отделе истории. Устав 1884 г. предусматривал место патрологии в учебном процессе, а последняя школьная реформа 1910 г. предполагала создание двух кафедр для обеспечения этой дисциплины в каждой академии Империи.

Следует отметить, что не всегда высок был уровень квалификации профессоров патрологии. Это зависело от разных обстоятельств. Важную роль играли условия работы. Вначале библиотеки не удовлетворяли необходимым требованиям, зачастую там отсутствовали нужные манускрипты и книги, даже тексты не были хорошо классифицированы и оценены критически. Нередко профессора занимали кафедры недолго, и потому не могли завершить работу, требующую много времени¹.

¹ Вот несколько имен преподавателей патристики в российских богословских учреждениях, отдавших этому почти полвека. На кафедре Академии в Санкт-Петербурге трудились: свящ. И. Колоколов (1841–1843), И. Лобиков (1841–1848), свящ. П. Колосовский (1848–1853), свящ. А. Верещагин (1853–1855), П. Шалфеев (1855–1862), свящ. П. Лебедев (1863), Л. Павловский (1863–1871), А. Приселков (1873–1884), Н. Барсов (1884–1887), свящ. Т. Налимов (1888–1905), Н. Сагарда (1905–1917), его брат А. Сагарда (1910–1917), профессор второй кафедры патрологии.

Первым профессором патрологии в Москве был о. Захаров-Платонов, занимавший кафедру два учебных года (1841–1842), за ним следовали о. Илларион Боголюбов (1842–1848), Леонид Краснопевков (1848–1849), М. Побединский-Платонов (1850–1852), о. Порфирий Попов (1852–1861), М. Боголепов (1861–1863), Александр Смирнов (1864–1871), о. Александр Мартынов (1872–1893); И. Попов (1893–1917), к которому присоединился П. Успенский, заняв вторую кафедру.

В Киевской академии работали патрологи: о. Михаил Монастырев (1842–1844), В. Аскоченский (1844–1846), Н. Таворов (1846–1849), о. Константин Хорцов (1857–1876), К. Попов (1878–1914), С. Епифанович, скоропостижно скончавшийся, но уже имевший огромную известность благодаря своим трудам о св. Максиме Исповеднике. С начала войны 1914 г. заведование второй кафедрой было поручено М. Окснюку.

В Казани трудились профессора патрологии: Д. Кательский (1844–1848), о. Серафим Протопопов (1849–1851), М. Зефирин (1851–1866), А. Беневоленский (1856–1857), Я. Рудольфов (1857–1868), Д. Гусев (1870–1894) и Л. Писарев (1895–1917). Вторая кафедра как недавно учрежденная должна была быть занята Верещацким.

Хотелось бы перечислить наименования монографий, нескольких диссертаций по патристике ведущих профессоров. Наиболее значительные из них следующие:

Приселков А. Послания Климента Римского (СПб., 1868); *Сагарда А.* О Клименте Александрийском (СПб., 1911); *Мартынов А.* Антропологии Григория Нисского (М., 1886); *Попов И.* О св. Августине (М., 1914); *Скворцов А.* О трудах Псевдо-Дионисия (Киев, 1871); диссертации *Попова К.* О Тертулиане (Киев, 1880), О Диадохе, епископе Фотики (Киев, 1903); *Епифанович С.* О св. Максиме Исповеднике (Киев, 1915); *Оксиюк М.* Эсхатология Григория Нисского; *Гусев Д.* Об Антитринитариях III в. (Казань, 1872); *Он же.* Руководство в Патрологии; *Писарев Л.* Антропология св. Августина (Казань, 1894).

Этот список должен быть пополнен работами тех профессоров, которые, хотя и не преподавали патрологию в чистом виде, тем не менее занимались патристическими темами. Необходимо упомянуть в первую очередь знаменитые диссертации: *Болотов В.* Учение Оригена о Святой Троице (СПб., 1879); *Глубоковский Н.* О Феодорите Кирском: в 2 т. (М., 1890). Нельзя не упомянуть о других диссертациях преподавателей, знатоков богословия. Назовем их: *Адамов И.* О св. Амвросии (М., 1915); *Алексей (Молчанов), епископ.* Экклесиология св. Киприана (Казань, 1888); *Барвинок В.* Никифор Влеммид (Киев, 1910); *Богородский Н.* Пневматология св. Иоанна Дамаскина (СПб., 1879); *Бронзов А.* Святая Мария Египетская (СПб., 1899); *Виноградов.* Учение св. Григория Назианского (Казань, 1886); *Вишняков А.* Полемика св. Кирилла Александрийского против Императора Юлиана (Казань, 1907); *Благоразумов В.* Святой Афанасий (Кишинев, 1895); *Владимирский П.* Учение Немезия Емесского (Житомир, 1912); *Говоров А.* Поэзия св. Григория Назианского (Казань, 1886); *Григорьевский М.* Учение о браке св. Иоанна Златоуста (Архангельск, 1902); *Гросу Н.* Святой Феодор Студит (Киев, 1907); *Гурьев Феодор* Мопсуэтский (М., 1890); *Дмитриевский Ф.* Об Александрийской школе (Казань, 1884); *Доброклонский А.* Фаунд, епископ Гермианский (М., 1880); *Он же.* Феодор Студит (Одесса, 1913); *Дружинин А.* Дионисий Александрийский (Казань, 1900); *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский (СПб., 1908); *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Святой Троице (СПб., 1879); *Иванцов-Платонов Ал.* Ереси первых трех веков; *Карашев А.* Дидахи (М., 1896); *Катанский А.* Сакраментальное богословие Отцев до Оригена (СПб., 1877); *Лопатин К.* Учение св. Афанасия о Святой Троице (Казань, 1873); *Кремлевский Н.* Пелагианизм (Казань, 1896); *Кутепов Н.* Донатизм (Казань, 1884); *Лебедев Н.* Труд Оригена «Против Цельсия» (М., 1878); *Лобачевский С.* Святой Антоний Великий (Одесса, 1906); *Мелиоранский В.* Георгий Кипрский и Иоанн Иерусалимский (СПб., 1901); *Мироносицкий.* Афинагор (Казань, 1894);

К сожалению, вышеназванные ученые состояли на кафедрах патрологии короткое время и не смогли выработать ни системы, ни руководства к преподаванию патрологии. Исключение составляет, в частности, упомянутый выше Высокопреосвященный Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Следует упомянуть также С. Скворцова из Киева, автора «Философии Святых отцов» который пытался дать анализ святоотеческих философских концепций. Назовем здесь и профессора о. И. Шалфеева: он имел намерение «формулировать историю апостольских переводов, изучая исторические детали, которые влияли на личные особенности каждого писателя» (см.: Катанский А. Воспоминания одного старого профессора // Христианское чтение. 1914. Май. С. 604).

Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского (СПб., 1900); *Мотрохин.* О «Достоинствах священнослужителей» св. Амвросия Медиоланского (Казань, 1912); *Несмелов В.* Богословское учение св. Григория Нисского (Казань, 1887); *Орлов А.* Учение Иллария Никтавийского о Святой Троице (М., 1908); *Орлов И.* О двух волях во Христе св. Максима Исповедника (СПб., 1888); *Остроумов И.* Синезий из Кирена (М., 1879); *Петров Н.* «Начала» Оригена (Казань, 1900); *Полянский Е.* Святой Иероним как историк (Казань, 1908); *Преображенский П.* Хронология Феофана Исповедника (Вена, 1912); *Прокошев.* Дидаскалия Апостольская (Томск, 1913); *Прохоров Г.* Нравственное учение св. Амвросия (СПб., 1912); *Певницкий В.* Святой Григорий Великий как оратор (Киев, 1872); *Родников Н.* Социальное учение св. Августина (Казань, 1897); *Розанов Н.* Евсевий Кесарийский (М., 1880); *Садов А.* Виссарион Никейский (СПб., 1883); *Он же.* О Лактанции; *Соколов В.* Леонтий Византийский (М., 1916); *Спасский А.* Аполлинарий Лаодикийский (М., 1895); *Тихомиров Д.* Нравственное учение св. Григория Нисского (Могилев, 1886); *Лященко Т.* Святой Кирилл Александрийский (Киев, 1913); *Фетисов Н.* Диодор Тарский (Киев, 1915); *Штернов Н.* О Тертуллиане (Киев, 1889); *Федченков С.* Святой Иринея Лионский (М., 1917); *Феодор, преосвященный*². Аскетическое учение св. Кассиана (Казань, 1902).

Двое из многочисленных иностранных учеников российских Духовных академий – М. Папамихаил, профессор университета в Афинах, и Его Преосвященство Герасимос Vared, митрополит Сирии (de Seleucie en Syrie, † 1899) – были преподавателями богословия; первый написал: «Григорий Палама»; второй – «Патриарх Фотий по суждениям своих современников».

Большинство этих диссертаций, часто объемных, представляет собой солидные монографии, документально обоснованные и имеющие реальную научную ценность. Странствия русских богословов, с самого начала скромные, принесли в течение одного века довольно богатые плоды.

* * *

Наше внимание особенно привлекают русские переводы святоотеческих текстов в патристических диссертациях. Эти переводы берут начало с эпохи, предшествовавшей основанию духовных академий.

Кельи монахов в Киеве, Москве, многочисленных монастырях обширной царской империи, так же как и в монастырях Запада, были первыми очагами этого труда.

Толкование св. Иоанна Лествичника «Лествица райская», труды св. Иоанна Златоуста, св. Григория Назианского, «Шестоднев» св. Василия Великого, многих других, многочисленные аскетические сборники – все это питало набожность русских в Средние века. Историк Е.Е. Голубинский утверждал, что он знает более двухсот проповедей Иоанна Златоуста, переведенных до нашествия монголов³. Эти

² Последний ректор МДА.

³ См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1–2. Прилож.: Археологический атлас ко второй половине 1-го т. М., 1880, 1900, 1906, 1917.

переводы были общеизвестны по бесчисленным антологиям, как, например, «Измарагд», «Маргарит» и др.

Тринадцать проповедей св. Григория Назианского были переведены в XI в., в XVII в. они были напечатаны. «Лествица» св. Иоанна Лествичника была издана в 1647 г. Старец Паисий Величковский перевел с греческого на славянский язык «Добротолюбие». Преосвященный Феофан, называемый Затворником, готовя новый перевод, переработал имевшиеся два тома и дополнил, труд в результате составил пять томов, которые затем неоднократно переиздавались.

Первые переводы были неудовлетворительны, поскольку манускрипты брались без критического анализа, с пробелами, ошибками и вставками в текст. Даже в толкованиях XIX в., ставших классическими и оцененных положительно, находим важные пропуски. Сошлемся, например, на русский перевод сочинения Григория Паламы в пятом томе «Добротолюбия» (М., 1895). Феофан Затворник перевел его с греческого текста искаженного и неисправленного. Переводчик был вынужден в силу церковной цензуры опустить некоторые места, сльвушие «опасными» для совести верующих, например цитаты Оригена.

Стиль переводов далеко не всегда был безупречен. Язык переводчиков в XVI–XVII вв. соответствовал говору москвичей и тогда был понятен, но в XIX в. воспринимался уже устаревшим, архаичным, «слишком славянским». Редакторы и переводчики часто старались искусственно сохранить некоторые славянские архаизмы, что делало язык тяжелым и отдаляло от стиля Пушкина и Тургенева.

Это все досадные мелочи, в сущности незначительные. Важно отметить то, что просвещенные русские благодаря переводам знают поучительную духовную литературу и обладают настоящей с точки зрения традиции патристикой.

Оставим в стороне древние славянские и славяно-русские переводы и перейдем к трудам XIX в. Их история весьма интересна. Первым делом надо отметить, что мы обладаем тремя формами русских патристических переводов.

1. Переводы профессоров духовных академий, вначале случайные, спорадические, но в дальнейшем хорошо систематизированные.
2. Переводы, сделанные учеными или мирянами в ходе научных исследований или для собственного интереса; их публиковали в специальных журналах, епархиальных листках, ныне забытых и ненаходимых, или в отдельных изданиях.
3. Переводы, совершенные в монастырях, таких, как Оптинский в России или св. Пантелеймона на Афоне. Это обычно произведения аскетические, как «Лествица» аввы Дорофея, «Добротолюбие», правила монашеские и т.д. (переведенные Феофаном, о. Климентом Зедерхольмом и некоторыми другими)^{*2}.

Духовная академия в Санкт-Петербурге первой начала издавать патристические тексты на русском языке. При ректоре о. Григории Постникове (1817–1826),

^{*2} Славянофилы и профессора Московского университета, которые их окружали, охотно брали на себя шефство в таких работах.

будущем митрополите Санкт-Петербургском, был создан в 1821 г. академический журнал «Христианское Чтение», и с этого времени появились первые переводы, более или менее научные⁴.

Профессора Санкт-Петербурга и некоторые – Москвы принялись с увлечением за работу, которая с самого начала не была подчинена какому-либо плану. Система в изложении и хронология зачастую нарушались: так, св. Григорий Назианский, св. Василий, св. Иоанн Златоуст и св. Исидор Иелусиот ставились рядом со свв. Иоаном Дамаскиным и Максимом Исповедником. Печаталось все, что каждый профессор имел по своей специальности. Улучшения в обработке произошли позже, после согласования работ между профессорами Ст.-Петербурга и Москвы, когда был выработан генеральный план, о котором мы скажем дальше.

До 1843 г. переводы печатались в упомянутых журналах. Богословы Москвы, лишенные собственного журнала, сотрудничали в «Христианском Чтении». Приходится сожалеть о том, что переводы и статьи не имели подписей. Эта анонимность, принятая в Московской академии, существовала довольно долго в богословских и религиозных журналах, что делало невозможными библиографические исследования.

Одну дату надо отметить: архимандрит Никодим Казанцев в своем рапорте Святейшему Синоду в 1840 г. писал: «Нельзя ожидать, чтобы умы русских богословов были более солидны и независимы, чем богословы латинские, немецкие, французские, и английские, когда они не могут читать Отцов на русском языке»⁵. Архимандрит Никодим Казанцев и его бывший соученик архимандрит Филарет Гумилевский (ректор Московской академии 1835–1841, знаменитый историк, богослов и патролог), были инициаторами большого труда, предпринятого Московской академией, который надо рассматривать как “*Monumentumaere perennius*”. В 1843 г. Академия положила начало специальному журналу под названием «Творения Святых Отцов», который в 1898 г. был преобразован архимандритом Антонием Храповицким в «Богословский Вестник».

О. Филарет (Гумилевский) в 1835 г. предложил митрополиту Московскому Филарету свою программу переводов, так же, как свое толкование «Луга духовного» Иоанна Мосха (напечатанного в Москве в 1848 г.). Этот план, раскритикованный митрополитом, был осуществлен только в 1843 г., когда о. Филарет перестал быть ректором академии. Митрополит требовал плана более систематического, чем план ректора Филарета. Он предпочитал полные переводы некоторых Отцов Церкви, «чтобы их не дробить и не смешать одних с другими»⁶. Редакторский коллектив под председательством ректора (после о. Филарета им был о. Евсевий Орлинский) был уполномочен усовершенствовать первоначальный план и после этого осуществ-

⁴ См.: Родосский А. Вне истории журнала // Христианское чтение. 1896. № ССII. С. 343–361.

⁵ Цит. по: Корсунский И. История греческого преподавания в духовной Академии в Москве // Богословский вестник. 1893. Ноябрь. С. 230.

⁶ Там же. С. 232.

влять. Журнал состоял из двух частей: «Труды Святых Отцов» (только тексты) и «Прибавления», т.е. разные богословские статьи (по-прежнему анонимные).

Таким образом, после долгих приготовлений, консультаций с митрополитом, исправлений текстов в проповедях св. Григория Назианзина (писателя, предпочитаемого митрополитом), в 1843 г. выпустили первый том «Трудов Святых Отцов».

Целый коллектив переводчиков (в большинстве это были профессора, преподаватели) принялся за работу. Переводы, исправленные редакторами, где главной пружиной дела был П. Делицын, должны были получить одобрение митрополита. Стилист безукоризненный, эллинист совершенный, ум пронизательный, Филарет был известен как критик суровый и беспощадный. Часто его заметки обижали переводчиков, особенно их руководителя П. Делицына, который очень страдал от критики митрополита. Но это был Филарет! Знаменитый Московский митрополит Филарет, личность почти легендарная, ставшая бессмертной в русской церковной истории и богословском учении.

Результаты этих работ были действительно огромны. Начиная с 1843 г. Московская академия не прекращала переводить и переиздавать тексты, уже опубликованные. Многие работы Отцов Церкви были изданы три и четыре раза. Были переведены почти все сочинения главных богословов и Отцов Церкви. Полная серия состояла из более чем 80 томов. Печатание было прекращено в 1917 г. на трудах св. Максима Исповедника и Никифора Константинопольского.

* * *

Переводчики распределили между собой работу таким образом, чтобы специальный сектор был поручен каждой академии. Итог совместной работы оказался весьма значительным.

В самом деле Московская академия, как мы уже говорили, перевела труды крупных богословов и Отцов Церкви IV–VII вв. Санкт-Петербургская академия после первых попыток, о которых мы упоминали выше, предприняла переводы исторических сочинений. Начали с Евсевия Кесарийского, Сократа Созомена и Евагрия, чтобы закончить византийской летописью. Под влиянием одного из первых русских византологов проф. И.Е. Троицкого в академию русской столицы проникла византийская атмосфера – были изданы сочинения Георгия Акрополита, Георгия Кипрского, Григория Пахимера, Иоанна Киннама, Никиты Хониата, Никифора Бриенния, Никифора Григора и Прокопия Кесарийского. Почти вся коллекция появилась в России благодаря профессорам академии⁷. Кроме того, академия издала в пяти выпусках коллекцию древневосточных и западных литургий под редакцией проф. А. Катанского. Необходимо подчеркнуть особенно большую заслугу академии в полном и тщательном переводе трудов св. Иоанна Златоуста в 13 томах. До революции закончили с трудами св. Феодора Студита в двух томах. Таким был итог работ Санкт-Петербургской духовной академии.

⁷ См.: Соколов. И. «Византийские предания» в Санкт-Петербургской Академии // Христианское чтение. 1904. Январь. С. 143–156.

Киевская академия, более близкая к Западу, гордая своим прошлым и в большей степени, чем другие, латинизированная в литературной традиции, издавала в Трудах Киевской духовной академии и отдельными книгами сочинения св. Киприана, Тертуллиана, Арнобия, св. Амвросия, св. Иеронима и св. Августина – всего более 30 выпусков. Казанская академия, младшая из русских богословских школ, работала главным образом на миссионерском поприще. Тематика антимусульманская и антибуддийская в значительной мере занимала ее профессоров. Кроме того, они участвовали в патристических переводах, хотя и недостаточно систематизированных. Были изданы, в частности, Деяния Вселенских и Поместных Соборов. Священник Александр Смирнов перевел целую серию апокрифов из Ветхого Завета, «О началах» и «Против Цельсия» Оригена; несколько сочинений св. Ипполита Римского, св. Григория Великого появились на русском языке стараниями профессоров Казани.

Нужно отметить значительную работу, предпринятую журналом «Православное Обозрение». Его редактор о. Петр Преображенский в содружестве с коллегами-эллинистами (митрополит Филарет), поставил себе задачей перевод памятников первобытного христианства и антиникейской литературы. Сочинения мужей апостольских, апологетов II в. и св. Ириней увидели свет в этой коллекции. Не надо также забывать о патристических сочинениях, выпущенных серией в трех томах, по вопросу о толковании литургий (СПб., 1853–1856).

Намеченный путь исследования классических трудов и вкус к духовной литературе способствовали поддержанию патристической традиции. Выпускники академий – профессора семинарий, приходские священники или епископы епархий, иногда отдаленные от больших культурных центров, – для собственного интереса продолжали исследования в этой сфере. Среди них заслуживает упоминания преосв. Арсений Ивашенко. Ученик из Киева, ректор семинарии, затем помощник епископа, он работал без отдыха до самой смерти (1903 г.) на поприще византийских исследований. Несмотря на неблагоприятные иногда условия, он наладил работу над текстами незнакомых манускриптов, перевел их, снабдив предисловиями и критическими замечаниями. Благодаря его энергии и замечательной эрудиции больше 30 документов – труды полемиста Мануила Пелопонесского, Марка Ефесского, Нила Дамила, Нила Родосского, Георгия Схолария, Филофея Константинопольского – увидели свет в научных журналах, богословских (в том числе епархиальных) публикациях.

Преосв. Феофан (Говоров) Затворник много способствовал обогащению переводов Святых Отцов, особенно в области аскетики. Проф. Н. Корсунский перевел творения Климента Александрийского, М. Боголюбский – толкования Андрея Кесарийского (на «Апокалипсис» и «Жизнь Иисуса Христа» Николая Кавасилы); проф. А. Дмитриевский значительно обогатил русскую литературу переводами литургических текстов: это, в частности, «Евхологион» Серапиона, епископа Тмуитского, изданный до того, как доктор Воббермин опубликовал его в «Тексте и изысканиях». Армянские, грузинские и эфиопские тексты были переведены Эмином, Мерром, Паткановым, Хохановым, о. Кекелидзе и Тураевым (все они посвятили свои знания исследованию патристических толкований).

Литературная активность Оптиного монастыря была также замечательна. На протяжении XIX в. было подготовлено к печати 25 сочинений, из печати вышло 224 000 экземпляров. Библиотека монастыря, составленная из собраний старца Паисия Величковского и других, была весьма значительна. Патристические переводы, начиная с 1846 г., были руководимы старцем Макарием и Киреевскими при высоком покровительстве Митрополита Филарета Московского. Одним из главных переводчиков был старец Амвросий Гренков, выдающийся латинист и эллинист, обратившийся в православие и ставший монахом в Оптине. В монастыре был сильный коллектив сотрудников, таких, как преосв. Феофан Затворник, профессор Ф. Голубинский из Московской академии, профессор Шеверев и др.

При старце Макарии (1847–1860) монастырь издал 16 научных трудов⁸. Русский монастырь св. Пантелеимона на Горе Афон тоже многое сделал в области патристических переводов. Аскетические сочинения Отцов Церкви, издания о жизни святых, духовные стихи и другие труды были выпущены этим монастырем. Говоря об афонских переводчиках, нужно особенно упомянуть о. Матвея. В противоположность ученым – докторам богословия, преподавателям филологии, ректорам, профессорам духовных академий или университетов (как преосв. Феофан, о. Климент Зедерхольм) – о. Матвей не имел никакого звания: сын скромного торговца, без всякого образования, он удалился на Гору Афон и посвятил свою жизнь монастырю. Он не был даже священником, как простой монах принял великий постриг и всю жизнь изучал манускрипты в библиотеке Святой Горы. Он самостоятельно изучил латынь, древнегреческий и новогреческий разговорный, сербский и французский языки.

Будучи библиотекарем, о. Матвей привел в порядок все манускрипты св. Пантелеймонова монастыря. Ученые, посещавшие Гору Афон, хорошо знали его. Он был в переписке со всем светом, к нему обращались за советами, задавали сложные вопросы об изданиях, манускриптах и разночтениях текстов. Французское правительство пожаловало ему «Академическую пальмовую ветвь». Он исправлял пробные выпуски всех монастырских изданий: «Акты монастыря св. Пантелеимона», «Добротолубие», «Невидимая духовная борьба, сочинения Симеона Нового Богослова», «Духовное руководство и аскетическое богословие» и т.д. Отец Матвей умер 4 сентября 1911 г.⁹

* * *

Такой была патристическая активность религиозной России до революции 1917 г. Может быть, момент еще не пришел определить значение этих работ в рамках церковных исследований последних веков. Цель настоящих строк – штрихами отметить этапы данной деятельности.

⁸ См.: Соколов Д. Заслуга Оптиного монастыря в издании патристических трудов // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1902. № 30. С. 1001–1005; Прошлое Оптиного Монастыря // Там же. 1903. № 26. С. 973–981.

⁹ См.: Византийский Временник. Вып. XX. СПб., 1913. С. 335–338; Сообщения Православного Палестинского общества. 1912. XXIII. С. 122–142.

Уведомление

Нам кажется необходимым дать несколько объяснений, прежде чем представить перечень переводов.

1. Прежде всего, термин «патристический» здесь употреблен в более широком значении, чем обычно. С точки зрения хронологии: встретятся тексты, которые выходят далеко за пределы границ периода только патристического, т.е. 636 г. для Запада (смерть св. Исидора из Севильи) и 749 г. для Востока (смерть св. Иоанна Дамаскина). Если эти даты приняты католическими богословами¹⁰ и могут быть подтверждены для патристики Запада, то они не имеют того же значения для Восточной Церкви. Православные патрологи простирают границы названного периода значительно дальше. Филарет (Гумилевский) настаивает: «Ни VI, ни XIII вв. не служат окончанием, т.к. Церковь будет существовать до окончания веков и Дух будет всегда творить в ней»¹¹. Вот почему наш перечень охватывает тексты и более поздние: мы полагаем отметить сочинения XI, XIV и даже XIX вв.

2. Что касается содержания текстов, то в нашем списке читатели найдут не только трактаты чисто богословские, но также и канонические сборники, сборники духовных гимнов и хронику. Православие не является нашим единственным критерием исследований. Наряду с Отцами и докторами Церкви наш перечень содержит немало иноверных писателей – как греков и латинистов, так и армян, коптов и др. Имеется даже большое количество писателей-нехристиан, особенно арабов, которые представляют определенный интерес для истории Церкви, догматов, обрядов и богословских идей.

Рамки этого труда не позволяют нам продолжать исследования с той же кропотливостью, как мы бы этого хотели. Мы были вынуждены опустить некоторые библиографии. Таким образом, мы коснулись только самых крупных изданий или самых новых произведений, несколько раз переизданных. Мы не считали также необходимым перечислять заглавия сочинений, если они соединены в «полное издание».

3. Чтобы лучше систематизировать русские переводы, мы классифицировали тексты по нескольким спискам: переводы с греческого, латинского, арабского, сирийского, армянского, грузинского, коптского и эфиопского языков.

На этих разных списках мы предпочитаем придерживаться алфавитной расстановки, а не систематического или хронологического распределения, так как многие писатели, обсуждая различные предметы, должны были бы оказаться под многими рубриками, что усложнило бы использование наших списков. Вместе с тем известно, до какой степени хронология бывает спорна и сомнительна.

4. Надо признаться, что, невзирая на наши расследования, некоторые указания не всегда могли быть проверены удовлетворительно – это досадная деталь, которая объясняется условиями, при которых наш труд был осуществлен.

¹⁰ См.: Раушен-Алтанер. Патрология. Фрайбург, 1931. С. 6; Барденхеве. История древнехристианской литературы. Фрайбург, 1902. С. 16, 21–23; Кастен И. Патрология. Утрехт, 1950. Т.1. С. 1.

¹¹ Историческое исследование Отцов Церкви. СПб., 1882. Т. 2. С. XI.

Мы постарались отыскать и указать все необходимые библиографические данные: даты издания, номера томов, страниц, названия журналов, имена переводчиков, употребив для славянских имен латинскую транскрипцию.

Настоящий библиографический справочник русских переводов, патристических текстов и некоторых документов, относящихся к истории Христианства, не увидел бы света, если бы не радушный прием "Irenikon". Мы просим редактора этого журнала принять выражение нашей глубокой признательности. Мы особенно сердечно благодарим Dom Etienne Lanpe (Эммануэля Ланье) из Шеветоня (de Chevetonne), который охотно подготовил этот манускрипт к печати и очень помог нам некоторыми примечаниями и ценными дополнениями, разумными советами, из чего мы извлекли большую пользу, работая над этой книгой.

ТЕКСТЫ, переведенные с греческого языка

- АКАКИЙ Верейский († 437), греч. серия 77
Письмо св. Кириллу Александрийскому // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1. С. 421–425.
- АГАПИТ, диакон (VI в.), греч. серия 86
Проповеди правоучительные / пер. Д.С. Вершинского // Христианское Чтение. 1826.
- АЛЕКСАНДР, епископ Александрийский († 326), греч. серия 18
Два письма и одна проповедь / пер. Д.С. Вершинского // Христианское Чтение. 1826; Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 1. С. 32–64.
- АЛЕКСЕЙ Аристен (XII в.), греч. серия 133
Комментарии канонов / пер. А.Ф. Лаврова // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1876.
- АММОН, епископ . (IV–V в.), греч. серия 65
Письмо Феофилу Александрийскому и ответ последнего / пер. Д.С. Вершинского // Христианское Чтение. 1827.
- АМФИЛОХИЙ Иконийский (IV в.), греч. серия 39
Слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа (сокр.) // Прибавление к Церковным Ведомостям. 1901. № 4.
- АНАСТАСИЙ I, Патриарх Антиохийский († 599), греч. серия 89
Слово на праздник Благовещения // Христианское Чтение. 1841.
- АНАСТАСИЙ Синаит († 610), греч. серия 89
- а) *Указатель* / пер. рукописи в дис. Д. Болховитинова // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1897. С. 209–211;
 - б) *Вопросы и ответы* / Анонимный пер. вопросов 30–32, 41–47, 49–51 // Владимирские епархиальные ведомости. 1866. № 10, 11, 14 – 17;
 - в) *Беседа на 6-й ссалом* // Душеполезное Чтение. М., 1860 (новый перевод Оптинского монастыря: М., 1873);
 - г) *Слово об образе Божьем* / пер. Д.В. Металлова // Богословский вестник. 1915. Июль–август;

д) *Слово о святом собрании* / пер. Т. Пасхалидиса // Православная Богословская Энциклопедия; др. отрывочн. переводы // Воскресное чтение. 1859–1860. № 48. С. 505–506;

е) *Проповедь о благочестивой жизни* / Пер. прот. С. Серафимова // Воскресное чтение. 1843.

АНДРЕЙ Кесарийский, св. (VI в.), греч. серия 106

Толкование Апокалипсиса. Киев, 1625 (1-й слав.-рус. пер.); 2-й слав.-рус. пер. Лаврентия Зизаниуса Тустановского: М., 1712, 2-е изд.: М., 1768; 3-й пер. о. М.С. Боголюбского: М., 1882, 2-е изд.: М., 1884; 3-е изд.: М., 1889; 4-й пер. В. Юрьева: М., 1904, переизд.: // Русский Паломник. 1909 г.

АНДРЕЙ Критский, св. († 730), греч. серия 97

Проповеди // Христианское Чтение (несколько неоднородных переводов); Воскресное чтение. 1853; *Три брачных проповеди: Избранные слова* // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1898. № 36. С. 44–69, 96–114.

АНДРЕЙ Самосатский (VI в.), греч. серия 85

Критика анафематствований св. Кирилла Александрийского // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 2.

АННА Комнина (XII в.), греч. серия 131

Царствование императора Алексия Комнина (Алексиада) / пер. В.Н. Карпова. СПб., 1859. Т. VIII. С. 435.

АНФИМ Анхиальский, монах, секретарь Святогробского Братства (XIX в.)

Истории (1819–1833) / пер. П.В. Безобразова // Материалы для истории Иерусалимского Патриарха XV–XIX вв. // Православный Палестинский сб. Вып. 55. СПб., 1901. С. 277–279.

АНТИОХИЙ, монах св. Саввы (VII в.), греч. серия 89

Кодекс законов Священного Писания / пер. ркп. в дисс. И. Синеокова-Андриевского // Труды Киевской Духовной Академии. 1898. С. 247–249.

АНТОНИЙ Великий, св. (IV в.), греч. серия 40

Творения / пер. А.С. Красносельского // Христианское чтение: 1821–1829; нов. пер.: Добротолюбие: Коллекция аскетических трудов 39 авторов, издан. Свято-Пантелеимоновым монастырем на горе Афон: в 5 т. 3-е изд. М., 1895. Т. 1. С. 9–152; отд. изд. монастыря св. Пантелеимона: М., 1905.

АПОЛЛИНАРИЙ Лаодикийский мл. (IV в.), греч. серия 33

а) *Письмо о воплощении* // Творения св. Афанасия. Серг. Лавра, 1903. Вып. III. С. 175–178 (напеч. под названием «*Письмо к императору Ювиену*»);

б) *Пространное исповедание веры, ложно приписываемое св. Григорию Чудотворцу* / пер. Н. Сагарда (по: *Лицман*. Аполлинарий Лаодикийский. Тюбинген, 1904. С. 167–185) // Христианское чтение. 1914. Янв. С. 11–124.

АПОЛЛОНИЙ, сенатор и мученик, св. (II в.)

Апология перед судом / введение и пер. А. Павловича (по: *Conybeare J.C. Monuments of Early Christianity*) // Христианское чтение. 1896. С. 495–516.

АРЕФА, митрополит Кесарии Каппадокийской (X в.)

а) *Проповедь на 1-й псалом* / греч. текст и пер. преосвященного Арсения Иващенко // Московское Общество Любителей духовного просвещения. 1891; отд. вып.: М., 1891;

б) *Письмо эмиру Дамасскому* / пер. П. Попова в дисс. ...: Император Лев VI Мудрый. М., 1892. С. 296–304.

АРИСТЕЙ (Aristee)

- а) *Письмо к Филократу* // Иосиф Флавий. Иудейская война. СПб., 1787; Воскресное чтение. 1844–1845. С. 341–342;
б) *То же письмо к Филократу, видоизмененное императором Исааком Комниным* / пер. Ф.И. Успенского // Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса; София, 1907. Т. XII. С. 1–251 (см.: с. 2–14).

АРИСТИД Афинский, апологет и философ (II в.), греч. серия 5

- а) *Апология* / пер. и прим. А. Покровского // Богословский вестник. 1898. Апрель–июнь. С. 1–25, 270–297; новый пер. И. Крестникова: Казань, 1904. С. 215–295; пер. И.О. Емина (армян. отрывок) // Православное обозрение. 1879. № III. С. 347–352;
б) *Слово (Проповедь) о благом разбойнике*³ / пер. Н.И. Барсова // Христианское чтение. 1886. С. 399–405; пер. И. Крестникова: Казань, 1904.

АРСЕНИЙ, епископ Елассонский (XVI в.)

- а) *Путешествие в Московию* / пер. с лат. версии Н. Оглоблина // Историческая библиотека. 1880. Авг.–Сент. С. 1–97;
б) *Мемуары (записки)* / пер. А. Дмитриевского // Труды Киевской Духовной Академии. 1898. Т. I. С. 3–74, 344–372, 559–595; 1898. Т. II. С. 88–129.

АРСЕНИЙ Великий (IV в.), греч. серия 66

Увещание / пер. Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1828.

АСТЕРИЙ, епископ Амасийский, св. (V в.), греч. серия 40

- а) *Проповеди* // Христианское чтение. 1827; Богословский вестник. 1894;
б) *Избранные творения Астерия* / пер. Т. Никитина в дисс. М., 1903; ср.: Богословский Вестник. 1904. Май. С. 186;
в) *Полные творения* / пер. архимандрита Модеста (Т. Никитин) // Святой Астерий Амасийский. М., 1911 (8 проповедей и 6 отрывков).

АФАНАСИЙ Александрийский, св. († 373), греч. серии 25–28

Полные сочинения: в 4 т. / пер. профессоров МДА; под ред. А.П. Шостина. 1-е изд.: М., 1851–1854; изд. 2-е: 1902–1903.

АФИНАГОР Афинский, апологет и философ († 177), греч. серия 6

- а) *Прошение за христиан* / пер. о. Иоанна Красовского // Православное обозрение. 1864. Март, июль, сент.–дек. (в Прилож.)¹²;
б) *О воскресении* / пер. М. Протопопова. СПб., 1791¹³; нов. изд. о. П. Преображенского: Сочинения других христианских апологетов. С. 47–121.

ВАРНАВА (Псевдо-) (II в.), греч. серия 2

Послание / пер. Ив. Чупровского // Христианское чтение. 1830; пер. о. П. Преображенского // Писания малых апостолов. М., 1860.

ВАРСОНОФИЙ, монах (VI в.), греч. серия 86

Об учениях Оригена, Дидима и Евагрия / пер. о. Исидора Никольского⁴ // Христианское чтение. 1827. С. 257–270.

³ Приписывается Аристиду.

¹² Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы: в 2 т. СПб., 1884. Т. 2. С. 172.

¹³ Там же. С. 176.

⁴ Впоследствии: митрополит Санкт-Петербургский.

ВАРСОНОФИЙ и ИОАНН

Руководство к духовной жизни: (вопросы и ответы) / пер. иеромонаха Пахомия (1815 г., избранные фрагменты) // Христианское Чтение. 1834. № I, III; 1835. № II; 1836. № IV; первое полное русское издание под ред. МДА.: 1853; М., 1883; СПб., 1905; выдержки: Добротолюбие. Т. 2. С. 555–598; Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу. М., 1889. С. 384–439.

ВАСИЛИЙ Великий, св. (†379), греч. серии 29–32

а) *Полные творения* // Христианское чтение. 1821–1841 (неполн. пер.); 1845–1848 (Вып. 1–7, полн. пер. профессоров МДА); Серг. Посад. 1891–1892;

б) *Духовные беседы, избранные Симеоном Метафрастом*. СПб., 1824; Киев, 1826.

ВАСИЛИЙ Младший, св. (X в.)

Введение о вторжении русских в Византию в ... г. / введение, текст и пер. А.Н. Веселовского (согласно рукописи № 249 Московской Синодальной библиотеки) // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Тетрадь ССХІ (отд. вып.). С. 80–92.

ВАСИЛИЙ I Македонский, Византийский Император († 886)

Учебник права (Prochiroi nomoi) / пер. текстов и отрывков в дис. М. Бонеманского. Серг. Посад, 1906.

ВАСИЛИЙ II Болгарский, Император († 1025)

Новеллы / пер. В. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССII (отд.). С. 213–221.

ВАСИЛИЙ Охридский, архиепископ Фессалоникийский (XII в.)

Похоронная речь Ирине (Берте), первой жене императора Мануила Комнина / предисл., греч. текст., пер. и прим. В. Васильевского // Византийский Временник. СПб., 1894. С. 55–132.

ВАСИЛИЙ Селевкийский († ок. 450), греч. серия 85

Проповеди / пер. епископа Ириния Клементьевского. М., 1802.

ВИТАЛИЙ Антиохийский (IV в.), греч. серия 10

Двенадцать глав о вере // Воскресное Чтение. 1840 (2-й пер., неаутентичный); нов. пер. Н. Сагарда (d'apres *Hahn A. Bibl. der Symbol Urlaubensregeln der alten Kirche*. Breslau, 1897. P. 280–285) // Христианское чтение. 1914. Январь. С. 102–110.

ГАВРИИЛ III, Патриарх Константинопольский (XVIII в.)

Письмо, касающееся канонизации св. Дионисия, архиепископа Цантского, датированное Июня 1703 г. / греч. текст. и пер. Е. Голубинского // *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской Церкви. М., 1903. С. 397–405.

ГЕННАДИЙ II (ГЕОРГИЙ) Схоларий, Патриарх Константинопольский (XV в.), греч. серия 160

а) *Диалог* / греч. текст и пер. преосвященного Арсения Иващенко. Новгород, 1896;

б) *Изложение православной веры* / пер. И.Д. Колоколова // Христианское Чтение. 1826;

в) *Новый мыслитель, или запутанная болтовня* / Греч. текст и пер. преосвященного Арсения Иващенко. Новгород, 1896;

г) *Надгробное слово Марка Евгеникоса; Ответ Марку Евгеникосу* / греч. текст и пер. А. Норова. Париж, 1859, СПб., 1860 г.;

д) *Правила веры и жизни христианской*. Киев, 1876; М., 1883; Серг. Посад, 1803;

е) *Книга о едином Боге нашем и Творце всего существующего...* / пер. преосвященного Арсения Иващенко // Странник. 1873. № 5. С. 112–136.

ГЕОРГИЙ Акрополит († 1282), греч. серия 140

Хроника / пер. Е.И. Троицкого. СПб., 1863.

ГЕОРГИЙ Александрийский († 630)

Житие св. Иоанна Златоуста // Великие Четы Миней. Изд. Археографической Комиссии. Вып. 8. СПб., 1899.

ГЕОРГИЙ Цедрен (XI в.), греч. серия 121

Церковная и гражданская история: в 3 т. / пер. о. Иоанна Сидоровского. М., 1794.

ГЕОРГИЙ Кодинос (XV в.), греч. серия 157

О должностях (Церемонии Константинопольского двора) // Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания Царей на царство в связи с греческими их оригиналами с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идей Царя на Руси. М., 1883. С. 1–18 (текст и пер. «Коронация Царя», гл. XVII; слав.-рус. пер. древних молитв, связанных с коронацией Царей, по ркп. XV в. С. 119–125).

ГЕОРГИЙ Амортол (IX в.), греч. серия 110

*Хроника*⁵⁵ // Русский Архив. 1882. № 58. Вып. II. С. 287; Изд. Археографической Комиссии. СПб., 1846 (выдержки в приложении к Лаврентьевской Хронике¹⁴).

ГЕОРГИЙ Никодимийский (IX в.), греч. серия 100

Гимн на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы / пер. П.И. Цветкова (по: *Pitra. Analecta sacra*. I. 275 sq.) // Радость Христианина. 1895. № XII. С. 210–218.

ГЕОРГИЙ Пахимора (XII–XIV вв.), греч. серии 143 и 144

История Михаила и Андроника Палеолога: в 13 кн. / пер. В.Н. Карпова. Т. 1 (1255–1282 гг.). СПб., 1862.

ГЕОРГИЙ Писидийский (VII в.), греч. серия 92

*Гексамерон*⁵⁶ // Буслав Ф.И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 915–921; пер. А.И. Шляпки: СПб., 1882; ср.: *Гексамерон* / пер. П.В. Никитина // Журнал Министерства народного просвещения. 1888. Январь. С. 1–29.

ГЕОРГИЙ Синкелл (IX в.)

Хроника / слав. пер. изд. В.М. Истриным по ркп. Ундольского // Журнал Министерства народного просвещения. 1903.

ГЕРМАН Константинопольский, св. († 733), греч. серия 98

а) *Толкование церковных обрядов, приписываемое Герману* // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения: в 3 т. СПб., 1855. Т. 1. С. 355–426; Христианское Чтение. 1856;

б) *Проповедь на Введение во храм Пресвятой Богородицы* // Избранные слова в честь Пресвятой Богородицы. СПб., 1868. С. 70–82.

⁵⁵ Извлечения были опубликованы в 1819 г. П.М. Строевым, который ошибочно приписал их Георгию Цедрену. Это издание было уничтожено, несколько сохранившихся экземпляров считаются библиографической редкостью. Существует еще сербский перевод, который восходит к 1386 г., он был передан в Московскую Синодальную библиотеку.

¹⁴ Полное критическое издание всех славяно-русских переводов было сделано В.М. Истриным (Пг.; Л., 1922–1930. Т. 1–3).

⁵⁶ Перевод Димитрия Зографа 1384 г.

ИСИХИЙ Иерусалимский (V в.), греч. серия 93

*Феодулу о воздержании и молитве*⁷⁷ / пер. Д.С. Вершинского // Христианское Чтение. 1827 (отд. оттиск: 1890); новый пер. преосвященного Феофана Затворника: Добротолюбие. Т. 2. С. 155–202; отд. оттиск: Серия изданий Свято-Пантелеимонова монастыря. Изд. VII. М., 1902.

ГРИГОРИЙ (ГЕОРГИЙ) Кипрский и ПЕТР Константинопольский (XIII в.), греч. серия 142

а) *Автобиография* / пер. и примеч. И.Е. Троицкого // Христианское Чтение. 1870;

б) *Полемические сочинения против Иоанна Векко, Патриарха Константинопольского*¹⁵ // Христианское Чтение. 1889. Март–апрель. С. 338–377; Сентябрь–октябрь. С. 288–352; Ноябрь–декабрь. С. 345–570;

в) *Панегирик (похвальное слово) в честь Евфимия, епископа Мадитского* / пер. епископа Арсения Иващенко // Московское Общество Любителей духовного просвещения. М., 1889.

ГРИГОРИЙ Богослов, св. (г. Назианза) (IV в.), греч. серии 35–38

а) *Проповеди*¹⁶. СПб., 1875; также пер. в: Слова епископа Ириней Клементьевского. М., 1798;

б) *Полное собрание творений* // Христианское чтение, 1822–1841 (1-й неполн. пер.); 2-й пер. профессоров МДА: в 6 т. М., 1843–1848; 2-е изд.: М., 1889; 3-е изд. Сойкина: В 2 т. М., 1910.

ГРИГОРИЙ Нисский, св. († 394), греч. серии 44–46

Полное собрание сочинений // 1-й пер.: Христианское чтение. 1826, 1830–1831, 1842, 1847; 2-й пер. профессоров МДА: М., 1859; 8 т., испр. П. Казанским. М., 1861–1872.

ГРИГОРИЙ Палама (XIV), греч. серии 150–151

а) *Десятословие Христова законоположника, или Нового Завета* // Христианское чтение. 1847; Духовная Беседа. 1860. № 9. С. 273–285; др. пер. епископа Феофана Затворника: Добротолюбие. Т. 5. С. 305–313;

б) *Инокине Кеснии о страстях и добродетелях; О исихастах; О молитве и сердечной чистоте* // Добротолюбие. Т. 5. С. 277–305 (три трактата пер. епископом Феофаном Затворником)⁷⁸;

д) *Феофан; Житие св. Петра Афонского; 150 физических, богословских и практических глав* / Пер. архимандрита Киприана (Керна).

з) *Проповеди* / Афины: Изд. Соф. Экономос, 1867 (22 проповеди; 43 проповеди имеются у Миня в греч. серии 151; пер. большинства из них вышел в свет – 34 проповеди см.: Воскресное Чтение. 1853 г. № 16; 45 проповедей см.: Прибавления к Церковным Ведомостям. 1898. № 18–20; 40 проповедей – см.: там же. 1900. № 34; *Проповедь о введении во храм Пресвятой Богородицы и о Рождестве Господа нашего Иисуса Христа* // Там же. № 47, 52; 18 проповедей в пер. и с прим. о. Киприана Керна: Православная Мысль: Труды профессоров Парижского Института православного богословия (Свято-Сергиевская Духовная академия). Вып. 8. Париж, 1951. С. 36–112 (остальные проповеди в переводе архимандрита Киприана еще не опубликованы);

и) *Письмо к Акиндину, написанное до осуждения Варлаама и Акиндина* / пер. бар. И. Мейендорфа // Православная Мысль: Труды профессоров Парижского Института православного богословия (Свято-Сергиевская Духовная Академия). Вып. 10. Париж, 1955.

⁷⁷ В греческой версии: *Феодулу о воздержании и молитве и о добродетели*.

¹⁵ Два *Изложения веры; Письмо к Андронику Палеологу; Трактат об нисхождении Святаго Духа; Ответ Иоанну Векку*.

¹⁶ Критическое издание А.С. Будиловича 13-и слов Григория Богослова по ркп. Императорской Публичной библиотеки. XIX в. (средневековый славянский перевод).

⁷⁸ Все эти переводы были сделаны по одному неточному греческому тексту; новый перевод архимандрита Киприана (Керна) еще не опубликован.

ГРИГОРИЙ Синаит (XIV в.), греч. серия 150

137 глав о заповедях и догматах, Наставления исихастам, О молчании и молитве / пер. преосв. Феофана Затворника // Добротолюбие. Т. 5. С. 195–256 (неполн. текст).

ГРИГОРИЙ (Чудотворец), епископ Неокесарийский, св. († 270), греч. серия 10

а) *Изложение веры* // Христианское чтение. 1821; нов. пер. (неправильный) // Православное исповедание веры. М., 1830;

б) *Благодарность Оригену* / пер. Н. Сагарды (по: Koetschau, der Greg. Thaum. Dankrede an Origenes. Fribourg en Br., 1894 // Христианское чтение. 1918. Ноябрь–декабрь;

в) *Каноническое послание* / пер. Н. Сагарды (по: *Routh M. Reliquia Sacrae*) // Христианское чтение. 1913;

г) *Переложение Екклесиаста* / пер. Н. Сагарды // Христианское чтение. 1913;

д) *К Феопопму, о возможности и невозможности страдания для Бога* / пер. Н. Сагарды (d'apree: *Lagarde. Anal. Syr. Londres, 1858*) // Христианское чтение. 1913;

е) *К Филагрию, о единой божественной сущности*⁹⁹ / пер. Н. Сагарды (по греч. серии 46) // Христианское Чтение. 1913. Декабрь;

ж) *К Татиану, трактат о душе*¹⁰ / пер. Н. Сагарды (по греч. серии 10) // Христианское чтение. 1913. Декабрь;

з) *11 проповедей*¹¹ / пер. Н. Сагарды (по греч. и армян. тексту) // Христианское чтение 1914 (одна венчальная проповедь опубл. в: Прибавления к Церковным Ведомостям. 1896. № 14. С. 495–505);

и) *Три проповеди на праздник Благовещения*¹² // Христианское чтение. 1827, 1838, 1840 (1-я и 3-я проповеди перепечатаны: Избранные слова в честь Пресвятой Богородицы. СПб., 1868. С. 83–95; нов. пер. Н. Сагарды: Христианское чтение. 1914. Сентябрь).

ДАМАСКИН Студит († 1577)

Сокровище: Сб. проповедей / пер., оставшийся рукописным, Ф.Г. Полетаева 1715 г. и нов. пер. П.А. Лаврова // Летопись историко-филологич. общ-ва при Императорском Новороссийском Университете, Одесса.

ДАНИИЛ, митрополит Ефесский (XV в.)

Описание паломничества по святым Местам (1493–1499) / пер. Г. Дестуниса // православный Палестинский Сборник. Изд. Императорского Палестинского Общества, содержащий труды относительно археологии, истории и агиографии Святой Земли: В 63 т. Вып. VIII. СПб., 1884.

ДИМИТРИЙ Кидопий († 1400), греч. серия 154

О презрении смерти / пер. о. Иоанна Красовского. СПб., 1796; нов. пер. проосвященного Арсения Иващенко: СПб., 1900.

ДИАДОХ, епископ Фотики (V в.)

а) *Сто глав о духовном совершенстве* / пер. (1-й) Д.С. Вершинского: Христианское чтение. 1827; пер. (2-й) архиепископа Феофана Затворника: Добротолюбие. Т. 3. С. 7–74; пер. (3-й) с прим. К. Попова в его дис.: Блаженный Диадокх, епископ Фотики древнего Епира. Киев, 1903;

б) *Проповедь на Вознесение Господне; Проповедь против Ариан, приписываемая Диадокху* / пер. К. Попова в вышеупомянутой диссертации.

⁹⁹ Приписывается Григорию чудотворцу, епископу Неокесарийскому.

¹⁰ Приписывается ему же.

¹¹ Приписывается ему же.

¹² Ложно приписывается ему же, вероятно, VIII в.

ДИДИМ Слепец († 398), греч. серия 39

О Святом Духе / пер. латин. версии св. Иеронима // Труды Киевской Духовной Академии. Т. V.

ДИОНИСИЙ Александрийский (Великий), св. († 264), греч. серия 10

а) *Полные Сочинения* / пер. под ред. П.А. Дружинина. Казань, 1900. С. 30–190;

б) *Трактат «О природе»* / пер. о. Муратова // Православное обозрение. 1891. № 2. С. 3–46.

ДИОНИСИЙ (Псевдо-) Ареопagit¹⁷, греч. серии 3–4

а) *О небесной иерархии* / пер. слав.-рус., ркп. оставшейся у о. Иакова Блонницкого (XVIII в.). Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 92 (также см. пер.: о. Моисея (Гумилевский). М., 1786; М., 1893);

б) *О церковной иерархии* / пер. слав.-рус., оставшийся ркп. у о. Иакова Блонницкого (XVIII в.). Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 92; также см. пер.: о. Моисея (Гумилевского). М., 1787; пер. вместе со «Схолиями» Максима Исповедника (прим. к сочинениям древнего автора) и его «парафразами» (толкованиями) Г. Пахимера // Христианское чтение. 1825; нов. пер. со «Схолиями» и «парафразами» // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения: В 3 т. СПб., 1855. Т. 1. С. 1–260;

в) *О таинственном богословии* / пер. Г. Воскресенского // Христианское чтение. 1825;

г) *Письма* // Христианское чтение. 1839 (*Письмо к Титу*); пер. Г. Воскресенского // Христианское чтение. 1825 (4 письма);

д) *Об именах Божьих* (ркп.) / пер. о. Геннадия Эйкаловича.

ДИОДОР, епископ Тарсийский († 393), греч. серия 33

Книга против Аполлинариев^{*13} / Введение, греч. текст, пер. и прим. Д. Спиридонова // Христианское чтение. 1910. Кн. ССXXXIII. С. 259–262.

ДИОГНЕТ (II–III вв.), греч. серия 2

Послание к Диогнету // Писания мужей апостольских. М., 1863. Т. IV. С. 3–26 (изд. в числе сочинений св. Иустина).

ДОРОФЕЙ, авва (VII в.), греч. серия 88

Трактаты и письма о христианском и монашеском совершенстве (подвижнические наставления)^{*14} / слав. пер. о. Памвы Беринды. Киев, 1628; пер. (1-й) Ф. Орлова. М., 1701 г. [ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 4]; пер. (2-й) Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1826–1830; пер. (3-й) о. Климента Зедерхольма из Оптины. 10-е изд. М., 1913; см. также: Добротолюбие. Т. 2. С. 599–642.

ЕВАГРИЙ Понтийский († 399 г.), греч. серия 40

Аскетические сочинения // Добротолюбие. Т. 1. С. 563–638.

ЕВАГРИЙ Схоластик (VI в.), греч. серия 86

Церковная история // Христианское чтение. 1853–1854; отд. оттиск^{*15}: СПб., 1853.

ЕВСЕВИЙ Александрийский (V в.), греч. серия 96

Сочинения / Пер. М. Сушкова в его дис. Киев, 1900; ср.: Труды Киевской Духовной Академии. 1900. С. 292–296.

¹⁷ Статья М. Безобразова «Творения св. Дионисия Ареопagита» (Богословский Вестник. 1898. Февр. С. 195–205) содержит ценные сведения о древних славяно-русских переводах и рукописях пс.-Дионисия.

^{*13} Отрывок

^{*14} Духовные творения, предпочитаемые среди русских религиозных кругов.

^{*15} В этом же томе находятся исторические сочинения Филосторгия и Феодора тчеца.

ЕВСЕВИЙ Кесарийский († 339), греч. серии 19–24

- а) *Церковная история* / пер. Н. Малинина. М., 1786; пер. профессоров СПбДА // Христианское чтение. 1823, 1832, 1838, 1840, 1841, 1849; отд. оттиск: СПб., 1858;
- б) *Ономастикон (о названиях местностей, встречающихся в Священном Писании)* / Лат. текст и пер. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник: Изд. Императорского Палестинского Общества, содержащее труды относительно археологии, истории и агнографии Святой Земли. Вып. 37. СПб., 1894;
- в) *Евангельская подготовка* / пер. о. Л. Петрова в СПбДА (ркл.).

ЕВСТАФИЙ Антиохийский, св. († 337 г.)

Слово о трапезе в доме Лазаря и его сестер Марии и Марфы^{*16} / пер. Н.П. Кудрявцева (по изд. Ф. Каваллера. Париж, 1905) // Богословский вестник. 1908. № 2. Июль–авг. С. 1–14.

ЕВСТАФИЙ, архиепископ Солунский (XII в.)

О преобразовании монашеской жизни / пер. (отрывочн.) В. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 433–438.

ЕВТИХИЙ, Патриарх Константинопольский († 582), греч. серия 86

Проповедь о Пасхе и Святой Евхаристии // Собрание древних литургий восточных и западных: В 5 т. СПб., 1874. Вып. IV. С. 59–65.

ЕВФИМИЙ Зигабен (XII в.), греч. серии 128–130

- а) *Толкование на псалмы* / пер. высокопреосв. Иринаея Орды. Киев, 1838; нов. изд.: Киев, 1907;
- б) *Толкование на Евангелие св. Матфея и св. Иоанна*. Киев, 1886, 1887;
- в) *Толкование на папские послания* / пер. М. Любимова // Тульские епархиальные ведомости. 1893–1894; отд. изд.: Тула, 1894;
- г) *Толкование на послание к Евреям*. Тула, 1897;
- д) *Против Богомоллов* // Православное обозрение. 1872.

ИКУМЕНИЙ, епископ Трикский (X в.), греч. серия 119 (Oecumenius évêque de Tricca)

- а) *Толкование на Евангелие; Толкование на папские послания св. Павла* / пер. И. Балабушевича. Киев, 1888.

ЕНОХ

Книга Еноха / пер. и критич. прим. о. А. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы, изданные протоиереем А. Смирновым. Вып. 2. Казань, 1888.

ЕПИФАНИЙ, епископ Саламитский (Кипрский), св. († 408), греч. серии 41–43

- а) *Панарий, или домашняя аптека* / пер. профессоров МДА // Творения Святых отец. Т. 3. 1863, 1864, 1872;
- б) *Исповедание веры* // Христианское чтение. 1842;
- в) *Слово на праздник Воскресения* // Христианское чтение 1838; Прибавления к Церковным Ведомостям. 1900. № 15–16.

ЕПИФАНИЙ Премудрый (IX в.)

Сказание о пути во святой град Иерусалим и по святым местам / введен., греч. текст, пер. и прим. В.Г. Васильевского // Православный Палестинский сборник. Вып. 3 / II. СПб., 1886.

ЕРМА (II в.), греч. серия 2

Пастырь // Христианское чтение. 1838 (неполн. пер.); Писания мужей апостольских. М., 1860. Т. II. С. 181–346 (полн. пер.).

^{*16} Проповедь, приписываемая Евстафию.

ЕРМИЙ (III в.), греч. серия 6

Осмеяние языческих философов / пер. о. И. Красовского¹⁸ и новый пер.: Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1895. С. 193–202.

ЗОСИМА, авва Палестинский (V в.), греч. серия 78

Собеседования монахам // Добротолюбие. Т. 3. С. 103–130.

ИАКОВ Гоар († 1654)

Евхологий, или греческие обряды / пер. епископа Вениамина Румовского (ркп.: библ. СПбДА)¹⁹.

ИГНАТИЙ Богоносец, епископ Антиохийский, св. (II в.), греч. серия 5

Письма / Аноним. рукописн. пер. XVIII в. (Библ. СПбДА. № 37)¹⁷; слав. пер. преосвященнейшего Амвросия (Зертис-Каменский). М., 1779; пер. (1-й) о. Герасима Павского: Христианское чтение. 1821, 1828, 1829, 1830; пер. (2-й): Православный Собеседник. 1855; отд. оттиск: Казань, 1857; пер. (3-й) о. Преображенского. М., 1860; СПб., 1902.

ИГНАТИЙ, диакон и ИОАНН, епископ Амастридский (IX в.)

Житие св. Георгия Амастридского / введ., критич. текст и пер. В.Г. Васильевского // Соч. В.Г. Васильевского. Пг., 1915. Т. 3. С. 1–71 (здесь же: «Синаксарь св. Георгия Амастридского». С. 11–12).

ИГНАТИЙ, диакон, скавофилак Великой Церкви (IX в.), греч. серия 100

Житие св. Никифора Константинопольского // Богословский вестник. 1899. Окт.

ИЕРЕМИЯ II, Патриарх Константинопольский (XVI в.)

Ответы лютеранам, датированные 15 мая 1576 и 6 июня 1581 гг. / пер. архимандрита Нила. М., 1886.

ИЛИЯ Минятей, епископ Кефалонский († 1714)

а) *Камень соблазна* / пер. (1-й) Г. Коцицкого. СПб., 1752²⁰; пер. (2-й) С.И. Писарева. СПб., 1783; пер. (3-й) Е. Ловягина. СПб., 1854;

б) *Проповеди* / пер. С.И. Писарева²¹; один пер. в 1788 г. был исправлен П.П. Хитрово, М.Д. Спиридоновым и преосв. Никоном. Серг. Посад, 1902; *Проповедь на Рождество Господа нашего Иисуса Христа* // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1781–1785, 1902.

ИОАНН, епископ Амастридский (IX в.) – см. выше: ИГНАТИЙ, диакон

ИОАНН Антиохийский (V в.), греч. серия 77

Письмо // Деяния Вселенских Соборов: в 8 т. Казань, 1859. Т. 1; 1861. Т. 2.

ИОАНН IV, Патриарх Антиохийский (XI в.)

Послание к митрополиту Андрианопольскому об опресноках / слав. пер. в ркп. № 76 (Кир.-Бел. монастырь. № 153) // *Чельцов М.В.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках (в XI–XII веках). СПб., 1879. С. 389–405.

ИОАНН, Экзарх Болгарский (IX–X в.)

Гексамерон (Шестоднев) (Компиляция гексамеронов св. Василия и Севериана Габольского) / пер. и ркп. Московской Синодальной библиотеки с 1263 г., изд. А. Попо-

¹⁸ Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы: в 2 т. Т. 2. СПб., 1884. С. 172.

¹⁹ Там же. С. 170.

¹⁷ Есть пер. ркп. Библ. СПбДА № 38, название которой состоит из 16 букв.

²⁰ Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 36.

²¹ Там же. С. 90.

вым // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1878.

ИОАНН Бекк, Патриарх Константинопольский (XIII в.)

Два письма Григорию Кипрскому, Патриарху Константинопольскому // Христианское чтение. 1889. Май–июнь. С. 581–605; Ноябрь–дек. С. 520–545 (по тексту: *Allatius L. de Graecia orthodoxa. Roma, 1652–1659. Vol. 3*).

ИОАНН Дамаскин, св. (VIII в.), греч. серии 94–96

- а) *Философские статьи; Против ересей* / пер. Н. Сагарда. СПб., 1913. С. 45–155 (1-й вып. Полн. собр. творений);
- б) *Изложение православной веры* / слав. пер. преосв. Амвросия Зертис-Каменского. М., 1765–1781; Христианское чтение. 1830, 1840 и 1841 (1-й пер. неполн.); пер. (2-й): М., 1844; пер. (3-й) А. Бронзова: СПб., 1894; Полн. собр. творений / сост. (пер. 4-й) Н. Сагард. Вып. 1-й. СПб., 1913. С. 157–345;
- в) *Против тех, кто выбрасывает святые изображения* / пер. И. Колоколова // Христианское чтение. 1823 (третий трактат); пер. А. Бронзова: СПб., 1893; Полн. собр. творений. Вып. I. С. 347–441;
- г) *О восьми злых помыслах*; е) *Проповеди* // Христианское чтение. 1827, 1828, 1835–1837, 1840, 1841;
- д) *Проповедь на Рождество Пресвятой Богородицы*¹⁸ (1-я и 2-я); *Проповедь на Благовещение* // Избранные слова в честь Пресвятой Богородицы. СПб., 1868. С. 14–43, 115–122; *Краткая проповедь на Благовещение* // Воскресное чтение. 1853. № 18; Прибавления к Церковным Ведомостям. 1898. № 33; *Проповедь на Успение Пресвятой Богородицы (2-я)* // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1900. № 33;
- ж) *Жизнь Варлаама и Иоасафа*¹⁹. М., 1637 (1-й слав.-рус. пер. с сохранением полонизмов); пер. (2-й) слав.-рус.: М., 1680; пер. (3-й): Киев, 1842; пер. (4-й): М., 1863; пер. (4-й): М., 1864; пер. (5-й): Одесса, 1888.

ИОАНН Златоуст († 407), греч. серии 47–64

В Средние века встречались антологии, составленные из известных сочинений Иоанна Златоуста. Это, в частности: 1. Гексамерон Златоуста, пер. на горе Афон в 1246 г. монахами Иаковом и Бенедиктом (Бенуа), в 1655 г. был опубликован в Москве. Этот перевод на славяно-русском языке давно является ненаходимым. 2. Маргарит Златоуста – антология проповедей, число которых варьирует в зависимости от рукописей. Наиполнейшая коллекция содержит 30 проповедей; 6 – против анонеев, 6 – против евреев, 6 извлечений из пророчества Исаяи, 5 – на Лазаря, 3 – на Давида и Саула, 4 – на Иова. Перевод славяно-русский XIV в. сделался вскоре известным в России и опубликован в Остроге в 1595 г., в Москве в 1641 и 1698 гг. Маргарит был высоко оценен старообрядцами и переиздан в XIX в.

Кроме средневековых переводов и переводов, опубликованных в «Христианском чтении» за 1821 г., можно назвать следующие:

- а) *Толкование на 1-е послание к Коринфянам*. М., 1806; СПб., 1858, 1863;
- б) *Толкование на послание к Филиппийцам*. М., 1806, 1844;
- в) *Толкование о священстве* / пер. о. Колоколова, СПб., 1836; пер. о. Матвеевского: СПб., 1872;
- г) *Толкование на послание к Римлянам*. М., 1840, 1844;
- д) *Толкование на апостола Матфея*. М., 1840, 1846;
- е) *Толкование на послание к Галатам*. М., 1844;
- ж) *Проповедь к Антиохийскому народу*. СПб., 1848, 1850, 1859;

¹⁸ Подлинность авторства данной проповеди сомнительна.

¹⁹ Ошибочно приписывается св. Иоанну Дамаскину; см. также список текстов, переведенных с арабского, и переводов, сделанных на арабский.

- з) *Толкование на 2-е послание к Коринфянам*. М., 1851;
- и) *Толкование на книгу Бытия*. СПб., 1851, 1857;
- к) *Толкование на книги Деяний Апостольских*. СПб., 1856;
- л) *Толкование на послание к Ефессянам*. СПб., 1858;
- м) *Толкование на послание к Колоссянам*. СПб., 1858;
- н) *Толкование на послание к Евреям*. СПб., 1859;
- о) *Толкование на послание к Фессалоникийцам*. СПб., 1859;
- п) *Толкование на пастырские послания*. СПб., 1859;
- р) *Толкование на псалмы*. СПб., 1860;
- с) *Толкование на св. Иоанна Богослова*. СПб., 1862;
- т) *Различные проповеди*. СПб., 1864;
- у) *Письма*. СПб., 1866, 1892;
- ф) *Полное собрание сочинений* / пер. СПбДА. СПб., 1895–1906 (12 вып.).

ИОАНН Зонара (XII в.), греч. серия 135

Толкование на каноны / пер. А. Лаврова // Московское Общество Любителей духовного просвещения. М., 1876.

ИОАНН XIV Калекас, Патриарх Константинопольский (XIV в.)

Письмо к Феогносту, митрополиту Киевскому, о канонизации святителя Петра, Митрополита Московского / пер. А. Павлова // Памятники древне-русского канонического права. № 2. Прилож. 11–14 (с греч. текстом по: Miklosich-Müller. I. 191); другое изд. греч. текста см.: *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской Церкви. М., 1903. (С. 382–388).

ИОАНН Карпатский (VII в. ?), греч. серия 85

- а) *Утешительное послание к монахам Индии* // Добротолюбие. Т. 3. С. 75–108; Христианское чтение. 1837;
- б) *Аскетические речи* / пер. Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1827; новый пер. Н. Леонтьева // Православный Собеседник. 1898 (вместе с «Утешительным посланием»).

ИОАНН VIII Ксифилин, Патриарх Константинопольский (1064–1075), греч. серия 120

Пять проповедей. М., 1883.

ИОАНН Лествичник, св. († 606), греч. серия 88

- а) *Лествица Райская*. М., 1647 (пер. 1-й); нов. изд.: Варшава, 1785; пересмотр. и испр.: М., 1785; СПб., 1812, 1817; Киев, 1823, 1836, 1862, 1869; нов. пер. о. Агапита Введенского: МДА – 1851, 1854; пер. (3-й) старца Амвросия (Оптинский монастырь). М., 1862; М., 1894; Добротолюбие. Т. 2. С. 489–554 (извлечения из «Лествицы»);
- б) *Послание к пастырю* / пер. МДА. 1851, 1894.
- в) *Трактат о страстях и добродетелях* / пер. Оптинского монастыря. Изд. 2-е. Серг. Посад, 1904.

ИОАНН Максений (VI в.), греч. серия 86

Статья против Несториан / пер. М. Оксюка «Теопасхитские прения» // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. Апр. С. 554–556.

ИОАНН Малала (VI в.), греч. серия 97

Хроника / пер. старослав.^{*20}

^{*20} Более полный, чем текст греч. серии 97 (находится в архивах МИД, Москва). Два извлечения с примечанием и предисловием должны были быть изданы кн. М.А. Оболенским, но они не появились. Ср.: Русский Архив. 1882. С. 292–298. Прим. 64.

ИОАНН Мосх (VII в.), греч. серия 87

Луг духовный / слав. пер.: Киев, 1628; М., 1848, 1850, 1853 [пер. (1-й) преосв. Филарета (Гумилевского) неполн. и критич.]; пер. (2-й): М., 1859; пер. (3-й) о. М. Хитрова: Серг. Посад, 1896 (заметно улучшенный).

ИОАНН IV Постник († 595), греч. серия 38

а) *Краткие изложения* / пер. Д. Вершинского // Христианское чтение. 1826;

б) *Наставление инокиням* / пер. Н. Заозерского (d'apres: *Pitra*. Spic. Solesmense. IV. 416–435) // Душеполезное чтение. 1901. Март. С. 434–445;

в) *Номоканон (чин последования)* (Тексты греч., грузин. и слав.) / пер. Н. Заозерского и А. Ханаханова²² // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1902.

ИОАНН II, митрополит Русский (грек) (1080–1089)

Ответы иноку Иакову / греч. текст и слав.-рус. пер. В.Н. Бенешевича // Сборник памятников по истории церковного права. Пг., 1914. Вып. 1. С. 108–120.

ИОАНН, епископ Салоникийский (VII в.)

Слово на Успение Пресвятой Богородицы // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1880. С. 69.

ИОАНН Синнамус (Киннам) (XII в.), греч. серия 133

Краткая история царствования Иоанна и Мануила Комнина / пер. В.Н. Карпова. СПб., 1859.

ИОАНН Схоластик, Патриарх Константинопольский (565–577)

Номоканон (Чин исповедания) / пер. Н. Заозерского // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1882.

ИОАНН Фока (конец XII в.), греч. серия 133

Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Финикии и о святых местах в Палестине / пер. Н. Троицкого // Православный Палестинский Сборник. Вып. 23. СПб., 1889.

ИОАСАФ, митрополит Ефесский (XV в.)

Канонические ответы / пер. А.И. Алмазова по ркп. Патмоса № 373 и 540. Одесса, 1903.

ИОСИФ Студит, Песнописец, епископ Фессалоникийский (IX в.)

Похвальное слово св. Димитрию Фессалоникийскому / греч. текст и пер. преосв. Арсения Иващенко // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1890.

ИППОЛИТ Римский, св. († 235), греч. серии 10 и 16

а) *О философских умозрениях* / пер. Преображенского // Православное обозрение. 1871;

б) *Толкование на книгу пророка Даниила*. Казань, 1898. Т. 1;

в) *Против Поэта*. Казань, 1899. Т. 2;

г) *О Христе и об антихристе* / пер. С. Невоструева. М., 1868. Т. 2; нов. пер. (2-й): Казань, 1899;

д) *О кончине мира, об антихристе и втором пришествии Христа*. Казань, 1899. Т. 2;

е) *Благословения Исаака, Иакова и Моисея*²³;

ж) *Слово на день Святого Богоявления*^{*21}. Казань, 1899. Т. 2.

²² Этот перевод был строго раскритикован В. Бенешевичем // Византийский временник. Вып. XI. С. 251–252 и Н. Марром // Там же. Вып. XII. С. 191–199.

²³ Ср.: Список переводов с грузинского языка.

^{*21} Сочинение, затерянное среди творений Ипполита, см. также в списке переводов с грузинского языка: с. 71.

ИРИНЕЙ Лионский (II в.), св., греч. серия 7

а) *Против ересей*: извлечения // Христианское чтение. 1838; Воскресное чтение. 1854–1860; полн. пер. о. П. Преображенского. М., 1868; 1900;

б) *Доказательства апостольской проповеди* / пер. Н. Сагарда (по переложению: Des Texte und Untersuchungen. XXX/3. Leipzig, 1907) // Христианское чтение. 1907.

ИСАЙЯ, авва Нитрийский [?] (V в.)

Аскетические сочинения // Добротолюбие. Т. 1. С. 277–466; отд. оттиск: М., 1905.

ИСАЙЯ, монах (XIII в.)

Митерикон (три письма, правила обращенные к монахиням, и аскетические предписания) // Воскресное чтение. 1855–1859 (неполн. пер.); отд. изд.: М., 1891; полн. пер. по греч. ркп. 1450 г. преосв. Феофана Затворника: М., 1898; 1908.

ИСИДОР Пелусиот, св. († 450), греч. серия 78

Полное собрание сочинений; неполн. пер.: Христианское чтение. 1828, 1830, 1832, 1834; Творения Святых отец. 1859. Т. 34–36.

ИУСТИН, философ и мученик, св. († 168), греч. серия 6

а) *Две Апологии* // Христианское чтение. 1825, 1840;

б) *Диалог с Трифоном* / пер. высокопреосв. Ириней, архиепископа Тверского. СПб., 1787; переизд. вместе с «Апологиями»: Писания мужей апостольских. М, 1864; новый пер.: М., 1895.

ИУСТИНИАН – см. ниже²⁴: ЮСТИНИАН, Император († 565), греч. серия 86

КАЛЛИСТ Катафигиот (XIV в.), 147

Союз с Богом и созерцательная жизнь / пер. Н. Леонтьева. Казань, 1898.

КАЛЛИСТ I, Патриарх Константинопольский († 1363)

а) *Беседы* / пер. митрополита Петра Могилы. 1637;

б) *Жизнь св. Григория Синаита* / пер. И.И. Соколова по ркп. № 281 Московской Синодальной библиотеки. М., 1904; слав. пер. изд. П.А. Сырку // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1909. Т. ССXXXII.

КАЛЛИСТ II, Патриарх Константинопольский и ИГНАТИЙ Ксанофопул (XIV в.), греч. серия 147

Почтения для безмолвствующих; Главы о молитве // Добротолюбие. Т. 5. С. 305–439.

КАЛИСТ Тиликуд (XIV в.), греч. серия 147

КАЛОГЕРА Никифор – см.: НИКИФОР Калогера, архиепископ Патр († 1896)

КАССИА, инокиня (IX в.)

Кающаяся грешница (Стихира Великой Страстной среды) / пер. П.И. Цветкова (по: *Christ W Anthologia graec. carminum christianorum*. Leipzig, 1871) // Радость Христианина. 1898. С. 345–348.

КИМЕНИТИС Севастос – см. ниже: СЕВАСТОС Кименитис († 1702) (Sebastos Kumenitis)

КИРИЛЛ Александрийский, св. († 444 г.), греч. серии 68–77

а) *Полное собрание сочинений* / Пер. профессоров МДА²². М., 1885;

²⁴ Также см. в списке «Тексты, переведенные с грузинского».

²² Главным образом П.И. Казанского, М.Д. Муретова и о. Евсевия Орлинского.

- б) *Догматические трактаты* // Христианское чтение. 1841, 1847;
- в) *Полемические трактаты* // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1; 1861. Т. 2.

КИРИЛЛ Иерусалимский, св. († 386), греч. серия 33

- а) *Катехизисы (Поучения)*. СПб., 1822 (1-й пер.); 1855 (2-й пер. профессоров МДА): М., 1891; М., 1913.
- б) *Слово о расслабленном при купели; Письмо Констанцию о появлении светящегося креста в 351 г.* / пер. Л.П. Лебедева. Серг. Посад, 1893.

КИРИЛЛ Скифопольский (VI в.)

- а) *Житие иже во Святых отца нашего Евфимия Великого* / пер. И.В. Помяловского (по: *Montfaucon. Analecta graeca*). Палестинский Патерик. Вып. 2;
- б) *Житие Иоанна Молчальника* / пер. И.В. Помяловского (по: Деян. Святых... Май. III) // Палестинский Патерик. Вып. 3;
- в) *Житие Кириака Отшельника* / пер. И.В. Помяловского (по: *Les Asta Sanctorum. Septembre. VIII*) // Палестинский Патерик. Вып. VI;
- г) *Житие св. Саввы Освященного* // Христианское чтение, 1823 (1-й пер.); Палестинский Патерик. Вып. 1 (2-й пер. И.В. Помяловского по: *Cotelier. Eccles graecae mon. III*);
- д) *Житие св. Феодосия Великого* / пер. И.В. Помяловского (по: *Usener H. Der hl. Theodosius. Leipzig, 1890*) // Палестинский Патерик. Вып. 8.

КИРИЛЛ Лукарис, Патриарх Константинопольский († 1638)

Два письма, содержащие канонизацию Герасима Кефалонийского в 1622 г. и Иоанна Критского в 1633 г. / греч. текст и пер. Е. Голубинского // Голубинский Е. История канонизации святых в русской Церкви. С. 385–396.

КЛИМЕНТ Александрийский († до 215), греч. серии 8 и 9

- а) *Увещательное слово к язычникам* / пер. преосв. Арсения Иващенко // Воронежские епархиальные ведомости. 1868. № 9–13; нов. пер. И.И. Корсунского. Ярославль, 1888;
- б) *Извлечения из Феодота* / пер. А. Сагарда // Христианское чтение. 1912. Ноябрь. С. 1386–1302;
- в) *Краткие объяснения: Отрывки* / пер. А. Сагарда (по изд.: *Stählin*) // Христианское чтение. 1913. Сент. С. 1105–1127;
- г) *Педагог* / пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890;
- д) *Какой богач спасется* // Христианское чтение. 1846 (1-й пер.); пер. (2-й) Н. Корсунского: Ярославль, 1888;
- е) *Строматы* / пер.²³ преосв. Арсения Иващенко // Воронежские епархиальные ведомости. 1866–1868; пер. (полн.) Н. Корсунского: Ярославль, 1892.

КЛИМЕНТ Римский, св. (I в.), греч. серия 1

Послание к Коринфянам / 1-й рукоп. пер. XVIII в. (библ. СПбДА. № 44); 2-й пер. А.А. Дмитриевского: М., 1781; 3-й пер.²⁵: Христианское чтение. 1824; 4-й пер.: Писания мужей апостольских. М., 1860; 2-е изд.: СПб., 1895. С. 73–110; 5-й пер. в дисс. А.А. Приселкова. СПб., 1888.

КЛИМЕНТ (Псевдо-) Римский, греч. серия

- а) *2-е Послание к Коринфянам* // Христианское чтение. 1842 (1-й неполн. пер.); пер. (2-й): Писания мужей апостольских. 1860. С. 169–180; 3-й пер. П.И. Барсова: Истории первобытной христианской проповеди до IV-го века. СПб., 1885. С. 162–165;

²³ Только 1-я книга.

²⁵ Этот перевод был сделан о. Г. Павским (по Барсову). См.: Христианское чтение. 1880. Прим. С. 684.

б) *Окружные послания к девственницам* (два) / пер. о. Августина // Труды Киевской Духовной Академии. 1869. Т. II. С. 202–227.

КОМНИН и ПРОКУЛ (XV в.)

История Епира / греч. текст, пер. и коммент. Г.С. Дестуниса. СПб., 1858.

КОНСТАНТИН Гарменопулос (XIV в.), греч. серия 150

Резюме божественных правил и гражданских законов / пер.²⁴ В. Аскоченского // Киев с древнейшим его училищем. Киев, 1856. Т. 1. С. 339.

КОНСТАНТИН VII Багрянородный, Византийский Император (912–959), греч. серия 113

а) *О темах, или О народах* / введ. и пер. Г. Ласкина. М., 1899. С. 262.

б) *Две новеллы* / пер. В. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 189–199.

КОЗЬМА Индикоплов (VI в.), греч. серия 88

Христианская топография / слав. пер. 1495 г. ркп. № 1731/566/210 из колл. гр. Уварова; ср. пер. Е.К. Редина: Христианская топография Косьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Т. 1.

ЛЕВ, диакон (X в.), греч. серия 117

История (от смерти Константина до смерти Иоанна Цимисхия) / пер. Д. Попова по ркп. Национальной библиотеки Парижа (1712)²⁵. СПб., 1820.

ЛЕВ, архиепископ Охридский (XI в.)

Письмо (третье) к Латинянам об опресноках / пер. М. Чельцова [*Чельцов М.В.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках (в XI–XII веках). С. 336–357] с греч. текстом и слав.²⁶ пер. по ркп. № 208 Московской Синодальной библиот. и по ркп. № 76/1153 Кир.-Бел. монастыря.

ЛЕВ VI Мудрый, Император Константинопольский († 911), греч. серия 107

а) *Похвальные речи* / пер. П. Попова (речи: II, III, IX, XII) // Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М., 1892. С. 268–295;

б) *Военное искусство* / пер. ркп. Феодора Орлова в библиот. Эрмитажа (СПб.)²⁶.

ЛУКА Хризостом, Патриарх Константинопольский († 1169) и НИЛ, митрополит Родосский (XIV в.)

Неизданные ответы / греч. текст и пер. А.И. Алмазова по ркп. № 5402/382 Иверского монастыря на Афонской горе. Одесса, 1903.

МАКАРИЙ Египетский (IV в.)²⁷, греч. серия 34

Духовные беседы / пер. (1-й, старинный) о. Моисея Гумилевского. М., 1782; М., 1839; М., 1851; пер. (2-й) // Христианское Чтение. 1821, 1825, 1827, 1829, 1834–1837, 1846; пер. (3-й) МДА: Серг. Посад., 1904; также см.: Тексты, переведенные с эфиопского: МАКАРИЙ Египетский.

²⁴ Пер. Епифания Славинецкого исчез в 1650 г. во время смуты в Москве и до нас не дошел.

²⁵ К этой «Истории» причислены, как и в греч. серии 117: пер. *Трактата на схватку Императора Никифора Фоки с врагом*, затем *История (от прибытия Хозроя до Императора Мориса)* по ркп. Ватикана (1065) и *Письмо на победу в Сиракузах*, приписываемое монаху Феодосию.

²⁶ Славянский перевод ошибочно приписываемый Петру Антиохийскому.

²⁶ Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 4, 5.

²⁷ 1. Систематическое изложение идей прп. Макария см.: *Добротолюбие*. Т. 1. С. 155–276. 2. «Беседы» также переведены на польский язык преосв. Иринеем Фальковским (ср.: Булашев Г. Преосвященный Ириней Фальковский, епископ Чигиринский). 3. *Духовные беседы* ошибочно приписываются прп. Макарию – см.: СИМЕОН Метафраст (Логофет) (X в.).

МАНУИЛ Великий, ритор (XVI в. ?), греч. серия 140

а) *Марк Ефесский и Флорентийский собор* / пер. преосв. Арсения Иващенко // Христианское Чтение. 1886;

б) *Теократия* / пер. его же // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1884;

в) *Об обожении плоти Господа нашего Иисуса Христа в прославленном Его состоянии* / пер. его же // Там же. М., 1890;

г) *Ответ доминиканцу Франциску* / пер. его же // Там же. М., 1899.

МАРК, диакон (V в.), греч. серия 65

Жизнь св. Порфирия, епископ Гаца / пер. И. Помяловского (по греч. тексту: Наурт М. de., 1874) // Палестинский Патерик. Вып. 5. СПб., 1895.

МАРК Подвижник (V в.), греч. серия 65

а) *Аскетические сочинения* / пер. (1-й) о. Герасима Павского // Христианское чтение. 1821, 1828, 1834; ср.: Христианское Чтение. 1880; несколько трактатов переведено Оптинским монастырем: М., 1858; нов. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 467–562;

б) *Против Несториан*²⁷ / пер. профессоров КазДА. 1901.

МАРК Евгеник, митрополит Ефесский († 1451), греч. серия 160

а) *О воскресении* / пер. ркп. о. Александра Шмемана по греч. ркп. 1292 г. в Национальной Библиотеке Парижа;

б) *Письмо монаху Исидору, воспросившему о пределах жизни* / пер. А.А. (?) // Духовная Беседа. 1872. № 33. С. 97–108;

в) *Диалог между латиняном и греком о Символе веры* // Духовный Вестник. 1858;

г) *Ответ Иоанну Палеологу о слабой нравственности человека* / пер. преосв. Арсения Иващенко // Странник. 1872. № 3;

д) *Изъяснение о духовных обязанностях* // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения: в 3 т. СПб., 1857. Т. 3. С. 251–285;

е) *Энциклика Папы православным; Различные проповеди и заветы Схоларию; Исповедание дел в конце своей жизни* / греч. текст и пер. А. Норова²⁸. Париж, 1859; СПб., 1860. С. 23–43, 45–59, 65–67.

МАТФЕЙ Властарь (XIV в.), греч. серии 144 и 145

а) *Алфавитный перечень (Синтагма), или сборник предметов, содержащихся в священных канонах* / пер. Н. Ильинского. М., 1892; М., 1901;

б) *Письмо Виту Лузиньяну, Государю Кипра* / греч. текст и пер. преосв. Арсения Иващенко. М., 1891.

МАКСИМ Исповедник, св. († 662), греч. серии 90, 91

а) *Вопросо-ответы Фаласию* / пер. (неполн.) о. Герасима Павского // Христианское чтение. 1830, 1835; нов. (неполн.) пер. С. Епифанова: Богословский Вестник. 1916–1917;

б) *Введение в таинство* // Христианское чтение. 1855; Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. С. 291–352; в) *Аскетический трактат (Слово подвижническое в вопросах и ответах)* // Добротолюбие. Т. 3. С. 134–162; отрывок: Воскресное чтение. 1857–1858. № 42;

г) *Статьи о милостыне (Четыре сотницы глав о любви; Предисловие к Эллидию)* (пер. 1-й) // Христианское чтение. 1822; пер. МДА (2-й): 1845; пер. (3-й): Добротолюбие. Т. 3. С. 163–228;

²⁷ Ошибочно приписывается прп. Марку.

²⁸ Это издание А. Норова не может считаться авторитетным.

д) *Статьи богословские и практические: (Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого «Добротолюбия» [236 статей])* // Добротолюбие. Т. 3. С. 229–288;

е) *Статьи* // Добротолюбие. Т. 3. С. 421–440 (243 статьи);

ж) *О цели установления царской власти* // Радость Христианина. 1895. Ноябрь. С. 127–129.

МЕЛИТОН (Псевдо-) Сардийский

а) *Апология* // Писания мужей апостольских. М., 1866;

б) *Речь перед Императором Антонином* // Духовная беседа. 1863. № 30. С. 467–487; Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1895. С. 203–220.

МЕФОДИЙ, архиепископ Константинопольский, св. († 846), греч. серия 100

Слова о святых иконах / пер. преосв. Арсения Иващенко // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1893.

МЕФОДИЙ Олимпийский (Патарский), св. († 311), греч. серия 18

Полное собрание сочинений / пер. М.И. Богословского // Христианское Чтение. 1836; нов. пер. Е. Ловягина: СПб., 1871; 1905.

МИТРОПОЛИТ (неизвестен.) Ефесский (XII в.)

Свидетельство о пребывании в Константинополе в 1212–1213 г. / греч. текст и пер. преосв. Арсения Иващенко // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1892.

МИХАИЛ Акоминат (Хониат), архиепископ Афинский (XIII в.)

а) *Четыре проповеди* (неизд.) / пер. преосв. Арсения Иващенко по ркп. № 218 Синодальной библиотеки в Москве;

б) *Пять речей* / пер. Ф. Успенского по ркп. Варосс.Охон et Laurent // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССІ. С. 112–130;

в) *Прозоподея* / пер. о. Киприана (Жерна) диалога, ошибочно приписываемого Григорию Паламе.

МИХАИЛ Керуларий, Патриарх Константинопольский († 1059), греч. серия 120

Послание Петру Антиохийскому / слав. пер. по ркп. № 76/1153 Кир.-Бел. монастыря у М.В. Чельцова // Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. С. 368–370.

МИХАИЛ VIII Палеолог, Император Византии († 1282)

Автобиография / греч. текст и пер. с прим. И.Е. Троицкого по ркп. № 363 Московской Синодальной библ. (короткий отрывок из «Типикона», или монастырских правил монастыря св. Димитрия в Константинополе; присоединен к «Автобиографии»).

МИХАИЛ Пселл (XI в.), греч. серия 114

а) *Речь против Патриарха Михаила Керулария* / пер. П.В. Безобразова // Журнал Министерства народного просвещения. 1889;

б) *Похвальная речь Симеону Метафрасту* / пер. преосв. Арсения Иващенко // Воронежские епархиальные ведомости. 1872.

НЕМЕЗИЙ Емесский (V в.), греч. серия 40

О естестве человека / пер. Ф.С. Владимирского. Почаев, 1905.

НЕОФИТ Кипрский (XIX в.)

Рассказ о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения; Двадцатилетие, или продолжение истории всего случившегося в православной Иерусалимской Церкви с 1821 г. до настоящего 1841 г. (1831–1834); Об арабо-католиках или униатах (17..–1844) / пер. с греч. П.В. Безобразова // Материалы для истории

Иерусалимской Патриархии XVI–XIX вв.; Православный Палестинский Сборник. Вып. 55. СПб., 1901. С. 1–119, 121–170, 171–187.

НЕСТОР, Архиепископ Константинопольский (V в.), греч. серия 77

Письма (св. Кириллу, Папе Селестину, Императору и др.) // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1.

НИКИТА Пафлагонянин (X в.), греч. серия 105

О Тайной Вечери Господа / слав. пер. с ркп. № 76/1153 Кир.-Бел. монастыря // Poleмика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. С. 379–388.

НИКИТА Стифат (XI в.), греч. серия 120

а) *Послание к римлянам об опресноках и о посте в субботу* / слав. пер. с ркп. Кир.-Бел. монастыря // Poleмика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. С. 357–368;

б) *Статьи практические, физические и созерцательные* // Добротолюбие. Т. 5. С. 89–172 (неполн. пер.).

НИКИТА Хониат (XII в.), греч. серия 139

История / пер. В.И. Долоцкого. Вып. I. СПб., 1860; пер. И.В. Чельцова. Вып. 2. СПб., 1862.

НИКИТА, клирик Императорского двора (X в.)

Послание к Императору Константину VII Порфирородному о святом огне, писанное в 947 году / предисл. и греч. текст А.И. Пападопуло-Керамева, пер. Г.С. Дестуниса // Православный Палестинский сборник. Вып. 38. СПб., 1894.

НИКИТА, митрополит Гераклетийский (XI в.), греч. серии 36, 119, 127

а) *Духовные ответы* / введ., греч. текст, слав. пер. А.С. Павлова // Византийский Временник. Вып. II. СПб., 1895. С. 160–176;

б) *Толкование на проповеди св. Григория Назианского* / слав. пер. ркп. XIII–XIV в. в библи. Свято-Сергиевой лавры²⁸. Серг. Посад, 1878. С. 167.

НИКИФОР Вриеппий (XII в.), греч. серия 127

Хроника / пер. В.П. Карпова. СПб., 1858.

НИКИФОР Калогера, архиепископ Патр († 1896)

Канун падения Константинополя; Вопрос о соединении Церквей на Соборе в Базеле // Странник. 1893. С. 3–20.

НИКИФОР Исповедник, св. († 828), греч. серия 100

Сочинения / пер. И. Андреева и М. Муретова // Творения Святых отец. Т. 65, 67. Серг. Посад, 1907.

НИКИФОР Гликас, митрополит Мифиинский († 1896)

Проповеди / пер. Ф. Пасхалидиса. СПб., 1895.

НИКИФОР Григора († 1359), греч. серия 148

История / пер. Шалфеева. СПб., 1862. Вып. I²⁹.

НИКИФОР Фока, Император Византии (X в.)

Пять новелл / пер. В.Г. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 206–213, 221–232.

²⁸ Ср.: Горский А.В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

²⁹ Последующих не было.

НИКИФОР Отшельник (XIV в.)

Воздержание и хранение сердца // Добротолюбие. Т. 5. С. 259–272.

НИКИФОР Феотики, епископ Астраханский (XVIII в.)

Толкование на Евангелие и воскресные беседы. М., 1805, 1809.

НИКОДИМ Святогорец († 1809)

а) *Невидимая брань* / пер. преосв. Феофана Затворника. М., 1904;

б) *Толкование на канон праздника Воздвижения Креста* / пер. Н. Корсунского. М., 1899.

НИКОЛАЙ Кавасила († 1371), греч. серия 150

а) *Толкование на Божественную литургию* // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III. С. 291–426;

б) *Жизнь во Христе* / пер. о. Михаила Боголюбского. М., 1874; нов. пер. по ркп. Ф. Спасского.

НИКОЛАЙ, епископ Мефонский (XII в.)

а) *Житие преп. Мелетия* / введ., греч. текст и пер. В. Васильевского // Православный Палестинский сборник. Вып. 17. С. 71–119;

б) *Послания к латинянам о Святом Духе; Слово об опресноках* / пер. преосв. Арсения Иващенко. Новгород, 1897.

НИКОЛАЙ Мистик, Патриарх Константинопольский († 925), греч. серия III

Два письма Эмиру Крита / пер. А.А. Васильева (по тексту греч. серии) // Васильев А.А. Византия и Арабы: в 2 т. СПб., 1900. Вып. II. С. 196–205.

НИКОЛАЙ Орнатский (XIII в.)

Три доклада на прения между греками и латинянами / пер. преосв. Арсения Иващенко. Новгород, 1896.

Нотарас ХРИСАНФ, Патриарх Иерусалимский (XVIII в.)

Проповеди / пер. о. Моисея Гумилевского по ркп. СПбДА; Изд. П.И. Новикова. М., 1872; ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 113.

О РЕСТ, Патриарх Иерусалимский (XI в.)

Песнь в честь св. Пантелеимона / пер. и прим. П.И. Цветкова // Радость Христианина. 1898. № 7, 8. С. 32–35.

ОРИГЕН (III в.), греч. серии 11–17

а) *Против Цельса* / пер. Л. Писарева. Казань, 1912;

б) *О началах* / введ., пер. и прим. Н.В. Петрова. Казань, 1899;

в) *О молитве* / пер. Н.Н. Корсунского. СПб., 1897;

г) *Увещание к мученику* / пер. Н.Н. Корсунского. Ярославль, 1886; СПб., 1897;

д) *Послание Григорию Чудотворцу* / пер. Н. Сагарда // Христианское чтение. 1912. С. 1337–1341.

ОРСИСИЙ, авва Тавернисистский († 380), греч. серия 40

Об устройении монашеского жительства / пер. о. Климента Зедерхольма. Изд. Оптинского монастыря. М., 1859.

ПАВЕЛ, епископ Емесский (V в.), греч. серия 77

Две проповеди // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 2.

ПАВЕЛ Элладский и КИРИЛЛ Скифопольский (VI в.)

Житие св. Феогния, епископа Виталийского / введ. и греч. текст А.И. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // Православный Палестинский сборник. Вып. 32. СПб., 1891. С. IV–66.

ПАИСИЙ I, Патриарх Константинопольский (XVII в.)

а) *Краткое изложение Божественной литургии* // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. С. 427–431;

б) *Послание Патриарху Никону в Москву*³⁰ / введ., греч. текст и прим. профессоров СПбДА // Христианское чтение. 1881. № 1. С. 303–353, 589–595; частичное изд.: СПб., 1881.

ПАИСИЙ Агапостолит, митрополит Родосский (XVI в.)

Подробное описание Синайской горы и ее окрестностей / введ. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // Православный Палестинский сборник. Вып. 35. СПб., 1894.

ПАЛЛАДИЙ Еленопольский (V в.), греч. серия 34

Лавсаик / пер. преосв. Евгения Орлинского. СПб., 1873.

ПАРФЕНИЙ Афинянин, митрополит Кесарии Палестинской († 1766)

История о расприх между Православными и Армянами (1730–1734) / пер. П.В. Безобразова // Материалы для истории Иерусалимской Патриархии XVI–XIX веков; также см.: Православный Палестинский сборник. Вып. 55. СПб., 1901. С. 189–275.

ПЕРДИККА, протонотарий Ефесский (XIII в.), греч. серия 133

Описание в стихах Иерусалимских Господних чудес и достопримечательностей / введ., греч. текст и пер. А. Пападопуло-Керамевса // Православный Палестинский сборник. Вып. 29.

ПЕТР Александрийский († 311), греч. серия 18

О покаянии // Прибавления к Творениям Святых отец. Т. XV.

ПЕТР Антиохийский (XI в.), греч. серия 120

а) *Письмо Доминику, архиепископу Градо* / слав. пер. XIV в. // *Попов П.Н.* Историко-литературное обозрение древнерусских полемических сочинений против латинян XI–XV вв. М., 1875. С. 165–173; Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. С. 325–336 (лучший слав. перев. по ркп. № 1320 Софийской библиот.);

б) *Письмо Михаилу Керуларию, Патриарху Константинопольскому об опресноках* / слав. пер. по ркп. № 76/1153 Кир.-Бел. монастыря // Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. С. 370–378; Братское слово. 1894. № 20; отд. оттиск: М., 1894.

ПЕТР Дамаскин (VIII в.), греч. серия 162

Сочинения / пер. архимандрита Ювеналия (Половцева). М., 1872 (1-е изд.); М., 1901 (2-е изд.); Киев, 1904 (3-е изд. Вып. 1, 2).

ПОЛИКАРП Смирнский, св. (II в.), греч. серия 5

Послания к Филиппийцам / неизв. пер. ркп. библиот. СПбДА; пер. (2-й) о. Поликарпа Гойтаникова // Христианское чтение. 1821; отд. изд.²⁹: М., 1835; пер. (3-й) о. Петра Преображенского // Писания мужей апостольских. Т. 2. М., 1860. С. 431–450.

ПРИСК Панитус (V в.), греч. серия 113

Исторические рассказы / пер. Г.С. Дестуниса // Научные доклады Второго отделения Императорской Академии Наук. Вып. VI. СПб., 1861.

ПРОКЛ [de Cysique], Патриарх Константинопольский († 446), греч. серия 65

а) *Послание к Армянам* // Христианское чтение. 1841;

³⁰ Письмо содержит достоверные подробности проскомидии; греческий текст этого издания основан на ркп. № 1547 Софийской библиот.; славянские переводы существовали в эпоху Патриарха Никона.

²⁹ П. Барсов приписывает этот перевод о. Герасиму Павскому (см.: Христианское чтение. 1880. С. 684. Прим.).

- б) *Предание о Литургии*^{*31} // Христианское чтение. 1839; Собрание древних Литургий восточных и западных. Вып. II. С. 235–238;
в) *Проповеди* // Христианское Чтение. 1832, 1833, 1835, 1839, 1840; *Похвальное слово Пресвятой Деве Богородице Марии* // Воскресное чтение. 1853. Вып. 31. С. 291–293; Избранные слова в честь Пресвятой Богородицы. С. 9–13; *Слово на Богоявление* // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1900. № 2; *Слово о Воплощении* // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1. С. 311–322.

ПРОКОПИЙ Кесарийский (VI в.)

- а) *История войн против Персов* / пер. С. Дестуниса. СПб., 1861; нов. пер., испр. и доп. Г.С. Дестуниса: СПб., 1876;
б) *История войны против Вандалов*: Кн. 1. СПб., 1891;
в) *Тайная история* / пер. С.П. Кондратьева // Вестник древней истории. (М.) 1938. № 4–5. С. 271–360.

РОМАН Лекапен, Император Византии (920–944)

Две новеллы от 322 до 934 гг. / пер. В.С. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 175–188.

РОМАН II, Император Византии (959–963)

Две новеллы от 962 г. / пер. В.С. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 199–206.

РОМАН Сладкопевец

- а) *Песнопения на Святую неделю* / пер. П.И. Цветкова. М., 1901. С. 212;
б) *Песнопения и стихиры на большие праздники* / пер., прим. и объясн. П.И. Цветкова // Радость Христианина. 1895, 1896, 1898–1901.

САВВА Освященный († 532)

Монастырские уставы, преподанные св. Саввой своему преемнику авве Мелесию / греч. текст, пер. и прим. по Синайской ркп. № 1096 // *Дмитриевский А.* Путешествие по Востоку и его научные результаты. Киев, 1890. С. 171–193.

СЕВАСТОС Кименитис († 1702)

О сопричастности Пресвятой Девы Марии первородному греху / Ркп. пер. о. Феодора Орлова в Синодальной библиотеке. [ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 4].

СЕВЕРИАН Гавальский (V в.), греч. серия 65

О сотворении мира (гексамерон) / Творения св. Иоанна Златоуста³⁰, изданные СПбДА. Вып. VI. С. 733–818.

СЕРАПИОН, епископ Тмуитский (IV в.)

Евхологин / открыт и опубл. А. Дмитриевским вместе с др. его пер. // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. Февр.

СИМЕОН Метафраст (Логофет) (X в.)

- а) *Хроника* / слав. пер. Изд. Акад. Наук. СПб., 1905;
б) *Аскетические статьи*^{*32}. СПб., 1775.

^{*31} Приписывается Патриарху Проклу.

³⁰ См. ниже: Переводы с армянского.

^{*32} Ошибочно приписываются прп. Макарию Египетскому. Пер. приписывается иеромонаху Герману (см.: *Родосский* // Христианское чтение. 1896. С. 343–361). Статьи «О чистоте сердца» и «О свободе ума» были переведены также о. Герасимом Павским (ср.: *Барсов П.* // Там же. С. 684).

СИМЕОН Новый богослов (XI в.)

- а) *Трактаты*. М., 1852 (12 трактатов); 1869 (изд. 2-е); нов. пер. преосв. Феофана Затворника: Вып. 2. М., 1892 (92 трактата); Добротолюбие. Т. 5. С. 489–510 (трактаты 56-й и 68-й);
- б) *Статьи практические и духовные* / пер. о. Герасима Павского // Христианское Чтение. 1823; Добротолюбие. Т. 5. С. 7–64;
- в) *Божественные песнопения* / пер. о. Пантелеймона Успенского. Серг. Посад, 1917.

СИМЕОН Благоговейный (X в.)

Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 5. С. 60–80.

СИМЕОН, епископ Фессалоникийский († 1429), греч. серия 165

Литургические сочинения (обряды и таинства Церкви; Толкование о храме; Изложение Символа веры; 12 статей о христианской вере; Ответы и О долге священства) // Писания Святых отцов, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Вып. I, II; *Толкование о храме* / Слав. пер. с рус. толкования А.А. Дмитриевского // Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. СПб., 1897. С. 373–424.

СОКРАТ Схоластик (V в.), греч. серия 67

Церковная история. СПб., 1850; Саратов, 1912.

СОФРОНИЙ Иерусалимский († 638), греч. серия 87

- а) *Богослужбные песнопения на большие праздники* / пер. и прим. П.И. Цветкова // Радость Христианина. 1891, 1893, 1895;
- б) *Послание к VI Вселенскому собору* // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1871. Т. 6. С. 296–355;
- в) *Проповедь на Крестопоклонное воскресение* / аноним. сокр. пер. // Воскресное чтение. 1854. № 48.

СОЗОМЕН (V в.), греч. серия 67

Церковная история. СПб., 1851.

СИНЕЗИЙ Киринейский (V в.), греч. серия 66

Песнопения / два песнопения пер. П.И. Цветковым (по: *W/Christ, Paraniakas M. Anthologia graeca carminum christianorum*. Leipzig, 1871) // Радость Христианина. 1894. № 4. С. 140–141; 1896. С. 18–20.

ТАТИАН (II в.), греч. серия 6

Слова к грекам // Сочинения древнехристианских апологетов. Вып. IV. СПб., 1895. С. 3–45.

ТИТ, епископ Аравийский (в г. Бостра)

Толкование на св. Луку / пер. ркп. В. Шартина. Киев, 1903 (ср.: Труды Киевской Духовной Академии. 1903. Прил. С. 413–415).

ФАЛАСИЙ, авва (VII в.), греч. серия 91

- а) *О любви и воздержании* / пер. о. Герасима Павского // Христианское Чтение. 1822; нов. пер. старца Паисия Величковского: М., 1855; Добротолюбие. Т. 3. С. 289–317;
- б) *Творения* / обзорн. пер. митрополита Филарета. М., б.г.; 1894, изд. 2-е (Оптинского монастыря).

ФЕОДОР, епископ Аланский (XIII в.), греч. серия 140

Послание к Аланам / введ. и пер. Ю. Кулаковского // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1898. С. 11–27.

ФЕОДОР Андидский (XIII в.), греч. серия 140

Рассуждение о таинствах Божественной литургии, написано для Василия, епископа Фитийского / пер. П. Красносельцева. Казань, 1884.

ФЕОДОР Дафнопа (X в.)

Жизнь Георгия Великомученика; Два трактата / вед., греч. текст и пер. В.Латышева // Православный Палестинский сборник. Вып. 59. Ч. I, II. СПб., 1911.

ФЕОДОР Едесский (IX в.)

Деятельные главы; Слово умозрительное // Добротолюбие. Т. 3. С. 318–358.

ФЕОДОР, чтец (VI в.), греч. серия 86

Обзор церковной истории Никифора Каллиста Ксанфопулоса // Еваргий. История. СПб., 1854. С. 503–504.

ФЕОДОР Мопсуэтский († 428), греч. серия 66

Краткое изложение ... писем. М., 1890; Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1868. Т. 5. С. 59–107 (в тезисах о. Гурьева о Феодоре Мопсуэтском).

ФЕОДОР, епископ Петрский (VI в.)

Жизнь св. Феодосия / пер. И.В. Помяловского. Палестинский Патерик. Вып. 8.

ФЕОДОР Продром (XII в.)

Жизнь Мелетия Миупольского / предисл., греч. текст и пер. В. Васильевского // Православный Палестинский сборник. Вып. 17. СПб., 1886. С. 120–156.

ФЕОДОР Студит, св. († 826), греч. серия 99

а) *Полные сочинения* / пер. профессоров СПбДА. СПб., 1867–1869 (1-е изд.); вып. 2: 1907–1908 (2-е изд., доп. и испр.);

б) *Подвижнические наставления.* М., 1853; Добротолюбие. Т. 4 (сокращ. изд. «Великих и Малых наставлений»); Воскресное Чтение. 1842, 1845, 1847 (несколько наставлений); Прибавления к Церковным Ведомостям. 1899. № 16–17.

ФЕОДОРИТ Кирский († 457), греч. серии 80–84

а) *Церковная история* / пер. СПбДА. 1852;

б) *Полные творения.* Вып. 1–6. М., 1852–1859; 2-е изд.: 1905–1907.

ФЕОДОСИЙ, монах (см.: ЛЕВ, диакон (X в.), греч. серия 117)

ФЕОДОТ Анкирский (V в.), греч. серия 77

а) *Несколько проповедей* // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1868. Т. 5;

б) *Полные творения* / пер. А. Пимоненко в его дисс. о Феодоте Анкирском. Киев, 1896; ср.: Труды Киевской Духовной Академии. 1897. С. 273–276.

ФЕОГНОСТ (XIV в.)

Жизнь деятельная и умозрительная / пер. Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1826; Добротолюбие. Т. 3. С. 373–399.

ФЕОЛИПТ, митрополит Филадельфийский (XIV в.), греч. серия 143

Трактат об умозрительной жизни во Христе / пер. Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1825, 1826; Добротолюбие. Т. 5. С. 175–192.

ФЕОФАН Исповедник († 816), греч. серия 108

Хроника / пер. В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского. М., 1884.

ФЕОФАН Керамевс, архиепископ Таорминский (XII в.), греч. серия 132

Беседы на 11 воскресных евангелий / пер. преосв. Арсения Ивашенко. М., 1886; Странник. 1884. № 2. С. 3–23, 161–181, 453–473 (три из бесед).

ФЕОФАН, игумен, греч. серия 100

Слово о изгнании св. Никифора Константинопольского и о перенесении его мощей. Серг. Посад, 1904 С. 87–100 (публ. как предисл. к работам о св. Никифоре).

ФЕОФАН, монах

Лествица / пер. Д.С. Вершинского // Христианское чтение. 1827.

ФЕОФИЛ Антиохийский (II в.), греч. серия 6

Отолику / пер. о. Иоанна Красовского XVIII в. [ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 172]; лучший пер.: Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1895. С. 123–191.

ФЕОФИЛАКТ, архиепископ Охридский (XII в.), греч. серии 123, 124

а) *Толкование на Евангелия св. Матфея и св. Марка* / пер. Григория Полетаева³³. Казань, 1855. Т. 1; 1857. Т. 2;

б) *Толкование на Евангелие св. Луки*. М., 1864;

в) *Толкование на Евангелие св. Иоанна*. Казань, 1878;

г) *Толкование на деяния Апостолов и сборные послания*. Казань, 1905;

д) *Толкование на послания св. Павла* / пер. М. Богословского. Казань, 1865, 1866; нов. изд. Т. 2. СПб., б.г.;

е) *Шесть писем к различным лицам* / пер. В.Г. Васильевского // Журнал Министерства народного просвещения. 1879. Вып. ССП. С. 416–433.

ФИЛИПП Отшельник (XI в.), греч. серия 127

Диоптра / слав. пер. Чудова монастыря, 1305 г.³¹. Св.-Троицкая Серг. Лавра, 1878. Вып. 1.

ФИЛОСТОРГИЙ (V в.), греч. серия 65

Краткий обзор церковной Истории Патриарха Фотия // *Евргий*. История. СПб., 1854. С. 311–502.

ФИЛОФЕЙ, Патриарх Константинопольский († 1376), греч. серия 151

Три речи на толкование книги Псалмов / греч. текст и пер. преосв. Арсения Ивашенко. Новгород, 1898.

ФИЛОФЕЙ Синайский (VII в.)

Сорок глав о трезвении // Христианское Чтение. 1827; нов. пер.: Добротолюбие. Т. 3. С. 400–420.

ФЛАВИАН, епископ Антиохийский, св. († 404)

Речь перед Императором Феодосием / пер. А. Мусина-Пушкина. М., 1804.

ФЛАВИАН Константинопольский († 449), греч. серия 65

Письмо (воззвание) к Папе св. Льву / пер. о. Анатолия Грищука (по: *Kirch J. Enchiridion fontium historial eccl. Antique*. 1910) в его работе о Флавиане // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1910. Т. 2. С. 57–61.

³³ Первый пер. «Толкований» был сделан в Москве в 1756 г. на славяно-русский язык.

³¹ Служба в честь свт. Фотия была составлена митрополитом Константином Типальдо в 1848 г. С.В. Керский перевел ее на русский язык. Краткие выдержки этой службы см.: *Платонов И.В.* Патриарх Фотий. М., 1891. С. 145–146.

ФОТИЙ, Патриарх Константинопольский³² († 891), греч. серии 101–104

- а) *Библиотека* / пер. о. Никанора Надеждина³⁴ (СПбДА);
- б) *Энциклика Восточным Патриархам* / пер. митрополита Филарета // Разговор между испытующим и уверенным о православии Восточной Церкви. СПб., 1815; сокр. пер. А.Н. Муравьева: Правда Вселенской Церкви о Римской и прочих патриарших кафедрах. СПб., 1849. С. 152–147; *Платов И.В.* Патриарх Фотий. М., 1891. С.141–144; Духовная Беседа. № 19, 20; полн. пер. о. Александра Иванцова-Платонова: Римский католицизм и его отношение к Православию. М., 1869. Вып. 1. С. 223–243;
- в) *Письмо архиепископу Аквилейскому о нисхождении Святого Духа* / пер. о. Д. Вершинского³⁵ (ср.: Собрание мнений и отзывов митрополита Московского Филарета. Т. VII. С. 203–206);
- г) *Письмо князю Михаилу Болгарскому об его обязанности князя*. М., 1779; Христианское Чтение. 1845 и 1846 (восемь писем); Духовная Беседа. 1859 и 1875 (неск. писем); Воскресное чтение. 1855–1856 (неск. писем); *Письмо Католикосу Армении Захарию* / пер. Н. Марра // Православный Палестинский сборник. Вып. 31. СПб., 1892. С. 227– 245;
- д) *Введение в таинство* / пер. Ивана Колоколова³⁶ (ср.: Собрание мнений и отзывов митрополита Московского Филарета. Т. VII. С. 112–113); нов. пер. Е. Ловягина: Духовная Беседа. 1866;
- е) *Номоканон (с толкованиями Вальзамона)* / пер. Нарбекова. Казань, 1899;
- ж) *О Гробе Господа нашего Иисуса Христа* / введ. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса, армян. текст и пер. Н. Марра // Православный Палестинский сборник. Вып. 31. СПб., 1892;
- з) *Проповеди* / пер. преосв. Порфирия Успенского. СПб., 1864 (две из них на вторжение русских); эти две проповеди переведены также Е. Ловягиным: Христианское Чтение. № 3. С. 414–443; Проповедь на Вербное Воскресенье // Прибавления к Церковным Ведомостям. № 15.

ФОТИЙ Фессалоникийский (X в.)

Похвальное слово в честь Фотия Фессалоникийского / текст и пер. преосв. Арсения Иващенко. Новгород, 1897.

ХРИСАНФ Нотарас [см. выше: Нотарас ХРИСАНФ, Патриарх Иерусалимский (XVIII в.)]

ЮСТИНИАН, Император († 565)³⁷, греч. серия 86

Письма Патриарху Менасу и V Вселенскому собору; Исповедание веры, против Трех Глав // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1868. Т. 5. С. 460– 560.

АНОНИМЫ

Акты Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне / греч. текст и слав. пер. Ф. Терновского. Киев, 1873.

Анафематизирование против манихеев / греч. текст и слав. пер. с прим. А. Дмитриевского (по ркп. № 310/377 Московской Синодальной библи.) // Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884.

³² Служба в честь свт. Фотия была составлена митрополитом Константином Типальдо в 1848 г. С.В. Керский перевел ее на русский язык. Краткие выдержки этой службы см.: *Платонов И.В.* Патриарх Фотий. М., 1891. С. 145–146.

³⁴ Перевод не был опубликован.

³⁵ По решению митрополита Филарета этот перевод не публиковался.

³⁶ По решению митрополита Филарета этот перевод не публиковался.

³⁷ См. также «Иустиниан» в списке «Тексты, переведенные с грузинского».

- Греко-византийские сказания (*Anecdota graecobyzantina*) / пер. А. Васильева. М., 1893.
- Анонимная арабская хроника, называемая *de Cambridge* (IX в.)^{*38} / пер. А.А. Васильева (по тексту: *Cozza-Luzzi de. La cronica Siculosaracena di Cambridge. Palermo, 1890*) // *Васильев А.А. Византия и Арабы*. Т. 1. Прилож. С. 69–77.
- Анонимные греческие описания Святых мест:
- а) в XIII в. / предисл. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // *Православный Палестинский сборник*. Вып. 40. СПб., 1895;
 - б) в конце XIV в. / предисл. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // *Указ сб.* Вып. 26. СПб., 1890;
 - в) 8 описаний XIV, XV и XVI вв. / предисл. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. П.В. Безобразова // *Указ сб.* Вып. 56. СПб., 1903.
- Анонимное слово о вторжении в Византию Русских в 860 г. / предисл., греч. текст и пер. С. Лопарева // *Византийский Временник*. 1895. Т. II. С. 589–628.
- Анонимные заметки о посвящении русских епископов во время Патриарха Феогноста (1323–1347)^{*39} / пер. и прим. В. Васильевского // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1888. Февр. С. 445–463.
- Анонимные апологии (три) XIII в. против латинян / греч. текст и пер. преосв. Арсения Иващенко. М., 1892.
- Апостольские символы, или самые древние Символы веры (символы Иерусалима, Кесарии, Антиохии, Кипра, Александрии и Рима) / пер. И. Чельцова // *Древние Символы веры*. СПб., 1869.
- Александрийская Литургия св. Марка // *Собрание древних Литургий восточных и западных*. Т. 3.
- Arrophetegmata Patrum* (краткие витиеватые изречения Отцов) / пер. преосв. Евсевия Орлинского (по изд. Котелье). М., 1846; 4-е изд.: СПб., 1870.
- Безымянное путешествие по Иерусалиму и Святым местам в начале XVII в. / предисл., греч. текст и пер. П.В. Безобразова // *Православный Палестинский Сборник*. Вып. 54. СПб., 1901.
- Безымянное путешествие по Иерусалиму в начале XVII в. / предисл., греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Дестуниса // *Православный Палестинский сборник*. Вып. 53.
- Безымянное путешествие в Иерусалим и другие Святые места XVII в. / предисл. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // *Православный Палестинский сборник*. Вып. 46. СПб., 1896.
- Безымянный рассказ старца, который имел откровение о смерти Императора Феодосия / предисл., греч. текст и слав. версия Ф. Лопарева (по ркп. XVI, XVII и XVIII вв.) // *Византийский Временник*. Т. V. СПб., 1898.

^{*38} Греч. фрагменты этой хроники открыты преосв. Батиффолем (Mgr. Batiffol) в Национальной библиотеке Парижа.

^{*39} Текст открыт в Библиотеке Ватикана В.Е. Регелем (Vat. gr. 840).

- Богослужебные каноны / слав. и рус. пер. Е. Ловягина. СПб., 1875; Канон на Пятидесятницу / пер. о. М. Богословского // Христианское чтение. 1831; Каноны на праздники Пасхи и Преображения Господня / пер. П.И. Колоколова // Христианское Чтение. 1831 и 1841.
- Богослужение Страстной и Пасхальной Седмицы во св. Иерусалиме в IX–X вв. / пер. А. Дмитриевского. Казань, 1894.
- Византийская сокращенная хроника XIV в. / предисл. и пер. В.Т. Коржанова // Византийский Временник. 19... Т. 2/XXVII. С. 276–293.
- Византийские историки (Дексипп, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан): Исторические работы / пер. С. Дестуниса. СПб., 1861.
- Дар Константина / греч. тексты, слав. пер. и прим. А.С. Павлова // Византийский Временник. 1896. Т. 3. С. 18–82.
- Деяния Вселенских Соборов: в 8 т. Казань: Т. 1. 1859; т. 2. 1861; т. 3. 1863; т. 4. 1865; т. 5. 1868; т. 6. 1871; т. 7. 1873; т. 8. 1877; 2-е изд.: в 7 т. Казань, 1887–1891.
- Деяния Константинопольских соборов 1071 и 1163 гг., содержащие распределение церковного имущества / греч. текст и пер. Ф. Успенского (по ркп. Епархиальной библиотеки в Охриде) // Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса; София, 1900. Т. 5.
- Деяния Константинопольского Собора 1166 г., содержащие Славу Христа // Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 236–243 (по 22-й оксфордской ркп.; извлечения).
- Дидакалия Апостолов / пер. П.А. Прокошева. Томск, 1913.
- Дидахи, или учение 12-ти Апостолов / пер. (1-й) С.Д. Попова // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1884; 1885; пер. (2-й) Вл. Соловьёва // Православное Обозрение. 1886. Июль. С. 497–516; пер. (3-й) о. И. Соловьёва // Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1886; пер. (4-й) А.Ф. Красева // О новом памятнике “Учение 12-ти Апостолов” (дисс.). М., 1896; пер. (5-й, тенденциозный) Л. Толстого. М., 1896 (ср.: Труды Киевской Духовной Академии. 1906. Апрель. С. 694–697; также см. пер. Бронзова // Там же. Июнь. С. 389–392).
- Древние иноческие уставы (св. Пахомия, св. Василия, св. Иоанна Кассиана и св. Венедикта) / пер. преосв. Феофана Затворника⁴⁰. М., 1892.
- Древние молитвы на благословение по Святогорскому типикону 1122 / Греч. текст и пер. о. П. Добронравова // Радость Христианина. 1901. № 3–4. С. 266–275.
- Древний патерик⁴¹. 3-е изд. М., 1900.
- Евангелие Никодима // Писания мужей апостольских. Т. 1. С. 35–56.
- Еврейские документы о Хозарах и на хозаро-византийские сношения в X в. / пер. и прим. П.В. Коковцева // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. Ноябрь. С. 150–172 (по изд.: Жизнь св. Василия Нового / греч. текст, пер. и прим. С.Г. Вилинского). Одесса, 1911. Т. 1.
- Жизнь св. Григения Омирского / предисл., греч. текст и пер. А. Васильева (по ркп. № 541 Синайской горы) // Византийский Временник. СПб., 1909. Т. 14. С. 23–67.

⁴⁰ Монастырские уставы св. Пахомия уже были переведены – см.: Христианское чтение. 1827.

⁴¹ Систематизирован в алфавитном порядке по ркп. XIII в. и ркп. № 164 Московской Синодальной библиотечной.

- Жизнь св. Евдокима Праведного / греч. текст, пер. и прим. Хр. Лопарева // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 96. СПб., 1893.
- Жизнь св. Максима Исповедника / греч. тексты, слав. пер. и прим. М. Муретова // Богословский Вестник. 1913.
- Жизнь св. Модеста, Патриарха Иерусалимского / предисл., греч. текст, пер. и прим. Хр. Лопарева // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 91. СПб., 1892.
- Жизнь и труды св. Николая, архиепископа города Мир и архимандрита Сиона / предисл., пер. и прим. (по греч. ркп. № 821 библиот. Ватикана) архимандрита Антонина (Капустина) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. Т. II. С. 445–497.
- Жизнь св. Паисия Великого, св. Тимофея Александрийского и св. Мины / пер. И. Помяловского (по ркп. № 394 и 379 Синодальной библиот. и греч. ркп. № 1093 Парижской национальной библиот.). СПб., 1900.
- Жизнь св. Стефана Сурожского / греч. текст и пер. В. Васильевского // *Стефан Сурожский, святой*. Творения. Пг., 1915. Т. 3. С. 72–98.
- Жизнь св. Феодора Салоникийского / греч. текст и пер. преосв. Арсения Иващенко. Юрьев, 1899. С. 79.
- Завещание 12-ти патриархов / предисл. и пер. П.А. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы, изданные протоиереем А. Смирновым. Вып. 4. Казань, 1911.
- Иерусалимский собор 1672 г.: Ответ Кальвинистам / пер. А.С. Барсова (1728 г.)³³.
- Исповедание веры Церкви католической, апостольской, восточной. 15-е изд. М., 1856.
- Книга юбилеев (Малое Бытие) / пер. и прим. П.А. Смирнова // Ветхозаветные апокрифы, изданные протоиереем А. Смирновым. Вып. 2-й. Казань, 1895.
- Книги византийских Законов: поземельных, уголовных, юридических и др. / греч. текст и пер. А. Павлова // Юридические книги, содержащие в себе в древнерусских переводах византийские законы. СПб., 1888; Сборник Отделения русского языка и словесности. № 38.
- Материалы для истории архиепископии Синайской горы / пер. с греч. В.В. Латышева // Православный Палестинский сборник. Вып. 58.
- Миняя-Четия / Более древняя слав. версия восходит к XI в. – Супрасльская ркп; слав. версия митрополита Макария Московского XVI в., изданная Археографической Комиссией в 1866–1897 гг.; версия о. Иоанна Милютина (1646–1654) никогда не была опубликована; версия Димитрия, митрополита Ростовского: 1689–1705 (1-е изд.), 1711–1718 (2-е изд.), М., 1908 – последнее изд., ср.: *Сергий, преосв.* Полный месяцеслов православного Востока. Т. 1.
- Мученичество шестидесяти новых святых мучеников, пострадавших во Святом граде Христа Бога нашего под владычеством арабов в VIII веке / предисл. А.И. Пападопуло-Керамевса, пер. Г.С. Дестуниса // Православный Палестинский сборник. Вып. 34. СПб., 1892.
- Новые данные для истории Типикона Великой Церкви Константинопольской / предисл. и пер. извлечений этого типикона (по ркп. № 104 Королевской Дрезденской библиот.) А. Дмитриевского // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1903. Т. 1. С. 587–634.

³³ Ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 27.

- Номоканон (исповедный) в прибавл. к Большому Требнику (обрядовому)³⁴ / греч. текст и пер. см.: Павлов А. Номоканон при большом Требнике. Одесса, 1872.
- Педалион (Кормчая) в XIV частях / слав. пер. изд. В. Бенешевичем в Отделении русского языка Академии Наук. СПб., 1907.
- Первоевангелие Иакова // Писания мужей апостольских. Т. 1. М., 1860.
- Послание с исповеданием веры, посланное от всех Святогорцев к Царю Михаилу Палеологу / пер. преосв. Арсения Иващенко. М., 1895.
- Постановления Апостольские: в 8 кн. / пер. о. Иннокентия Новгородова. Казань, 1864.
- Правила св. Апостолов, Вселенских и местных соборов и Святых отцов // Христианское Чтение. 1849–1850 (1-й пер.); пер. (2-й) А.Ф. Лаврова: Московское Общество любителей духовного просвещения. М., 1876–1834. Т. 3; пер. (3-й) преосв. Никодима Миласа: СПб., 1911; Деяния Вселенских Соборов: в 8 т. Казань, 1859–1877.
- Права Константинопольского Патриархата / греч. текст и слав. пер. с объяснен. А.С. Павлова (по ркп. № XII Лаврентьевской библиотечки) // Византийский Временник. Вып. IV. СПб., 1897. С. 142–154.
- Пролог, или Синаксарий³⁵ (Критич. изд. русской версии А.И. Пономарева). СПб., 1896. Сент.–Дек.; 1898. Янв.–Апрель.
- Протоколы синодальных предписаний касательно Иоанна Итала / предисл., греч. текст и пер. Ф. Успенского (по ркп. № 120 монастыря св. Дионисия) // Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса; София, 1897. Т. 2. С. 1–66.
- Псалмы и песни Соломона // Ветхозаветные апокрифы, изданные протоиереем А. Смирновым. Вып. 3. Казань, 1896.
- Сборник Палестинской и Сирийской Агиологии / предисл. и греч. текст А. Пападопуло-Керамевса, В.В. Латышева // Православный Палестинский сборник. Вып. 57. Т. 1. СПб., 1907; вып. 60. Т. 2. Изд. В.В. Латышева. СПб., 1914.
- Сборник аскетических текстов, извлеченных из патериков монастыря св. Саввы Освященного / пер. преосв. Феофана Затворника. 2-е изд. М., 1907.
- Синаксарии // Духовный Вестник. 1895, 1896 (16 синаксариев).
- Синодик на праздник Православия // Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 138–145³⁶.
- Синодик на праздник Православия, произнесенный Царем Борисом / греч. текст и слав. пер. изд. М.Г. Попрученко // Известия Русского Археологического Института в Константинополе. Одесса; София, 1897. Т. 2, 5.

³⁴ Три слав. версии этого чина исповедания изданы отдельно в Киеве в 1620, 1624 гг. и Петром Могилой. Московское изд. вышло во времена Патриарха Иоасафа в 1639 г. и Патриарха Иосифа в 1657 г.; Патриарх Никон окончательно ввел слав. текст в 1659 г.

³⁵ Версия Лобкова датирована 1197 г. В Софийской библиотечке в Новгороде она датирована 1250 г., в Румянцевской библиотечке в Москве – XII в.; «Пролог», изложенный Хлудовым, датирован 1370 г.; Первое издание «Пролога» восходит к 1641 г. (ср.: *Сергий, преосв.* Полный месяцеслов православного Востока. Т. 1. С. 303–322, 334–336).

³⁶ Слав. текст издан Ф. Успенским по ркп. № 668 из коллекции гр. Уварова – ныне ОР РГБ.

- Собрание древних (старинных христианских восточных и западных) Литургий / пер. и прим. А. Катанского: в 5 т. СПб., 1874–1878.
- (Старинные) песнопения христианской поэзии / пер. П.И. Цветкова // Радость Христианина. 1893–1896, 1898, 1900, 1901.
- Типикон монастыря св. Маммия (...) в Константинополе / предисл., греч. текст и пер. Ф. Успенского // Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском Университете. Одесса, 1892. С. 25–84.
- Христианские папирусы / текст и пер. пяти папирусов А. Спасского // Богословский Вестник. 1905. Октябрь. С. 266–293; Ноябрь. С. 394–411.
- Церковные песнопения па Вербное Воскресенье и Пасху / введ. и пер. Н. Добронравова (по ркп. XIII в.) // Радость Христианина. 1900 (изд. А. Пападопуло-Керамевсом).
- Чин присоединения армян к Церкви / пер. И. Троицкого (по греч. ркп. Синодальной библиот. в Москве) // Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. С. 242–244.
- Чин присоединения иудеев к Церкви / пер. А.А. Дмитриевского // Богослужение Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884. С. 61–88.
- Чин присоединения мелхиседеков и федосеевцев к Церкви / греч. текст и слав. пер. А. Дмитриевского // Богослужение Русской Церкви в XVI в. С. 47–53.
- Послание (энциклика) Святой Католической и Апостолической Церкви ко всем православным христианам. 6 мая 1848 г. // Христианское чтение. 1849. С. 133–172; отд. изд.: СПб., 1850; нов. изд.: *Иванцов-Платонов А.М.* О римском католицизме и его отношении к Православию. М., 1869. Т. 1. С. 245–286.

ТЕКСТЫ, переведенные с латинского

- АББОН, монах (Abbon, moine, X в.), латин. серия 132
Осада Парижа Нормандцами // Стасюлевич М. История Средних веков: в 3 т. СПб., 1862–1865. Т. 2. С. 246–249 (отр. из: De bello parisiано).
- АВГУСТИН, св. († 430), латин. серии 32–47
- а) *Исповедь* / пер. (1-й) о. Агапита Скворцова. М., 1787; нов. пер. М., 1914;
 - б) *О Духе и письме* / пер. Н. Загорского. М., 1787;
 - в) *Зерцало; О подвиге христианина*. СПб., 1795;
 - г) *Полные творения*: (Изд. Киевской Духовной академии по управлению А.И. Булгакова): в 8 т. Киев, 1879–1895.
- АВИТ, епископ Венский, св. (Saint Avit, évêque de Vienne † 458), латин. серия 59
Из Исторических духовных деяний (Carmen de spiritualis historial gestis) / пер. ркп. трех первых песен в дисс. Н. Казанцева. МДА. 1904.
- АДАМ Бременский (Adam de Brême, XI в.), латин. серия 146
Деяния Гамбургской Церкви // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 754–772 (отрывки).
- АДАМ Зерникав (Adam Zernicavius, XVII в.)
Об исхождении Святого Духа от Отца / 1-й пер. И. Концевича в XVIII в., который никогда не был издан; 2-й пер. Б. Давидовича: Почаев; СПб., 1902.

- АИДРИАН I, Папа Римский, св. (772–795), латин. серия 96
Послания Императору Константину VI, Императрице Ирине и Патриарху Тарасию // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1873. Т. 7. С. 126–160.
- АГАФОН, Папа Римский, св. (678–682), латин. серия 87
Послание VI Вселенскому Собору // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1871. Т. 6. С. 60–127.
- АЛКУИН (Alcuin, † 804), латин. серии 100, 101
Письма; Философские сочинения // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 74–93 (отрывки).
- АЛЬФОНС БОНОММ (Alphonse Bonhomme, † 1339), лат. серия
Золотая книга Равви Самюэля / пер. архим. Варлаама Гловацкого. 1-е изд.: СПб., 1788; 2-е изд.³⁷: М., 1837; нов. изд. о. Чижевского: Харьков, 1903.
- АМВРОСИЙ Мизиоланский, св. (Saint Ambroise de Milan, † 397), латин. серии 14–17
а) *Песнопения* / латин. текст, пер. в стихах и предисл. П.И. Цветкова // Творения Святых отец. 1891; Радость Христианина. 1893;
б) *О покаянии* / пер. Г. Харламова³⁸. СПб., 1778;
в) *Аскетические произведения*⁴². Казань, 1901;
г) *О достоинствах священнослужителей* / пер. Г. Харламова³⁹. М., 1776; пер. Г.В. Прохорова: Казань, 1906;
д) *Проповеди*. М., 1807 (неполн. изд.); Христианское Чтение. 1835–1840 (несколько проповедей); Воскресное Чтение. 1853–1858; Прибавления к Церковным Ведомостям. 1899. № 51, 52; 1901. № 12 (две проповеди);
е) *Полные творения*. Киев, 1875.
- АММИЕН Марселлин (Ammien Marcellin, † 395)
Деяния царей: книга XXXI // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 87–91, 234–237 (отрывки); полн. пер. с предисл. и прим. И. Кулаковского и А. Сонины: Киев, 1906. Т. 1 (кн. I–XIX).
- АНАСТАСИЙ Библиотекарь (Anastase le Bibliothecaire, IX в.), латин. серия 129
Послание Папе Иоанну VIII о VII Вселенском соборе // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1873. Т. 7. С. 46–53.
- АНСЕЛЬМ Кентерберийский, св. (Saint Anselme de Cantorbery, 1033–1109), латин. серия 158
О воплощении Слова / Ркп. пер. в дисс. В. Романовича. Киев, 1910.
- АНТОНИН из Плаценти (Antonin de Plaisance, VI в.), латин. серия 72
Путеводитель по Святым местам / предисл., текст и пер. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Вып. 39. СПб., 1895.
- АРКУЛЬФ (Arculphe, VII в.), латин. серия 88
Сказание о Святых местах / предисл., текст и пер. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Вып. 49. СПб., 1898.
- АРНОБИЙ Древний (Arnobé l'Ancien, III в.), латин. серия 5
Против язычников / пер. Н.М. Дроздова // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. № 6–9; 1913. № 1, 3–9; 1914. № 4–11; 1915. № 4–11. С. 1–345; отд. изд.: Киев, 1917.

³⁷ Ср.: Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 150.

³⁸ Там же. С. III.

⁴² Шесть из них были переведены Л. Писаревым.

³⁹ Ср.: Филарет (Гумилевский). Указ. соч. Т. 2. С. III.

- АРСЕНИЙ, епископ Елассонский – см. список «Тексты, переведенные с греческого».
- АССЕР Свято-Давидский (Asser de St.-Davids, † 910)
Хроника Альфреда Великого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 324–356 (отрывки).
- АСТРОНОМ (l'Astronome, IX в.)
Жизнь Людовика Кроткого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 134–148.
- БАРОНИЙ, Цезарь (Cesar Baronius, † 1607)
Церковные Анналы // Старообрядческая мысль. М., 1913–1915.
- БЕДА Достопочтенный (Bede le Venerable, † 735), латин. серия 95
Церковная история Британского народа // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 322–325, 434–440, 562–565 (отрывки).
- БАННОН, кардинал (Bennon cardinal, XI в.)
Деяния Римской Церкви против Гильдебрандта (Gestae Romanae Ecclesiae contrs Hildebrandum) // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 843–845 (отрывки).
- БЕРНАР Клервосский, св. (Saint Bernard de Clairvaux, 1090–1153), латин. серия 183
Правила к святой жизни: Проповеди^{*43}. СПб., 1881; 2-е изд.: 1894.
- БРУНО Магдебургский (Bruno de Magdebourg, XI в.), латин. серия 147
Книга о войне в Саксонии // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 805–816, 825–843 (отрывки).
- БРУНО Вюрцбургский, св. (Saint Bruno de Wurzburg, XI в.)
Толкование на псалмы / пер. по слав. ркп. № 1536 библ. Свято-Троицкой Сергиевой лавры (ср.: пер. А.В. Горского: Историческое описание Свято-Троице-Сергиевой Лавры. Серг. По-сад, 1878. Т. 1. С. 171).
- БОРДОССИЙ Путник (le Pelerin de Bordeaux, 333)
Путник из Бордигеры до Иерусалима и от Эраклеи через Авлону и город Рим до Медиолана / текст и пер. В.Н. Хитрово // Православный Палестинский сборник. Вып. 2. 1881.
- ВЕНЕДИКТ Нурсийский Св. (Saint Benoit de Nursie, † 543), латин. серия 66
Монашеские уставы / пер. преосв. Феофана Затворника // Древние иноческие уставы. М., 1892. С. 591–653.
- ВИГИЛИЙ, Папа Римский (Vigile, Pape de Rome, 537–555), латин. серия 69
Послания Евтихию Константинопольскому, Валентиниану и Рустику // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1868. Т. 5. С. 41–45, 330–355, 404–409.
- ВИКЕНТИЙ Лиринский, св. (Saint Vincent de Lérins, V в.), латин. серия 50
Памятные записки / пер. архимандрита Иоанна Новгородова. Казань, 1863 (полн., но посредствен.); это же соч. / пер. И. Чельцова // Пономарев П.П. Древние формы Символа веры / Православный Собеседник. 1905.
- ВИТИШИНД де Корвей (Witichind de Corvey, X в.)
Военные подвиги саксонцев // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 271–281; т. 2. С. 442–473 (отрывки).
- ВИЛЬГЕЛЬМ де Пуатье (Guillaume de Poitiers, XI в.), латин. серия 149
Жизнь Вильгельма, графа Нормандского, первого Короля Англии // Там же. Т. 2. С. 890–892 (отрывки).

^{*43} 54 проповеди переведены с французского.

ВИПО (Wiro, XI в.), латин. серия 142

Жизнь императора Конрада II // Там же. С. 719–742 (отрывок).

ГЕЛЬМОЛЬД де Босо (Helmond de Bosau)

Славянская хроника // Там же (отрывки).

ГЕРМАН, епископ Парижский, св. (Saint Germain évêque de Paris, † 576), латин. серия 72

Краткое изложение старинной галликанской Литургии, приписываемое св. Герману // Собрание древних Литургий восточных и западных. С. 35–43.

ГРИГОРИЙ Великий, Папа Римский, св. (590–614), латин. серии 75–79

а) *Беседы на пророка Иезекииля* / пер. архимандрита Климента. Казань, 1865; отрывочн. пер.: Воскресное Чтение. 1858. № 11;

б) *Толкование на 50-й псалом* // Воскресное Чтение. № 52, 53, 55;

в) *Беседы на Евангелия* / пер. архимандрита Климента. СПб., 1860;

г) *О пастырском служении* // Христианское чтение. 1847; Воскресное Чтение. 1855–1858 (отрывки); нов. полн. пер. Д. Подгурского: Киев, 1872;

д) *Диалоги*. Казань, 1858;

е) *Послания* // Христианское Чтение. 1834–1836, 1838, 1840–1841; Воскресное Чтение. 1849, 1850; Стасюлевич М. История Средних веков. Т. 1. С. 325–338;

ж) *Литургии Преждеосвященных Даров, приписываемые св. Григорию* // Службник (средневековый слав. пер.).

ГРИГОРИЙ III, Папа Римский, св. (731–741)

Послание Императору Льву III Исаврянину // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1873. Т. 7. С. 24–46.

ГРИГОРИЙ Турский, св. († 595), латин. серия 71

История Франков // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 179–180, 369–374, 529–545, 553–562 (отрывки).

ЕГИНХАРД (Eginhard, † 840), латин. серия 97

Жизнь Карла Великого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 587–589, 604–610; т. 2. С. 12–33 (отрывки).

ЕФРЕМ, св. – см.: «Тексты, переведенные с сирийского».

ЕРАЗМ Роттердамский – см. ниже: ЭРАЗМ Роттердамский (1464–1536).

ЕРМОЛЬД Нигель (Ermold Nigelle, IX в.), латин. серия 105

Восхваление Людовика Кроткого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 163–174 (отрывки).

ЗЕНОН Веронский (Zenon de Véronne, IV в.), латин. серия 11

Проповедь о вере, надежде и любви // Христианское чтение. 1843.

ЗЕРНИКАВ Адам – см.: АДАМ Зерникав.

ИАКОВ де Витри (Jaques de Vitry, † 1240)

История Востока // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 3. С. 651–663 (отрывки).

ИОАНН Кассиан, св. (V в.), латин. серия 49

а) *Обительные установления; Духовные беседы Отцов* / пер. преосв. Петра Екатеринбургского. 1-е изд.: М., 1877; 2-е изд.: М., 1892; извлечения: Воскресное Чтение. 1854–1855, 1858–1859; Добротолюбие. Т. 2. С. 5–154; *Феофан, преосв.* Древние иноческие уставы. М., 1898. С. 515–584.

ИРИНЕЙ Лионский, св. – см. «Тексты, переведенные с греческого»

ИЕРОНИМ, св. (Saint Jérôme, † 420), латин. серии 22–30

- а) *Письмо Непоциану об обязанностях клириков* / пер. о. М. Богословского // Христианское Чтение. 1836;
- б) *Послания* / пер. ркп. о. Иоанна Красовского в библиотеке СПбДА (ср.: *Родосский А.С.* Описание 432 рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1894. С. 44. Ркп. № 36);
- в) *Полные творения*⁴⁴. 1-е изд. КДА. Киев, 1836; 2-е изд.: в 17 т. Киев, 1893–1903.

ИОРДАН (Jordanes, VI в.), латин. серия 69

О происхождении Готов // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 237–242, 269–271, 290–293 (отрывки).

ИОТСОЛЬД де Ключи (Jotsauld de Cluny, XI в.), латин. серия 132

Жизнь св. Одилона, аббата Ключи // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 743–750 (отрывок).

ИУЛИАН Толедский, св. (Saint Julien de Toled, VII в.), латин. серия 96

Проповеди против Франков, произнесенные в 637 г. / пер. с испан. А.П.М. СПб., 1812 (ср.: Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и учеников. СПб., 1889. Т. 1. С. 142).

КАССИОДОР (Cassiodore, VI в.), латин. серии 69, 70

Послания // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 294–296 (отрывки).

КЕЛЕСТИН, Папа Римский, св. (Saint Celestin, Pape de Rome, 422–432), латин. серия 50

Послание св. Кириллу Александрийскому, Несторию и Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1; 1861. Т. 2.

КАРЛ Великий (Charlemagne, empereur, † 814), латин. серия 97

- а) *Постановления* // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 53–73 (извлечения);
- б) *Деяния Карла Великого* – см. ниже: Монах Сангалензис.

КАРЛ II Лысый, Император (Charles II le Chauve, empereur, † 877), латин. серия 138

Постановление Киерзи // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 208–217 (отрывок).

КИПРИАН Карфагенский, св. († 258), латин. серия 4

Творения / пер. М. Протопопова (неполн.). СПб., 1803 [см.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Т. 2. С. 167]; другой неполн. пер.: Христианское Чтение. 1825–1847; полн. пер. Д.А. Подгурского: Труды Киевской Духовной Академии: в 2 т. 1860–1861; нов., увелич. изд.: Киев, 1891. Т. 1.

КОСЬМА, настоятель монастыря св. Вита в Праге (Cosme, doyen de St-Vit à Prague, † 1125), латин. серия 166

Хроника Богемии // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 751–753 (отрывок).

ЛАКТАНЦИЙ (Lactance, IV в.), латин. серии 6, 7

- а) *На смерть гонителей* // Христианское Чтение. 1833;
- б) *Творения* / пер. Е. Корнеева. СПб., 1848.

ЛАМБЕРТ Герцфельд (Lambert de Hersfeld, XI в.), латин. серия 146

Хроника // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 849–864 (отрывки).

⁴⁴ Полные творения не включают следующих работ, которые остались неизданными. 1. Еврейские вопросы на книгу Бытия. 2. Объяснение еврейских имен. 3. Словарь Оригена. 4. Беседы Оригена на Иеремию и Луку (латин. пер.). 5. Толкования на послания к Титу и Филимону; О положении и названиях еврейских местностей [ср.: Тексты, переведенные с греческого – ЕВСЕВИЙ Кесарийский («Трактат о Святом Духе») и ДИДИМ Слепец].

ЛЕВ Великий, Папа Римский, св. (Saint Leon le Grand, Pape de Rome, 440–461), латин. серия 54–56

а) *Письма, содержащие христологические споры* // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1863. Т. 3; 1865. Т. 4;

б) *Проповеди* // Воскресное Чтение. 1849, 1854, 1857–1860 (большинство проповедей на Господские праздники); Прибавления к Церковным Ведомостям. 1899, 1901 (две проповеди).

ЛЮИТПРАНД, епископ Кремонский (Luitprand, évêque de Crémone, X в.), латин. серия 136

а) *Antarodosis* // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 309–324, 401–442, 474–485 (отрывки).

б) *О славных деяниях Императора Оттона Великого* // Там же. С. 485–503.

МАРИЕН Скот (Marien Scot, XI в.)

Хроника сотворения мира // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 846–848 (отрывок).

МАТФЕЙ Парижский (Matheu de Paris, XIII в.)

Великая история Англии (с 1066 по 1259) // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 893–905 (отрывок).

МИНУЦИЙ Феликс (Minucius Felix, XIII в.), латин. серия 3

Октавий / пер. о. Петра Преображенского // Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1895. С. 221–271.

САНГАЛЕНЗИС, монах (Monachus Sangellensis, IXв.), латин. серия 98

Деяния Карла Великого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 94–116 (отрывок).

НИКОЛАЙ II, Папа Римский (1059–1061), латин. серия 143

Постановление об избрании Пап // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 790–792.

НИФАРД де Сен-Рикё (Nithard de St.-Riquier, IXв.), латин. серия 116

История // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 175–193 (отрывок).

ОДИЛОН, аббат Ключни, св. (Saint Odilon, abbe de Cluny, † 1049), латин. серия 142

Жизнь св. Аделаиды // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 505–517 (отрывок).

ОСБЕРН, монах Кентерберийский (Osbern, moine de Cantorbery, XIв.), латин. серия 149

Жизнь Дунстана, архиепископа Кентерберийского // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 667–668 (отрывок).

ОТБЕРТ Льежский (Otbert de Liège, XII в.)

История Императора Генриха IV // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 792–804 (отрывок).

ОТЛОН Фрисингский (Othlon de Freising, † 1072), латин. серия 89

Жизнь св. Бонифация // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 282–283 (отрывок).

ОТТОН, епископ Фрисингский (Otton, évêque de Freising, † 1158)

Деяния Фредерика // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 3. С. 404 (отрывок).

ПАВЕЛ, диакон (VIII в.), латин. серия 95

История Ломбардии // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 231–234, 274–275, 297–315 (отрывки).

ПАВЛИН Нольский, св. (Saint Paulin de Nole, † 431), латин. серия 61

Одно письмо // Христианское Чтение. 1840.

ПЕЛАГИЙ (V в.), латин. серия 30

Послание Деметрияду / пер. А.М. Кремлевского // История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898.

ПЕЛАГИЙ I, Папа Римский (555–560)

Послание Илии, епископу Аквилейскому, относительно Трех Глав // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1868. Т. 5. С. 410–456.

ПЕТР Хризолог, св. (Saint Pierre Chrysologue, † 449), латин. серия 52

Проповеди / пер. преосв. Иринаея Клементьевского. М., 1794.

ПРУДЕНЦИЙ (Prudence, IV в.), латин. серии 59, 60

Гимны // Православное Обозрение. 1873. № 2. С. 933–960 (отрывки преосв. Арсения Иващенко «Аврелий Пруденций Клеменс»); полн. пер. П.И. Цветкова: Вера и Разум. 1887–1888.

ПУТНИК из Бордо – см. выше: БОРДОССКИЙ Путник

РАУЛЬ Глабер, монах Клюни (Raoul Glaber, moine de Cluny, XI в.)

История // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 941–947 (отрывки).

РАЙМОНД Ажилский (Raymond d'Agles, XI в.), латин. серия 155

История осады Иерусалима франками / пер. ркп. М.А. Ильинского в библиот. МДА. 1897.

РЕЖИНО Прумский (X в.), латин. серия 132

Хроника // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 194–207, 218–225 (два фрагмента).

РИШЕР де Сан-Реми (Richer de St.-Remy, X в.), латин. серия 138

Хроника // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 588–604, 625–658 (два фрагмента).

РОЖЕР Кёльнский (Roger de Cologne, X в.), латин. серия 134

Жизнь св. Бруно, архиепископа Кёльнского // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 518–539 (отрывки).

РЮИСБЕРК Удивительный (Ruysbroek l'Abmirable, † 1381)

Одеяние духовного брака / пер. М. Сизова. М., 1910.

РУФИН Аквилейский (Rufin d'Aquflée, † 410), латин. серия 21

Жизнь пустынных отцов / пер. и прим. М. Хитрова. Серг. Посад, 1898.

САЛЬВИЕН Марсельский (Salvien de Marseille, V в.), латин. серия 53

Домостроительство Божие // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 73–79, 97–101 (два фрагмента).

САНУДО, моряк (Marin Sanudo, XIV в.)

Книга тайных приверженцев креста (Liber secretorum fidelium crucis) // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 763–880 (отрывок).

СЕЛЕСТИН, Папа Римский – см. выше: КЕЛЕСТИН, Папа Римский.

СИДОНИЙ Аполлинарий, св. (St. Sidoine Apollinaire, V в.), латин. серия 58

Письма // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 1. С. 66–68, 85–86, 92–97, 101–103, 169–178, 503–508 (отрывки).

СИЛЬВИЯ (ЭТЕРИЯ) [Silvie (Etheri), IV в.]

Журнал путешествия / введ., текст и пер. И.В. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Вып. 20. 1889.

СИМОН Даремский (Simon de Durham, XII в.)

История королей Англии // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 888–890 (отрывок).

СИКСТ (или ХИСТ) III, Папа Римский (432–440), латин. серия 50

Послания св. Кириллу Александрийскому и Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 2. С. 438–447.

СУЛЬПИЦИЙ Север (Sulpice Severe, V в.), латин. серия 20

Священная история / пер. о. Петра Томилова. М., 1783 [ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. Т. 2. С. 110].

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullien, III в.), латин. серии 1–3

а) *Послание Скапуле* // Христианское Чтение. 1832;

б) *Апологетик* / пер. (1-й) преосв. Афанасия Иванова, епископа Екатеринославского. М., 1802; пер. (2-й) К.М. Мазурина: Тертумлиан и его творения. М., 1893;

в) *Полные творения* / пер. Е. Карнеева. Вып. 4. СПб., 1847, 1850; 2-й пер. КДА под рук. Д. Богдашевского: в 3 т. Киев, 1910, 1912, 1915.

ТИХОНИЙ (Tychonius, IV в.), латин. серия 18

Книга правил / пер. Н. Б-ва (Боголепов), введ. преосв. Антония Храповицкого // Прибавления к Творениям Святых отец. Т. XIVIII. 1891. Ч. III. С. 162–252; Ч. IV. С. 333–373; частичн. изд.: Серг. Посад, 1891.

ФАКОНД Гермианский (Facond d'Hermiane, VI в.), латин. серия 67

Защита Трех Глав // Доброклонский А.П. Сочинение Факунда, епископа Германского “В защиту Трех Глав”. М., 1880 (отрывки).

ФЕГАН Трирский (Thegan de Trèges, IX в.), латин. серия 106

Жизнь Императора Людовика Кроткого // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. С. 148–162.

ФЕОДОСИЙ, архидиакон (VI в.)

О местоположении Святой Земли / введ., текст и пер. И.В. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Вып. 28. СПб., 1891.

ФИТМАР Мерзебургский (Thietmar de Mersebourg, XI в.), латин. серия 139

Хроника // Стасюлевич М. Указ. соч. Т. 2. 540–563, 682–711 (отрывки).

ФОМА Кемпийский (Thomas a Kempis, † 1471)

а) *Подражание Христу*: четыре слав. пер.: Дельского монастыря, 1647; Вильна, 1681; Почаев, 1764; Перемышльск, 1682; семь рус. пер.: СПб., 1780; М., 1784; пер. И.Уткина: СПб., 1816, 1818, 1819, 1827; пер. о. С. Соколова: М., 1834; СПб., 1835; пер. графа Михаила Сперанского: СПб., 1845, 1848, 1854, 1859, 1877; пер. (лучший) С.П. Победоносцева: СПб., 1869, 1880, 1885, 1890, 1893; пер. П. Мещанинова: СПб., 1876;

б) *О единобеседовании души с Богом; Луг Лилий; О трех скиниях*;

д) *Об истинном смиреннии сердца* / пер. с фанц., но исправл. с латин. текста. М., 1834;

е) *Размышления о жизни Христа* / пер. А.П. Лопухина. СПб., 1899.

ХИСТ (или СИКСТ) III, Папа Римский – см. выше: СИКСТ, Папа Римский (432–440).

Цезарь БАРОНИЙ – см. выше: БАРОНИЙ Цезарь.

ЭРАЗМ Роттердамский (1464–1536)

а) *Десидерий, или комментарии на св. Иакова*. СПб., 1716;

б) *Похвала глупости* / пер. Н.Н. Адашева. Юрьев, 1902;

в) *Меч воинствующего христианина* / пер. И. Евдокимова. М., 1783 [ср.: *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. Т. 2. С. 114 (пер. М. Завьялова)].

АНОНИМЫ

Безымянное послание о захвате Константинополя крестоносцами в 1204 г. / введ. и пер. В. Родникова // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1905. Т. 2. С. 213–233 (по латин. серии 213).

Карфагенский Собор 256 года: Приговоры епископов на крещение еретиков / пер. А.И. Покровского // Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Серг. Посад, 1915. С. 721–734.

- Литургия Галликанская / пер. по готскому служебнику, служебнику Франкскому, служебнику Галликанскому и служебнику Боббиенскому // Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 4. С. 86–115 (по латин. серии 72).
- Литургия Гальская и Испано-Готфская (Литургия Моне) // Там же. С. 66–85 (по латин. серии 138).
- Литургия Миланская (Медиоланская) / пер. по: *Памелиус И.* Латинская Литургия. Кельн, 1571. Т. 1. С. 299 // Там же. Т. 5. С. 3–34.
- Литургия Мозарабская // Кодекс церковных всемирных Литургий в краткой редакции. Лейпциг, 1853. Т. 1 (пер. по: *Даниелю*); Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 4. С. 115–158 (по латин. серии 85).
- Литургия по Сакраментарю Папы Геласия I // Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 5. С. 44–70 (пер. по латин. серии 74).
- Литургия по Сакраментарю Папы Григория Великого // Там же. С. 71–96 (пер. по латин. серии 78).
- Литургия Римско-Католическая // Там же. С. 97–140 (пер. текстов Романского служебника).
- Папские буллы. СПб., 1887 (несколько булл пер. А.П. Первова).
- Толедский Собор (1041–?) о примирении с Богом // *Стасюлевич М.* Указ. соч. Т. 2. С. 954–962.

ТЕКСТЫ, переведенные с арабского

- АБУ АЛИ АХМЕД БЕН ОМАР ИБН ДАСТ (Abu Ali Ahmed Ben Omar Ibn Dast, X в.)
Документы о Хозарах, Болгарах, Мадыарах, Славянах и Русских / текст, пер. и прим. Д.А. Хвольсона (по ркп. Британского музея), СПб., 1869.
- АБУ БЕКР АБДАЛЛАХ ИБН МУХАММЕД (Abu Bekr Abdallah Ibn Muhammed, X в.)
Riyad an-Nufus, или Сады души // *Васильев А.А.* Византия и Арабы: в 2 т. СПб., 1900. Т. 1. Прилож. С. 76–79 (два отрывка по: *Amarl. Biblioth. Arabosicula. Leipzig, 1857*).
- АБУ' Л-МАХАЗИН (Abu' l-Mahasin, XV в.)
Хроника // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Прибавл. С. 180–184 (отрывки по изд.: Juynboll. Leyden, 1855–1861. V. 2).
- АЛ-АИНИ (Al-Aini, XV в.)
История // Там же. С. 173–180 (отрывки по ркп. Императорской Академии Наук, СПб.).
- АЛ-ХАМДАНИ (Al-Hamdani, XII в.)
История // Там же. С. 77–79 (отрывки по ркп. Парижской Национальной библиот., прилож. № 744).
- АРИБ (Arib, X в.)
Хроника // Там же. С. 53–58 (отрывки по: *Goeje M.J. de. Arib. Tabari continuatus. Leyden, 1897*).
- БЕЛАЗОРИ (Baladhsori, † 892)
Книга о завоевании стран // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Прибавл. С. 3–5 (отрывки; d'apres: *Goeje J. de. Al-Beladhsori. Leyde, 1865–1866*).
- ЕВТИХИЙ, Патриарх Александрийский († 910), греч. серия III
Nazm-al-gaibhar (Нитки жемчуга) // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Прибавл. С. 19–92 (отрывок летописей по: *Россокио. Oxford, 1658*).

МАР ЯБ'АЛЛАХА, Патриарх Рабан-Саума (Mar Jab Allaha, 1281–1871)

а) *История Мар Я.-А.* / введ., пер. и прим. Н. Ригана (по изд.: *Bedjan P.* Париж, 1887) // Христианское Чтение. ССХХІХ. 1909. С. 603–622;

б) *Послание Мар Я.-А. Папе Бенедикту XI от 18 мая 1034 г.* / введ., пер. и прим. Н. Ригана (текст по: *Шабо И.Б.* История Мар Яб'-Аллаха III, Патриарха Несторианского. Париж, 1895); добавление к «Истории Мар Яб'-Аллаха» по: *Китеб-аль-Мадждал.* Книга башни; *Письмо Хана Аргуна (1284–1291) к Папе Гонорию IV от 18 мая 1285 г.* // Христианское Чтение. ССХХХІІІ. 1910, С. 61–71, 276–285.

ИБН АБУ УСАИБИ Я (Ibn Abi Usaibi A., XIII в.)

Биография врачей // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Добавл. С. 139–141 (отрывки по: *Мюллер А.* ... Кенигсберг, 1884).

ИБН-АДАРИ (Ibn Adhart, XIII в.)

Хроника // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Добавл. С. 111–115; т. 2. Добавл. С. 145–150 (отрывки по: *Доци.* История Ибн-Адари. Лейден, 1848–1851).

ИБН-АЛ АСИР (Ibn Al Athir, † 1233).

Всемирная история // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Добавл. С. 68–106; т. 2. Добавл. С. 87–119 (отрывки по: *Торнберг.* ... Лондон, 1851–1876).

ИБН-КОТЕЙБА (Ibn Qutaiba, IX в.)

История // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Добавл. С. 2 (отрывки по: *Wüstenfeld.* Ibn-Coteiba's Handbuch der Geschichte. Göttingen, 1850).

КЕМАЛЬ ЭД-ДИН (Kemal Ed-Din, XIII в.)

Лучшее в истории Калеба // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Добавл. С. 132–139 (отрывки по ркп. Парижской Национальной библ.: *Catal. Bar. de Slane.* 1666).

АЛ-МАККАРИ (Al Maqqari, XVII в.)

История // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Добавл. С. 185–189 (отрывки по: *Dory R., Dugat G., Krebl L. et Whright W.* *Analectes sur l'histoire et la litterture des Arabes.* Leyden, 1855).

АЛ-МАКИН (Al-Makin, XIII в.)

Хроника // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 2. Добавл. С. 141–145 (отрывки по: *Elmacino G.* ... Leyden, 1625).

АЛ-МАСУДИ (Al-Masudi, † 956).

а) *Золотые луга* // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 5. Добавл. С. 65–69; т. 2. Добавл. С. 23–32 (три отрывка); *Гаркави А.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 134–135 (один отрывок по: *Мейнар Барбье де.* ... Париж, 1861–1877);

б) *Книга указаний и исполнений* // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Добавл. С. 69–74; т. 2. Добавл. С. 32–43 (отрывки по: *Goeje de.* ... Leyden, 1894. V. VIII).

ИБН-МИСКАВЕЙХ (Ibn-Miskawaih, † 1030)

История // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Добавл. С. 84–86 (отрывки по: *Goeje de.* *Fragmenta historico-rum arab.* Leyden, 1871. Vol. II).

АЛ-НУВЕИРИ (Al-Nuwairi, † 1332)

Энциклопедия // *Васильев А.А.* Указ соч. Т. 1. Прибавл. 116–122; т. 2. Прибавл. С. 157–162 (отрывки по: *Amari.* *Bibl. arabo-sicula.* Leipzig, 1857).

ПАВЕЛ АЛЕППСКИЙ, архидиакон (XVII в.)

Путешествие в Россию Патриарха Макария^{*45} // Русское Обозрение. 1895. № 5; Московские Ведомости. 1892. № 88, 93, 193; дополн. пер. Г. Муркоса в 5 вып. М., 1896–1900.

СИБТ-ИБН АЛ ДЖАУЗИ (Sibt Ibn Al-Gawzi, XIII в.)

Зеркало времен // Васильев А.А. Указ соч. Т. 2. Прибавл. С. 119–132 (отрывки по ркп. Британского музея. Лондон, 1270–1271).

АЛ-ТАБАРИ (Al-Tabari, † 923)

Хроника // Васильев А.А. Указ соч. Т. 1. Прибавл. С. 22–63; т. 2. Прибавл. С. 4–19 (отрывки по: Goeje M.J. de. Leyden, 1879).

ЯХЬЯ Антиохийский (Yahya d'Antioche, XI в.)

Хроника // Розен В., барон. Император Василий Болгароборец. СПб., 1883. С. 1–73 (отрывки); Васильев А.А. Указ соч. Т. 2. Прибавл. С. 58–68 (по ркп. Cod. Pogf. № IV, 2–9. Публичн. библи., СПб.; № 131: Древн. Араб. фонды Национальной библи. Парижа).

АЛ-ЯКУБИ (Al-Jaqubi, IX в.)

История // Васильев А.А. Указ соч. Т. 1. Прибавл. С. 6–12; т. 2. Прибавл. С. 4 и сл. (отрывки; по изд.: Houtsma. Leyden, 1883).

ЗАХАБИ (Zahabi, XIV в.)

История Ислама // Васильев А.А. Указ соч. Т. 2. Дополн. С. 162–168 (отрывки по ркп. № 1581 Национальной библи. Парижа).

ЗАФИР (Zafir, XIII в.)

Книга угасших династий // Васильев А.А. Указ соч. Т. 2. Прилож. С. 79–87 (отрывки; по ркп. № 3685 Британского музея).

АНОНИМЫ

Жизнь Варлаама и Иосифа / пер. барона В.Р. Розена. Изд. И.И. Крачковского. М., 1947.

ТЕКСТЫ, переведенные с сирийского

АФРААТ (Aphraates, IV в.)

Беседы по Голландии / пер. с латин. высокопреосв. Исидора Никольского^{*46} // Библиотека Древних отцов. Т. 5; Христианское Чтение. 1827, 1837, 1839, 1842, 1843 (первые шесть бесед); *Две беседы о вере* // Сагард А. Очерки по истории христианства в Сирии (краткий отрывок); Христианское Чтение. 1914. Июль–август. С. 1008–1010.

ЕФРЕМ, св. (St. Ephrem, † 373)

а) *Творения* // (пер. 1-й) Христианское Чтение. 1821, 1823, 1827, 1828, 1829, 1831–1840, 1842, 1845–1847; пер. 2-й (по сирийск. оригиналу МДА) А.К. Соколова: в 8 т. 1848–1853;

^{*45} Существует в четырех арабских рукописях; Лондонский перевод (Travels of Macarius) был сделан Бельфуrom (Лондон, 1829–1836, перевод неполный и неисправленный); московский профессор-арабист Георгий Муркос сделал русский перевод по рукописям Главного архива МИД (библиотека Азиатского департамента) и Публичной библиотеки Санкт-Петербурга; после этого были опубликованы извлечения из перевода в различных обозрениях.

^{*46} Позднее – митрополит Санкт-Петербургский.

- б) *Подвижнические наставления* // Добротолюбие. Т. 2. С. 307–488 (отрывки);
в) *Песнопения* / пер. с латин. П.И. Цветкова // Радость Христианина. 1893 (несколько песнопений); пер. А. Сагарда: Христианское Чтение. 1914. Июль–август. С. 1015–1017 (отрывки);
г) *Поучения: Поучение на прославление Рождества Христова; Поучение на основание первых церквей в Иерусалиме* / пер. и прим. Н. Марра (по ркп. № 919 библиот. Эчмиадзинского монастыря). СПб., 1900. Т. 1;
д) *Комментарии на 3-е послание (апокрифическое) апостола Павла Коринфянам* / пер. М. Муретова (по: Каррьер А., Бержер С. Париж, 1891) // Богословский Вестник. 1896. № 7, 8; отд. тираж: Серг. Посад, 1896.

ИСААК Нинивийский (Сирин) (Isaac de Ninive, VII в.)

Поучения // Христианское Чтение. 1821–1849 (1-й пер.: 30 поучений по греч. версии Никифора Фестоки); 2-й пер. (90 поучений): М., 1858; 2-е изд.: Серг. Посад, 1893; 3-й пер. по латин. версии преемв. Феодора, С. Соболевского и И. Попова: Серг. Посад, 1911.

ИАКОВ Едесский (Jaques d'Edesse, VIII в.)

Письмо пресвитеру Фоме о древней сирской Литургии / пер. с сирийск. (по *Assemani. Biblioth. Orient.* Т. 1. Р. 479 sq.) // Собрание древних Литургий восточных и западных. СПб., 1876. Т. 2. С. 113–118.

МАРУФА, епископ Тагритский (Marutha, éveque de Tagrita)

История Персидских мучеников // Христианское Чтение. 1827, 1828 (пер. по: *Ассемани. Акты святых Восточных и Западных Церквей...*).

ФИЛОКСЕН Маббугский (Philoxene de Mabboug, † 523)

Предложения // *Троицкий И.Е.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, Католикосом Армянским, по требованию боголюбивого Государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 79–81, 83 (отрывки по: *Ассемани. Восточн. библиот.* Т. 2. С. 26, 29, 30).

СЕВЕР Антиохийский (Severe d'Antioche, † 538).

Письмо // *Троицкий И.Е.* Указ. соч. С. 81–84 (отрывки по: Маи Анжело. *Script. Veter.* Т. VIII).

АНОНИМЫ

Сирская Литургия св. Василия Великого // Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 2. С. 81–108 (по: *Renaudot. Liturgiarum orientalium coll.* Т. II).

Сирская Литургия св. апостола Иакова // Там же. С. 3–44 (*Ibidem*).

Литургия Нестория // Там же. Т. IV. С. 33–58 (*Ibidem*).

Литургия святых апостолов Фаддея и Мария // Там же. Т. IV. С. 3–33 (по: *Daniel. Codex Liturgicus Ecclesiae universalis in epitomen redactus.* Leipzig, 1853. Т. IV).

Сирское житие св. Григория Чудотворца / пер. Н. Сагарда (по: *Ryssel. Theologische Zeitschrift der Schweizerland.* Zürich, 1894) // Христианское Чтение. 1912. Октябрь. С. 1139–1157.

Жизнь блаженного Мар-Евгена, начальника иноков в стране Низибийской / пер. архимандрита Пимена, помощника начальника Русской Духовной Миссии в Урмии. Серг. Посад, 1913; др. пер. сирийского текста с введ. и прим. А. Дьякова: Христианство Востока. М., 1922. Т. 6. С. 107–174.

История Мар-Яб' Аллаха, Патриарха Раббан-Саумы (1231–1317) / пер. Н. Ригана (по тексту: *Bedjan P. de.* Paris, 1888) // Христианское Чтение. 1909. № ССХХХХ. С. 603–622.

Добавления к «Истории Мар-Яб'Аллаха» / пер. Н. Ригана // Христианское Чтение. 1910. № ССХХХХ. С. 68–71, 266–284.

Письмо (Католикоса) Мар-Яб' Аллаха (III) к Папе Венедикту XI, датированное 18 мая 1304 г. / введ., пер. и прим. Н. Ригана [по тексту: *Chabot M.J.B. de. L'histoire de Mar Iab-Allaha III.* Paris, 1895] // Христианское Чтение. 1910. № ССХХХХ. С. 61–67.

Письмо Хана Аргуна (1284–1291) к Папе Гонорию IV, датированное 18 мая 1285 г. / пер. Н. Ригана // Христианское Чтение. 1910. № ССХХХХ. С. 284, 285.

ТЕКСТЫ,
переведенные с армянского^{*47}

АРАКЕЛ Даврижеци (Тавризский) (Arakel de Tauriz, XVII в.)

История / пер. К.П. Патканова (53 гл.) // Драгоценные камни, их названия и свойства, по понятиям Армян СПб., 1873.

АРИСТИД – см. выше: Тексты, переведенные с греческого: АРИСТИД, Афинский апологет и философ (II в.), греч. серия 5

ВАРДАН Айгейский, аскет (Vardan d'Aygek, ascete, XIII в.)

Собрание поучений Вардана: в 3 т. / текст, пер. с араб., варианты и прим. Н. Марра. СПб., 1894–1899.

ВАРДАН Великий (Vardan le Grand, XIII в.)

Всеобщая история / пер. Н. Эмина. М., 1861.

ГЕВОНД Вартапед [Heonce (Chevond) Erec, le Grand Vartaped, VIII в.].

История войн и побед Арабов в Армении^{*48} / пер. К.П. Патканова. СПб., 1862.

ГРИГОРИЙ Просветитель (Армении), св. (St. Gregoire l'eluminateur, III в.)

Литургия, приписываемая св. Григорию Просветителю^{*49} // Собрание древних Литургий восточных и западных. С. 133–234.

ГРИГОРИЙ Татев (Gregoire de Tatev, XIV в.)

Книга вопросов // *Троицкий И.Е.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, Католикосом Армянским, по требованию боголюбивого Государя греков Мануила. С. 261–263 (отрывки).

ЕЛИСЕЙ (Elisee, VI в.)

История / пер. П. Шаншиева. Тифлис, 1853.

ЕФРЕМ, св. – см. выше: Тексты, переведенные с сирского: ЕФРЕМ, св. (St. Ephrem, † 373)

ИОАНН Одзнеан, Католикос Армении (Jean d'Ozdoun, VIII в.)

Предания анафеме // *Троицкий И.Е.* Указ. соч. С. 257–258.

ИОАНН Цимисхий, Император (Jean Tzimisces, 969–976).

Послание Королю Армении Ашоту III (952–977) / пер. Хр. Кутшук-Иоаннесова (по тексту, изд. в Вагаршапате в 1898 г.) // *Византийский Временник*. Вып. X. 1903. С. 91–101.

ИРИНЕЙ Лионский, св. – см. выше: Тексты, переведенные с греческого: ИРИНЕЙ Лионский (II в.), св., греч. серия 7

КИРАКОС Гандзакеци (Kirakos de Gantzak, XIII в.)

История Монголов / пер. К.П. Патканова. СПб., 1874 (отрывки).

^{*47} Ученый-арменист К.П. Патканов (или Патканьян) опубликовал библиографический указатель армянской литературы (Библиографический очерк Армянской литературы. СПб., 1880), который содержит ценные исследования о переводах исторических армянских писателей на русский, французский, английский и немецкий. Наш список выполнен по указателю К.П. Патканова.

^{*48} Была ошибочно озаглавлена «История Халифов».

^{*49} По мнению *Филарета (Гумилевского)* (Обзор русской духовной литературы), одно изложение армянской Литургии, переведенное Феодором П. Орловым, находится в библиотеке Императорской Академии Наук в СПб.

МАЛАК-ИЯ, монах (Malak Ia, moine, XIII в.)

История Монголов / пер. К.П. Патканова. СПб., 1871.

МЕХИТАР Эриванский (Мхитор Айриванеци, Mchit-ar d'Ayrvivank, XIII в.)

Хронологическая история / пер. К.П. Патканова. СПб., 1869.

МОВСЕС КАЛАНКАТВАЦИ (Моисей Каланкатуэйский, Moise Kalankatowaci, X в.)

История Агван (или Албанцев) / пер. К.П. Патканова. СПб., 1861.

МОВСЕС Хоренаци (Моисей Хоренский, Moise de Choren, VII в.)

а) *История Армении* / 1-й пер. Иосифа Иоаннесова. СПб., 1809; 2-й пер. Н. Эмина: М., 1868; 2-е изд.: М., 1893;

б) *География* / Пер. К.П. Патканова⁴⁰. СПб., 1877;

в) *Плач об Армении* / пер. Варлаама Ваганова. СПб., 1786;

г) *Плач о городе Ани* / текст и пер. архимандрита Тирайра и Н. Марра // *Христианство Востока*. М., 1915. Т. 3. С. 1–5.

НЕРСЕС Шнорхали, Милостивый [Nerses (Klajeci) Snorhali, le Gracieux, † 1173]

Пастырское послание; Исповедание веры Армянской Церкви; Переписка с Императором Михаилом Комниным / пер. Худобащева. СПб., 1847; *Исповедание веры* – см. также: *Троицкий И.Е.* Указ. соч. С. 21–48.

НЕРСЕС Ламбронатси (Ламбронский), архиепископ Тарсийский (Nerses de Lambron, 1153–1198)

Синодальное слово на соборе в Ром-Кла в 1179 году / пер. Н.О. Эмина // *Православное Обозрение*. 1865. № 6.

НОНН (Нана), архидиакон [Nonne (Nana), archidiacre]

Толкование на Евангелие св. Иоанна / армянск. отрывок, предисл. к толкованию и пер. толкования Н. Марра // *Византийский Временник*. Вып. XII. 1906. С. 2–68.

ПАВЕЛ Таронский (Paul de Taron, XI в.)

Апология против Греков // *Троицкий И.Е.* Указ. соч. С. 260–261 (отрывки).

СЕБЕОС, епископ (Seblos, évêque, VII в.)

История (Императора) Иракла / введ., пер. и прим. К.П. Патканова. СПб., 1862.

СЕВЕРИАН Габальский (Severien de Gabala, V в.), греч. серия 65

Слово / пер. Н. Емина // *Православное Обозрение*. 1878. № 2. С. 638–644.

СТЕФАН Асогик Таронский (Степанос Таронеци) (Etienne Asohik, XI в.)

Всемирная история / пер. Н. Эмина. М., 1864.

СТЕФАН Синнеан (Etienne de Jivni)

Отрывки сочинений // *Троицкий И.Е.* Указ. соч. С. 258–259.

АНОНИМЫ

Ангелы хранители⁵⁰ / текст и пер. Л. Меликсет-бекова // *Христианство Востока*. Вып. 3. М., 1915. С. 51–55.

⁴⁰ Патканов опубликовал места новой версии и версии, изданной Арсением Щукри в Венеции в 1881 г. (см.: *Журнал Министерства народного просвещения*. 1833. Вып. 3. С. 21–32).

⁵⁰ Документ относится к армянским апокрифам.

- Путешествие архиепископа Хованеса в Абиссинию / текст и пер. с прим. епископа Карапета Тер-Метктышяна, Н. Марра и Б.А. Тураева // Христианство Востока. Вып. III. М., 1915. С. 6–16.
- Физиолог / армян. и грузин. текст, пер. Н. Марром (по версии VII–IX вв.) // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии: в 14 т. СПб., 1900–1911. Т. 6. 1904. С. 111–130.
- Исповедание веры Армянской Церкви⁴¹ / изд. Иосифа, князя Аргутинского-Долгорукова. СПб., 1799.
- Апокрифическое сказание об Успении Божией Матери (V в.) / пер. Н. Емина. М., 1874.
- Апокрифическое сказание о смерти св. Евангелиста Иоанна / пер. Н. Эмина // Православное Обозрение. 1876. С. 1–42; Указ. соч. // Переводы и статьи. Н. Эмина. М., 1897. С. 17–62.
- Апокрифическое сказание о св. Романа и св. Давиде, т.е. Борисе и Глебе, по армянским Четиям-Минеям / пер. Н. Эмина. М., 1877.
- Апокрифическое сказание о Фаддее и Варфоломее, апостолах Армении / пер. Н. Эмина. М., 1877.
- Армянские замечания XVIII в. на осуждение и изгнание Грузинского Католикоса Антония / текст и пер. Н. Марра. Вып. 5. СПб., 1903. С. 64–65.
- Саракан (Книга гимнов) – собрание песнопений и литургических канонов Армянской Церкви / пер. Н. Эмина. М., 1879.

ТЕКСТЫ, переведенные с грузинского

АНТИОХИЙ Стратег (Antiochus le Stratege)

Завоевание Иерусалима Персами в 614 г. / текст. пер. и арабск. варианты Н. Марра // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Т. X. СПб., 1909.

ГЕОРГИЙ Меркули (Georges Merculi)

Жизнь св. Григория Шандцати / введ., текст и пер. Н. Марра. СПб., 1911. Т. 6.

ГЕОРГИЙ Мт – Ацминдели (Georges Mt-Atsmindeli, XI в.)

Великий синаксарий // *Кекелидзе К.* Литургические грузинские памятники в русских библиотеках. Тифлис, 1908. С. 488–496, 503–505 (отрывки и вар.).

ЕФРЕМ Мцире младший КАРИЧИЦЕ (Ephrem Mcire le petit Karicisdze, XI в.)

Небольшое воспоминание о Симеоне Лагофете / введ. и пер. о. К. Кекелидзе (по ркп. № 90 Археологического церковного музея в Тифлисе) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1910. Т. 2. С. 172–191.

ИППОЛИТ Римский, св. († 235), также см. выше: «Тексты, переведенные с греческого»: ИППОЛИТ Римский, св. († 235), греч. серии 10 и 16.

а) *Толкование на Песнь Песней* / грузин. версия с армян. по ркп. X в., пер. и прим. Н. Марра. СПб., 1901. Т. 3;

б) *Благословение Иакова; Благословение Моисея; О Давиде и Голмафе* / пер. о. Василия Карабелашвили (по ркп. X в. Шарбердского монастыря).

ИОАНН Постник (Jaen le Jeuneur, † 595), также см. выше: «Тексты, переведенные с греческого»: ИОАНН IV Постник († 595), греч. серия 38.

Номоканон.

⁴¹ Пер. был исправлен М.М. Сперанским. См. также: *Корф М., граф.* Жизнь графа М.М. Сперанского. Т. 1. С. 80. Это же «Исповедание веры» опубликовано также у И.Е. Троицкого.

ИОАНН Ксифилин^{*51} (Jaen Xiphilin, XV в.)

Метафрасты / текст, пер. с греч. на грузин. о. К. Кекелидзе // Христианство Востока. Вып. I. М., 1912. С. 325–347.

ИУСТИНИАН, Император (Justinien, empereur, † 565)

О праздниках Благовещения, Рождества Христова, Сретения и Крещения / введ. и пер. о. К. Кекелидзе (по ркп. № 19 Тифлиского церковно-археологического музея) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1905. Т. 1. С. 149–158.

МИХАИЛ, протоиерей монастыря св. Симеона

Грузинская версия арабского жития св. Иоанна Дамаскина / текст, пер. и прим. о. К. Кекелидзе // Христианство Востока. М., 1915. С. 119–174.

СТЕФАН Саваит (Stephane le Sabaite)

Житие св. Романа Нового: Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи / введ. и пер. о. К. Кекелидзе (по ркп. XV в. Тифлиского церковно-археологического музея) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1910. Т. 2. С. 201–238.

АНОНИМЫ

Древнегрузинский Архиератикон (Archieraticon pontifical): Евхаристическая литургия св. Иакова и обряды посвящения в духовные саны / текст и пер. о. К. Кекелидзе. Тифлис, 1912.

Иерусалимский Канонарь VII в. (Canonaire lectionnaire) / введ., грузин. текст, пер. и прим. о. К. Кекелидзе. Тифлис, 1913.

Хроника акафиста Эристави (XVII в.) / текст, пер. и прим. Е. Такайшвили // Сборник, содержащий описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXIX. 1901.

Историко-агиографические отрывки / текст и пер. о. К. Кекелидзе // Христианство Востока. Вып. 2. М., 1914. С. 187–198.

Мученичество девяти братьев Колайских / введ., текст и пер. Н. Марра // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии: В 14 т. СПб., 1900–1911; т. 5. 1903. С. 53–61.

Памятники грузинских Литургий / пер. и изд. о. К. Кекелидзе. Тифлис, 1908.

Житие Агафангела, Католикоса Дамасского / введ., текст, пер. и прим. К. Кекелидзе // Христианство Востока. Вып. IV. М., 1916. С. 246–283.

Житие Баграта Тавроманского (VIII в.) / введ., текст, и пер. А. Хаханова // Труды по востоковедению, издаваемые Институтом восточных языков. Вып. XIX. М., 1904.

Житие св. Иоанна Католикоса (VIII в.) / введ., текст, пер. и прим. о. К. Кекелидзе // Христианство Востока. Вып. 2. М., 1914. С. 301–348.

Житие св. Максима Исповедника / пер. о. К. Кекелидзе // Труды Киевской Духовной Академии. Т. IX, X. Киев, 1912.

Житие Ниссимы, дочери Египетского Царя / введ., текст и прим. о. К. Кекелидзе // Труды Киевской Духовной Академии. Т. II, III. Киев, 1911. С. 180–185, 348–364.

Житие Петра Иберийского, епископа Майумского / введ., текст и пер. Н. Марра // Православный Палестинский сборник. Т. 1 (XVI). Вып. 2. 1896.

Житие Петра Нового, мученика Капитолийского / введ., текст и пер. с прим. о. К. Кекелидзе // Христианство Востока. М., 1916. Вып. IV. С. 1–71.

^{*51} Родственник Иоанна VIII Ксифилина, Патриарха Константинопольского.

Житие и мученичество Антония Раваха / грузин. текст, пер. и прим. И. Кипшидзе // Христианство Востока. Вып. 1. М., 1913. Т. 2. С. 54–104.

Ультиматум Персидского Шаха Ага-Магомет-Хана Грузинскому Царю Гераклию II / текст и пер. Е. Такайшвили // Сборник, содержащий описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXIX. 1901.

ТЕКСТЫ, переведенные с коптского

Коптские деяния III Экуменического собора / пер. о. Тимофея Лященко (по нем. версии Краатца, опубл. в: Тексты и последования. XXVI/2. Лейпциг, 1904), исправл. Б.А. Тураевым // Труды Киевской Духовной Академии. 1914. Т. 3. С. 393–419; Т. 4. С. 208–247; Т. 7, 8. С. 392–436; 1915. Т. 7, 8. С. 400–434; Т. 12. С. 491–520.

Новооткрытые коптские сказания о св. Антонии Великом / пер. архимандрита Палладия // Православный Собеседник. 1893. № 3. Прил. С. 1–34.

Новооткрытые коптские сказания о св. Макарии Великом / пер. и прим. архимандрита Палладия // Православный Собеседник. 1898. № 3. Прил. С. 1–33.

Коптские литургические каноны на праздники Благовещения, Рождества Христова, Воздвижения Креста, Крещение и Богородичные праздники / введ., текст и пер. Б.А. Тураева (по ркп. № 88 Парижской Национальной библиотек.) // Византийский Временник. СПб., 1909. С. 184–190.

Мемориальная надпись на каменном надгробии VIII в. (Музей Гизеха, № 313) / текст и пер. Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. X. Ч. 1–4. С. 79–82.

Коптская Литургия св. Кирилла Александрийского // Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 3. С. 47–74.

Пасхальные Богослужения Коптской Церкви / пер. Б.А. Тураева (по ркп. № 5 Азиатского музея Академии Наук и № 36, 184 Парижской Национальной библиотек.) // *Pomjalovskij Melanges*. Commemationes philological. St.Petersbourg, 1897. S. 1–20.

Коптское сказание о св. Кире, брате Императора Феодосия Великого / текст, пер. и историч. анализ Б.А. Тураева (по ркп. № 136 Парижской Национальной библиотек.) // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. 1903.

ТЕКСТЫ, переведенные с эфиопского

ГРИГОРИЙ Просветитель, св. (III в.) – см. выше: Тексты, переведенные с армянского: ГРИГОРИЙ Просветитель (Армении), св. (St. Gregoire l'eluminateur, III в.)

Евхаристическая анафора / текст и пер. Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XXI. 1911–1912, С. 010–015.

МАКАРИЙ Египетский, св. – см. выше: Тексты, переведенные с греческого: МАКАРИЙ Египетский (IV в.), греч. серия 34

Аскетические послания / текст, пер. и прим. Б.А. Тураева // Христианство Востока. Вып. IV. М., 1916. С. 141–154.

НАОД, Царь Эфиопский (1478–1494)

Двадцать пять религиозных поэм / текст и пер. Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XVI. 1904. С. 0169–0189.

ЗАР-ЯКОБИ (Zar-Jacobi, XVII в.)

Исследования: Исповедание эфиопской философии / текст и пер. Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XVI. 1904. С. 1–62.

АНОНИМЫ

Анонимная эфиопская хроника / введ., текст и пер. Б.А. Тураева (по ркп. № 8 Азиатского музея Санкт-Петербургской Академии Наук) // Византийский Временник. Т. XVII. 1911. С. 247–282.

Литургия по тексту апостолической эфиопской Конституции // Собрание древних Литургий восточных и западных. Т. 3. С. 3–12.

Общая эфиопская Литургия // Там же. С. 74–112.

Книга часов Эфиопской Церкви / пер. Б.А. Тураева // Записки Императорской Академии Наук по историко-филологическому отделению. Серия 8. 1897. Т. 1. № 7.

Чудеса Святой Троицы: Эфиопский апокрифический сборник / пер. (отрывочн.) Б.А. Тураева // Христианство Востока. Т. 1. М., 1912. С. 298–324.

Повествования Христа: Апокалиптический апокриф / введ., текст, рус. и латин. пер. И. Вейнберга // Памятники эфиопской письменности. СПб., 1907. Т. 6.

Ночное Богослужение Эфиопской Церкви / введ. и пер. Б.А. Тураева (по ркп. № 143 Церковно-архивного музея при КДА и ркп № 558 Британского музея) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1901. Т. 3. С. 389–424.

Повествование о монастыре Дабра-Ливанос / введ. и пер. нескольких мест Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XVII. 1906. С. 345–363.

Копто-эфиопское сказание о св. Кире, брате Императора Феодосия Великого / текст, пер. и прим. Б.А. Тураева (по ркп. 136 Парижской Национальной библи.) // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XV. 1902–1903. С. 01–020.

Агиологическое сказание о падении Аксумского Царства / пер. Б.А. Тураева (по ркп. Аббади 219) // Сборник В.И. Ламанского. СПб., 1904.

Богатство Царей: Рассказ о династическом перевороте в Эфиопии в XIII в. / пер. Б.А. Тураева // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. XIII. 1900. С. 157–171.

Житие Евстафия и Филиппа, аскетов монастыря Дабра-Ливанос. СПб., 1902.

Некоторые жития эфиопских святых по рукописям коллекции Аббади / введение и пер. Б.А. Тураева // Византийский Временник. Т. XIII. 1906. С. 257–333.

© Киприан (Керн), архимандрит,
профессор Богословского института св. Сергия в Париже
Шеветонь, 30-е гг. XX в.

© Шмидт В.В., подготовка текста к публикации, 2009

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 1

Часть 4

Научно-теоретическое приложение к журналу
«Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Свидетельство о регистрации журнала:
ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г.
(Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –
Российская академия государственной службы
при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Зуев Ю.П., Шмидт В.В.
В подготовке выпуска принимали участие Абдурашидова З.А., Завьялова С.В.
Редакторы: Краснослободцева И.В., Шмидт В.В.
Выпускающий редактор Вагин Н.М.
Корректор Краснослободцева И.В.
Оригинал-макет – Музалевская С.М.
Обложка – Великий П.П.
Верстка – Ванькуров А.С., Агибалова В.В.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239,
тел.: (495) 436-9844; тел/факс: (495) 436-9780,
e-mail: william@list.ru , religion@ur.rags.ru,
интернет-сайт: religio.rags.ru

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золотородский вал, д.4,
тел./факс: (495) 933 2460,
www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.11.2009. Формат 70x100 1/16. Тираж 300 экз. Усл. п. л. 47,40.
Уч.-изд. л. 42,15. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond.
Отпечатано в ООО «Вовремя».