

КРЫМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. В.И. ВЕРНАДСКОГО
ТАВРИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ
Философский факультет
Кафедра религиоведения

РЕЛИГИЯ. ОБЩЕСТВО. ЧЕЛОВЕК.

**Сборник материалов
III Международных научных
чтений
2 декабря 2020 года**

Симферополь
2021

УДК 2:316:159.9

ББК

86.21

2Р36

Религия. Общество. Человек.: научный сборник / составитель Ю. В. Норманская. – Симферополь : ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского», 2021. – 90 с.

Рекомендовано
Заседанием кафедры религиоведения
ТА КФУ им. В.И. Вернадского
от 17.13.2021 г., протокол №7

Рецензенты:

Кислый А.Е. – доктор исторических наук, заведующий Отделом первобытной археологии Института археологии Крыма РАН;
Лейбенсон Ю.Т. – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Древнего мира и Средних веков Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

В сборник вошли тезисы выступлений докладчиков на III Международных научных чтениях «Религия. Общество. Человек». Публикации охватывают широкий круг актуальных вопросов: истории христианских конфессий, ислама, государственно-конфессиональных отношений, новых религиозных движений, философии религии и др.

Ответственный за выпуск: Ю.В. Норманская

Материалы публикуются в авторской редакции. Ответственность за содержание и оригинальность текстов возлагается на авторов.

©Авторы текстов, 2021

©КФУ им. В.И.
Вернадского, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Андреев Р.В. Коммунизм и христианство. Н.А. Бердяев об идеологической революции в России	4
Андреев Р.В. Идеология Тверского княжества. «Иерусалим – Константинополь – Тверь».....	10
Апальков Б.С., Хайрединова З.З. Религиозные ценности в современном кинематографе.....	17
Бондаренко С.А. О роли христианства и Великого переселения народов в судьбах Европы	19
Вербицкий Е.В. Проблемы категории свободы в раннем учении о «Божественных качествах» Я. Бёме	26
Грива О.А., Мильшин А.О. Религиозный контекст идеи семейного ненасилия	33
Крепостнова Е.И. Религиозность современной молодёжи Крыма.....	41
Норманская Ю.В. Педагогический потенциал полевой археологии в формировании компетенций обучающихся по направлению подготовки «Религиоведение».....	59
Подрезов М.А. Деятельность Совместной комиссии по диалогу «Ислам-Православие» как фактор развития российско-иранских отношений.....	66
Репич А.А. Государственно-конфессиональные особенности старообрядческого движения в Новейшее время.....	71
Совенко П.С. О генезисе религии в труде «Теория религии» Жоржа Батая....	80

УДК 340

КОММУНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО.

Н.А. БЕРДЯЕВ ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ

Андреев Руслан

Обучающийся IV курса направления подготовки «Религиоведение»

КФУ им. В.И. Вернадского

COMMUNISM AND CHRISTIANITY.

THE IDEOLOGICAL REVOLUTION IN RUSSIA, N.A. BERDIAEV

Andreev Ruslan

Fourth-year student of the Faculty of Philosophy,

Department of Religious Studies

Аннотация. В данной статье рассматриваются коммунизм и христианство как идеологические концепты России. Развитие и становление коммунистической идеологии и воинствующего атеизма выстраивалось на противостоянии, в первую очередь, с Русской православной церковью и христианскими ценностями. В то же время великий русский философ Н.А.Бердяев первым обратил внимание на «внешнюю» и «внутреннюю» схожесть зарождающейся советской идеологии и православной атрибутики и идейной целостности. Современные исследователи В.В. Грибунин и Е.А. Мельничук также отмечают, что православная вера и вера в коммунизм в советскую эпоху на архетипическом уровне имеют общие основания – русскую культуру.

Summary. This article discusses communism and christianity as the ideological concepts of Russia. The development and establishment of the ideology of communism proceeded through the confrontation of militant atheism and christian values. Meanwhile, the Russian philosopher Berdiaev was the first who drew attention to an idea of an external and internal similarity between emerging Soviet ideology, Orthodox paraphernalia and intentional integrity. Modern researches, V.V. Gribunin and E.A.

Melnichuk, also note that Orthodox faith and faith in communism during the period of the Soviet Union have common basis on the archetypical level - the Russian culture.

Ключевые слова: коммунизм, религия, христианский, идея, Бог, Россия, вера.

Keywords: communism, religion, christian, idea, God, Russia, faith.

Введение. После прихода к власти большевиков, антагонистов самодержавного строя, в России также происходит резкая смена идеологической парадигмы, народного «восприятия реальности». На смену лозунгу «За веру, царя и отчество!» приходит «Пролетарии всех стран – соединяйтесь!» [4, с. 71-72]. Написание первой «социальной» истории России принадлежит перу С.Ф. Платонова, что знаменует собой в принципе сдвиг однобокого взгляда на судьбы государства. Да и весь XIX век в интеллигентных кругах русского общества пропитан духом французской социальной утопии и философии. Первая половина же века XX знаменуется переходом к немецкому «революционному» коммунизму, народному взрыву, который должен унести старое рабское прошлое самодержавной России в самую глубь истории. И вместе с ним – Русскую православную церковь. Почему? Потому что после реформ Петра Великого она превратилась в часть государственной машины, без лица и «личного» авторитета. Черносотенные организации и правые монархические партии радикализировали теорию официальной народности, яро провозглашая первенство веры и православия в морально-нравственной и политической жизни общества. Заискивания, официальная и неофициальная поддержка данным организациям правительствами Российской Империи начала XX века и лично последним императором Николаем культивировали в революционном (считающим себя прогрессивным) сообществе ненависть как раз к институту Русской Православной церкви и христианской вере, находившейся на передовых позициях их идеологии. В том числе уход в политику «воинствующего атеизма» связан с личными взглядами лидера революции В.И. Ленина-Ульянова, однако мы не будем углубляться в эти подробности. Для нас важен сам факт – установление идеологии «марксизма-ленинизма» в Советской России.

Цель – определить сходства коммунистической идеологии и христианства путем изучения работ великого русского религиозного философа Н.А. Бердяева и современных философов и религиоведов. Итак, у коммунистической идеологии есть пять основных элементов [5]. Попробуем разобраться с каждым из них. Первым является – диалектический материализм. Провозглашение материального мира первичным по отношению к идеальному или духовному. Здесь мы уже наблюдаем антитезис по отношению к христианству, «вскормленному» неоплатоновской идеалистической философией. Следующим является исторический материализм – история человеческих обществ проистекает из естественного развития производительных сил. Если «История» упомянутого нами

С.Ф. Платонова рассматривает «народ» как полноправный участник исторического процесса [6, с. 100-135], то антагонизм коммунистов в отношении предыдущей власти возводит социальный класс на пьедестал русской истории. Формально вычеркивается важнейшая часть предыдущих российских идеологий – культ рода и личности священного монарха. Далее идет политическая экономия капитализма, что не имеет для нас особой значимости. Имеют значение два последних элемента – новелла Ленина в марксизме – теория революционной партии особого типа и «научный коммунизм» – учение о неизбежной победе коммунистической формы организации общества [5]. Чем же обусловлена эта «неизбежность»? Как утверждает научный коммунизм – исторической миссией социального класса. Конфессиональные границы уничтожены, но вот идеи – живы и продолжают развиваться. Ведь у «богоизбранного» народа и его священного монарха также есть своя миссия. И для верности пути к этой миссии и связи Бога с человеком существует особый класс – духовенство. Или это ленинская партия особого типа? Если не углубляться в детали – можно не различить.

Подобным идеологическим воровством пропитана вся символика «марксизма-ленинизма»: «Социалистическая псевдорелигия, профанируя священные образы, насаждает свои «догматы», «культ», «обряд», свои

церемониальные действия (парады, демонстрации, собрания, пение «Интернационала»); строит и культово оформляет «храмы» (дворцы советов, съездов, клубы, красные уголки с портретами Ленина – пародирование красного угла с иконами в русских избах); возводит гробницы (мавзолеи), подменяет мощи святых мумиями вождей (хотя, с последовательно атеистических и материалистических позиций невозможно объяснить поклонение праху вождя»). А сам по себе «воинствующий атеизм» русских революционных, социалистических и анархических направлений можно было назвать «вывернутой наизнанку русской религиозностью, русской апокалиптикой» [1]. Позже марксизм-ленинизм надолго стал лишь бутафорией для победившей во властных кругах идеологии «сталинизма», вернувшей кульп личности в свой состав.

Интересное мнение относительно коммунизма и христианства высказал философ Н.А. Бердяев: «Коммунизм воздвигает гонения на все церкви и более всего на церковь православную, ввиду ее исторической роли. Коммунисты исповедуют воинствующий атеизм и они обязаны вести антирелигиозную пропаганду. Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни. Коммунизм целостен, он охватывает всю жизнь, он не относится к какой-либо социальной области. Поэтому его столкновение с другими религиозными верованиями неизбежно. Нетерпимость, фанатизм всегда имеют религиозный источник. Никакая научная, чисто интеллектуальная теория не может быть столь нетерпима и фанатична. Как религиозное верование, коммунизм эксклюзивен» [6, с. 66]. Да и сам русский коммунизм Бердяев считал лишь переработанной и деформированной христианской мессианской идеей в поисках социального «царства Божьего» и, готовностью к любым жертвам. Таким образом, из трех выведенных нами идеологических элементов изменение мы видим лишь в одном – замену христианской идеи идеей коммунизма. И построение ее

идеологического рисунка строится на полном антагонизме христианству, с использованием его «перекрашенных» методов и атрибутики. Культ личности или рода (в данном случае «родом» можно считать должность генерального секретаря партии, хоть и в грубом виде) был очень быстро восстановлен в эпоху «сталинизма». А «история» как важная часть пропаганды идеологии была составлена в необходимом «свете», главенствующую роль в которой уже придавалась «дню революции» и личности В.И. Ленина-Ульянова. Как, например, христианская история России отсчитывалась от дня Крещения Руси и личности Владимира Великого.

Современные исследователи В.В. Грибунин и Е.А. Мельничук также отмечают позицию В. Шубарта, где православная вера и вера в коммунизм в советскую эпоху на архетипическом уровне имеют общие основания – русскую культуру. По их мнению, пафос борьбы с религией является ядром коммунистической идеологии, превратившийся в культовые практики, подобные настоящей религиозной вере, но бессознательно, архетипически. Близость мировоззренческих установок православия и коммунизма состоит в идее самопожертвования и жертвенности, бескорыстного служения сверхличной идее, измерением своей жизни через метафизические идеалы нравственности. Также, благодаря православию как русскому культурному архетипу усваивается тяга к ценностям универсализма, и социализм есть ни что иное как формула соборной любви ко всему человечеству [2, с. 52-53].

Выводы. Трансформация русского православного архетипа в советский период происходит по типу некоего «оборотничества», очень изящной и едва уловимой подмены, которая в некоторых культурологических интерпретациях (например, либеральных) вообще может восприниматься как некая преемственность исконно русских традиционных ценностей, где православие монархической государственности и советский атеизм в тоталитарной политической системе могут прочитываться как вполне семантически близкие явления, так называемого «отсталого, архаического общества, народа и культуры».

Вальтер Шубарт говорит о данном феномене следующее: «Как только стремление к Богу лишается своей естественной цели, оно цепляется за преходящее и начинает его обожествлять. Идя на поводу заблуждений, оно ошибается объектом и сооружает вокруг себя целое царство теней – религиозных суррогатов и идолов. Чему только в Советской России не поклоняются: машинам, технике, пятилеткам, общественному коллективу, Марксу, Ленину, Сталину, человечеству, пролетариату, мировой революции, в последнее время – даже Отечеству» [2, с. 53-54].

Литература

1. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. ISDN 5-02-008161-2. М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Грибунин В.В., Мельничук Е.А. Православие и русский культурный архетип: метаморфозы советской коммунистической идеологии в XX в. Человек. Культура. Цивилизация. Сборник научных трудов кафедры философии и культурологии. Хабаровск, 2018. – С. 51– 56.
3. Коммунизм и христианство. – URL: <https://pravoslavie.ru/76.html>
4. Ленин В. И. Выступление на собрании актива Московской организации РКП(б) 6 декабря 1920 г. // Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М.: Издательство политической литературы, 1967. – Т. 42. – С. 71–72.
5. Марксизм // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. – 1074 с. – ISBN 5-8297-0050-6.
6. Шмидт С. О. Сергей Федорович Платонов (1860—1933) // Портреты историков: Время и судьбы В 2-х т. / отв. ред. Г. Н. Севостьянов. – М. – Иер., 2000. – Т. 1. Отечественная история. – С. 100 – 135.

УДК 340

ИДЕОЛОГИЯ ТВЕРСКОГО КНЯЖЕСТВА.

«ИЕРУСАЛИМ – КОНСТАНТИНОПОЛЬ – ТВЕРЬ»

THE IDEOLOGY OF THE TVER DUCHY. «JERUSALEM -

CONSTANTINOPLE – TVER»

Андреев Руслан Викторович

обучающийся 4-курса философского факультета направления подготовки
«Религиоведение»

Andreev Ruslan V.

fourth-year student of the Faculty of Philosophy, Department of Religious Studies

Аннотация. В данной статье рассматривается идеологическая концепция Тверского княжества. Открытие рукописи, повествующей нам о притязаниях правителя Тверского княжества на государственное и религиозное превосходство, принадлежит историку Н.П. Лихачеву, который дал ей название – «Инока Фомы слово похвальное о благоверном князе Борисе Александровиче». Идеологический концепт строится на христианской эсхатологии, линии духовной и родственной преемственности, которая заключается в трилогию «Иерусалим – Константинополь – Тверь».

Summary. This article discusses the ideological concept of the Tver Duchy. The Russian historian N. P. Lihachev who produced a manuscript book about the territorial claim of the Tver Duchy to the religious and government superiority gave this book the name «The Monk Thomas words of praise about the Holy Prince Boris Alexandrovich». The ideological concept is based on the religious eschatology, spiritual and related continuity, that was intended to be the part of a trilogy «Jerusalem - Constantinople – Tver».

Ключевые слова: христианство, Тверь, вера, идеология.

Key words: Christianity, Tver, faith, ideology.

Крещение Руси князем Владимиром Великим в 988 г. оказало огромное влияние на судьбу русского народа и в целом предрекло его цивилизационный путь [1]. Тяжело переоценить его культурную значимость, ведь после принятия

христианства на Руси появилась письменность, искусство зодчества, иконописи, а также возможность будущей преемственности от византийских императоров. Но обо всем по порядку. Предыдущие и весьма неудачные религиозные реформы Владимира были устремлены в первую очередь на идеально-ценное и политическое объединение разрозненных славянских племен. Данные устремления были и в отношении христианства, ставшего государственной религией Древней Руси. И если В.Н. Татищев и Н.М. Карамзин видели в принятии христианства духовный запрос руководства Киевской Руси, то уже С.М. Соловьев в первую очередь связывал его с общественными потребностями того времени. С последним мнением невозможно не согласится, ведь действительно это решение имело под собой весомый политический аспект. Принятие христианской доктрины способствовало укреплению единодержавного авторитета киевского князя, открывало прямую дорогу в лоно европейской политики, и что немало важно, давало возможность феодальной знати «освятить свои притязания на господствующее положение». Значительная часть знати, принявшая христианство задолго до официального «Крещения» Владимиром, взяла его на вооружение для ликвидации архаичных родовых порядков и установления феодальной системы. С принятием христианства на Руси появилась письменность, а значит школы и развитие книжности [1]. В то же время в городах возводились храмы, а византийские церковнослужители активно распространяли свою культуру по всей территории древнего государства. Несмотря на отмеченное многими учеными сохранение большинства языческих традиций, их трансформация и симбиоз с христианством, установление единой системы власти, образования и культурных традиций способствовали идеально-ценостному единению всего русского народа. И во главе этой идеально-ценостной системы или «зарождающейся» идеологии стоял союз христианства и политической воли правителя.

Следуя христианской истории России, мы отправляемся в XIV век. В 1325 году митрополит Петр переместил митрополичью кафедру «Всех Руси» в Москву, хоть она еще до конца века XV именовалась «Киевской» [2, с. 17].

Постепенное политическое и социально-экономическое усиление Москвы, а также личные качества московских правителей, в конечном счете, сделали новую будущую столицу Руси одновременно и ее новым религиозным центром. В период продолжающегося монголо-татарского господства и противостояния русских князей церковь и христианская вера оставались чуть ли не единственным столбом единения славянского народа. Наличие митрополичьей кафедры не только давало политические очки московской элите, но также делала город привлекательным для всех сословий раздробленных княжеств, уставших от междоусобиц и татарских набегов: от бояр и духовенства до купцов и крестьян. Москва становилась «идейным центром» нового объединения славянства. Огромный вклад в культурное и политическое развитие Церкви и Русского государства того времени внес святитель, митрополит Киевский и всея Руси Киприан [3]. Будучи митрополитом Литвы и Малой Руси Киприан благословил князей Андрея и Дмитрия Ольгердовичей на службу московскому князю, что значительно повлияло на победоносный исход битвы объединенного русского войска Дмитрия против беклярбека Мамая. В то же время есть предположение, что опоздание на Донское побоище союзника Мамая литовского князя Ягайло - заслуга Киприана, который имел непосредственные контакты со старшим из Ольгердовичей и был идейным поборником объединения русских земель [4]. Это объединение великий церковный деятель видел как в политическом, так и в духовном русле, что в те времена являлось единым идейным «организмом». Так, он установил в Москве почитание предка Дмитрия Донского великого князя Александра Невского, чем не только укрепил авторитет московского князя, но и восстановил память о подвигах Александра в борьбе с крестоносцами, что было немало важно в период разворачивающейся борьбы между рыцарским орденом и Литвой. Также одной из главных стратегических целей Киприана являлось укрепление Вселенского православия и православного содружества. Уже при Василии Дмитриевиче русские церкви по настоянию митрополита в первую очередь упоминали имя «благочестивейшего» императора Константинопольского, являющегося священным символом

Восточной Римской империи. Таким образом, святитель Киприан формировал идею преемственности исторической миссии московскими князьями от православных императоров [4]. Немалый вклад святитель внес в исправление и единение богослужебной практики. Митрополит собственноручно переписал Псалтырь, Служебник, Требник, Лествицу Иоанна Синайского, сочинения Дионисия Ареопагита, перевел и распространил многие другие религиозные произведения. В то же время современные новейшие исследования приписывают его перу участие в написании «Задонщины», редакции летописной «Повести о Куликовской битве», «Повести о нашествии Тохтамыша», создании «Слова о жизни и смерти великого князя Дмитрия Ивановича, русского царя» и «Списка русских городов, далеких и близких», а также известной «Троицкой летописи». Возрождение Руси нашло отражение и в изобразительном искусстве. В это время раскрылись такие гениальные и вечные для русской культуры личности как преподобный Андрей Рублев, Феофан Грек, Даниил Черный [4].

По мнению религиоведа и философа В.М. Лурье период «с середины XIV до середины XV столетия был, по всей видимости, веком наибольшей близости исторической России к идеалу «Святой Руси» [2, с. 18]. Это время развития церковного образования, искусства и политической активности Московского княжества, апогеем которой стала победа 1380 года в Куликовской битве. Победа, политические и духовные плоды которой в будущем определят идеологический фундамент нового Русского государства.

В то же время профессор В.М. Лурье указывает на победу «во внутрицерковной борьбе исихастской партии», которая определила расцвет монашеской и церковной культуры, а также имела значительное влияние на политику Дмитрия Донского. «Исихазм» переводится как «безмолвие» и происходит еще от раннего монашества IV столетия. Монахи, жившие в уединении, именовались «безмолвниками». Особенностью их веры считался аскетизм, и безмолвие души, которая целиком и полностью была занята молитвой, даже во время житейских дел [2, с. 18]. «Исихазм» набрал популярность в Константинополе в XIV веке во многом благодаря богослову

Григорию Паламе, который придал термину церковно-политическое значение, что позволило на Всеправославном соборе 1351 года утвердить «исихазм» как единственно верное понимание православия. Стоит отметить, что митрополит Киприан первым на Руси утвердил почитание святого Григория Паламы [3].

В противостоянии за господство над всеми русскими княжествами между Москвой, Новгородом и Тверью мы видим построение цельной, уже в более современном ее понимании, церковно-государственной идеологии в период правления Бориса Александровича. Открытие рукописи, повествующей нам о притязаниях правителя Тверского княжества на государственное и религиозное превосходство, принадлежит историку Н.П. Лихачеву, который дал ей название – «Инока Фомы слово похвальное о благоверном князе Борисе Александровиче» [2, с. 45]. В первую очередь необходимо отметить, что главной идеологической парадигмой Твери было признание Ферраро-Флорентийского собора христианских церквей 1438-1445 годов, которое заключалось в отказе от именования латинян еретиками, признании административного главенства Папы Римского при сохранении православными всех своих обрядов. Стоит отметить, что данная уния была «политической необходимостью» императора Иоанна Палеолога и заключалась ради получения военной поддержки от папского престола против наступления государства мусульман Османов на Константинополь. Современная Русская православная церковь не признает данный собор, однако нельзя не упомянуть о том, что в письмах византийскому патриарху с просьбой о назначении на митрополичью кафедру отца Ионы московский князь Василий II не осуждал принятие ими унии, чем фактически и юридически признал церковное главенство униатов.

В источнике указывается, что представитель Бориса Александровича боярин Фома присутствовал на Флорентийском соборе как представитель всей общерусской светской власти княжеств и «посредник» между византийской дипломатией и царем Борисом. Именование тверского князя царем уравнивало его положение с византийским императором или ордынским ханом, что было отражено в хвалебной речи императора, патриарха и 22 митрополитов [2, с. 47].

Далее мы наблюдаем выстроенную линию преемственности Борисом Александровичем от апостола Руси князя Владимира и даже императора Константина. Для этого панегирист пользуется «Словом о законе и благодати» киевского митрополита Илариона и выстраивает композицию одного из самых авторитетных православных документов Руси как плацдарм для обоснования первенства Твери в борьбе за общерусский престол. Одни из важнейших слов были вложены панегириком в уста уже упомянутого нами митрополита Ионы: «Я мыслю великого князя Бориса подобным великому царю Константину. Ибо тот со святыми отцами на Первом соборе был. А великий князь Борис - с нынешними отцами в Ферраре; прислал своего боярина, так как сам не прибыл только за дальностью пути» [2, с. 49]. Выстраиваемая преемственность от царя Константина – равноапостольного правителя и создателя христианской империи есть символическая претензия на создание «Нового Константинополя» в Твери. Признание же Флорентийского собора Вселенским, отсылает нас к Первому Вселенскому собору, который и провозгласил создание христианской империи. Этот посыл усматривает не просто преемственность и признание унии, но возможность создания автокефалии в Твери – новой христианской империи. В то же время роль святого князя мученика занял почитаемый сразу после убийства Михаил Тверской: «Ведь великий князь Борис Александрович стяжал Константинову доблесть и Владимирову веру, и Ярославово мужество, а Михаилов разум...». Линия преемственности между самыми великими личностями Руси и Борисом Александровичем соединялась на фигуре Михаила Тверского, авторитет которого возводился в один ряд с Владимиром Великим и мучениками Борисом и Глебом. Храм имени последних святых был устроен посреди дворца тверского князя, внутреннее убранство которого подражало образу Храма Соломона. Надвратной же церковью при входе в город была построена церковь Входа Господня в Иерусалим, что уже с уверенностью говорит нам и об образе Твери как Нового Иерусалима [2, с. 50-51].

Итак, идеологический образ Твери был в первую очередь христианским образом, а не политическим. Да, Тверь претендовала на общерусское господство,

однако посредством линии «Иерусалим – Константинополь – Тверь» и создания новой христианской империи. На роль мученика, в которой, был избран Михаил Тверской, а нового царя – Борис Александрович. Обоснованием для этой идеологии служил Флорентийский (формально Вселенский) собор, который в будущем и оказался Ахиллесовой пятой Твери в противостоянии с Москвой.

Литература

1. Володихин, Д. М. Крещение Руси: как это было // Фома. – 2013. – № 7 (123).
2. Лурье, В.К. Русское православие между Киевом и Москвой. [Текст]: Очерк истории русской православной традиции между XV и X X веками. – М.: Три квадрата, 2010. – 296 с.
3. Святитель Киприан, митрополит Киевский и всея Руси. Часть 1. [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/2557.html>
4. Святитель Киприан, митрополит Киевский и всея Руси. Часть 2. [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/2559.html>

УДК 2

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Анальков Б.С.,

обучающийся III курса

направления подготовки «Религиоведение»;

*Хайрединова З.З.,
доцент кафедры религиоведения
Крымский федеральный университет
Им. В.И. Вернадского*

RELIGIOUS VALUES IN MODERN CINEMA

*Apalkov B. S., Khayredinova Z. Z.
V.I. Vernadsky Crimean Federal University*

Cinema is an important and influential field of economics and culture, which combines all types of professional activities related to various stages of film production and screening. The final product, presented to the public, will forever become a part of its culture.

The film industry is an industry that produces motion pictures, special effects, and animation. Films are produced in film studios and after their production is completed, their mass distribution in society begins on all available and convenient media. The film industry cannot show the public pictures that are not made according to its current trends of moral norms. On the one hand, such a policy is very humane, but on the other, it has become a problem for some directors, screenwriters and other film artists in the exercise of their right to freedom of speech and the possibility of presenting it to the public.

Despite the rapid progress in all branches of science and culture, the spiritual component of human life always remains unchanged. His spiritual life is most often associated with a certain religion and religion. Humanity has a huge number of religions, and each of them meets its «spiritual» needs in different ways.

Religious organizations have constantly tried to influence what can be shown on the screen and how. Their interference in mass art was conditioned by their concern to preserve the moral and moral foundations they broadcast, as well as to prevent all possible encroachments on their image and reputation in society.

One of the first known cases of public criticism of the film industry by a religious organization was the publication of lists of recommended films by the Catholic clergy in 1922. This led to the release by Hollywood of all sorts of sets of rules and codes governing film production. In the early 1930s, Catholic priests began serious work on the «spiritual purification» of cinema, and the catalyst for this reaction was one of the scenes in the 1932 film *The Sign of the Cross*, which contained an incautious, veiled hint about the manifestation of same-sex feelings. As a result, various Catholic organizations completely criticized the film.

Representatives of religious organizations believe that in no case should religion and faith be criticized in popular culture. At the moment, all sorts of minorities and groups of people united by common interests are trying to protect their rights in society and make them public. Now, if the picture touches on the topic of religion, it is mostly the problems of religious movements, but not their problematic nature, since it will be subjected to even more criticism from society than it was in the 20th century.

Литература

1. Артёмов С. Не только «Матильда»: Фильмы, оскорбившие чувства верующих – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.kinopoisk.ru/media/article/2981746/>
2. Зоркова Н. Образ священника в европейском и американском кинематографе. Часть 1 (1915 – 1960-е гг.) / Lumiere. Журнал о кино – 2015;
3. Проф-Медиа» создает крупнейшую в России сеть кинотеатров [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2011/03/25/cinemapark/>

УДК 2

О РОЛИ ХРИСТИАНСТВА И ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ НА СУДЬБЫ ЕВРОПЫ

Бондаренко Сергей Алексеевич

обучающийся III курса направления подготовки «Религиоведение»

Научный руководитель – Грива Ольга Анатольевна

доктор философских наук, профессор

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского

Симферополь, Россия

**ABOUT THE ROLE OF CHRISTIANITY AND THE GREAT MIGRATION
OF PEOPLES TO THE FATE OF EUROPE**

Bondarenko Sergey Alekseyevich

Student (Bachelor)

Scientific adviser – Griva Olga, Professor

V. I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia

Аннотация. Автор рассматривает вопросы о роли христианства в Европе. На примерах из истории показывает, как церковь поддерживала в трудных ситуациях государство. Приходит к выводу, что не христианское миссионерство, а Великое переселение народов послужило главным фактором, который ускорил гибель Римской империи.

Annotation. The author examines the role of christianity in Europe. Using examples from history, he shows how the Church supported the state in difficult situations. He comes to the conclusion that it was not christian missionary work, but the Great Migration of peoples, that was the main factor that accelerated the death of the Roman Empire.

Ключевые слова: христианство, папа Лев I, Римская империя, Великое переселение народов, варвары, готы, гунны.

Keywords: christianity, Pope Leo I, the Roman Empire, the Great Migration of Peoples, Barbarians, Goths, Huns.

Великое переселение народов, начавшиеся в IV в. н. э., сыграло немаловажную роль в деле распространения и утверждения христианства в Европе. В исторической науке принято считать, что миграционные процессы Великого переселения народа, были вызваны гуннским нашествием [5, с. 325]. Однако, есть теории, гласящие, что Великое переселение народов началось раньше пришествия в Европу из Центральной Азии гуннов, и было вызвано, собственно, не ими, а климатическими изменениями, точнее похолоданием (пессимумом) [3].

Как бы то ни было, начало Великого переселения народов, историками датируется 375 годом н. э. [2, с. 56]. Началось оно вторжением на Северный Кавказ, имело как положительные, так отрицательные стороны. По масштабу и последствиям Великое переселение народов сравнимо с миграцией эпохи Великих географических открытий XV-XVII веков. Оценки учёных диаметрально противоположны и неоднозначны, их взгляды обусловлены мировоззренческими установками. Проиллюстрируем это на примере истории колонизации Америки «цивилизованными» европейцами. Коренные жители – индейцы – отрицательно оценивают деятельность европейцев, полагая, что никакие «блага цивилизации» (якобы привнесённые европейцами) не заменят им свободы. И геноцид, разумеется, не может быть воспринят положительно тем, на кого он был направлен. Порабощение и смерть – вот спутники незваных гостей. Индейцам просто некуда было мигрировать, они не знали о других континентах. Примечательно также то, что у американских индейцев в отличие от готов, спасавшихся от гуннов, не было лошадей.

Необходимо подчеркнуть, что Евразия, подарившая человечеству сразу три мировые религии, произвела их на свет в исключительных экономических социальных, культурных условиях. Основоположники мировых религий мыслили в планетарных масштабах, благодаря чему их вероучения космополитичны.

По преимуществу основой жизнедеятельности оседлых племён Европы

было земледелие, из-за чего они больше, нежели кочевники, нуждались в плодородной земле.

Если на протогосударственном уровне миролюбивые кочевники занимались скотоводством и торговлей, то воинственные-всадники, главным образом, промышляли разбойными налётами и грабительскими набегами на богатые города.

Римская империя превратилась в так называемый «плавильный котёл», на территории которой станут «переплавляться» многие народы, прежде всего, из-за своего географического положения. Племена, жившие на периферии Римской империи и даже не входившие в орбиту её влияния, покинули свои обжитые земли (селения и города) из-за военной угрозы с Востока. Германское племя готов вторглось в Римскую империю не как завоеватель, а как эмигрант. Страх быть порабощёнными гуннами подтолкнул их вступить на территории, контролируемые Римом. Вместе с Родиной они оставляли культовые места, святыни, богов (идолов), ритуальные предметы, что не могло не отразиться на их религиозных верованиях. Отправляясь на чужбину, они верили, что где-то «там» их ждёт лучшая доля. Находясь в таком положении, они практически уже были готовы усвоить христианские истины, как потом окажется, в арианском формате.

В начале новой эры раннесредневековая Европа, в сравнении с обширной Центральной Азией (откуда, собственно, и вышли гунны), была уже густо заселена. Благоприятные земли для сельскохозяйственной деятельности были заняты тем или иным народом. Столкновение двух разных культур или цивилизаций привело к ожесточённому противостоянию, в котором не последнюю роль сыграла церковь с её проповеднической деятельностью христианских миссионеров.

В этот период постепенно вырисовывается образ христианской церкви, авторитет которой в общественной жизни Европы становится априори непрекаемым. Это было результатом кризиса Римского государства. Практически во всех социально-значимых сферах происходит ломка устоев.

Господствовавший рабовладельческий строй переставал быть сверхприбыльным, более того, взятые в плен христиане представляли собой не только рабочую силу, но и носителей новой религии, которая разлагала древние традиции и старые порядки [3, с 55].

В этот период особенно чётко прозвучали идеи христианских ораторов, бесспорно, великих мыслителей своего времени, сумевших интерпретировать наблюдаемые ими события в нужном русле. Христианская проповедь, предсказывающая скорый конец этому миру, основываясь на словах Иисуса Христа о «Страшном суде», впечатляла.

Помимо всего прочего, эсхатологический ужас усиливался рассказами о грядущих бедствиях, которые несут с собой варварские орды. Отныне в Европе никто не мог чувствовать себя в безопасности. Из-под ног людей будто исчезала почва, которая позволяла им чувствовать себя уверенными в завтрашнем дне. Всем, жившим на территории империи Ромеев, хотелось знать, что послужило причиной такой резкой перемены. Ведь совсем недавно Риму всерьёз никто не смел даже угрожать, не то чтобы ставить вопрос о его существовании. Христиане находили ответы и на эти вопросы.

Гунны, помимо дани, требовали выдачи беглецов, скрывающихся от них на территории Римской империи, что свидетельствует как о их нравах, так и о их силе. Европейским государствам стало невозможно не считаться с ними.

Возросла интенсивность межкультурных контактов, благодаря чему расширился не только ареал присутствия христианского мировоззрения, но и влияние церкви [2, с. 362]. В центре трещащего по швам, казавшися незыблемым античного мира, развивались драматичные события. Вождь Аттила, после грабительского разгрома Венеции, находился близ первопрестольного града – Рима. Для римлян в эпоху Великого переселения народов, гуннские полчища означали то же, что и армии Вермахта для москвичей в Великую Отечественную войну. Пред невиданным прежде могущественным врагом встала Церковь.

Папа Римский Лев I в 452 году отправился вместе с посольством в стан

неприятеля, с целью уговорить предводителя гуннских племён – Аттилу не нападать на Рим. В это неспокойное время Лев I провозглашает, что Аттила есть «Бич Божий» (flagellum Dei), который послан человечеству за грехи, в частности, за «неверие во Иисуса Христа» [5, с. 55]. Папа Лев I, говоря про Аттилу в таком ключе, подразумевал, что бич – это кнут, наподобие того, что Иисус Христос взял в руки, когда выгонял из Иерусалимского храма продающих и покупающих. Подобная аллегория всех знающих евангельское повествование весьма впечатляла.

Некоторые исследователи полагают, что, когда Папа Римский прибыл в стан гуннов, то обнаружил там много болеющих и умирающих от чумы. Вероятно, он сумел растолковать это, как «знамение Божие», «небесное покровительство» Рима, действие «божественного провидения», которое явно не благоволит гуннам. Такой подход в растолковании невзгод был ненов. Раннее Блаженный Августин в своём произведении «О Граде Божием», указал на христианство как высшую силу, спасшую жителей Рима от полного истребления [3, с. 472].

Будучи искусным и проницательным дипломатом, Лев I отговорил Аттилу от идеи идти на Рим, ловко сыграв на архаичных страхах и предрассудках. В этом нелёгком деле ему помогли гуннские жрецы, припоминавшие своему вождю готского предводителя Алариха, который после взятия Рима вскоре скончался. Риск должен быть оправданным, прежде нужно заручиться расположением богов, как говорили жрецы. Действительно, граждане Рима после того, как стало ясно, что угроза миновала, восприняли своё спасение в буквальном смысле как чудо, сотворённое Богом по молитвам Льва I.

Но, как покажет время, Папа Римский только отстрочил разорение «Вечного города». Всего лишь через четыре года, в 455 году король вандалов Гейзерих покорит Рим. Вследствие этого можно утверждать, что Великое переселение народов стало главным «гробовщиком» некогда Великой Римской империи, а не новая религия, как часто утверждают исследователи-секуляристы [7, с. 32]. Наоборот, христианство нередко спасало государство. Из

отечественной истории можно привести немалое количество примеров, свидетельствующих об этом. Яркое тому подтверждение – Благословление русских войск на борьбу с кочевниками Преподобного Сергия Радонежского, смертельный поединок монаха Пересвета с Челубеем на Куликовом поле и т.д. Из новейшей истории можно вспомнить благословление местоблюстителя Сергия на защиту, легенду об иконе Казанской Божией Матери (якобы прикрепленной к самолёту по приказу самого Сталина), которая спасла Москву от немецко-фашистских захватчиков.

О колossalном влиянии варваров на судьбы Европы говорит и тот факт, что вождь «Одоакр был природным унном» (т.е. гунном по отцу). Одоакр (сын азиата-варвара) в 476 году низложит последнего римского императора Ромула Августа и отправит его имперские регалии в Константинополь [8, с. 503]. Это событие станет концом истории Римской империи. Некогда могучая гонительница христиан перестанет существовать под ударами варваров, усилившихся в результате миграций. Великое переселение народов, наряду с фактором христианизации, есть главнейшая причина гибели Римской империи.

Противоречивая роль Церкви заключена в том, что изначально она была гонима Римом и, «на первых порах», сама желала его падения. Идеи христиан о скором наступлении «Царства Божьего», бренности бытия, апокалипсисе, если и деморализовали боевой дух римских легионеров, то едва ли имели решающие значение. Впрочем, вопрос остаётся дискуссионным.

Литература

1. Армстронг К. Поля крови: Религия и история насилия / пер. с англ. Г. Ястребов. – Альпина Нон-Фикшн, 2016. – 538 с.
2. Великое переселение народов // Большая российская энциклопедия. Том 5. Москва, 2006, С. 56-59
3. Великое переселение народов // Википедия. [2021]. Дата обновления: 19.04.2021. URL: <https://ru.wikipedia.org/?curid=16495&oldid=113704700> (дата обращения: 19.04.2021).

4. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / Пер. с англ. В. Н. Неведомского. – М.: ОЛМА ПРЕСС, 2001. – 704 с.
5. Каутский К. Происхождение христианства: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1990. – 463 с.
6. Камнев С. Н. Эдуард Гиббон о роли христианства в упадке и крушении Западной Римской империи // ОНВ. 2010. №2 (86). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eduard-gibbon-o-roli-hristianstva-v-upadke-i-krushenii-zapadnoy-rimskoy-imperii> (дата обращения: 09.04.2021).
7. Токарев С. А. Религия в истории народов мира – 4-е изд., испр. И доп. – М.: Политиздат – 576 с.

ПРОБЛЕМА КАТЕГОРИИ СВОБОДЫ В РАННЕМ УЧЕНИИ «О БОЖЕСТВЕННЫХ КАЧЕСТВАХ» Я. БЁМЕ

Вербицкий Ефим Владимирович

*Обучающийся III курса направления подготовки «Религиоведение»
Научный руководитель – Кузьмин Н.Н., кандидат философских наук,
доцент кафедры религиоведения*

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,
Симферополь, Россия

THE PROBLEM OF THE CATEGORY OF FEEDOM IN THE EARLY TEACING ABOUT «DIVINE QUALITIES» BY J. BOEHME

Yefim V. Verbitsky

Kuzmin N. N.

V. I. Vernadsky Crimean Federal University

Simferopol, Russia

Аннотация. Статья призвана прояснить сущность религиозно-мистической философии Бёме, а так же начальные стадии немецкого идеализма, поскольку он традиционно считается первым философом, возвестившим принципы идеалистической философии. На примере учения о «божественных качествах» в статье исследуется проблема человеческой свободы в ранних произведениях Бёме.

Abstract. The article is intended to clarify the essence of Boehme's religious and mystical philosophy, as well as the initial stages of German idealism, since he is traditionally considered the first philosopher to announce the principles of idealistic philosophy. The article examines the problem of human freedom in Boehme's early works by the example of the doctrine of «divine qualities».

Ключевые слова: Триединый Бог, свобода, унгрунд, мистицизм, квалитация.

Keywords: Triune God, freedom, mysticism, quality.

Якоб Бёме (1575-1624) – известный немецкий философ-мистик, его прозвище – Тевтоникус (тевтонский философ). Родом из крестьянской семьи, учился в сельской школе, затем был направлен в мастерскую к сапожнику. После завершения учебы в 1599 году он поселился в Герлице, где открыл собственную мастерскую. Был женат, имел шестерых детей.

Для Я. Беме характерна большая простота сердца, детская чистота души.

Поэтому он мог воскликнуть перед смертью: «Nun fahre Ich in's Paradis». Он не был ученым, книжником, он принадлежал к типу народных мудрецов. Он не изучал на тот момент труды Аристотеля и Августина, не сталкивался с такими понятиями как средневековая схоластика и мистицизм. Он не был выходцем из неоплатонизма, как большинство христианских мистиков. Главным его источником мудрости была – Библия, а так же Парацельс, Вейгель и др. Он жил в атмосфере германских мистических и теософских течений своего времени. Беме не философ в школьном смысле этого слова, он в основном теософ, визионер и создатель мифов, но его влияние на немецкую философию огромно [3, с. 4]. Он думал не о четко определенных и ясных концепциях, а о символах и мифах. Он был убежден, что христианство искажалось учеными и теологами, священниками и кардиналами. Беме был лютеранином и умер под напутствие пастора. Но лютеранское духовенство преследовало его, запрещало публиковать свои произведения. Явление характерно для всех религий. Как и большая часть мистиков и теософов, он был сверхконфессионален. Беме, в отличие от большинства мистиков, пишет не о собственной душе и не о собственном духовном пути, не о том, что с ним случилось, а о том, что случилось с Богом, миром и человеком. Это особенность, которая отличает мистическую теософию от чистого мистицизма. Мистика Беме принадлежит к гностическому типу. Но Беме познает Бога и мир через человека, его знание исходит от субъекта, а не от объекта, несмотря на преобладание в нем натурфилософии и космологии. Трудности в понимании Беме, в понимании его языка, который он частично заимствует из богословской традиции средневекового мистицизма, частично выступает как автор новых труднопонятных терминов и предложений, станет гораздо более преодолимым, если вы заранее узнаете, что основа языка Беме – это внутренний опыт познания и развития его собственной глубокой души, своего собственного великого «я»: живая история его взаимоотношений с Богом, «описываемых» им как внутрибожественное «кипение» [1, с. 271]. И то состояние которое тесно примыкает к этому внутрибожественному и, одновременно, его собственно личному процессу – везде: «во всех предметах и

равно как в человеке». Они имеют свои аналоги, которые Беме называет качествами. «Качество, – говорит он, – есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи»[1, с. 25]. Более того, качества присущи прежде всего и самому Богу. Ибо Бог Отец, по Беме, не сидит где-то «в небе» и не ходит «по небу», как Солнце, механически описывая свой круг над землей. Нет, Бог-Отец – это вечный, живой процесс созидания и постижения себя, поэтому он испытывает в себе Мучение (Qual), подобное тому, которое сопровождает каждое рождение в этом мире в целом, происходящее в первую очередь из вечного Рождества, которое также Беме называет «становиться качествами» (incaliren), таким образом определяя значение слов Qual (мука), Quelle (источник) и Qualität (качество). Надо сказать, что это учение о качествах есть ключ для понимания Я.Беме [2, с. 7-8]. Опять же надо добавить, что это учение рассматривать необходимо в его «ненаучном» своеобразии представляющего языка и мышления самого философа. Даже Герцен, говоря о языке Беме как о «иероглифах, вдохновленных мистическим самосознанием», заметил, что получаемые им образы «подобны зеркалу: разум отражает разум, а чувственность – чувственность; легкие и одухотворенные иероглифы в грубых руках чувственных мистиков, которые через фанатизм возвращаются к материализму, становятся удивительными привидениями; дух, вдохновивший их, улетает их религиозное мышление; кружевная вуаль, которая почти не колеблется между человеком и правдой, превращается во влажную и могильную пелену, и блестящая мысль, сиявшая в глазах вдохновенного созерцания, сменяется мрачно безумным взглядом мага и каббалиста» [4]. Гнозис Беме был опытным и жизненным, он возник из тоски по судьбе человека и мира. У Беме была по-детски чистая, добрая, сострадательная душа. Но его ощущение жизни в мире было резким, а не сентиментальным. Его главной интуицией была интуиция огня. В этом он связан с Гераклитом. Везде он видит борьбу противоположных принципов, борьбу света и тьмы. Чувствуя силу зла и борьбу между Богом и дьяволом, светом и тьмой, он близок к истокам Реформации, к опыту Лютера). Он чувствует Бога не только как любовь, но также как гнев и

ярость. Он отдает горьким, острым вкусом в Боге. Здесь физические качества также означают духовные качества [3, с. 4]. Он видит темную природу в самом Божественном, иррациональную бездну. Беме в своем понимании жизни уже стоит на пороге новой эры. Его корни уходят в средневековье, ему свойственен средневековый мистический реализм. Но в нем уже кипит кровь человека Реформации и Возрождения. В нем ренессансное обращение к космической жизни, природе, а самосознание человека превосходит средневековое. Мир больше не рассматривается им как вечный статический порядок, как неподвижная иерархическая система. Жизнь в мире – это борьба, становление, огненно-динамический процесс. Его очень мучил вопрос, как Бог мог сотворить мир, предвидя зло и страдания. От зла и мучений мировой жизни, от гнева и ярости Отца он искал спасения в сердце Сына Иисуса. Было время, когда Беме думал, что Бог оставил мир плохим, и он ищет близкого Бога. Как правильно говорит Койре, Беме вышел из мучений проблемы зла и искал сначала спасения, а затем знания. Беме разделяет свои мучения по поводу проблемы зла со старыми гностиками. Но его решение отличается от гностического своим неизмеримо более христианским характером [5]. Во всяком случае, Беме принадлежал к той определенной категории людей, раненых злом и мучениями мировой жизни. Беме первым в истории современной мысли делает открытие, которое впоследствии сыграет огромную роль в немецком идеализме: все может быть раскрыто только через что-то еще, через сопротивление. Невозможно явить свет без тьмы, добро без зла, дух без сопротивления материи.

Беме никогда не встречал этой языковой формы, которая была бы достаточно эластичной для живого содержания его опыта и умственных знаний, заимствуя средства его языка из самых разных областей, так что ментальные состояния сочетаются с алхимическим символизмом, библейское содержание - с астрономией. А то понятийное мышление которое встречается, порой переходит в мифы и образы Ветхого и Нового заветов. Глубоко проникая в библейскую мифологию Ветхого и Нового Заветов, углубляя и трансформируя их в свете своего германского гения, Якоб Беме вынужден «описать» свое созерцание

вечного процесса познания себя Троицей, Вечной Троицей. во временной последовательности субъективного разума (Ichheit или Ichts, как он выражается), часто разделяя и упорядочивая то, что, согласно его собственному внутреннему видению, на самом деле существует только в форме совершенного и гармоничного Всеединства.

Согласно Беме, Бог может быть раскрыт только через раскрытие противоположности в себе – противопоставления Божественного и противоположного Божественного, «Да» и «Нет». «Все идет от Да и Нет, – говорит Беме, – Да, отделенное от отрицания, отдельно от Нет, – вечный покой, все и ничто, вечное безмолвие, свобода от всех мучений и, следовательно, от всякой радости, безразличия, невозмутимого молчания. Но «да» не может существовать без «нет»; необходим присущий ей выход из безразличия. Единство, которое проявляется в разнообразии, неизбежно расчленяется, и по мере развития этого расчленения сознание возвращается к новому духовному единству. «Не было бы света, если бы не было тьмы, или если бы он свободно рассеивался, что бы он освещал? Но сам свет приносит тьму, мучение равнодушия ищет различия; вечная потребность быть чем-то основана на этом (желание быть чем-то); В этой потребности в дихотомии проявляется самость (то есть субъективность) природы. Природа есть произведение тихой вечности, она образует, производит и расчленяет для того, чтобы радостно сознавать себя. Все в природе раскрывается; природа всему дает язык; самоконтур – это глагол, с помощью которого вещь проявляет свою близость. Просто быть внутренним невыносимо, внутреннее стремится быть внешним. Вся природа говорит о своих свойствах и проявляет себя. [1, с. 131]

Нелегко сказать подлинные мотивы создания учения Беме о началах. Из-за того, что он разделил Царство Божье на сферы: «Божьего гнева и Божьей любви», можно предположить, что он нашел любовь на интеллектуальной или «теоретической» стороне природы – в видении, слышании и формировании; Там он открыл свет, звук и телесность, то есть последние три свойства, а с практической стороной он соединил те элементарные, противостоящие силы

безжизненной, неорганической природы, которые он объединил под общим названием «Бушующий вздор», который дает материал для первых трех качеств. Тем самым учение Бёме о свободе воли уже самой постановкой вопроса преодолевает формальную односторонность рационалистических систем Нового времени, вводя на место рассудочного понятия свободы воли живое понятие свободы как способности к добру и злу. «В этом наибольшая трудность всего учения о свободе, — подчеркивал Шеллинг, — ощущавшаяся с давних пор и присущая не только той или иной системе, но и в большей или меньшей степени всем» [6, с. 102-103]. Бог поместил человека между царством света и царством тьмы, так что, выбрав одно из них, он мог осуществить свою свободу. «Беме был новой душой, — говорит по этому поводу Н. Бердяев, — которая столкнулась с проблемой зла, но уже не могла смиленно преклоняться и ограничиваться сознанием своей греховности. Он смело хотел познать происхождение и значение зла ... Без зла нельзя познать добро. Нельзя познать добро без зла. Хорошее раскрывается через плохое. Из-за своих размышлений о божественных вещах Бёме не является неоплатоником, как большинство христианских мистиков. И Бёме вовсе не монист, и он ничего не учит об эманации. У него повсюду воля и противоречие [3, с. 4]. Зло происходит от глупого воображения. Магия воображения играет огромную роль в мировоззрении Беме. Благодаря дурному воображению был создан мир и произошло падение дьявола в мире. Падение творения для Беме не решается в человеческом мире, но в ангельском мире, человеческий мир возникает позже и должен исправить работу, проделанную падшим ангелом. Идея Беме об Унгрунде была не только развита, но и искажена в немецкой философии тождества, которая началась с истоков христианского откровения, с христианского реализма. Поэтому немецкая метафизика, склонная к имперсонализму, монизму, учила о Боге, как становящемся в мировом процессе. Но волюнтаризм Беме был очень плодотворен для философии, так же, как и для доктрины борьбы противоположных принципов, света и тьмы, о необходимости сопротивления, чтобы выявить положительные принципы.

Беме так любил свободу, что видел подлинную церковь лишь там, где есть свобода. Беме был в любом случае более христианином, чем Платон, который высоко почитается в нашей стране, и больше, чем Кант, которого, например, уважают многие ортодоксальные богословы. Беме очень трудно понять, и из него можно сделать очень разные и противоположные выводы. Я вижу значение Беме для христианской философии и христианской теософии в том, что своим созерцанием он стремился преодолеть влияние греческой и латинской мысли на христианское сознание, погружался в первомистерию жизни, которая античной мыслью прикрывалась [3, с. 78]. Я думаю, что в христианской философии необходимо преодолеть не только аристотелизм, но и платонизм как статическую философию, дублирующую мир, неспособную постичь секреты свободы и творчества.

Литература

1. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М., 1990.
2. Бёме Я. О тройственной жизни человека. – СПб., 2007.
3. Бердяев Н. Учение об Унгрунде и свободе / Н. Бердяев // Из этюдов о Якобе Бёме // Путь. - 20-21. - Париж, 1930. - С. 4.
4. Герцен А. Письма об изучении природы (1845). Письмо пятое. Схоластика.
5. Фишер К. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. – СПб. 2004. – С. 210.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы (1809): соч. в 2 т. - Т. 2. – М., 1989. – С. 102-103.

УДК 173. 304.23

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНТЕКСТ ИДЕИ СЕМЕЙНОГО НЕНАСИЛИЯ

Грива Ольга Анатольевна

д-р филос. наук, профессор, заведующая кафедрой религиоведения,

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского

г. Симферополь

Мильшин Андрей Олегович

соискатель кафедры философии, г. Брянск,

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского

Аннотация. В статье предпринята попытка спроектировать положения концепции непротивления злу насилием на семейные взаимоотношения, выявить ее достоинства, недостатки и возможность применения в той или иной ситуации семейного конфликта.

Abstract. The article attempts to project the provisions of the concept of non-resistance to evil by violence on family relationships, to identify its advantages, disadvantages and the possibility of applying it in a particular situation of family conflict.

Ключевые слова: семья, концепция ахимсы, концепция ненасилия, насилие, непротивление, религиозный контекст.

Key words: family, concept of Ahimsa, the concept of non-violence, violence, non-resistance, religious context.

Введение. Семья во все времена была оплотом, кирпичиком социальной системы общества. Идеалом любой социальной системы является благополучная семья с позитивным микроклиматом и оптимальными межличностными отношениями.

В то же время, несмотря на свою огромную общественную значимость, семейная сфера в нашей стране в настоящее время находится в кризисной ситуации. По сути, каждая отдельно взятая семья – это закрытый мир со множеством проблем. В рамках данной статьи нас интересует одна из таких значимых проблем, как семейное насилие и религиозный контекст идеи семейного ненасилия.

Изложение основного материала. Проблема семейного насилия и необходимость выхода из нее существуют и признаются исследователями всех

уровней: от мирового до регионального. С целью ее преодоления в рамках государств-членов ООН в 2015 году была разработана Повестка дня в области устойчивого развития до 2030 года, где была выдвинута идея достижения гендерного равенства.

В нашей стране, в целом, члены семьи никак не защищены от домашнего насилия. В отдельных регионах приняты законодательные акты, призванные защитить членов семьи от домашнего насилия. Так, на территории Астраханской области действует закон «О социально-правовой защите и реабилитации лиц, подвергшихся насилию в семье», где обозначены правовые основы оказания помощи лицам, подвергшимся семейному насилию. Также подобный закон был принят и в Республике Башкортостан.

На общероссийском уровне обсуждение принятия закона о противодействии домашнему насилию так и осталось пока на уровне законопроекта. Причем, общественность разделилась на два равносильных лагеря: за и против.

Между тем, проблема семейного (домашнего) насилия стоит в нашей стране достаточно остро. Чтобы не быть голословными, обратимся к статистике. Причем, официальных статистических данных по данной проблеме в России фактически нет. Поэтому остается воспользоваться данными исследовательских центров, к примеру, «Левада-центра», ВЦИОМ, СПбГУ, Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) и др. Так, по данным «Левада-центра», более 24 процентов респондентов имели случаи столкновения с семейным насилием.

Неутешительная статистика гласит, что 75 процентов пострадавших от домашнего насилия – женщины. За 2019 год МВД зафиксирован 21 390 случаев домашнего насилия [4]. И это только те, что зафиксированы, а сколько их на самом деле, остается только предполагать. Ведь не все женщины обращаются за помощью в полицию. И причины здесь разные. Зачастую, женщины просто боятся обратиться за помощью, потому что могут пострадать ещё сильней.

Самое трагичное, что от семейного насилия зачастую страдает и самая незащищенная часть нашего общества – дети. И женщины-матери, в первую

очередь, стремятся защитить именно их. Учеными уже доказано, что если в семье одного родителя к нему в детстве применялось насилие, то и он в своей семье скорее да, чем нет, будет воспроизводить именно эту модель поведения. Казалось бы, ты пережил все эти моральные и физические издевательства от своего отца/матери, так постарайся избавить своих детей от подобных страданий. Но всё зачастую возвращается на круги своя, образуя замкнутый круг.

В этой ситуации, несомненно, заслуживает внимания законопроект о помощи и поддержке жертвам домашнего насилия, а также введение уголовного наказания за данные деяния.

Возможно, одним из путей к реализации согласия в обществе по поводу предупреждения домашнего насилия может стать разработка идеи непротивления злу насилием по отношению к ситуациям семейного насилия. Попробуем разобраться. В первую очередь, раскроем основные постулаты концепции непротивления злу насилием, нашедшие отражение, как в трудах, так и в жизни некоторых выдающихся людей.

Идея непротивления злу насилием прослеживается в учении великого русского писателя Л.Н. Толстого. Им раскрыта и обоснована концепция отказа от несения воинской службы как одного из наиболее эффективных средств борьбы с насилием и войнами.

В рамках данной теории писатель раскрывает детерминанту насилия – ослабевание и утрату любви [5]. Это происходит вследствие того, что человек ошибочно предполагает, что он совершенен во всех отношениях. Поэтому он, как существо совершенное, может себе позволить разделять людей на плохих и хороших, на угодных Богу и неугодных. На тех, кто достоин жить и тех, кто нет.

Идея непротивления злу насилием стала жизненным кредо ещё одного выдающегося деятеля – Махатма Ганди. В центре его учения – доктрина ахимсы – ненасилия, непричинения вреда. Индуизм трактует ахимсу как высший закон человеческой жизни.

Благодаря Ганди положения теории ахимсы были применены в политике Индии. Причем, это был качественно новый уровень трактовки ахимсы,

поскольку автор преследовал цель духовно раскрепостить каждую отдельно взятую личность, вследствие чего можно достичь глобального переустройства мира [1].

Ганди представлял мир без насилия в космических масштабах, где его составляющие – человек-общество-космос – триедины. Поэтому, чтобы усовершенствовать мир в целом, нужно совершенствоваться самому. В этом мире нет, не только ненависти и вражды, а существует скорее конструктивное сотрудничество, базой которого выступают любовь, уважение и равноправие.

Ещё один известный сторонник идеи непротивления злу насилием – Мартин Лютер Кинг. Он также занимался осмысливанием тактики ненасильственной борьбы с насилием. Так, он считал, что отвечать ненасилием на насилие могут только сильные люди, а никак не трусы, как это видится многими. Причем, это не пассивное бездействие и непротивление злу, а активное сопротивление ему.

Таким образом, в соответствии с концепцией ненасилия: цель ненасильственного противодействия – в завоевании любви и понимания противника, а не в причинении ему намеренного вреда.

Представляет интерес позиция Православия по вопросам семейного насилия. Необходимо сразу уточнить, что позиция Церкви по данному вопросу претерпевала изменения. Так, в 16 веке основным документом, регулирующим отношения в семейной сфере, являлся «Домострой», в соответствии с которым мужу позволялось наказывать жену, если не получается иначе ее воспитать и научить. Также рекомендовалось после совершенного наказания приласкать и пожалеть ее. Но в последствии, в частности, в решениях Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 года семейное насилие было признано основанием для церковного развода.

И в настоящее время позиция Православной Церкви относительно семейного насилия вполне определенная – не терпеть домашнее насилие, а бороться с ним.

Рассмотрев кратко основы теории непротивления злу насилием,

предпримем попытку применения данных концептуальных основ в сфере теории семьи как социального феномена.

Причин совершения насилия в семье великое множество. Рассмотрим одну из типичных ситуаций из опыта деятельности современных социальных служб. Семья состоит из мужа, жены и двоих детей. Родители работают, а дети учатся в школе. Семья живет не богато. Недавно отец попал под сокращение и сейчас постоянно находится дома. Жена трудится на двух работах, приходит домой уставшая, а тут ещё домашняя работа, уроки детей и т.д. Естественно, она напоминает, иногда в агрессивной форме, мужу, что пора бы устроиться на работу и помогать ей. Но работы он пока найти не может. Ей трудно, а он не помогает. Да ещё и пить стал с компаниями во дворе. Все чаще по возвращении супруги домой начинаются скандалы. Довольно часто достается как жене, так и детям. В полицию женщина идти боится, а родственники, с которыми она делится своей бедой, ничем помочь не могут.

В этой, очень обще смоделированной ситуации, уже понятно, что между супружами нет нормального супружеского взаимодействия. Зачастую, во многих семьях муж с женой не обсуждают возникшие проблемы, а каждый живет своей жизнью. Но ведь решить проблему в семье можно только сообща, поддерживая и помогая друг другу. В описанной ситуации женщина оказывает пассивное непротивление злу. Активная же позиция может быть выражена в поддержке и помощи. В обществе бытует мнение, что женщины зачастую более сильны духом, нежели мужчины, поэтому вполне могут помочь своему мужу справиться с депрессией. Но у женщины не всегда есть внутренние ресурсы для реализации желаемого. Основные из причин тому: недостаточный уровень образованности, общей культуры, психологической грамотности, стремления к самосовершенствованию. Социальные психологи, педагоги и работники считают, что в большинстве случаев семейного насилия можно избежать. Один из таких путей – следовать идее непротивления злу насилием, не желать возмездия, а способствовать исцелению и избавлению от губительных зависимостей своего социального партнера.

Но не всегда перечисленное выше действенно. Если не удается справиться с зависимостью и ее около криминальными последствиями, то жертвы домашнего насилия, будь то женщины, мужчины или дети, должны иметь возможность обратиться за помощью в компетентные органы. Для этого и нужен соответствующий закон, с четко проработанным алгоритмом действий в той или иной ситуации, с доскональным прописыванием всех оснований и последствий.

На настоящее время Закон о профилактике домашнего насилия в Российской Федерации не принят и имеет уже длительную и болезненную историю. Впервые законопроект о домашнем насилии был внесен в Госдуму в 2016 году, но он не прошел и первое чтение. В 2017-м был принят закон о декриминализации семейных побоев, инициированный группой депутатов и сенаторов.

В 2019 году в Государственную Думу был подан Законопроект о домашнем насилии, поскольку предпосылок для принятия такого закона накопилось уже достаточно много [6]. Особую тревогу у жертв домашнего насилия и их родственников вызывают существующие подходы в некоторых правоохранительных органах, типа: «Убьет, тогда посадим». Несомненно, законодательные основания для реагирования на инциденты в семье существуют. Пока Законопроект о Профилактике домашнего насилия не принят, правоохранители опираются на ст.116.1. УК РФ. Наказание в случае доказательства бытового насилия будет:

- штраф до 30 тыс. руб. или в размере зарплаты за период до 3 месяцев;
- общественные работы сроком до 240 часов;
- исправительные работы сроком до полугода;
- арест на 3 месяца.

Уголовная ответственность за повторные случаи избиения, изнасилования в семье наступает лишь в случае рецидивов, что вызывает обеспокоенность у сторонников данного Закона.

Говоря о религиозном контексте идеи ненасилия, отметим, что своё критическое отношение к Законопроекту, во всяком случае, в том виде, в каком

он есть на данный момент, выразили представители всех традиционных религий страны [7]. Так, Патриарх Кирилл заявил, что в борьбе с использованием силы в разрешении семейных конфликтов нельзя «допускать вторжения в семейное пространство чужих людей» [7]. Муфтий Москвы Ильдар Аляутдинов считает, что Законопроект в том виде, в котором он ныне представлен, в реальности направлен не столько на сохранение семьи, сколько на разрушение семейных устоев [7]. Зиновий Коган, вице-президент Конгресса еврейских религиозных общин, отметил, что такой закон может разрушить семью, как социальный институт [7].

Вывод. В качестве вывода можем заключить, что главными направлениями противодействия насильственным преступлениям, в том числе и насилию в семье, на настоящем этапе должны стать борьба с бедностью, снижение показателей алкоголизма и безработицы и улучшение жилищных условий.

Литература

1. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие / М.К. Ганди // [Электронный ресурс]. – <http://philosophy.ru>. – Дата обращения: 31.10.2020.
2. Кинг М.Л. Паломничество к ненасилию / М.Л. Кинг // [Электронный ресурс]. – <http://philosophy.ru>. – Дата обращения: 31.10.2020.
3. Рыбаков Р.В. Ненасильственная борьба за мир без насилия / Р.В. Рыбаков// [Электронный ресурс]. – <http://philosophy.ru>. – Дата обращения: 31.10.2020.
4. Статистические данные о домашнем насилии в России // [Электронный ресурс]. – <https://www.levada.ru/>. – Дата обращения: 31.10.2020.
5. Толстой Л.Н. О жизни / Л.Н. Толстой // [Электронный ресурс]. – <http://psylib.org.ru>. – Дата обращения: 31.10.2020.
6. Проект. ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ЗАКОН О профилактике семейно-бытового насилия в Российской Федерации // Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, официальный сайт. [Электронный ресурс]. – –

<http://council.gov.ru/media/files/rDb1bpYASUAxolgmPXEfKLUIq7JAARUS.pdf>.

7. Против закона о домашнем насилии выступают все традиционные религии // Правда.Ру, [Электронный ресурс]. – 05.12.2019. <https://www.pravda.ru/news/faith/1456868-religii/>.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ КРЫМА

Крепостнова Ева Игоревна

*Обучающаяся Крымского федерального университета
имени В. И. Вернадского*

Научный руководитель – Чигрин В. А.

RELIGIOSITY OF THE MODERN YOUTH OF CRIMEA

Krepostnova Eva Igorevna

*Student (Bachelor's degree) Crimean Federal University named after V. I. Vernadsky
Scientific supervisor – Chigrin V. A.*

Аннотация. Автор проводит эмпирическое исследование и описывает уровень религиозности и вовлеченности современной молодежи Крыма на момент 2020 года. Опираясь на мнения респондентов, были созданы диаграммы и определена статистика верующих молодых людей и атеистов, а также анализ уровня веротерпимости, причин и возраста обращения к атеизму.

Annotation. The author conducts an empirical study and describes the level of religiosity and involvement of the modern youth of the Crimea at the time of 2020.

Based on the opinions of the respondents, charts were created and statistics of young believers and atheists were determined, as well as an analysis of the level of religious tolerance, the reasons and the age of conversion to atheism.

Ключевые слова: религиозность, молодежь, Крым, исследование, атеизм, веротерпимость, вера, религия, возраст.

Keywords: religiosity, youth, Crimea, research, atheism, religious tolerance, faith, religion, age.

Из всех исследований религиозности молодежной среды начиная с 2000 года и до настоящего времени было выявлено, что на полуострове Крым за крайнее двадцатилетие провелось всего-лишь одно демографическое исследование. Поэтому встает вопрос актуальных данных, свидетельствующих о религиозности молодежи Крымского полуострова.

Для выявления отношения молодежи к религии мною было проведено собственное исследование. За основу был взят опрос В. А. Чигрина за 2019 г. В опросе участвовали как девушки, так и юноша в возрасте от 15 до 25 лет. Респонденты данного исследования в зависимости от занятости делятся на 3 типа: обучающиеся в школе или университете; молодые люди, которые совмещают работу и учебу; и те, кто исключительно работают. Все опрошенные проживают на полуострове Крым с момента их рождения, а в большинстве случаев их семьи несколькими предыдущими поколениями также проживали здесь. Исследование проводилось в период с 01.03.2020 по 01.04.2020. География исследования охватила практически весь полуостров и включила такие города и населенные пункты, как: Симферополь, Севастополь, Алушта, Керчь, Ялта, Евпатория, Белогорск, Саки, Бахчисарай, Симферопольский район, Джанкой, пгт. Гурзуф, пгт. Нижнегорский, пгт. Черноморское, пгт. Гаспра. В исследовании приняло участие 60 человек: 30 девушек и 30 юношей.

Молодым людям была представлена анкета со следующими вопросами:

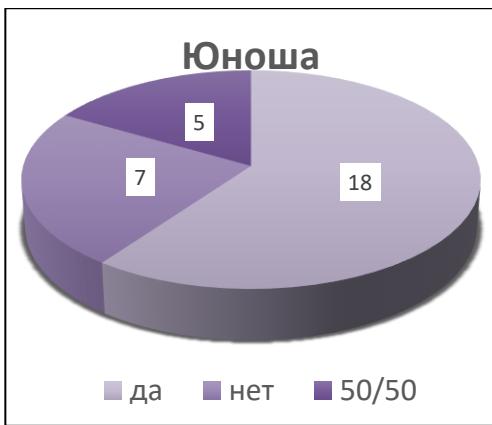
1. Сколько вам лет?
2. Вы работаете или обучаетесь?

3. Вы выросли в религиозной семье?
4. Верите ли Вы в возможность религии обеспечить загробную жизнь человека?
5. Попробуйте определить на сколько вы религиозны, если брать 10-балльную шкалу, где 0 - вообще не религиозен, 10 - максимально религиозен?
6. На сколько Вы веротерпимы к другим религиям?
7. Если Вы не исповедуете никакой религии, то в каком возрасте Вы начали отдаляться от веры и перестали быть религиозным?
8. Какова причина современного молодежного атеизма и отречения молодежи от религии по вашему мнению?

Стоит отметить, что 2 девушки в возрасте 17 и 25 лет категорически отказались проходить опрос после того, как им был задан 3 вопрос.

Итак, приступим непосредственно к данным и проанализируем их в следующих диаграммах. На вопрос «Вы выросли в религиозной семье?» мы выяснили, что большинство девушек – 16, и юношей - 18 выросло в религиозных семьях. Это означает, что религия, как социальный институт знаком этим респондентам с детства. Девушки, выросшие в семьях на половину религиозных, в которых все относились к какой-либо единственной конфессии, но не выполняли все религиозные обряды, составили всего 4 анкеты, а юноши – 5. Одна девушка выросла в поликонфессиональной семье, где мать была приверженкой ислама, а отец – православный христианин. Семьи, которые были не религиозны, среди девушек составили 9 анкет, среди юношей – 7. Диаграммы ниже демонстрируют эти данные.





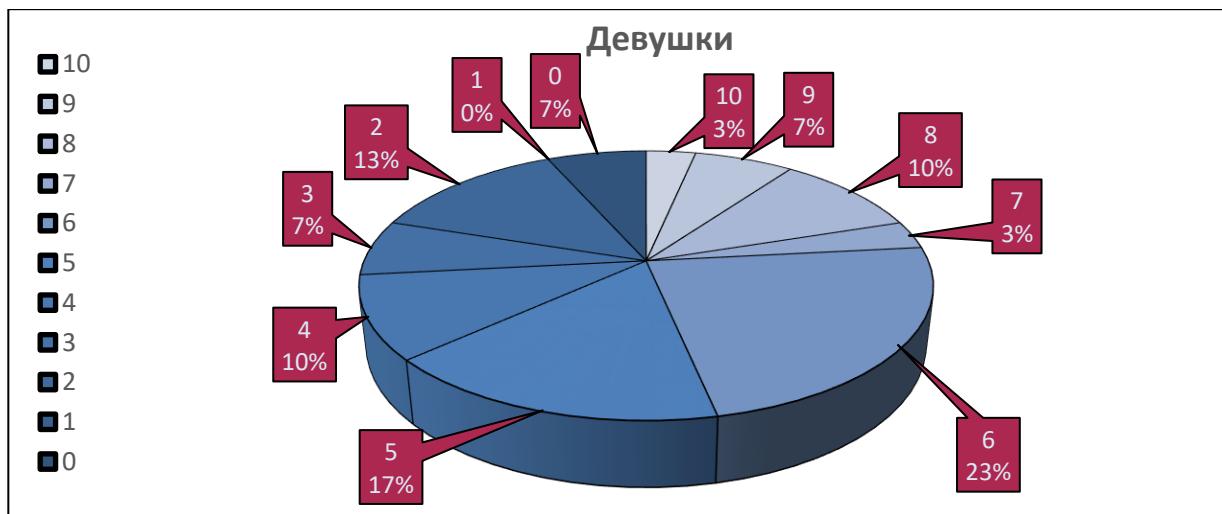
Они выделили следующие функции религии, которые были актуальны в их детстве и семье: коммуникативная - семья общалась с верующими прихожанами, а также с Богом. Интегративная – объединение семьи, в которой молодой человек, будучи ребенком, ходил в храм, с другими верующими семьями в одну целостную общину верующих прихожан. Социальную, при которой происходил поиск близких по вере и мысли сверстников. Компенсаторная, как способ найти утешение и решение каких-либо вопросов в следствии выполнения религиозных ритуалов и обрядов; Компенсаторная функция, которая не оправдала ожиданий, объясняется следующим образом: респондент, который оказался в сложной жизненной ситуации, попросил помощи у Бога, выполнял все ритуальные практики, но реанимировать ситуацию не сумел. Вот как об этом говорили опрашиваемые: «...если Бог существует, то почему он допускает войны и страдают невинные и дети..?» или «...мой родственник тяжело болел, почему же Бог его не спас..?». Эти причины послужили основным мотивом отречения от религии.

Следующий вопрос был сформулирован так: верите ли Вы в возможность религии обеспечить загробную жизнь человека? Подразумевая под собой следующий смысл: возможно ли благодаря вере и выполнению всех ритуалов религии быть уверенным в том, что это действительно поможет человеку в его загробной жизни, ведь большинство религий часто подразумевает это. И здесь выяснилось, что большее количество девушек - 19, не верят в эту возможность, 10 – верят. 1 девушка верит только в буддизм, карму и сансару. В то время как у

юношой другая ситуация: ровно половина молодых людей – 15 не верит, 6 – верит лишь на половину или с сомнением. 9 юношей верит в эту гипотезу.

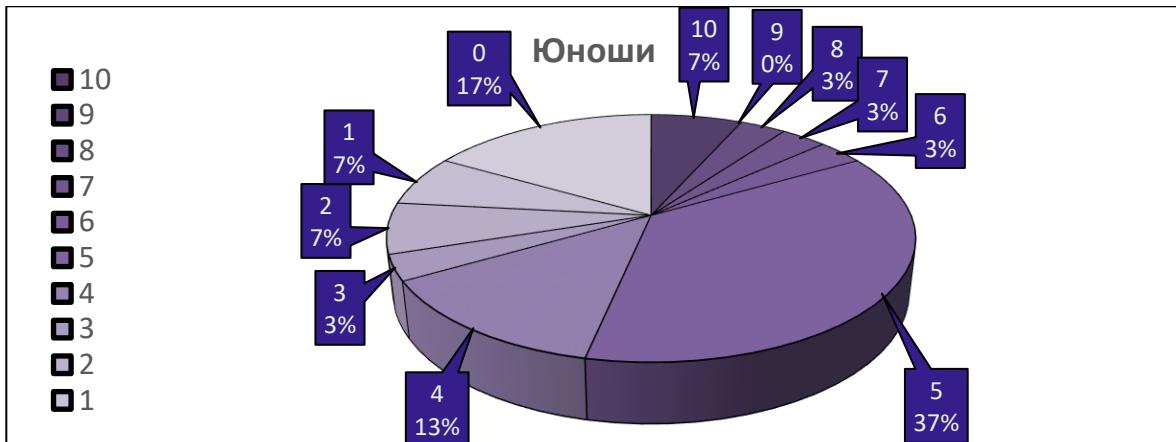
Следующий вопрос был направлен на определение уровня и самоидентификацию молодых людей на предмет религиозности и звучал следующим образом: попробуйте определить, на сколько вы религиозны, если брать 10-балльную шкалу, где 0 - вообще не религиозен, 10 - максимально религиозен? На следующей диаграмме представлены результаты среди девушек, где: 10 баллов по шкале своей религиозности отметила 1 девушка, 9 баллов – 2 девушки, 8 баллов - 3 девушки, 7 баллов – 1 девушка, 6 баллов – 7 девушек, 5 баллов – 5 девушек, 4 балла – 3 девушки, 3 балла – 2 девушки, 2 балла – 4 девушки, 1 балл – ни одна девушка, 0 баллов – 2 девушки.

Мы можем проследить, что уровень вовлеченности девушек в веру имеет нисходящий вектор, т.к. от 10 до 7 баллов мы имеем наименьший показатель – 7 анкет. Он начинает увеличиваться с отметки 6 до 2 и насчитывает 17 анкет. Нет ни одной отметки «1 балл». Наибольшее количество анкет отметили «5 баллов» и «2 балла». Показатели уровня религиозности среди девушек представлены на круговой диаграмме ниже:



Среди юношей ситуация немного иная: 10 баллов отметили всего 2 парня, 9 баллов – не отметил ни один юноша, 8 баллов – 1 юноша, 7 баллов – 1 юноша, 6 баллов – 1 юноша, 5 баллов – 11 юношей, 4 балла – 4 юноши, 3 балла – 1 юноши, 2 балла – 2 юноши, 1 балл – 2 юношей, 0 баллов – 5 юношей. Среди юношей прослеживается также нисходящий вектор: от 10 до 6 баллов мы имеем

наименьший результат – 5 анкет. Резко увеличивается показатель религиозности юношей на отметке «5 баллов» - 11 анкет. За тем не значительно уменьшается – от 4 до 1 балла всего 9 анкет. Наибольшее количество голосов имеет отметка «5 баллов», «0 баллов» и «4 балла». Результаты этого вопроса представлены на следующей диаграмме:



Следующий вопрос был направлен на такой аспект психо-восприятия молодых людей, как веротерпимость и принятие факта существования в обществе: среди других людей, среди их друзей, родных и партнерах именно в молодежном обществе другой конфессии. Результаты нам показали, что большинство девушек и юношей веротерпимы, относятся нейтрально и с уважением к иным конфессиям. 22 девушки отметили свой уровень веротерпимости как максимальный, в то время, как среди юношей этот показатель оказался ниже – всего 14. Выражение «50/50» означает, что люди, которые отметили свой уровень веротерпимости этой отметкой, в большинстве случаев веротерпимы к остальным конфессиям, но существуют некоторые аспекты, мотивы, религиозные практики, способы самовыражения верующих и священные писания, которые им более чем непонятны, вызывают недоверие, отвращение и непонимание. Количество девушек, отметивших в своих анкетах уровень религиозной веротерпимости как «50/50» составил всего 2, юношей – 5. Далее выделяется значительное количество людей, которые абсолютно нейтрально относятся к любым другим конфессиям, они не интересуются другими религиями, также все эти люди выше отметили свой личный уровень религиозной идентификации в радиусе от 0-6 баллов. Девушки, нейтрально

относящиеся к другим конфессиям, составили меньшинство - всего 3 анкеты, а юноши большинство – 9 анкет. Также выделились ребята, взгляды которых абсолютно не веротерпимы или отрицательны: среди девушек количество анкет составило всего 3 штуки, одна из них выдвинула следующий комментарий:

- Девушка, 20 лет, г. Белогорск: «...я сама выросла в баптистской семье, я более-менее веротерпима ко всем, но я до жути не терплю мусульман и католиков...»;

Среди юношей всего 2 анкеты, которые резко и негативно проголосовали на этот вопрос, они прокомментировали это следующим образом:

- Юноша, 18 лет, г. Алушта: «...я – мусульманин и считаю ислам единственной верной религией...»;
- Юноша, 24 года, г. Саки: «...я обучаюсь в духовной семинарии и считаю, что только Христианская вера поможет человеку обрести покой и умиротворение его души ...».





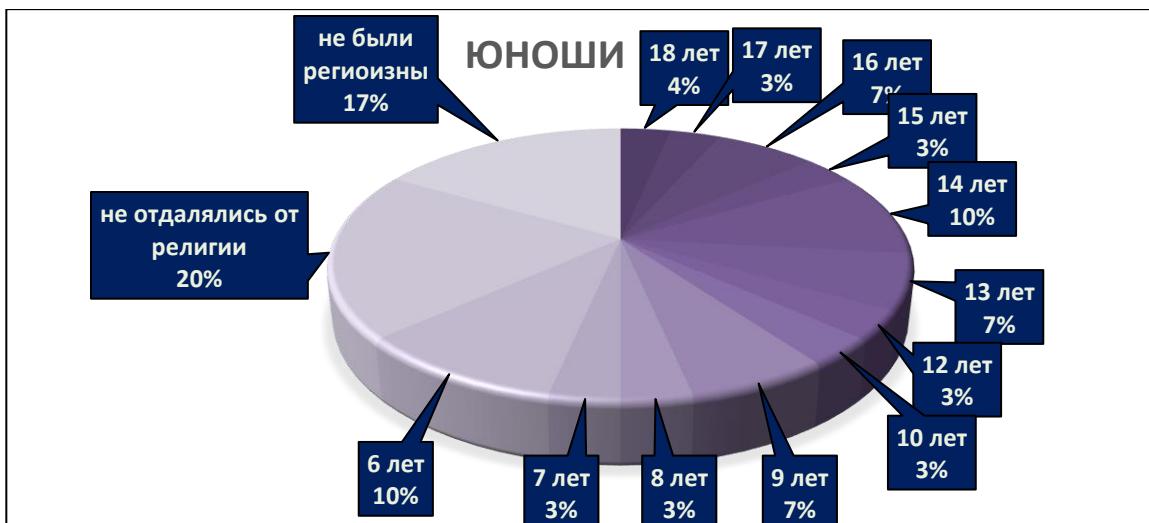
Следующий вопрос был направлен на определение возраста, когда молодые люди перестали рассматривать религию, как возможный способ компенсации своих собственных внутренних переживаний. Стоит отметить, что первое самостоятельное восприятие собственной позиции по данному вопросу сформировалось у девушек в возрасте 6 лет (г. Керчь), а наиболее позднее в 22 года (Симферопольский р-н). На этот вопрос девушки отвечали по-разному: 6 лет отметила 1 девушка; 7 лет – 2 девушки; 8 лет – 2 девушки; 9 лет – 2 девушки; 10 лет – 2 девушки; 12 лет – 2 девушки; 13 лет – 1 девушка; 14 лет – 3 девушки; 16 лет -1 девушка; 22 года -1 девушка.

У 6 девушек этот вопрос вызвал затруднение. 1 девушка наоборот, с годами и с течением событий в ее жизни обратилась в религию, стоит отметить, что она росла в поли-конфессиональной семье (г. Симферополь). Также присутствуют и те, кто не отрекался, не отдалялся и на данный момент исповедуют свою религию, их количество составило 6 анкет. Диаграмма, представленная ниже демонстрирует эти данные:



Среди юношей также был определен возраст, в котором молодые люди начали отдалять себя от воздействия аспектов своей конфессии: впервые это произошло в 6 лет у 3 парней (г. Ялта, Керчь, Симферополь). Крайний и наиболее поздний в формировании своего собственного отношения к религии возраст, молодые люди определили, как 18 лет (г. Симферополь). А в общей ситуации, возрастной диапазон среди парней более насыщен и разграничен: 18 лет отметил 1 парень; 17 лет – 1 парень; 16 лет – 2 парень; 15 лет – 1 парень; 14 лет – 3 парень; 13 лет – 2 парня; 12 лет – 1 парень; 10 лет – 1 парень; 9 лет – 2 парня; 8 лет – 1 парень; 7 лет -1 парень; 6 лет – 3 парня.

Шестеро (6) юношей не отдалялись от религии вообще, а пятеро (5) – не были религиозны и не исповедовали никакой веры и соответственно ни от чего не отдалялись. Эти результаты продемонстрированы на диаграмме ниже:



Итак, имея некоторое представление об опрашиваемых респондентах и

статистку, мы можем подойти к последнему вопросу, который наиболее полно описывает причины и мотивы отречения молодого поколения от религии и звучит так: «как Вы считаете, какова причина атеизма современной молодежи или отречения современной молодежи от института религии?» или: «по какой причине именно Вы отреклись и перестали верить в нормы религиозного толка?». Ответ на этот вопрос давали в самых разных формах и интерпретациях: одни описывали свой собственный опыт, другие размышляли о молодежи в целом, некоторые вообще не смогли привести ни одну причину, проигнорировав данный вопрос. Разберем и проанализируем их:

- Девушка, 20 лет, г. Симферополь: «...я разочаровалась в этом после смерти своего брата...»;
- Девушка, 19 лет, г. Керчь: «...я не вижу смысла в вере в то, чего не существует в науке...»;
- Девушка, 23 года, г. Алушта: «...Не уверена в том, что религия может чем-то помочь...»;
- Девушка, 15 лет, пгт. Гурзуф: «...я верю только в свои возможности и способности, я полагаюсь только на себя...»;
- Девушка, 22 года, Нижнегорское: «...я не понимаю смысла и не вижу пользы от веры в религию...»;
- Девушка, 18 лет, Керчь: «...я не верю в то, что Бог существует...»;
- Девушка, 20 лет, г. Белогорск: «...я считаю, это просто тренд такой у молодежи, модно не верить в Бога ...»;
- Девушка, 20 лет, г. Бахчисарай: «...это происходит в связи с проникновением западной культуры в наши реалии, а она заключается в индивидуализме и расчет на самого себя ...»;
- Девушка, 25 лет, Симферопольский р-н: «...поведение священнослужителей: превращение религии в бизнес...»;
- Девушка, 20 лет, Симферопольский р-н: «...существование религии не доказывается наукой...»
- Девушка, 25 лет, г. Симферополь: «...когда наука начинает входить

в жизнь человека, он познает физику, биологию, обществознание и историю и осознает, что религия - это инструмент управления массами...»;

• Девушка, 21 год, г. Симферополь: «...подростковый максимализм тому причина...»;

• Девушка, 18 лет, г. Симферополь: «...я была верующей и верила в Иисуса Христа, но когда в моей жизни были серьезные проблемы, и я очень нуждалась в помощи и совете, но я ничего не получила...»;

• Девушка, 23 года, г. Севастополь: «...мы просто ленимся выполнять религиозные обряды и держать посты, мы любим кушать паски, но не выполняем всего предпасочного приготовления...»;

• Девушка, 20 лет, г. Севастополь: «...меня напрягает, что в церкви ходят только бабушки или женщины, жизнь которых наполнена чем-то горьким, сверстников моих нет, а если и есть, то мне не интересно с ними общаться...»;

• Девушка, 25 лет, г. Ялта: «...я считаю причиной этого большая роль СМИ и интернета в жизни подростка, а также множество свобод: свобода вероисповедания, выбора, слова и др...»;

• Девушка, 24 года, Евпатория: «...я не вижу смысла ходить в церковь, молиться, на что-то надеяться, это время можно направить в другое русло и достичь больших успехов в своей личной жизни...»;

• Девушка, 15 лет, г. Белогорск: «...гибель родного человека...»;

• Девушка, 23 года, пгт. Черноморское: «...начала изучать историю и физику и изменила свое мировосприятие...»;

• Девушка, 17 лет, г. Саки: «...она не помогает решить проблемы человека, финансовые, материальные, проблемы социума, она ничего не решает...»;

• Девушка, 25 лет, г. Саки: «...я считаю, что религия создана только для запугивания и управления стадом, слабыми и уязвимыми людьми...».

6 человек не смогли дать четкий ответ на этот вопрос и предпочли проигнорировать его и всего 3 остались приверженцами своих конфессий, никогда не отрекавшись от нее и не имея представления о причинах отречения

молодежи. Исходя из мнений, высказанных выше, создана диаграмма, которая собрала основные причины отречения девушек от религии и соотнесены в процентном соотношении:



Исходя из диаграммы, были сделаны следующие умозаключения:

1. Большинство девушек утверждает, что отторжение молодежи от религии происходит из-за отсутствия научного обоснования существования религии и Бога. Количество анкет с этой точкой зрения составило 19% - 6 анкет.
2. Еще 19% или 6 анкет девушек затруднил этот вопрос, они оставили его без ответа.
3. 13% или 4 девушки вообще не воспринимают религию, как опорный пункт и надежную платформу. Эти девушки рассчитывают только на себя, религия не входит в сферу их интересов.
4. 10% или трое опрашиваемых девушек отметили утрату или гибель близкого человека, сложную ситуацию, с которой они обратились к вере, но не смогли изменить эту ситуацию.
5. 10% - 3 анкеты отметили воздействие социума на жизнь современной молодежи.
6. 10% отметили роль светской культуры и образования и развития в жизни

подростка – 3 анкеты

7. 10% остались верующими и приверженными своей конфессии – 3 девушки.

8. 3% отметили, что на данный момент «модно» быть атеистом и не верить религию – 1 девушка.

9. 3% - роль СМИ в жизни подростка – 1 девушка.

10. 3% отметили не компетентность в поведении священнослужителей и превращение религии в бизнес – 1 девушка.

Этот вопрос был задан и юношам, ответы которых представлены ниже.

• Юноша, 17 лет, г. Ялта: «...меня не интересует религия, я нахожу себя в других сферах жизни...»;

• Юноша, 16 лет, г. Ялта: «...Нашел себя в искусстве, посвящает себя образованию, а не религии...»;

• Юноша, 17 лет, Керчь: «...Атеизм формируется под влиянием современного общества. Существование Бога не доказано фактами и наукой...»;

• Юноша, 15 лет, г. Керчь: «...мои родители навязывали мне религию до 6 лет примерно, после этого у меня появилось отвращение и резкий негатив к религиям...»;

• Юноша, 16 лет, п. Гурзуф: «...у меня есть любимое хобби и я полностью в него отдаюсь, у меня нет времени и желания отдавать себя религии...»;

• Юноша, 15 лет, п. Гаспра: «...меня не интересует религия. Я не вижу свою картину мира с религиозным подтекстом...»;

• Юноша, 14 лет, г. Симферополь: «...Современные развлечения молодежи представляют собой альтернативу религии...»;

• Юноша, 15 лет, г. Симферополь: «...Никто не уверен в Боге, его существование, как и существование загробной жизни не доказано ничем. Нет научной точки зрения на этот счет. Еще имеет место роль СМИ, так как у нас есть доступ ко всеми в любое время дня и ночи...»;

• Юноша, 19 лет, Симферополь: «...я решил, что религия не помогает

человеку...»;

- Юноша, 16 лет, г. Джанкой: «...с возрастом, я осознал, что жить по священным писаниям не хочу. Я расставил свои собственные приоритеты и живу согласно своим и моральным нормам. Я не верю в то, что не доказано наукой...»;
- Юноша, 18 лет, пгт. Нижнегорское: «...без причины, я просто перестал верить, возможно из-за того, что повзросел и что-то изменилось...»;
- Юноша, 22 года, г. Симферополь: «...изучение истории и понимание связи религии и государства, как взаимосвязанных частей заставило меня остаться нейтральным к религии ...»;
- Юноша, 25 лет, г. Белогорск: «...вера не помогла мне в решении проблем и сложностей...»;
- Юноша, 19 лет, Симферопольский р-н: «... современная жизнь общества дает нам, молодежи, большие возможности и выбор. Этот выбор настолько большой и разнообразный, что религия находится на последнем месте...»;
- Юноша, 24 года, г. Севастополь: «...я ничего не знаю о религиях, не интересуюсь и не увлекаюсь...»;
- Юноша, 25 лет, г. Симферополь: «...изменилось мое мировоззрение, и я расставил свои собственные приоритеты, их и придерживаюсь.

Сейчас "модно" быть атеистом...»;

- Юноша, 25 лет, Симферопольский р-н: «...религия, в текущем видении не отвечает на вызовы, стоящие перед миром и обществом сегодня ...»;
- Юноша, 23 года, г. Симферополь: «...в моем случае это связано с воспитанием родителей...»;
- Юноша, 20 лет, г. Симферополь: «...жизненные проблемы молодежи сам Бог не решает...»;
- Юноша, 19 лет, г. Бахчисарай: «...связано с современным образом жизни молодежи и общества...»;
- Юноша, 25 лет, г. Ялта: «...я верю в науку и теорию Дарвина ...»;
- Юноша, 18 лет, г. Евпатория: «...больше стал уделять время

профессиональному спорту, меньше церкви...»;

• Юноша, 15 лет, г. Саки: «...я просто перестал верить и ходить в церковь...»;

• Юноша, 24 года, г. Саки: «...я обучаюсь в духовной семинарии...».

3 парня остались верны своей религии, несмотря на все, воздействующие на них, психо-эмоциональные, социальные, интегративные и общественные факторы: 1 - исповедует ислам, 2 - обучается в Духовной Семинарии г. Симферополя. Затрудняется с ответом также трое. Итак, мы структурировали все причины и мотивы отречения юношей от религии в диаграмме, представленной ниже:



Среди юношей можно выделить несколько важнейших причин и мотивов:

1. Воздействия социального характера: мнения и принципы, которые распространены в подростковой среде все менее, по сравнению с предшествующими поколениями, обращаются к религии. Под социальным воздействием в данном случае еще понимается политическая, экономическая, социальная и просветительская сферы жизни человека и многие считают, что религия, как способ компенсации и помощи в данных проблемах уже изжила себя и не представляется возможной. Юноши с такой концепцией составили 16%

от всего количества анкет – 5 анкет.

2. Сторонники теории Ч. Дарвина, утверждающие, что существование Бога не доказано с научной точки зрения. Эти ребята также приводят следующие аргументы: «...как быть, если на самом деле религии не существует и что будет происходить с этим человеком после смерти? Что, если человек верил, приносил жертвы, молился, держал посты, а в итоге неизвестно куда попадет после смерти? Ведь никто не знает, что происходит в загробном мире...». Количество анкет с данной точкой зрения составило 13% - 4 анкеты.

3. Также многие юноши посвящают себя хобби и увлечениям. Процесс социализации происходит в таких сферах как искусство, спорт, развитие, образование, созидание чего-либо нового, посещение светских мероприятий, путешествия. В данном случае большинство функций религии принимает на себя данное хобби: компенсаторная – в искусстве, коммуникационная и интегративная – во всех, морально-нравственная формируется благодаря хорошим привычкам в спорте и образам в искусстве и т.д. Их количество составляет 13% - 4 анкеты.

4. Следующая установка прозвучала так: я создал свои собственные правила, нормы, принципы и приоритеты, согласно морально-этическим нормам общества и следую только им. Их количество – 10% - 3 анкеты.

5. Также 10% респондентов не отрекались от своей конфессии и продолжают исповедовать свою веру – 3 анкеты.

6. 10% или 3 юноши затрудняются с ответом на данный вопрос.

7. 10% или 3 юноши вообще не имеют представления, не интересуются и не увлекаются религиями.

8. 6% или 2 парня считают, что причиной отречения молодежи от религии является роль СМИ, интернета, светской культуры и образования в современном обществе. Молодые люди изучают естественные и гуманитарные науки, создавая свое личное мнение, по поводу института религии и придерживаются его. А демократический режим, свобода выбора, свобода слова и вероисповедания дает возможность относиться к религиям спокойно, в каком-то смысле вольно, а

светская культура преподносит способы и методы реализации возможностей молодых людей не зависимо от религии.

9. 6% респондентов о ли 2 анкеты отметили причину отторжения из-за навязываемой им в детстве религии.

10. Еще 6% – 2 человека считают, что религия никаким образом не воздействует на жизнь человека

Таким образом, на основе опроса профессора кафедры социологии Чигрина В. А., было проведено собственное исследование в среде религиозной и не религиозной молодежи полуострова. Оно вобрало в себя данные шестидесяти респондентов из разных населенных пунктов полуострова. Исследование молодежи на предмет религиозности предполагало четкое разграничение по количеству анкет, полу и возрасту опрашиваемых респондентов, ими выступали девушки и юноши возрасте от пятнадцати до двадцати пяти лет, проживающие долгое время на территории Республики Крым. Мы опросили тридцать девушки и тридцать юношей. Данное исследование является последним и новейшим на территории Крыма, так как проводилось с 1 марта 2020г. по 1 апреля 2020г. Проанализировав мнения всех респондентов и структурировав все причинно-следственные связи, мы можем сделать вывод о том, что вся молодежь, в зависимости от высказанных точек зрения, разделилась на три группы:

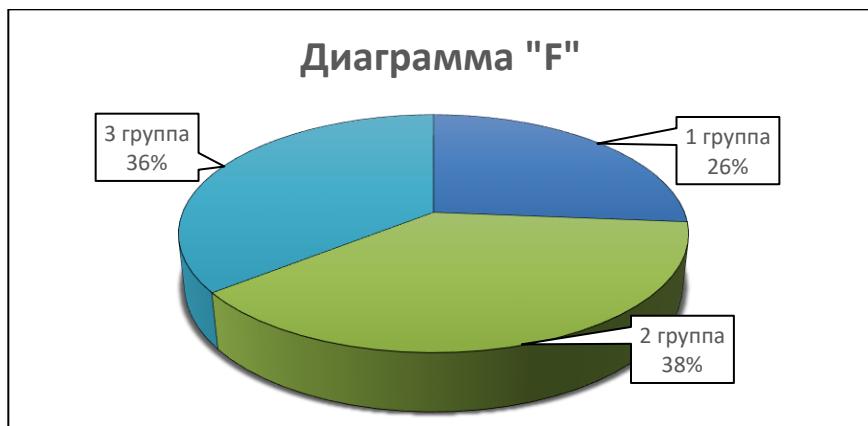
Первая группа объединяет тех ребят, которые искренне верят в религию, соблюдают соответствующие ритуалы и придерживаются ценностно-религиозных норм, не испытывают отторжения, неприятия, дискомфорта при разговоре о религии. В религиозной вере они находят успокоение и соответствующей формируют свои смысложизненные ориентиры.

Ребята, образующие вторую группу остаются нейтральными, или являются формально приверженцами какой-либо конфессии. Их крестили или обратили в мусульманство в детстве, согласно религии родителей, они празднуют большие общепринятые религиозные праздники: Пасха, Рождество Христово в православии; Курбан-Байрам в мусульманстве, но не исполняют регулярных религиозных обрядов и постов, редко посещают храмы и вряд ли знают

догматику.

Третья группа – это те ребята, кто скептически относятся к институту религии. Они категорически отрицают существование Бога, являются сторонниками теории Ч. Дарвина и не производят никаких религиозных обрядов, свои нормы и ценности они формируют из социального, психологического, политического, экономического, светского, воспитательного и исторического опыта.

Общее соотношение всех трех групп я интегрировала в диаграмме «F», представленной ниже, где первая группа насчитывает наименьшее количество результатов: 26%; вторая группа наибольшее – 38%; а третья группа – 36%.



Литература

1. П. Л. Бергер, Религиозный опыт и традиция // Религия и общество. М., 1996. С. 346.
2. И. М. Богдановская, Смысловая организация современного религиозного опыта личности [Текст] : дис. Актуальные проблемы исследования религиозности в современной отечественной психологии канд. психол. наук: 19.00.01 / И. М. Богдановская. - СПб., 2002. - 187 с.
3. М.К. Горшков. Молодежь России: социологический портрет. - М.: ЦСПиМ, 2010. - 592 с.
4. Л. Н. Грошева, Социальные страхи у верующих и атеистов [Текст] : дис. канд. психол. наук. 19.00.05 / Л. Н. Грошева. - М., 2004. - 205 с.
5. М.Л. Ивлева, С.Н. Курилов, В.И. Россман, Религиозные исследования

глазами молодежи: опыт социологического исследования [Текст] / М.Л. Ивлева, С.Н. Курилов, В.И. Россман // Вестник РУДН, серия: социология. М.- 2018. В. 18, № 3, с. 481- 493.

6. Кобзева Н.А., Религиозность студенческой молодежи в трансформируемой России: социологический анализ [Текст] : дис. канд. соц. наук. ВАК РФ 22.00.04. / Кобзева Н. А. – М., 2006. – 167 с.
7. Савруцкая Е. П., Устинкин С. В., Федорова М. В., Отношение молодежи к религии [Текст] / Савруцкая Е. П., Устинкин С. В., Федорова М. В., // Власть / Нижний Новгород. – 2014. №12, с. 47-53.
8. Савченко, И.А., Устинкин , С.В. Религия в восприятии современной молодежи: цифры и комментарии [Текст] / Савченко, И.А., Устинкин , С.В. // Современные исследования социальных проблем / электронный научный журнал / 2016. – №7, 63с.
9. В. В. Ушакова, О. О. Ершов., Религиозность молодежи как проблема современного российского общества [Текст] / В. В. Ушакова, О. О. Ершов. // ГБОУ ВПО СГМУ им. В.И. Разумовского Минздрава РФ, под руководством к.ф.н. Акимовой Н. А., - Саратов, 2013. С. 158.
10. Фёдорова М.В. Динамика религиозных ориентаций российской молодежи в условиях современного общества // Исторические, Философские, Политические И Юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015.№ 11. Ч.3. С. 170-174.

УДК 378

**ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПОЛЕВОЙ АРХЕОЛОГИИ В
ФОРМИРОВАНИИ КОМПЕТЕНЦИЙ ОБУЧАЮЩИХСЯ ПО
НАПРАВЛЕНИЮ ПОДГОТОВКИ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»**

Норманская Ю.В.

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского

**PEDAGOGICAL POTENCIAL OF FIELD ARCHEOLOGY ON
EXAMPLE OF TRAINING STUDIENS ON THE DIRECTION
«RELIGIOUS STUDIES»**

Normanska I.

V.I. Vernadsky Crimean Federal University

Аннотация. Представлены тезисы доклада на III Международных религиоведческих чтениях «Религия. Общество. Человек». Подчёркивается потенциал полевой археологии в связи с действующим компетентностным подходом при подготовке религиоведов уровня бакалавриата.

Summary. The abstracts of the report at the III International Religious Readings «Religion. Society. Huma». The potential of field archeology is emphasized in connection with the current competence-based approach in the preparation of religious scholars at the bachelor's level.

Ключевые слова: религиоведение, педагогика высшей школы, археология, компетентностный подход.

Key words: religious studies, higher education pedagogy, archeology, competence-based approach.

В последние несколько десятков лет отмечается рост интереса к знаниям о религии. Это привело к популяризации и востребованности религиоведения как науки, объектом которой выступает собственно религия.

В научной литературе довольно активно обсуждается статус науки о религии, её места в гуманитарном пространстве, подчёркивается актуальность проблемного поля.

Однако, как показывает практика, среди абитуриентов направление подготовки «Религиоведение» не является «топовым» запросом, в отличие от традиционно популярных специальностей, например, экономики, юриспруденции, политологии, психологии etc.

Ситуация такова, что выпускник средней школы нередко колеблется в

профессиональном самоопределении. Этому явлению есть много причин, рассмотрение которых хотя и не входит в нашу тематику, но требует хотя бы контурного обозначения. Мотивация абитуриента подать документы на то или иное направление подготовки довольно часто базируется на рекомендациях родителей, желающих своему чаду пусть нелюбимой, но гарантированной «синицы в руках», модой, желанием хоть как-то «перекантоваться» на ближайшие четыре года, а «потом посмотрим». О некоторых отраслях знания ни абитуриенты, ни их референтные группы часто не только не имеют ни малейшего представления, но и не знают об их существовании. Бывает, что представление есть, но оно настолько субъективно негативное, выражено авторитарное, основанное на информации из соцсетей, мнении «экспертов» из числа журналистов и блогеров (к образовательному уровню которых у автора очень много вопросов) и т.п., что современному семнадцатилетнему человеку, который, согласно легендам, в старицу «полком командовал», даже не приходит в голову усомниться в нём.

Однако, как показывает время, выпускники направления подготовки «Религиоведение», при условии успешного овладения ими учебной программой, находят себя и как исследователи, и как практические специалисты.

Остановимся на таком своеобразном звене системы развития исследовательской деятельности обучающихся, как участие в археологической экспедиции (археологическая практика).

Следует отметить, что археология входит в учебные планы направления подготовки «Религиоведение» в ряде университетов, например, АмГУ (изучается археология Дальнего Востока).

В Крымском федеральном университете кафедра религиоведения существует сравнительно недавно, однако сумела наработать интересный опыт участия обучающихся в археологических экспедициях для подготовки специалистов высокого уровня.

Поскольку в учебном плане большое внимание уделяется региональным аспектам религиоведения, в основном археологические экспедиции. В которых

принимают участие обучающиеся, проходят в Крымском регионе, хотя, безусловно, педагогические задачи могут прекрасно реализовываться и в других локациях.

Для примера приведём опыт участия обучающихся I – IV курсов направления подготовки в экспедиции на поселение эпохи бронзы «Глейки» (Керчь, Крым).

На протяжении многих лет бессменным руководителем экспедиции является заведующий Отделом первобытной археологии Института археологии Крыма РАН, доктор исторических наук Александр Евгеньевич Кислый.

Поскольку археологической практики в учебном плане нет, обучающиеся самостоятельно принимают решение об участии в экспедиции и едут туда на правах волонтёров.

Как известно, сферы интересов обучающихся во многом определяется личностью педагога, его увлечённостью и талантом.

В этой связи следует отметить, что заведующая кафедрой религиоведения КФУ им. В.И. Вернадского – доктор философских наук, профессор Ольга Анатольевна Грива – в прошлом археолог, а большинство сотрудников кафедры так или иначе принимали участие в археологических экспедициях, где реализовывали себя, в том числе, как религиоведы.

Вернёмся к «глейковской» экспедиции. Опыт участия обучающихся показал, что руководитель вовлекает их для решения разнообразных задач и при подготовке экспедиции, её проведении. Хотя, на первый взгляд, эти задачи кажутся индивидуальными, решаются они обычно совместно.

Если мы обратимся к описанию ключевых компетенций ЕПВО по В. Хутмахеру, то увидим, что подобным образом могут быть сформированы компетенции группы «Политические и социальные компетенции», например, способность принимать ответственность, участвовать в принятии групповых решений, способность разрешать конфликты ненасильственно; группы «Компетенции, связанные с жизнью в многокультурном обществе», коммуникативные компетенции и т.п.

Интересно отметить, что знания, умения и навыки, формирующиеся в результате участия в археологической экспедиции, хорошо вписываются интегративную модель профессиональной компетентности, включающую функциональные компетенции, личностные компетенции, этические компетенции и метакомпетенции, а также в «ключевые компетенции», выделенные Европейской комиссией (например, межличностная, межкультурная компетенция и компетенция гражданственности, культурная компетенция [1, с. 49 - 51].

Обучающиеся не только занимаются обустройством жизни в лагере в очень сложных полевых условиях (жаркое лето, ограниченные запасы пресной воды, отсутствие интернета), принимают участие в физически сложной работе непосредственно на раскопе, но и, по желанию, вне полевого сезона занимаются сортировкой материалов.

С педагогической точки зрения, пребывание в сложных экспедиционных условиях, пусть и непродолжительное время, закаляет характер, приучает справляться с бытовыми трудностями, творчески подходить к решению повседневных задач. Так, в одной из экспедиций, ребята самостоятельно построили печку-мазанку из глины для приготовления пищи на открытом огне, что значительно сэкономила расход баллонного газа. Если несколько десятков лет на это «достижение» можно было бы посмотреть со снисходительной улыбкой, то в век высоких технологий, тотальной механизации быта, подобная деятельность городских жителей переходит в разряд экзотики. Но дело даже не в ней, а в знакомстве с традиционной материальной культурой, постижении её красоты, разумности и жизненности.

Одной из качественно-содержательных характеристик образовательной среды является её модальность, точнее, её широким спектром. Она выступает и как условие, и как средство воспитания, обучения и развития.

Известно, что развитие индивида может осуществляться в различных социокультурных средах. Чем активнее индивид взаимодействует с различными средами, тем большим потенциалом для раскрытия своих способностей он

обладает.

Участие студентов-религиоведов неплохо (а, при дальнейшем развитии – всё лучше и лучше) вписывается в реализацию контекстной теории обучения, причём как во внутренний, так и во внешний контекст и относится к методам и формам активного обучения.

Нельзя не отметить, что по окончании экспедиции обучающиеся с интересом работают с дополнительной литературой по данной и смежной проблематике, пишут НИР (научно-исследовательские работы), результаты которых с успехом представляют на внутривузовских и межвузовских семинарах и конференциях.

Таким образом, все этапы археологической экспедиции, как показывает наш опыт, имеют мощный педагогический потенциал, способствуют формированию актуальных компетенций.

Литература

1. Методика преподавания в высшей школе : учебно-практическое пособие / В.И. Блинов, В.Г. Виненко, И.С. Сергеев. – М : Издательство Юрайт, 2016. – 315 с.
2. Обухов А.С. Развитие исследовательской деятельности учащихся. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – М.: Национальный книжный центр, 2015. – 288 с.

УДК 261.7

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОВМЕСТНОЙ КОМИССИИ

ПО ДИАЛОГУ «ИСЛАМ-ПРАВОСЛАВИЕ»

КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ РОССИЙСКО-ИРАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Подрезов Михаил Андреевич

студент-магистрант кафедры востоковедения

**THE ACTIVITY OF THE JOINT COMISSION FOR ISLAM-ORTODOXY
DIALOGUE AS A FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF RUSSIAN-
IRANIAN RELATION**

Podrezov Mikhail Andreevich

*master student, Department of Asian and African Studies, Moscow State Institute of
International Relations*

Аннотация. С началом процессов либерализации в России и в Иране в 1990-х годах возникает такая новая область в развитии двусторонних отношений как межрелигиозный диалог. В данной статье рассматривается деятельность Совместной комиссии по диалогу «Ислам – Православие» и ее влияние на укрепление российско-иранских связей

Abstract. With the beginning of the liberalization processes in Russia and Iran in 1990s, the interreligious dialogue has appeared as a new field of the development of the bilateral relations. In this article, the author analyses the activity of the Joint Commission for Islam-Orthodoxy Dialogue and its impact on the strengthening of Russian-Iranian relations

Ключевые слова: Совместная комиссия по диалогу «Ислам – Православие», РПЦ, российско-иранские отношения

Key words: Joint Commission for Islam-Orthodoxy Dialogue, Russian Orthodox Church, Russian-Iranian relations

В 1979 году в Иране побеждает Исламская революция и к власти приходит шиитское духовенство во главе с аятоллой Рухоллой Хомейни. Он провозглашает принцип «Ни Восток, ни Запад», то есть, особый путь развития Исламской Республики Иран, отличный как от капиталистического, так и от коммунистического строя, а государственной религией страны по Конституции

1979 года становится имамитский шиизм джафаритского толка [6, ст.12]. На протяжении 1980-х годов Иран поддерживает крайне настороженное отношение ко всему иностранному. В свою очередь, Советский Союз, боясь влияния исходивших из Ирана идей ислама, также ограничил контакты с этой страной [3, с.136]. Тем не менее, несмотря на довольно жесткую религиозную политику шиитского духовенства в 1980-х годах, права иранских христиан практически не ущемлялись [8]. Их свобода вероисповедания гарантировалась Конституцией [6, ст.13-14], а за армянами и ассирийцами даже резервировались места в парламенте [6, ст.64].

В 1989 году аятолла Хомейни пишет свое знаменитое послание Михаилу Горбачеву, что можно считать отправной точкой налаживания российско-иранских отношений. После смерти Хомейни иранское руководство частично отходит от принципа «Ни Восток, ни Запад» в пользу большего взаимодействия с другими народами и культурами. Происходит некоторая либерализация духовной и политической жизни страны. В 2001 году президент Хатами провозглашает идею «Диалога цивилизаций», смысл которой состоит в налаживании культурного диалога с другими странами, в том числе и с Россией.

В свою очередь, в России в 1990-х годах укрепляются идеи евразийства, роли России как «моста» между Востоком и Западом, что также повлияло на активизацию российско-иранского диалога, в том числе в сфере религии. Более того, с отказом России от коммунистической идеологии было устранино, с точки зрения иранцев, основное препятствие для развития отношений [3, с.137], а также значительно укрепился статус Русской православной церкви.

Шиитское духовенство со времен Исламской революции играет ведущую роль в управлении Ираном, а шииты составляют более 90% населения страны [12]. В свою очередь, православие является крупнейшей религиозной конфессией в России: число ее последователей составляет более 70% населения, куда в том числе входят многие члены высшего руководства страны [4]. Как результат либерализации общественно-политической жизни в России и в Иране, расширяется поле для развития контактов с внешним миром. В России

следствием этого стало снятие идеологического контроля с РПЦ, а в Иране – смягчение антизападных настроений в среде руководства страны, что дало возможность для организации межрелигиозного диалога между странами как важной составляющей развития двусторонних отношений.

В ходе своего визита в Иран в сентябре 1995 года митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, занимавший тогда пост председателя Отдела внешних церковных связей, встретился с аятоллой Али Тасхири, председателем Организации культуры и исламских связей, в результате чего было достигнуто соглашение о создании Совместной Комиссии по межрелигиозному диалогу с проведением заседаний раз в 2 года поочередно в Москве и Тегеране. В феврале 1997 аятолла Тасхири нанес ответный визит в Москву.

Первое заседание Совместной российско-иранской комиссии прошло в 1997 году в Тегеране. В ходе него обсуждались перспективы межрелигиозного диалога, а также вопросы прозелитизма, который был осужден участниками конференции вместе с использованием миссионерской деятельности для достижения политических, экономических и идеологических целей [10, с.139].

В ходе II заседания Комиссии по диалогу, прошедшего в 1999 году в Москве, российскую и иранскую делегацию возглавили митрополит Кирилл и аятолла Тасхири. Темой обсуждения стали «Мир и справедливость в богословском, религиозно-общественном и международном аспектах». Участники конференции пришли к выводу о приоритете служения истине и достижения справедливости.

На III и IV заседаниях Совместной комиссии, прошедших в 2001 и 2004 годах, были подняты темы межрелигиозного сотрудничества на международной арене. Стороны пришли к выводам о важности того, чтобы диалог между религиями способствовал укреплению международного сотрудничества и стал ответом на вызовы глобализации, о необходимости препятствовать навязыванию какой-либо одной культуры, политической системы или идеи. Также было подвергнуто осуждению использование религии для оправдания агрессии и терроризма и подчеркнута важность борьбы с терроризмом и преодоления его

причин: нищеты, социальной несправедливости, преступности, коррупции, вражды и нетерпимости. Мехди Санаи, заместитель председателя Организации культуры и исламских связей, отметил важность участия России в решении конфликтов на Ближнем Востоке и, в этой связи, готовность Ирана содействовать установлению связей православных с мусульманами региона [1].

На V и VI заседаниях темы обсуждения затронули доктринальные вопросы христианства и ислама: «Эсхатология и ее влияние на современную жизнь» и «Учение о Боге и человеке в исламе и православии». Делегаты пришли к единому мнению о важности обсуждения доктринальных вопросов, пользе свободного обмена мнениями и открытого обсуждения для развития взаимопонимания между религиями, народами, культурами [2].

В 2010 и 2012 годах прошли VII и VIII заседания Комиссии по диалогу, поднявшие вопросы роли религии в жизни человека и общества. Стороны обсудили понимание прав человека в двух религиях, роль морали в современном праве, а также необходимость гармонизации светских норм с представлениями православия и ислама. Была отмечена важность объединения усилий в области развития международного права, отстаивания традиционных ценностей, защиты чувств христиан и мусульман, а также религиозных святынь [5].

Темы IX (2014) и X (2016) заседаний были посвящены непосредственно развитию межрелигиозного диалога и сотрудничества. Важное место в дискуссиях было отведено политической ситуации на Ближнем Востоке, а именно проблеме Палестины, которая со времен Исламской революции является одним из внешнеполитических приоритетов ИРИ, а также террористической деятельности ИГИЛ и других экстремистских организаций на территории Ирака и Сирии. Делегаты обсудили угрозы, исходящие от религиозного экстремизма, нацеленного на разжигание розни между христианами и мусульманами, осудили случаи исламофобии и ущемления прав мусульман в странах Запада, а также выразили обеспокоенность поруганием христианских и исламских святынь на Ближнем Востоке.

Последнее на данный момент, одиннадцатое заседание Совместной

комиссии состоялось в 2018 году в иранской столице. Ее тема была определена как «Религия и окружающая среда». В работе конференции помимо представителей православного и шиитского духовенства приняли участие духовные лидеры иранских христиан: армян-григориан и халдеев. Прозвучали доклады, освещавшие роль традиционных мировых религий в защите природы и воспитании к ней бережного отношения. Также была подчеркнута ответственность религиозных лидеров и их последователей в том, как они влияют на людей, непосредственно принимающих решения в вопросах экологии.

Нельзя не отметить, что несмотря на сложности в двусторонних отношениях, заседания Совместной комиссии по диалогу проходили по установленному графику. Исключением стал лишь 2020 год, когда антикарантинные меры не позволили провести очередную встречу. Более того, с 2012 года темы дискуссий стали охватывать не только богословские, но более практические вопросы: положение христиан и мусульман, урегулирование кризисов на Ближнем Востоке, борьба с экстремистскими организациями. Выбранная проблематика для XI заседания, несомненно, является актуальной как ответ на происходящие в мире климатические изменения, но также играет важную роль в контексте подготовки к подписанию Конвенции о статусе Каспийского моря (2018), оформившей рамки хозяйственного освоения акватории. Тема экологии Каспия поднималась в ходе обсуждения.

Среди последствий взаимодействия РПЦ и иранского духовенства можно назвать улучшение положения православия в самом Иране, а именно восстановление православного храма в Тегеране и молитвенного дома в Энзели и сохранения кладбища в Тегеране и восстановления захоронений в Тебризе, создание новых каналов для культурного обмена (например, между духовными учебными заведениями России и Ирана) [11]. Более того, РПЦ, в настоящий момент являющаяся одной из ведущих поместных церквей в мировом православии, стремится защищать права не только православных в Иране, но и в целом христиан. Так, в 2014 году она участвовала в освобождении протестантского пастора, арестованного властями Ирана [9].

Также можно отметить положительные тенденции в восприятии образа ислама и Ирана и идеи мирного сосуществования христиан и мусульман в самом российском обществе. Делать какие-либо выводы на данный момент пока преждевременно, но безусловно, деятельность Совместной комиссии вносит существенный вклад в этот процесс.

В 2017 году посол Ирана в России Мехди Санай охарактеризовал уровень развития российско-иранских отношений как «самый высокий за всю историю» [7], в чем несомненно есть вклад работы комиссии «Ислам – Православие».

Литература

1. В Москве состоялось IV заседание Совместной комиссии по диалогу «Ислам – Православие». URL: [چهارمین-/www.mehrnews.com/news/74270](https://www.mehrnews.com/news/74270) (ншست-گفتگوهای-ادیان-اسلام-و-مسيحیت-ارتودوکس-در-مسکو-برگزار 09.09.2020).
2. В Тегеране состоялось V заседание российско-иранской комиссии по диалогу «Ислам-Православие». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/87262.html> (дата обращения 09.09.2020).
3. Дунаева Е.В. Россия и Иран: особенности развития и проблемы межкультурной коммуникации // Обсерватория культуры. – 2014. - №5. – С. 135-141
4. "Индекс веры": сколько на самом деле в России православных. URL: <https://ria.ru/20170823/1500891796.html> (дата обращения 11.09.2020).
5. Коммюнике VIII заседания Совместной российско-иранской комиссии по диалогу «Православие-Ислам» на тему «Религия и права человека». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2310752.html> (дата обращения 09.09.2020).
6. Конституция Исламской Республики Иран. URL: <https://worldconstitutions.ru/?p=83> (дата обращения 09.09.2020).
7. Посол Ирана в Москве: российско-иранские отношения крепки как никогда. URL: [سفیر-ایران-در-روسیه-تهران-و-مسکو-به-/www.irna.ir/news/82464669/](https://www.irna.ir/news/82464669/) (дата обращения 11.09.2020).

8. Раванди-Фадаи С. Основные черты этноконфессиональной ситуации в современном Иране // Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы. – М.: ИВ РАН, 2015. – С. 139-147
9. РПЦ: Иран помиловал пастора-протестанта при помощи патриарха Кирилла. URL: <https://tj.sputniknews.ru/society/20160126/1018257409.html> (дата обращения 11.09.2020).
10. Сафонов Д.В. Российско-иранская комиссия «Православие – Ислам»: 20 лет диалога во имя взаимопонимания религиозных общин и народов двух стран // Российско-иранские отношения. Проблемы и перспективы. – М.: ИВ РАН, 2015. – С.139-147
11. Совместное заявление на X заседании Совместной комиссии по диалогу «Ислам – Православие». URL: <http://www.iras.ir/fa/doc/news/1995/بيانیه-مشترک> (дата обращения 09.09.2020).
12. The World Factbook. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.htm> 1 (дата обращения 11.09.2020).

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Репич Антонина Анатольевна

Студентка 4 курса кафедры религиоведения

Таврическая академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им.

В.И. Вернадского»

г. Симферополь, Россия

**STATE-CONFESIONAL FEATURES OF THE OLD BELIEVER
MOVEMENT IN MODERN TIMES**

Repich Antonina Anatolyevna

*4th year student of the Department of Religious Studies
Tavrichesky Academy of the V. I. Vernadsky Crimean Federal University*

Simferopol, Russia

Аннотация. В данной статье рассматриваются ключевые государственно-конфессиональные особенности старообрядчества в новейшее время.

Annotation. This article examines the key state-confessional features of the Old Believers in modern times.

Ключевые слова: старообрядчество, атеистическая идеология, государственно-конфессиональные отношения, конфессиональная группа, религиозные объединения.

Keywords: Old Believers, atheist ideology, state-confessional relations, confessional group, religious associations.

Исследования в области старообрядческого направления ведётся на протяжении всей истории его развития, но в определённые временные периоды исследователи сталкивались с проблемами, которые исходили, в частности, со стороны государственных структур: к примеру, в дореволюционное время в России обязательно принималась к сведению оценка восприятия православной церкви, в годы советской власти – атеистическая идеология (в большинстве случаев, исследователи рассматривали лишь социально-классовые характеристики). Рассматривая современный период (под современностью в данном дискурсе подразумевается 1991-2020 гг.), можно сказать, что данное движение освободилось от давления со стороны государственной власти и в связи с этим, благополучно отразилось на интересе научных сообществ по

исследованию генезиса и развития старообрядчества, а также по вопросам состояния данной конфессии в контексте государственно-конфессиональных отношений.

Примечательным в исследовательском плане периодом в развитии государственно-конфессиональных отношений старообрядцев является период с 1920 по 1930-е гг., так как именно в это время происходит упрочнение советской политической силы, а также и в религиозной сфере, которая в большей степени оказывало влияние на формы существования первых. Значимыми процессами в данной области являются создание СССР и создание НЭПа. Приход к власти фракции большевиков с определённо враждебным атеистическим настроением объявил о кардинально новых изменениях в развитии отношений церкви и государства.

Следует подчеркнуть, что ключевой властный орган, сообразующий всю государственно-конфессиональную политику, появляется не сразу после прихода к власти большевиков – этому есть объяснение, которое предопределяется постепенной координацией по антирелигиозной работе. Высшим этапом по трансформации и изменению в политической среде стало упрочнение власти в руках Сталина И.В., стремившегося взять под контроль всю церковную структуру и тем самым, сместив своего главного конкурента – Троцкого Л. Д. [6, с. 4].

Начальным этапом, на котором происходило формирование теории и практики антирелигиозной политики, следует указать временной период с 1919 по 1941 гг. [4, с.43].

Первым шагом для централизации работы по выше сказанной политики было создание Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) (с 1922 по 1928 гг. официально именовалась как «Комиссия по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК РКП(б)»). Данная формация представляла собой как единый орган проведения антирелигиозной политики, а также как юридическое завершение гражданской войны, что ознаменовало окончание революционных изменений. Следующей процедурой по реализации

государственно-конфессиональной политики явились принятие постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» и одновременной отмене функционирования Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б), окончанием проведения новой экономической политики и началом развития коллективизации, достаточно изменившими уклад и условия существования старообрядцев [3, с.87].

Однако, следует выделить, что отношение к старообрядцам со стороны государства в начале 20-х гг. было достаточно гуманным, в отличие к синодальной церкви. Большевики изначально старались использовать те группы, которые тем или иным образом представляли собой оппозицию царскому правительству и способствовали осуществлению идеологической борьбы. Таким образом, Антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП (б) на официальном уровне позволила проведение старообрядческих съездов «ввиду того, что старообрядцы во времена царизма были гонимы и что намеченная повестка съезда носит исключительно обрядово-религиозный характер» [6, с.237]. Управление синодальной церкви на тот момент уже было подвергнуто арестам и изъятию церковных ценностей. Поэтому многие старообрядческие согласия с воодушевлением восприняли события 1917 г. и надеялись на дальнейшее благополучное существование.

Однако временное сотрудничество старообрядческих общин с государственной властью не оправдало ожидание первых. В научно-исследовательской среде распространено такое мнение, что причиной конфликта между советской властью и старообрядцами было несходство идей – религиозная общность и радикально настроенная атеистическая власть. Но, следует отметить, что подобная радикализация была засвидетельствована лишь на местном региональном уровне, никак не была распространена на всё государство [10, с.44-45]. В связи с начавшимися в 1929 г. процедурами по реализации коллективизации и развернувшейся кампанией по «ликвидации кулачества как класса», политика правительства по отношению к старообрядцам менялась. Старообрядческие традиционные хозяйствственные связи и производства

были на тот момент достаточны крепкими и состоятельными, что дало основание Крупской Н.К. сказать – «борьба с кулачеством есть одновременно борьба со старообрядчеством» [7, с. 69].

Разрушение традиционного уклада жизни старообрядцев стало происходить на рубеже 1920-1930-х гг. В 1930 г. было издано постановление ЦК ВКП (б) «О мероприятиях по ликвидации кулаческих хозяйств в районах сплошной коллективизации». Данные нововведения в политике предполагало заключение «кулаков» в концентрационные лагеря либо высылку в отдалённые регионы СССР [2, с.47]. Репрессиям подвергалась большая часть старообрядцев, представители священства, а также обычные миряне. Таким образом, мы наблюдаем полное разрушение хозяйственной системы старообрядцев, а также распад традиционного облика идентичности, что привело в итоге к разобщению старообрядческих общин.

Ликвидация старообрядческих духовных центров способствовала утрате общего молитвенного контакта. Более всего советская власть пыталась влиять на молодое поколение старообрядцев. В связи с этим происходило усиление культурно-просветительской деятельности – активная атеистическая пропаганда и агитация [2, с. 48].

Показательным в этом плане является издание антирелигиозной периодической литературы с провокационными заголовками – «Безбожник» (позже переименованная в «Безбожник у станка», «Антирелигиозник»). Как мы знаем, годом рождения атеистической борьбы в СССР является 1919 г. Так как в это время впервые был издан журнал «Революция и церковь», полностью соответствующий нынешней политики Советов по отношению к религиозным группам. Главной целью подобного рода изданий было дать массам целостное понимание причин, приведших к отделению церкви от школ и государства. Одним из самых популярных, и пользовавшимся покровительством от государства, изданием можно по праву назвать газету «Безбожник», где красной нитью прослеживалось непримиримая вражда и оскорбительное отношение к религии. Данное издание просуществовало до 1941 г. [4, с.43-44].

Таким образом, одной из характерных особенностей государственно-конфессиональной политики советской власти по отношению к старообрядческим группам на рубеже 1921-1928 гг. представляются своеобразным «потеплением» во взаимоотношениях, но определённые государственные процессы, связанные в первую очередь с коллективизацией и индустриализацией, приводят к резкому изменению форм взаимодействия государственных институтов с религиозными образованиями старообрядцев.

Начиная с 1950-х гг. и до 1991 г. исследователей интересовала преимущественно проблематика «катакомбного движения», которое возникло в следствии неприятия положений, исходящих из «богоборческой политики советской власти» [5, с. 120-121].

Во время Великой Отечественной войны власть немного ослабла в давлении над старообрядцами, что впоследствии было подтверждено восстановлением старообрядческих приходов. Исследователи указывают, что с началом войны отношение Советского государства к религиозным объединениям изменилось в связи с переключением внимания от антирелигиозной политики на борьбу с немецко-фашистскими захватчиками. С 1948 по 1949 гг. отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) развернул кампанию с целью пересмотреть политику государства по отношению к церкви [8, с.40].

После окончания войны наблюдаются следующие изменения в церковной жизни старообрядческих общин: 1) возрождаются и регистрируются старообрядческие объединения; 2) постепенно восстанавливается религиозная жизнь старообрядцев; 3) при архиепископии открылись курсы по обучению церковно-славянскому языку; 4) разрешилось старообрядческой епархии выпускать церковный календарь (выходящий с тех пор ежегодно). Также в это время продолжается освобождение ряда священнослужителей из лагерей, но большинство священников в довоенный период уже погибли [8, с.42].

Во второй половине XX в. новое законодательство координирующее государственно-конфессиональную сферу предоставило возможность возродиться старообрядчеству, расширить сеть местных общин, а также

укрепить централизацию церквей и развитие их инфраструктуры. На закате распада СССР были изданы следующие законопроекты, декларирующие деятельность и развитие религиозных организаций – Закон СССР от 1 октября 1990 г. «О свободе совести и религиозных организаций» и Закон РСФСР от 25 октября 1990 г. «О свободе вероисповеданий» [1, с.192-193]. Последний акт, который действовал до 26 сентября 1990 г., закреплял положения об отделении церкви и атеистических организаций от государства, а также равенстве религиозных образований перед законом. Эта процедура была крайне важна для старообрядчества, которое достаточно долго было дискриминируемым движением. Как характеризует данный период современный исследователь государственно-конфессиональных отношений Шахов М.О., что начиная с этого времени, «старообрядчество в России и в других странах бывшего Советского Союза существует в условиях максимальной религиозной свободы за всю свою историю» [1, с.193]. Основные положения 1900 г. были закреплены и развиты в Конституции РФ 1993 г.

Данное законодательство диктовало для старообрядцев, с одной стороны, сохранение автономии, независимости, с другой – сокращало возможность принимать решение, зависящее от государства и играющих немаловажную роль для старообрядческой общины.

В первой половине 90-х гг. наблюдается активная регистрация старообрядческих общин на территории России, возрождаются международные контакты, что было крайне важно для старообрядческих согласий.

В 1997 г. был принят парламентом новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который вызвало небывалое негодование со стороны общественно-политических сил, а также ряда религиозных меньшинств. Среди которых оказалось старообрядческое направление. Как отметил Совет Московской Митрополии РПСЦ, что закон, принятый в 1990 г. более приемлем в данной культурной традиции, чем новый Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» [1, с.197]. Шахов М.О., рассматривая закон 1997 г., отмечал, что «Государственная политика в отношении Московского

Патриархата находит своё выражение и в ряде неконституционных действий, когда различного рода официальные мероприятия и государственные объекты становятся местом проведения богослужений духовенством РПЦ» [9, с. 339]. Таким образом, он считает, что государственная власть нарушает права об отделении церкви от государства.

Помимо нерешённых Законом 1997 г. проблем по отношению к государству и РПЦ, старообрядческое движение в 2000-е-2010-е гг. продолжает своё развитие. В последнее десятилетие воссоздаются старообрядческие молельни и храмы, открываются воскресные школы, распространяется практика почитания святынь, мест бывших старообрядческих скитов. Что касается государственного сотрудничества, то мы можем наблюдать, как в последние годы старообрядцы открыты для ведения конструктивного диалога с властью.

Таким образом, подвоя итоги, можно сказать, что основные проблемы по налаживанию контакта между старообрядческими согласиями и властью в целом можно считать закрытыми, тому есть подтверждение в виде законодательных проектов для их развития. Но всё же трудности имеются, которые связаны скорее всего с внутренней динамикой согласий – объединению отдельных общин в единую церковь, соблюдения паритета между мирянами, подготовкой священнослужителей и церковных работников.

Литература

1. Верняев И.И. Старообрядчество и власть в постсоветской России. //И.И. Верняев/ Новейшая история России. Изд.: СПб. – №2. – 2017. – 192-208 с.
2. Кочергина М.В. Конфискация имущества, лишение избирательных прав и репрессии советской власти против старообрядцев Стародубья и Ветки в 1920-1940 гг. // М.В. Кочергина/ Учёные записки: Курск. – №1 (49). – 2019. – 45-51 с.
3. Латышев К.А. Ключевые аспекты конфессиональной политики Советского государства в отношении старообрядчества (1922-1929) в

современной российской светской историографии. //К.А. Латышев/ Минск: БГУ. – №1. – 2020. – 85-94 с.

4. Метель А.В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919-1941 гг.). //А.В. Метель/ Вестник Омского ун-та. – №1. – 2013. – 43-47 с.

5. Осипов И.В., Падалкина В.В., Сажина В.А. Российское старообрядчество в системе государственно-конфессиональных отношений. // И.В. Осипов, В.В. Падалкина, В.А. Сажина/ Государственное управление. Электронный вестник. – №63. – 2017. – 116-135 с.

6. Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (Б)-ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии). 1922-1929 /сост. В.В. Лобанов. – М.: Изд. ПСТГУ. – 2014. – 381 с.

7. Удалова Т.А., Мягкова Е.Г. История взаимоотношений государства и старообрядцев в России. // Т.А. Удалова, Е.Г. Мягкова / Научный поиск. - № (1). – 2014. – 68-70 с.

8. Чибисов А.В. Тенденции развития древнеправославной церкви в СССР (1941-1949). // А.В. Чибисов/ Вестник Волгоградского гос. у-та. – №1 (19). – 2011. – 39-46 с.

9. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и отношение к обществу. М.: РАГС. – 2000. – 377 с.

10. Шигапов С.Р. Советская власть и староверы: развитие взаимоотношений в 1920-1930-е гг. //С.Р. Шигапов/ Вестник Томского у-та. - № (41). – 2016. – 44-49 с.

УДК 291.1

О ГЕНЕЗИСЕ РЕЛИГИИ В ТРУДЕ «ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ» ЖОРЖА БАТАЯ

Совенко П. С.

Казанский (Приволжский) Федеральный университет

***Аннотация:** В статье автор демонстрирует оригинальный подход классика постмодернистской философии Жоржа Батая к вопросам религии. Формулируется дихотомия имманентности и трансцендентности, появление порядка вещей, генезис религии, влияние военно-рыночных отношений на изменение подхода к сакральному. Отмечается, что Батай старается найти глубинные причины парадоксов религии и веры, не занимая относительно последних заведомо антагонистической позиции. Здесь наглядно показано то, как недоверие к метанarrативу религии неотрывно связано с недоверием к метанарративам вообще – для Батая всё это лишь разные проявления последствий того переворота ценностей, который возник при переходе от архаичного общества к цивилизации или Империи.*

***Annotation:** The author describes the original approach to the religion of the postmodern philosopher Georges Bataille. The article introduces immanent and transcendent dichotomy, creation of order of things, genesis of religion and impact of military-market relations on changes in the approach to the sacral. It is noted that Bataille attempted to find the underlying causes of religion and faith paradoxes, but he is not antagonistic towards religion and faith himself. The article demonstrates deep connections between distrust of religious metanarrative and distrust of metanarratives in general – Bataille considered them to be different consequences of the revolution of values that arose during the transition from archaic society to civilization or empire.*

Ключевые слова: теория религии, имманентное, трансцендентное, сакральное, профанное, Батай.

Keywords: theory of religion, immanent, transcendental, sacred, profane, Bataille.

Одной из первых и наиболее цельных концепций религии в рамках континентальной постмодернистской философии является теория, представленная французским мыслителем Жоржем Батаем. В таких его работах, как «Теория религии» (1948) и сборнике «Сумма атеологии» (1972) содержится планомерное исследование как генезиса религии и религиозного чувства, так и современное автору состояние институциональной религии.

«Теория религии» делится на две части: первая посвящена именно ключевым терминам для раскрытия понятийного аппарата, а также появлению религии; вторая – влиянию войны и развитию рыночных отношений на религиозные и общественные процессы.

В относительно небольшой по объёму «Теории религии» автор старается наиболее ёмко передать сущность заглавного понятия. Следует сразу обратить внимание на особенности авторской терминологии: для чёткости рассуждения Батай проводит рассуждение с опорой на ряд особых понятий, часть которых либо введены им самим, либо используются в неортодоксальном значении или контексте. Во-первых, для него важна дихотомия имманентности и трансцендентности вещи или субъекта, которые мы понимаем, как «нахождение внутри, растворённость» и «нахождение извне, отстояние, отдельность, выделенность» соответственно. Во-вторых, автор оперирует специфическим понятием «сокровенного» (сокровенности) или же «интимного» (интимности), в зависимости от перевода. Данное понятие является ключевым для теории религии Батая, однако наиболее полно раскрыть его суть представляется возможным лишь в ходе последовательного разбора положений самой теории. Пока же отметим, что сакральное и поиск сакрального автор видит центральной точкой любых форм религии.

Важно здесь так же и деление частей на главы: в первой части автор

разделил свой труд на описание животного состояния мира; а затем принципов человеческого и сакрального миров. Каждый из представленных «миров» требует отдельного внимания.

Характерной чертой животного мира автор называет отсутствие субъект-объектных отношений в какой-либо обнаружимой форме. Процессы животной жизни и действия самих животных не нарушают всеобщей имманентность в том смысле, что что бы не происходило, например, умерщвление и поедание одним животным другого, это не провоцирует полагание другого, как объекта на основании подобия и различия. Батай пишет, что «от того, что один зверь пожирает другого, никак не меняется фундаментальная ситуация: всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде» [1, с.56]. Эта авторская метафора наилучшим образом раскрывает смысл того, что он подразумевает под имманентностью. Дополнить это можно его суждением, что лев в таком чисто животном мире является не столько «царём зверей», сколько более высокой волной одного со всем животным миром моря. Описанное состояние имманентности и непосредственности жизни важно, поскольку мы, во-первых, из него, очевидным образом, вышли в результате эволюции; во-вторых, не способны понять его вполне, так как оно не поддаётся трансцендированию, как исследованию извне; и, в-третьих, потому, что мы, по мнению автора, стараемся неким образом к нему вернуться при помощи религии.

Второй и третий из обозначенных выше моментов описываются соответственно в двух последующих главах. Отсчёт хронологии «человеческого мира» Батай ведёт не от появления человека, как вида, а от формирования его, как трансцендентного по отношению к животному миру субъекта. Этот процесс описывается в духе марксистской философии в том смысле, что отправной его точкой является овладение орудием. Именно орудие, как нечто целенаправленно вырванное из природы и больше ей не принадлежащее, автор видит катализатором процесса объективации и овеществления окружающего мира человеком. Примечательно, что объект у Батая онтологически появляется, хоть и немногим, но раньше субъекта. Такой парадокс является далеко не

единственным в его концепции, однако здесь мы можем наиболее ясно отметить свойственное философии постмодерна противопоставление платоновско-гегелевской субъектоцентричной (в том смысле, что в высшей степени субъектен Абсолютный Дух) системе мысли. Итак, орудие вносит отношение внешности в мир и даёт человеку возможность полагать имманентные элементы в роли объектов. Однако, субъект-объектная пара, полагаемая таким образом оказывается неустойчивой. Замечая, с одной стороны, творческое начало в орудии и видя, с другой, самого себя в качестве такого же трансцендентного теперь миру объекта, человек начинает полагать себя, как вещь в рамках порядка вещей, а миру придаёт личностные атрибуты. Последнее является собой начало ранней религиозности в формах тотемизма и анимизма. Если обратиться к практическому исследованию первобытных форм религии в трудах В.Г. Богораза [2, с.171], мы не встретим там ничего, что могло бы вступить в противоречие с излагаемой постмодернистской теорией, во всяком случае, с той её частью, что мы проанализировали.

Продолжая следовать мысли Жоржа Батая, мы встречаем рассуждение о категории сакрального. По мнению автора, сублимация представлений о, во-первых, трансцендентности мира, как объекта; во-вторых, о присутствии в элементах мира некой субъектности; и, в-третьих, о том, что элементы мира изначально имманентны и образуют целое; приводит к приданию атрибутов субъекта, таких как личность, мысль или речь, не только вещам-объектам, но и целому миру. Батай пишет: «При таком сведении мира к вещи он (мир) получает одновременно форму отчетливой индивидуальности и творческого могущества. Но это отчетливо-личностное могущество одновременно имеет божественный характер величного, неотличимо-имманентного существования» [1, с.63]. Об этих первых попытках концептуализировать мир в лице некоего верховного существа автор пишет, как о неудаче, вызванной тем, что в первобытном обществе ощущение животной или божественной непрерывности живых существ было слишком сильно, чтобы принять в полной мере попытку ограничить её хоть и высшей, но всё же индивидуальностью. Тем не менее,

пишет Батай, из противоположности непрерывности имманентного мира, существующего «как вода в воде» и дискретности мира вещей, человек извлекает новую форму мысли: сакральное само по себе. Очевидная неполнота объективирующего мироощущения приводит к иному взгляду на покинутую человеком животную имманентность. Вернее, не столько к иному, сколько взгляду вообще, потому как отношение животного к его имманентности взглядом назвать нельзя. Итак, чувство сакральности, как выработанное религиозное чувство, постигается, по данной теории, в попытках осознанного становления имманентным миру, само же сакральное неуловимо, оно тем чище, чем менее предметно, а улавливаться может в самых различных формах, например, в шуме воды или дуновении ветра. Первым основанием религии Батай, таким образом, видит скорее ощущение, чем мысль. Отметим ещё, что такая концепция даёт основания полагать доязыковые формы религиозного сознания, что, впрочем, невозможно подтвердить достоверно, как и большинство суждений автора, которые он не торопится обосновывать конкретнее.

Ещё один важный момент первой части «Теории религии» содержится в развитии идеи дуализма имманентного мира природы и мира трансцендентных вещей теперь в форме категорий сакрального и профанного соответственно. В результате эволюции, человек всё более удаляется от имманентного состояния в мир вещей, образующих всё более сложный порядок. Выражение «порядок вещей» трактуется автором довольно специфически и, в некотором роде, буквально: с усложнением преобразовательной деятельности человека вещи, как средства получения результата в форме других вещей, выстраиваются во всё более длительный ряд: «Пшеничное зерно есть единица… продукции, бык есть одна голова скота, и тот, кто выращивает пшеницу, есть хлебопашец, а тот, кто выращивает быка, есть скотовод. Между тем, актуальная цель хлебопашца… не есть его собственная цель, и… цель скотовода… тоже не есть его собственная цель» [1, с.67]. Иначе говоря, не только орудие или животное становятся вещью в процессе деятельности человека, но и сам человек оказывается в рамках порядка вещей/орудий/средств в том же онтологическом статусе, что и зерно или

голова скота. Отметим, что метанarrативы схожим образом сподвигают человека к цели, которая не есть его собственная актуальная цель, рассматривают его как вещь или орудие осуществления своего порядка. Поэтому тем более занимательна та часть теории Батая, где он пишет о том, как древние люди вырывались из плоскости профанного и порядка вещей. Известно, что у языческих культов наиболее яркой формой выражения их примитивной религиозности является акт жертвоприношения. Батай трактует этот акт, как событие, в котором человек демонстративно и торжественно вырывает себя из порядка вещей. Автор обращает внимание на то, что объектом жертвоприношения всегда является нечто приносящее пользу, нечто, что может служить в качестве вещи и орудия в ходе порядка вещей. Тем самым принесение в жертву урожая или скотины выносит из мира вещей не только выбранное для заклания растение или животное, но и самого земледельца или скотовода, который поступает иррационально по отношению к предметам пользования. В этом акте человек на короткий миг перестаёт быть инструментом обеспечения благ, действуя вопреки установке на рациональное приумножение. Интересно также замечание автора, что предметы роскоши не могут стать объектом жертвы, так как они уже являются демонстративно изъятым из порядка вещей материалом – металлом, тканью, костью, которые могли бы приносить практическую пользу. Итак, жертва, празднество, оргия, и роскошь могут быть рассмотрены как моменты возвращения человека к былой непринуждённости и имманентности миру, воспринимаемой как нечто сакральное, не принадлежащее миру вещей.

Отношения имманентности-трансцендентности являются основой предложенной Батаем концепции религии. Уже в раскрытии генезиса религиозного чувства в рамках данной теории мы можем отметить, что некоторые её элементы соотносятся с проблематикой современного мира.

Во второй части работы параллельно жертвоприношению и празднству Батай ставит войну. Точно так же, как и первые два феномена, война является собой некий отказ от целесообразности, в данном случае в виде отказа

человеком, идущим в бой, от ценности собственной жизни. Аналогично обесценивается и жизнь врага до тех пор, пока тот не становится рабом победителя и не ценится им, как вещь. Становясь вещью, раб тоже может быть принесён в жертву. Таким образом, война даёт основания для появления концепта ритуального умерщвления в сознании людей путём диалектики наделения ценой и обесценивания человеческой жизни, мечущейся между имманентностью и порядком вещей. В этом моменте содержится точка невозврата в процессе ритуального истребления благ, после которой, пишет автор, «истребление богатств требует приносить в жертву не только полезное богатство народа, но и сам народ». Здесь мы усматриваем появление мотива жертвы жизнями ради великой цели. Батай отмечает, что такой подвиг является ложью, потому как в нём моменту восстановленной имманентности во время совершения жертвы придаётся характер временной протяжённости. Более того, усвоение обществом концепта вечной славы после самоубийственной кончины приводит к нарастанию градуса жертвенного разгула, ведутся войны ради войн, а в мирное время в жертву начинают приносить детей или царей.

Конец истребительным оргиям приносит, согласно Батаю, первый признак цивилизации, а именно военный порядок. Война теперь не является полем имманентности, она перестаёт быть празднеством, которое не кончается для тех, кто победит в ней, она, как и всё, что человек может применить, как орудие, становится вещью и формирует собственный порядок вещей. Порабощение теперь становится частью накопления сил для последующего порабощения. Так зарождается империя, сущностью которой становится целенаправленный вывод насилия вовне и тем самым сохранение порядка внутри границ. Насилие внутри границ начинает регулироваться и так образуется право, идущее параллельно с моралью, имеющей иной генезис. Батай пишет, что на стадии мира, живущего по военному порядку и устремлённого к строительству мировой империи дуализм «свои-чужие» приравнивается к парам «хорошее-плохое» и «профанное-сакральное». Божественное начинает ассоциироваться со светлым, божества всё чаще представляются добрыми, но, парадоксальным образом,

мораль, появляющаяся как раз при образовании имперской власти, становится адвокатом именно профанного порядка и начинает осуждать, к примеру, любое расточительство, в том числе и сакрально-жертвенное. С этих пор и религия становится функциональной, целесообразной; ритуал входит в порядок вещей. Под властью цивилизации таким образом происходит переворот, при котором рациональное и целесообразное, что раньше видели лишь в средстве, теперь стали приписывать божественному. И наоборот, средства выхода из порядка вещей и целесообразности (жертву, расточительство) империя, как угрозу своему внутреннему военному порядку, зачисляет в «злотворное» и в таком виде противопоставляет выдуманному ей же божественному.

В этой подмене Батай видит исток удивительной силы иррационального зла, с которым не способно справиться всеблагое и разумное божество. Более того, в этой борьбе божеству часто приходится снисходить до телесности, дабы бороться со злом на равных, что тоже парадоксально, так как бог, по идее, должен быть наиболее грозен в своей совершенной форме чистого разума. В итоге «благая» мораль ничего не может противопоставить повсеместному насилию, ритуалы, оформившиеся окончательно в церкви, служат не сакральному, а порядку вещей, обещая продолжение этого порядка после смерти; божество снисходит до воплощения в человеке и становится участником монументального человеческого жертвоприношения, ставшего основой христианства. С другой же стороны, осуждаемые моралью излишества воплощаются, как пишет автор, в архитектуре, литургии, и бездеятельном созерцании.

Тезис, что церковная псевдо-сакральность реализуется в вещах и воспевает порядок вещей, позволяет Батаю сделать ещё один любопытный вывод.

В его концепции такие явления последних столетий, как промышленная революция, расцвет общества потребления, развитие наук и сиентистская слепая вера в порядок, который усматривает в мире наука, являются не переворотов мысли, случившимся после средневекового застоя, а лишь логичное продолжение последнего. Разница лишь в том, что вера в вещи и порядок вещей,

по мере изучения мира, стала лишаться посредников. Объём знаний, накопленный за тысячелетия позволил цивилизации перенести бога в машину, а веру в науку, потому как машина и наука имеют тот же онтологический статус символики порядка вещей, однако они несравненно ближе и оттого так убедительны.

Батай заключает изложение своего понимания религии следующими словами: «...слабость всевозможных религий в том, что они искажены воздействием порядка вещей и не делают попытки его изменить... В конечном счете принцип реальности возобладал над сокровенностью» [1, с.96].

Мы можем заключить, что Теория Религии Жоржа Батая является оригинальным и плодотворным трудом, в котором мы можем усмотреть основные черты постмодернистского типа философствования, а также проследить некоторую историческую преемственность идей автора. Всё это, в сумме с практически полным отсутствием здесь тех черт, за которые постмодернистов часто критикуют (недоказанность, безосновательная критическая позиция), позволяет охарактеризовать данный труд, как один из важнейших образцов постмодернистского понимания религии, изложенного в виде хоть и не во всём строгой, но в целом последовательной теории.

Литература

1. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
2. Богораз В. Г. Чукчи. Часть II. Религия. - Л.: Издательство Главсевморпути, 1939. – 214 с.
3. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Торбург Марина Робертовна. – М., 2002. – Режим доступа: <https://dlib.rsl.ru/01002318135> (дата обращения 12.04.2021)
4. Фокин С.Л. Ж. Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия – СПб.: изд-во гос. Университета экономики и финансов, 1998. – 131 с.

Научное издание

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского Таврическая

академия

Философский факультет

Кафедра религиоведения

РЕЛИГИЯ. ОБЩЕСТВО. ЧЕЛОВЕК.

Сборник материалов Научных чтений

2 декабря 2020 года