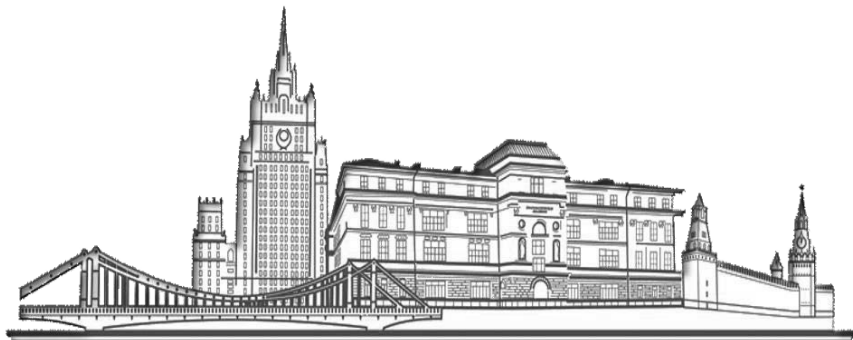


Материалы круглого стола:

**«ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ
И ПЕРСПЕКТИВЫ»**

**Дипломатическая академия МИД России,
15 декабря 2020 г.**



г. Москва

2021

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

Рекомендовано к публикации **Кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации.**

Редакционная коллегия: д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., доктор философии, проф. *К.Толстая*, заслуженный деятель науки РФ, проф., *Шутов А.Д.*; д.п.н., проф. *Ишин А.В.*; к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.ф.н., доц. *Дмитриева И.А.*, к.п.н., доц. *Мажников В.И.*, к.и.н. *Гаврилова С.М.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.п.н. *Шадский А.В.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редактор: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н., профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2021 / сост. и отв. ред. Колосова И.В. - Дипломатическая академия МИД России, – Москва : ООО «Сам Полиграфист», 2021. 124 с.

ISBN 978-5-00166-738-4

Сборник материалов составлен по итогам международного круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы», состоявшегося 15 декабря 2020 г. в Дипломатической академии МИД России в онлайн-формате.

В сборник вошли выступления и научные статьи участников круглого стола: представителей духовенства традиционных религий, ведущих зарубежных и отечественных экспертов – религиоведов, теологов, историков, политологов, социологов, философов - о перспективах и основных трудностях в практике межрелигиозного диалога, о месте и роли религиозного фактора в современной мировой политике и международных отношениях, о философии и культуре формирования диалогового пространства, особенно в условиях пандемии.

Организатором круглого стола выступила **Кафедра политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России совместно с Российским Православным Университетом св.Иоанна Богослова и Институтом академического изучения Восточного христианства при Факультете религиоведения и теологии Свободного университета Амстердама (Vrije Universiteit, Amsterdam), Нидерланды.**

Материалы Сборника могут представлять интерес для ученых, исследующих тематику диалога религий и культур в современном мире, для российских и международных структур традиционных религий, осуществляющих практику межрелигиозного диалога; для духовенства, преподавателей высшей школы, аспирантов и студентов-международников, изучающих курсы по религиоведческой тематике. Сборник адресован широкому кругу читателей, интересующихся вопросами диалога религий и культур в современных международных отношениях и мировой политике.

© ДА МИД России, 2021 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Жильцов С.С. Предисловие.....5

ЧАСТЬ I. МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ КОРОНАВИРУСА

прот. Лев Семенов Основные направления межрелигиозного диалога в России.....6

иер. Димитрий Сафонов. Межрелигиозный диалог в 2020 году: подводя итоги ковидного года.....10

Иером. Стефан (Игуменов). Взаимодействие христианских конфессий в условиях пандемии.....15

Тэло Тулку Ринпоче. Общечеловеческие ценности как основа межрелигиозной гармонии.....20

Рав Йонатан Фельдман. Вызовы «новой нормальности».....23

ЧАСТЬ II. РЕЛИГИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Грубе Д.М. Религия как источник жизнестойкости в условиях «новой нормальности».....29

Колосова И.В. Христианская политическая теология: от града земного ко граду Божию.....32

Мельник С.В. Межрелигиозный диалог и достижение социального благополучия.....46

Ильюшин П.С. Диалог религий в системе общественно-политических отношений в России.....50

Дмитриева И.А. Ценностные приоритеты Западного и Восточного христианства в условиях пандемии.....56

Мажников В.И. Диалог как способ урегулирования современных религиозных конфликтов.....63

Гребенюк А.В. Мифологическая ментальность и постижение истории.....68

<i>Задохин А.Г.</i> Реконструкция этно-религиозных процессов на пространстве Ближнего Востока и Палестины.....	84
<i>Тимакова О.А.</i> Эволюция и перспективы концепта «мультикультурализма» в Европе.....	97
<i>Бумагина Е.Л.</i> Религиозная политика в Центральной Азии.....	102
<i>иер. Евгений Шилов.</i> Курс «История религий» в духовных школах России: история и современные тенденции.....	113
<i>Колосова И.В.</i> Межрелигиозное согласие в условиях «новой нормальности» (Послесловие).....	121

ПРЕДИСЛОВИЕ

Международный круглый стол посвящен диалогу религий в международных отношениях на современном этапе, его проблемам и перспективам. Это третья встреча, организованная Дипломатической академией МИД России. В этом году мы проводим мероприятие совместно с Российским Православным Университетом святого Иоанна Богослова и Институтом академического изучения Восточного Христианства при Свободном Университете г. Амстердама.

Впервые форум проходит в онлайн-формате в связи с пандемией коронавируса. Пандемия является не только глобальной проблемой здравоохранения, но ставит перед всем мировым сообществом задачу обеспечения солидарности в борьбе с коронавирусом как внутри стран, так и на международной арене.

Сотрудничество между религиозными и светскими институтами для преодоления общих вызовов и угроз стало важным фактором консолидации общества в условиях неопределенности. В этот трудный для мирового сообщества период практически все традиционные религии совместно со светскими учреждениями предпринимают усилия по ограничению и профилактике распространения коронавирусной инфекции.

Впервые в истории большинство религиозных институтов по всему миру было вынуждено проводить крупные религиозные праздники - Пасху, Хануку, Рамадан, а также регулярные службы в онлайн-формате. Религиозные институты адаптируют церковную жизнь к сложившимся условиям, при этом сохраняя важную функцию интеграции верующих. При невозможности физического присутствия в храмах, синагогах, мечетях, дацанах важно сохранить чувство единства общины верующих, обеспечить взаимопомощь и поддержку.

Осуществление эффективного межрелигиозного диалога в условиях новых глобальных вызовов и угроз является центральной темой настоящей дискуссии. Участники круглого стола делятся бесценным опытом сотрудничества собственных религиозных институтов с институтами других религий в оказании практической помощи и поддержки людям в это непростое время.

Первую главу сборника составили выступления представителей религиозных общин России, посвященные основным направлениям межрелигиозного диалога в условиях пандемии. Во второй главе представлены научные статьи участников круглого стола.

Сергей Сергеевич ЖИЛЬЦОВ,

*Заведующий кафедрой политологии и
политической философии Дипломатической
академии МИД России,
доктор политических наук, профессор*

ЧАСТЬ I. МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ КОРОНАВИРУСА

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В РОССИИ

Прот. Лев СЕМЕНОВ

к.и.н., доцент, руководитель Духовно-просветительского центра ПСТГУ, заведующий кафедрой теологии МГЛУ, заместитель председателя Совета Ассамблеи народов России, член комиссии Совета при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений

Аннотация

Рассматриваются основные направления межрелигиозного диалога в России с участием Русской Православной Церкви и других традиционных религий. Освещается деятельность Комитета Ассамблеи народов России по взаимодействию с религиозными объединениями, Межрелигиозного совета России, Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Российской ассоциации защиты религиозной свободы и других организаций.

Ключевые слова

Свобода вероисповедания, Комитет Ассамблеи народов России по взаимодействию с религиозными объединениями, Межрелигиозный совет России (МСР), Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Российская ассоциация защиты религиозной свободы (РАРС), псевдорегиональный экстремизм

Представляется симптоматичным, что мы собрались сегодня в то время, когда в России и в мире проходит очень важное событие, непосредственно связанное с проблематикой Круглого стола. В частности, буквально вчера стало известно, что президент России В.В.Путин поручил Министерству иностранных дел в срок до 1 марта 2021 г. инициировать международное обсуждение путей предотвращения оскорблений на религиозной почве и разжигания межрелигиозной вражды. Внешнеполитическому ведомству России также поручено проработать возможность принятия соответствующей резолюции Генеральной Ассамблеей ООН.

Вторая отрадная новость, поступившая к нам из Европы, о том, что новые власти Черногории подготовили поправки к закону «О свободе вероисповедания». Министр юстиции Черногории Владимир Лепосавич подготовил текст поправок к крайне дискриминационному закону «О свободе вероисповедания», который ранее использовался для притеснения христиан-сербов. Глава ведомства отметил, что при подготовке изменений проводились интенсивные консультации с религиозными общинами, в том числе с представителями Черногорско-Приморской митрополии,

католической церкви и исламской уммы. Этот момент в очередной раз подчеркивает, как важно религиозное взаимодействие в решении актуальных вопросов социально-политического и, безусловно, духовно-нравственного значения.

В связи с этим мне хотелось бы сказать несколько слов по поводу того большого продуктивного опыта в области межрелигиозного взаимодействия, который накоплен в нашей стране. Как председателю Комитета Ассамблеи народов России по взаимодействию с религиозными объединениями мне отрадно отметить, что в деятельности этого комитета самое непосредственное участие принимают как представители традиционных религий России, - моими сопредседателями являются уважаемые представители мусульманского сообщества, иудейского, буддийского, - так и представители других религий, присутствующих в России – римско-католической церкви, протестантских деноминаций. Все это дает широкую возможность непосредственного участия не только духовных лидеров, но и рядовых членов религиозных сообществ, последователей различных религиозных общин, в формировании повестки дня и решении актуальных вопросов современной общественной жизни. Это особенно важно в многонациональной поликонфессиональной России, в которой проживают представители 193 народов. И я не могу не отметить ту огромную роль, которую в этом плане играет Межрелигиозный Совет России, а также отдел внешнецерковных связей Русской Православной Церкви, представители которого сегодня участвуют в работе Круглого стола.

Большая и не только образовательная, но и исследовательская работа в плане создания и защиты кандидатских и докторских диссертаций осуществляется в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Особенно хотелось бы отметить плодотворную роль созданной относительно недавно Научно-образовательной теологической ассоциации, которая объединяет десятки высших учебных заведений нашей страны, в которых работают кафедры теологии или целые теологические факультеты.

Большое значение имеет деятельность Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Совета при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями. Точно с таким же названием существует комиссия Общественной палаты РФ. Представители различных религий нашей страны, традиционных и иных, активно участвуют в деятельности Российской ассоциации защиты религиозной свободы (РАРС).

Важную роль на международном уровне играет деятельность Императорского Православного Палестинского Общества, которое проводит работу по защите христианских меньшинств в регионе Ближнего Востока и Северной Африки.

Опыт межрелигиозного взаимодействия разнообразный и богатый. Для краткости я ограничусь несколькими примерами. Так с 2010 года один раз в два года проводятся заседания совместной российско-иранской комиссии по

диалогу «Православие – Ислам», а также группа стратегического видения «Россия и ислам», которая с широким международным участием регулярно собирается и обсуждает назревшие актуальные вопросы.

Мне также хотелось отметить две сферы реализации межрелигиозного взаимодействия в нашей стране. Во-первых, она осуществляется в ВУЗах, в работе как с профессорско-преподавательским составом, так и со студенческой молодежью, что представляется особенно важным. В качестве примера могу привести межрелигиозные встречи, которые проходили со студентами в Московском государственном лингвистическом университете, кафедру теологии которого я также представляю. Мы проводили там встречу со студентами первокурсниками, среди которых было огромное количество учащихся из стран арабского востока и Северной Африки. Ребята впервые оказались в новой для себя среде и их безусловно интересовали как различные стороны жизни российского общества, так и положение различных религий, в том числе и ислама, последователями которого является большинство из учащихся. Мне было очень радостно вместе с муфтием Альбиром Рифкатовичем Кргановым провести вечер со студентами и преподавателями МГЛУ. В результате личного общения они могли убедиться, как полнокровно развиваются межрелигиозные связи и осуществляется межрелигиозное взаимодействие в России.

В качестве заключительного примера я бы привел встречу, организованную Межрелигиозным Советом России в Московском государственном гуманитарно-экономическом университете. Это уникальное учебное заведение, которое можно назвать флагманом инклюзивного образования, потому что там на различных факультетах обучаются студенты с ограниченными возможностями опорно-двигательного аппарата, по слуху, по зрению. В вузе по линии межрелигиозного совета была организована встреча православных священников, представителей ислама и иудаизма с преподавателями и студентами. Они беседовали со студентами в аудиториях и посещали занятия в спортивном зале, потом был самый трогательный момент, когда делегация религиозных деятелей присутствовала на концерте, который дали сами студенты с ограниченными возможностями. Это тронуло всех буквально до слез.

Последнее, что мне хотелось бы отметить, как успешный пример реализации межрелигиозного сотрудничества – это взаимодействие, осуществляемое в СМИ, в том числе на телевидении и в электронных СМИ. В качестве примера я могу назвать регулярно проходящие пресс-конференции в пресс-клубе международного информационного агентства «Россия сегодня», известного ранее как РИА «Новости», где также встречаются представители традиционных религий, обсуждают наиболее актуальные вопросы, которые волнуют общественность. Также особое и в некотором смысле уникальное явление представляют собой выпуски, а их уже около 100, телепрограммы «Национальный вопрос», на недавно возникшем Первом Российском национальном канале. Постоянный ведущий этих программ В.Ю. Зорин, известный ученый, и деятель Ассамблеи народов

России и Общественной палаты РФ, привлекает различных представителей традиционных религий для обсуждения актуальных вопросов межрелигиозного взаимодействия, включая острые проблемы как внутривосточные, так и международные. Особенно запомнилась встреча, посвященная проблеме трудовой миграции. Это проходило в то время, когда из специального федерального агентства эти функции переданы были соответствующему управлению МВД, и присутствовало руководство этого управления на телепрограмме, и мы вместе с представителями других религий говорили о том, какую огромную роль духовные лидеры традиционных религий способны сыграть в решении, назревающих сложных вопросов, в том числе способных эффективно предотвращать зарождение и возможные проявления нежелательных явлений экстремистского и террористического характера. Дело в том, что никакая государственная структура организационно и технически не способна повлиять на процесс аккультурации каждого трудового мигранта, обеспечить его здоровое присутствие в жизни общества. Другое дело - духовные лидеры, они способны оказывать огромное влияние на людей, оказавшихся вне своей родной страны. Если говорить о трудовых мигрантах из Украины, Молдовы, то это, безусловно, православное духовенство, в первую очередь. Если говорить о мигрантах из Центральной Азии, части Северного Кавказа, то это, безусловно, возможность мусульманского духовенства, потому что именно духовные лидеры традиционных религий способны предотвратить зарождение негативных явлений экстремистского свойства.

И в завершении, мне хотелось бы в очередной раз привлечь внимание к терминологической стороне вопроса. Зачастую мы слышим и это присутствует даже в названиях различных круглых столов, конференций такое словосочетание «о предупреждении, о профилактике, о борьбе с религиозным экстремизмом». Мне представляется глубоким и очень досадным заблуждением подобное словосочетание, потому что ни одна традиционная религия, которая веками, а порой тысячелетиями является хранителем здоровых устоев общества, добрых традиций нравственных, семейных ценностей, не несет экстремистского и тем более террористического начала. Поэтому в случаях, когда некоторые преступные элементы, пытаются в своих интересах рядиться в религиозную одежду, нужно подчеркивать, что речь идет о псевдорелигиозном экстремизме. Этот момент не только существенно важен, он позволяет снять некоторую напряженность, которая возникает по части обеспокоенности последователей той или иной традиционной религии тем, что название их религии связывается с каким-то экстремистским проявлением. Мне кажется, что четкость и точность формулировок в отношении такого чудовищного явления как псевдорелигиозный экстремизм, поможет отделить его представителей от носителей традиционных ценностей, и это будет способствовать миру и согласию в обществе, в осуществлении, которого огромную роль способно сыграть межрелигиозное взаимодействие.

священник Дмитрий САФОНОВ
*Секретарь Отдела внешних церковных
 связей Московского Патриархата по
 межрелигиозным отношениям,
 Исполнительный секретарь
 Межрелигиозного Совета России, к.и.н.,
 кандидат богословия*

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В 2020 Г: ПОДВОДЯ ИТОГИ КОВИДНОГО ГОДА

Аннотация

В статье освещаются основные события в области межрелигиозного диалога, произошедшие в 2020 г. Отдельное внимание уделяется христианско-мусульманскому сотрудничеству, а также сотрудничеству с иудейскими общинами, в частности, в рамках деятельности Межрелигиозного института «Илия» и др. Освещается ход подготовки Федеральным агентством по делам национальностей Конференции по межрелигиозному и межкультурному диалогу, запланированной на май 2022 г.

Ключевые слова

Межрелигиозный совет России, Межрелигиозный молодежный дискуссионный клуб, Съезд лидеров мировых и традиционных религий, Всемирный конгресс «Религии за мир» (ВКРМ)

Хотел бы поблагодарить Дипломатическую академию за многолетнее сотрудничество. Мы принимали участие во всех форумах «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» и рад участвовать и в этом форуме, который происходит в очень сложной обстановке в нашей стране и за рубежом.

Также хотел бы вспомнить имена тех выдающихся деятелей в области межрелигиозного диалога, которых мы потеряли в этом году. 20 ноября отошел ко Господу Митрополит Казанский и Татарстанский Феофан – один из самых значительных деятелей православно-мусульманского диалога XX-XXI вв. Владыка Феофан, еще будучи священником, затем иеромонахом, архиереем, был одним из лидеров межрелигиозного взаимодействия, работал в Египте, на Святой Земле, в Палестине, в Сирии с 70-х гг. XX в. и накопил огромный опыт по взаимодействию с исламским миром. Не случайно именно он представлял Русскую Православную Церковь в составе группы стратегического планирования: «Россия-исламский мир», которая представляет собой сообщество влиятельных государственных, религиозных и общественных деятелей, участвующих во взаимодействии нашей страны с мусульманскими странами. В 2016 г. Владыка возглавил российско-иранскую комиссию по взаимодействию с исламской общиной Ирана, которая существует с 1997 г. Под руководством Владыки было проведено два заседания в Москве в 2016 г. и в Тегеране в мае 2018 г. В этот период

комиссия значительно активизировала свою работу. В 2020 г. планировалось заседание в Казани, куда Владыка приглашал наших иранских коллег, однако по причине карантина заседание не состоялось. В последний раз, когда Владыка выступал на российско-иранском форуме, посвященном памяти аятоллы Мухаммада Али Тасхири, он сделал глубокий и проникновенный доклад. И многие мусульманские лидеры, которые участвовали в этом форуме, прежде всего шейх Равиль Гайнутдин, особо отметили роль Владыки Феофана в налаживании межрелигиозного диалога.

Он участвовал во многих форумах, связанных с арабским миром в последние годы, в частности, в ОАЭ и в других арабских странах. Мы получили многочисленные соболезнования от представителей исламским сообществ как в России, так и из-за рубежа в связи с кончиной митрополита Феофана. Нет сомнения в том, что Владыка Феофан останется во взаимоотношениях христиан и мусульман как один из значительных деятелей, как мудрый пастырь нашей церкви, который умел вести диалог с мусульманским миром и делал это ответственно и мудро.

Также хотел упомянуть Зиновия Когана – раввина, который также ушел в мае 2020 г. Зиновий Львович был душой заседаний Межрелигиозного совета России на протяжении многих лет, начиная с конца 90-х гг. Человек с тонким юмором, высокий интеллект, он всегда умел выйти из сложных положений, даже когда в диалоге могла возникнуть некоторая напряженность, он всегда мог ее смягчить и привести к взаимопониманию. Это был выдающийся деятель межрелигиозного диалога.

Хотел бы отметить пунктиром несколько направлений, которые в этом году, несмотря на пандемию, все-таки развивались. Возникают и новые межрелигиозные инициативы. Например, на прошлой неделе состоялась первая встреча Межрелигиозного молодежного дискуссионного клуба, который возник по инициативе муфтия духовного собрания мусульман России Альбира Хазрата Крганова и получил благословение патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. Молодежь ислама и православия собралась вместе для того, чтобы делать добрые дела, чтобы нести социальное служение. Здесь представлены и наши синодальные отделы: отдел работы со СМИ и молодежный отдел. Уверен, что это начинание будет перспективным. Деятельность клуба призвана быть площадкой для общения молодежи - представителей разных религиозных организаций.

Хотелось бы также отметить активную деятельность в Подмоскowie, где межрелигиозный диалог развивается в области социального служения, помощи пожилым людям. В частности, между Московской областной епархией и Духовным управлением мусульман РФ. С мусульманской стороны эту деятельность курирует Рушан Хазрат Аббасов. Он много усилий приложил в этом году для того, чтобы наладить межрелигиозное взаимодействие в том регионе, который он курирует в мусульманском сообществе.

В этом году возникло много интересных инициатив со стороны Болгарской исламской академии (г.Болгар, Татарстан). Там существует

межрелигиозный центр, который активно ведет свою работу. Мы принимали участие в некоторых онлайн-форумах, которые проходили на базе Болгарской исламской академии.

28 февраля 2020 г., еще до начала пандемии, Межрелигиозный совет России собирался в рамках первого в истории совместного заседания с Христианским межконфессиональным консультативным комитетом (ХМКК). Обсудили поправки к Конституции РФ и вклад религиозных общин страны в формирование ее основного закона. Планировалось торжественное заседание, посвященное памяти 75-летия Великой Победы, но, по причине пандемии, это заседание не состоялось.

Велся активный диалог с иудейскими общинами, в частности, на площадке Межрелигиозного института «Илия». Директор института раввин Алон Гошен-Готтштейн более двадцати лет является одним из организаторов межрелигиозного диалога. В состав совета института входит и Владыка Иларион (Алфеев). В этом году 30 ноября – 2 декабря 2020 г. состоялось IX заседание Совета религиозных лидеров Межрелигиозного института «Илия», в котором принял участие Владыка Иларион с большим содержательным докладом о деятельности Русской Православной Церкви в эпоху пандемии коронавирусной инфекции. Среди участников масштабного онлайн-форума были архиепископ Вены кардинал Кристоф Шёнборн, архиепископ Фиатирский Никита (Константинопольский Патриархат), бывший председатель Епископальной церкви США Фрэнк Гризвольд, глава Всемирного боснийского конгресса муфтий Мустафа Церич, главный раввин России Берл Лазар, глава международного отдела Американского еврейского комитета раввин Давид Розен и другие религиозные лидеры.

Межрелигиозный институт «Илия» основан в 1996 г. Девиз института «Делиться мудростью, поощрять мир». Организация является аффилированной структурой ЮНЕСКО.

Целый ряд интересных инициатив связан с тем, что на 2022 год запланирована крупная конференция, посвященная межрелигиозному и межкультурному диалогу, которая состоится по плану, утвержденному Президентом России в мае 2022 г. Ответственным органом за организацию конференции является Федеральное агентство по делам национальностей. Возглавляет оргкомитет С.В.Кириенко. В этом году Агентство уже приступило к активной фазе подготовки форума. Кроме того, мы взаимодействуем с Федеральным агентством на уровне экспертного совета, который регулярно собирается для обсуждения путей гармонизации межнационального и межрелигиозного мира в нашей стране.

Хотел бы также отметить деятельность Центра Нурсултана Назарбаева по развитию межрелигиозного и межкультурного диалога (Казахстан). По инициативе первого президента Казахстана в 2003 г. начались регулярные Съезды лидеров мировых и традиционных религий. Они проходили с неизменным успехом и привлекали все больше участников. Последний такой Съезд состоялся в 2018 г. В прошлом году между съездами было решено организовывать постоянные конференции религиозных лидеров. За

организацию этих площадок отвечает Центр Нурсултана Назарбаева, который проявил заметную активность в проведении межрелигиозных встреч, которые проходят практически каждый месяц, привлекая большое количество исламских, христианских, иудейских лидеров со всего мира и представителей других традиционных религий.

Так 26 ноября автор участвовал в одном из таких форумов, на котором обсуждалась межрелигиозная ситуация в Центральной Азии. Конференция называлась: «Конфессиональный мир в Центральной Азии: состояние, риски, пути решения». Тема очень интересная. На конференции обсуждались вызовы, связанные с экстремизмом и терроризмом, с деятельностью различных организаций, экстремистского толка и многие другие практические аспекты, касающиеся стран Центральноазиатского региона.

В этом году отметила свое 50-летие Всемирная конференция «Религии за мир» (англ. Religions for Peace). Это крупная международная экуменическая пацифистская организация с штаб-квартирой в Нью-Йорке. Она обладает консультативным статусом при ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ и Экономическом и социальном совете при ООН. Организация включает в себя наиболее влиятельных религиозных деятелей из 92 стран мира, шесть региональных и более 70-ти местных Межрелигиозных советов, в том числе Межрелигиозный совет России.

Организация возникла в октябре 1970 г. при активном участии митрополита Новгородского Никодима, который тогда возглавлял Отдел внешних церковных связей Московского патриархата. В советское время и в 90-е гг. форумы организации посещали высокие представители Русской Православной Церкви во главе с членами Синода, видными иерархами. В последние годы это взаимодействие вышло на рабочий уровень, поскольку не со всеми позициями этой организации мы согласны. Но с приходом нового генерального секретаря – год назад им стала американка египетского происхождения профессор Азза Карам, – ею был разработан план по активизации деятельности организации. Организация постоянно генерирует идеи в области межрелигиозного диалога, выпускает документы и литературу. Недавно вышла книга на английском языке, которая анализирует процесс межрегионального взаимодействия в эпоху пандемии. Это серьезный аналитический труд, посвященный данной теме. Среди деклараций ВКРМ - заявление, посвященное преобразованию храма Св.Софии в мечеть, заявления, связанные с терактами во Франции в 2020 г. Еще одно интересное заявление, которое выпустила Всемирная конференция «Религии за мир»: «Священные люди, священная земля», в котором содержится призыв к правительствам и финансовым учреждениям мира обеспечить справедливое восстановление окружающего мира после пандемии. Это заявление касается изменения климата. Очень интересная инициатива. В декабре 2019 г. состоялась Ассамблея этой организации в Нью-Йорке, в которой автор принимал участие. В этом году все инициативы перешли в онлайн-формат, как и многие другие инициативы. На сайте Межрелигиозного Совета России появился отдельный раздел, посвященный новостям межрелигиозного

диалога за рубежом, где среди прочего освещается деятельность Всемирной конференции «Религии за мир» (ВКРМ). На сайте МСР размещается информация о всех межрелигиозных инициативах, которые мы мониторим на разных площадках в нашей стране и за рубежом.

Подводя итоги, хотел бы отметить, что эпоха пандемии открыла новые формы межрелигиозного взаимодействия. Как ни странно, наши контакты стали более частыми, благодаря zoom-конференциям. Регулярно, практически каждый месяц, мы можем общаться с нашими партнерами по диалогу за рубежом, которых раньше мы видели раз в год на международных форумах. Еще раз хотел бы поблагодарить организаторов – Дипломатическую академию за проведение этого форума, пожелать успехов в деятельности нашей международной площадки. Спасибо.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

иеромонах Стефан (Игумнов)

секретарь Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата по межхристианским отношениям

Аннотация

Исследуются основные направления межхристианского взаимодействия в условиях пандемии. Отмечается, что христиане рассматривают происходящие события с эсхатологической перспективы. Освещается деятельность Всемирного Совета Церквей. Рассматривается межконфессиональное сотрудничество с активным участием Русской Православной Церкви в деле защиты прав христиан в Африке, на Среднем и Ближнем Востоке и в других регионах.

Ключевые слова

Межконфессиональный диалог, Всемирный Совет Церквей, Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, гуманитарная помощь, Сирия, Нигерия, Эфиопия, Карабахский конфликт

Межрелигиозное сотрудничество не только в период пандемии является одной из важнейших составляющих жизни нашей цивилизации, ее поступательного развития. В связи с этим, хотел бы сделать краткое сообщение, акцентируя внимание на взаимодействии между христианскими конфессиями, на отношении христианских церквей к тем событиям, которые происходили в этом году и на межрелигиозном взаимодействии, поскольку участие христианских конфессий в межрелигиозном сотрудничестве является одной из важных составляющих служения христианских церквей и их внешней деятельности. Русская Православная Церковь не является исключением, и зачастую она играет очень важную, передовую роль в этих процессах, о чем уже говорил отец Димитрий (Сафонов), который является ведущим экспертом в этой области.

В этом году были проведены такие мероприятия, которые позволили объединить оба формата – межрелигиозное сотрудничество и межхристианское сотрудничество. Если говорить о христианских конфессиях и о событиях, происходивших с нами в этом году, то безусловно следует отметить, что все эти события, связанные с пандемией, христиане по всему миру оценивали с эсхатологической точки зрения, с эсхатологической перспективы, которая является естественной для христиан самых разных конфессий. И самый главный вывод, который был сделан сразу же, когда стал понятен масштаб и глобальный характер происходящих процессов, и это подчеркнул Святейший Патриарх Кирилл: человечество, вероятно, подошло к той точке, когда процессы, которые происходили с нами в предыдущие годы, могли приобрести необратимый характер. Это процессы, связанные с отпадением человечества, человеческой цивилизации от

традиционных нравственных основ жизни общества; конфликты, которые охватывали наш мир в последние десятилетия, оценка этих конфликтов и взгляд современных стран на происходящие события. Видимо, наступила такая точка, когда Господь дал нам шанс остановиться и по-иному взглянуть, оценить наши действия, наше поведение во все предшествующие годы и десятилетия. Действительно, многими такая переоценка ценностей была сделана, хотя и не обошлось без крайних явлений в рамках этой переоценки.

Второй аспект, который я хотел бы затронуть, это реакция христианских конфессий, христианских церквей на те ограничительные меры, которые вводились в связи с пандемией в разных странах мира. Вопрос важный, потому что и в нашей стране он вызывал дискуссии, и ни одну страну мира он не обошел стороной. Общий вывод такой: реакция христиан на эти ограничительные меры была в целом очень взвешенной и зависела, конечно, от конкретных действий стран. Если эти действия были последовательными и понятными для людей, то христианские конфессии адекватно воспринимали их, поддерживали и реагировали на них соответствующим образом. Но бывали другие примеры, в частности действия католиков в США, когда, католики штата Нью-Йорк и других штатов подавали в суд на муниципальные власти, поскольку вводилась такая ограничительная мера: устанавливалось количество прихожан - не более пятидесяти человек, которые могут посещать богослужения в храме вне зависимости от его величины. Это мог быть как огромный собор, так и маленькая церковь. Подобного рода решения оспаривались в суде.

Могу привести и положительный пример, в Египте, где с самого начала пандемии были приняты очень понятные для населения ограничительные меры. Они были восприняты с пониманием и мусульманами, и представителями Коптской церкви. Я говорю о самом начале этих процессов, о марте – апреле текущего года, когда были установлены понятные всем правила, и верующие были призваны к тому, чтобы очень четко соблюдать график посещения богослужений, который фактически сводился к тому, что значительную часть времени люди призывались воздерживаться от посещения храмов, и в тоже время духовенство неизменно служило и даже с большей интенсивностью литургию и другие службы дневного круга. Это тоже дало свой ясный и понятный результат. Верующие и духовенство действовали в очень хорошей координации с государственными структурами.

Христиане с большой тревогой восприняли ситуацию, связанную с событиями этого года, поскольку она имела глубокое социальное измерение, и один из вопросов, который поднимался с большой остротой в христианском мире – не приведут ли общие ограничительные меры, связанные с пандемией к ограничению религиозных свобод. Эта тема обсуждалась христианскими конфессиями и по отдельности, и совместно. Могу привести в качестве примера одно мероприятие. Оно состоялось совсем недавно 20-21 октября в Риме и было организовано католической общиной Святого Егидия. Эта тема была одной из ключевых на данной площадке, а в

самом мероприятии принимали участие и Римско-католическая церковь, и Русская Православная Церковь, и другие православные церкви, протестантские конфессии, а также представители ислама, буддизма, иудаизма. Это было настоящее масштабное межрелигиозное событие. Несмотря на пандемию, его удалось провести. В итоговом документе один из тезисов призывает к тому, что нужно очень внимательно относиться к данной проблеме, чтобы ограничительные меры не распространились на сферу религиозных свобод.

И в тоже время, несмотря на пандемию, можно с большим удовлетворением отметить, что межхристианское взаимодействие и диалог с иными религиями по актуальным вопросам, в этом году продолжились, и я соглашусь с отцом Димитрием, что они даже усилились благодаря дистанционному формату, который позволил чаще проводить консультации и формировать самые разнообразные площадки, потому что технически это оказалось довольно легко.

В феврале с.г. в Брисбене в Австралии состоялось заседание Международной комиссии Всемирного Совета Церквей. Заседание было посвящено Азиатско-Тихоокеанскому региону, но уже тогда тематика разворачивающейся пандемии вошла в повестку нашего обсуждения. На протяжении всего года Комиссия работала дистанционно и все проблемы, которые возникали в нашей повестке, активно обсуждались, и была реакция Всемирного Совета Церквей на эти проблемы.

По прежнему важнейшей темой нашей повестки остается ситуация, связанная с положением религиозных меньшинств и христиан, в первую очередь там, где они подвергаются серьезнейшим притеснениям. Удивительно, но несмотря на ограничительные меры в связи с пандемией, притеснения христиан продолжались, а кое-где они приобрели и новый характер, возникли новые регионы, где подобные события стали происходить. И в первую очередь обращает на себя внимание Африка. Уже много лет у всех на слуху события, происходящие в Нигерии, где на севере страны совершается настоящий геноцид христианского населения. И 2020 год, к сожалению, не принес никаких улучшений. Притеснения продолжались с той же периодичностью. Христианские конфессии во взаимодействии с другими религиозными общинами весь год пытались привлечь внимание общественности на эту ситуацию. На этот год были запланированы практические шаги с участием Русской Православной Церкви по оказанию помощи христианам Нигерии, которые пока не удалось реализовать из-за ограничительных мер. Тем не менее, мы были в очень тесном контакте с нигерийскими христианами, отслеживали ситуацию, и очень надеемся, что в следующем году удастся провести мероприятия, которые могли бы им помочь.

Огромной бедой стали события в Эфиопии, где межрелигиозный мир хранился очень трепетно на протяжении веков. Однако сегодня политическая конъюнктура стала причиной того, что в некоторых регионах этой страны открылись настоящие гонения на традиционную христианскую церковь, на

Коптскую церковь. Это происходило на протяжении всего прошлого года, а началось еще в конце 2019 г. Затем произошли события, которые тоже вызвали огромную обеспокоенность христианского мирового сообщества – это гражданское противостояние в регионе Тыграй в Эфиопии. Это сугубо политический конфликт, которому пытались придать религиозное измерение, что является с нашей точки зрения самым опасным, самым недопустимым в любых конфликтах в мире. И за этим мы очень тщательно следим - всегда Русская Православная Церковь, да и другие конфессии, возвышают свой голос, потому что, как отметил отец Лев, очень важно не допускать даже малейшего намека, малейшей попытки перевести какие бы то ни было конфликты в религиозную плоскость.

Ярким примером, на наш взгляд, является Карабахский конфликт и его обострение в этом году. Мы знаем, что раздавались голоса о том, что там есть якобы межрелигиозная подоплека, хотя ее там не было. Конфликт чисто территориальный, исторический, политический, мы это хорошо знаем. И Русская Православная Церковь тоже громко об этом говорила. А Всемирный Совет Церквей выступил со специальным заявлением по Карабаху, которое также готовилось при участии Русской Православной Церкви, где четко и ясно декларировалось, что этот конфликт не является межрелигиозным, несмотря на то, что стороны конфликта относятся к разным религиям. В этой ситуации было одно важное измерение - состояние религиозных святынь, потому что шла война, шли боевые действия, и храмы и мечети могли пострадать в этой ситуации. Слава Богу, были предприняты определенные меры не без участия Русской Православной Церкви и лично Святейшего Патриарха Кирилла, религиозных лидеров Армении и Азербайджана. В конечном счете удалось не допустить тотального разрушения религиозных святынь. Нужно с глубоким удовлетворением признать, что наступил мир, перестала литься кровь, что является одной из целей, которую мы ставим перед собой, когда выступаем в роли миротворцев. Всегда для нас важно добиться того, чтобы прежде всего был установлен мир, чтобы стороны сели за стол переговоров, а затем уже решались какие-то другие вопросы постконфликтного урегулирования. А те, кто пытается добиться эскалации конфликта, - продолжают осуществлять попытки его перевода в религиозную плоскость.

Можно приводить еще много примеров межхристианского и межрелигиозного взаимодействия за этот год, я упомяну только один из них – это, конечно, Сирия. Уникальная межрелигиозная инициатива, которая существует у нас в России с 2017 года, в которой участвуют христиане и мусульмане России. Это деятельность, межрелигиозной рабочей группы по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. Наверное, многим известна работа, которая была проведена этой группой с 2017 года по сбору и передаче гуманитарной помощи в Сирию. Это были очень большие объемы, они привозились, раздавались нуждающимся. Кроме того, был разработан уникальный

механизм взаимодействия с христианскими и мусульманскими религиозными общинами Сирии, а также организация раздачи помощи с тем, чтобы она была максимально адресной, доходила до тех, кто в ней действительно нуждается. Эта работа велась очень эффективно. В прошлом году мы имели совершенно беспрецедентный результат этой работы – восстановление в Дамаске разрушенной школы, - большой пятиэтажной школы более чем на тысячу учащихся в районе Барзе в Дамаске. Она была открыта в сентябре прошлого года, и дети сейчас смогли приступить к обучению. На фоне всей этой работы религиозные общины России призывали к тому, чтобы еще более масштабное внимание было привлечено к вопросу возрождения Сирии, восстановлению ее инфраструктуры и теме возвращения беженцев в эту страну. С огромным удовлетворением можно отметить, что в этом году, несмотря на пандемию, в октябре в Дамаске состоялось большое и очень важное мероприятие - совместное заседание Штабов России и Сирии. На полях этого заседания прошла конференция, где обсуждались вопросы восстановления сирийской инфраструктуры и возвращения беженцев в эту страну. Русская Православная Церковь принимала участие в этой конференции. На мероприятии также была представлена Межрелигиозная рабочая группа Совета при Президенте по оказанию помощи Сирии. Нам довелось рассказать участникам о наших наработках, и очень надеемся, что это мероприятие придало новый импульс всей этой деятельности. Обсуждались полномасштабные программы по восстановлению Сирии. На примере этой страны мы можем сказать, что тематика защиты притесняемых религиозных меньшинств в данном случае может рассматриваться в позитивном ключе, потому, что много лет мы говорили о том, что христианское присутствие в Сирии может исчезнуть, что христиане там подвергаются самому настоящему геноциду, и основной тезис был в том, что необходимо сохранить христианское присутствие в Сирии и на Ближнем Востоке. В данный момент мы можем констатировать, что этого достичь удалось. Это уникальный пример, поэтому мы надеемся, что и в прочих случаях миротворческие усилия христианских конфессий вместе с представителями иных религий тоже будут давать свои положительные результаты, потому что голос религиозных общин сегодня, благодаря их активной роли, значим в современном мире. И еще раз подчеркну, что Русская Православная Церковь идет здесь в первом ряду, и ее голос все более слышим. Это важно для всех нас, и не только для самих религиозных общин, а для всей человеческой цивилизации.

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА МЕЖРЕЛИГИОЗНОЙ ГАРМОНИИ

Тэло Тулку РИНПОЧЕ

Верховный лама Калмыкии,

*Почетный Представитель Е.С. далай-ламы
в России, Монголии и странах СНГ*

Аннотация

Указывается на необходимость тесного взаимодействия в рамках межрелигиозного диалога на основе защиты общечеловеческих ценностей. Раскрываются четыре основных обязательства далай-ламы XIV Тензина Гьяцо: защита общечеловеческих ценностей, межрелигиозная гармония и согласие, экология и восстановление древнеиндийского философского наследия. Рассматривается деятельность Межрелигиозного совета традиционных конфессий Калмыкии.

Ключевые слова

Буддизм, далай-лама, межрелигиозное согласие, общечеловеческие ценности, любовь, сострадание, Межрелигиозный совет традиционных конфессий Калмыкии.

Россия – огромная многонациональная страна, в которой присутствуют различные религиозные традиции. Каждая из них играет очень важную роль для наших сообществ. Религиозные общины не должны соперничать или критиковать друг друга, но всегда призваны находить пути для сотрудничества ради блага нашего народа. С 1992 г. я занимаю пост хаджин-ламы - главы буддистов Калмыкии. Я родился в Америке в калмыцкой семье, а мое детство и юность прошли в Индии в буддийском монастыре. С 2015 г. на меня были возложены дополнительные обязанности почетного представителя Его Святейшества далай-ламы в России, Монголии и странах СНГ.

Конечно такие встречи, посвященные межрелигиозному диалогу, чрезвычайно важны. Конечно, с одной стороны, вследствие пандемии у нас нет возможности встречаться друг с другом лично, но с другой стороны – современные технологии предоставили нам возможность видеть друг друга и общаться, находясь в разных точках земного шара.

Сейчас очень важно на наших диалоговых площадках больше говорить о важности межрелигиозного согласия, о любви, мире и гармонии, а также о том, как мы можем наладить пути сотрудничества на уровне создания сетевых структур. Нам важно сконцентрироваться сейчас не только на политических, экономических, но, прежде всего, на духовных вопросах. Потому что здесь собрались очень уважаемые люди, которые обладают глубокой мудростью и большим духовным опытом. И мы можем многому научиться друг у друга.

Его Святейшество далай-лама много путешествовал по всему миру. В его жизни есть четыре основных обязательства – первое обязательство – защита общечеловеческих ценностей. Это ценности, с которыми мы уже

приходим на этот свет - любовь, сострадание, умение прощать и другие. Это духовные ценности и ориентиры, которые для современного общества актуальны как никогда. Сегодня человечество живет в таком мире, который буквально охвачен ревностью, завистью, алчностью и т.д. И это прослеживается не только на уровне сообществ, а также на уровне семьи.

Такое ощущение, что такие базовые ценности, как любовь, сострадание, доброта, забота приходят в упадок. Каждый из присутствующих здесь сегодня людей обретал эти ценности и качества с самого рождения. И конечно мы, являясь последователями различных религиозных традиций, несем ответственность перед Богом, перед Пророком, перед Пробужденными существами, за то, чтобы воплощать эти ценности в жизнь.

Второе обязательство Его Святейшества связано с межконфессиональным согласием. Он всегда призывает к тому, чтобы был открытый диалог, открытое общение с представителями других религиозных традиций.

Философские различия всегда будут иметь место. Но они не должны выступать для нас препятствием к общению и обмену мнениями. Диалог и открытое заинтересованное общение позволит нам устранить недопонимание и сомнение, преодолеть страх перед чужой культурой и религией, руководствуясь любовью и состраданием ко всему человечеству.

Подчас мы живем в своем большом «мыльном пузыре» и не интересуемся тем, как живут верующие других традиций. Но, на самом деле, эти люди являются нашими братьями и сестрами, люди, которые также, как и мы, заслуживают любви и сострадания, заботы, доброты. Разве не этому учит нас Бог и наши пророки?!

Третье обязательство Его Святейшества связано с экологией. Современный мир оказался на грани экологической катастрофы. Такова наше общество. Давайте посмотрим, как много стран за последние годы пострадали от катастроф природного характера, а также от экологических последствий человеческой деятельности. Но это планета Земля, это наш дом. Это планета, которую нам подарил Господь, доверили пророки и пробужденные существа. И поскольку сегодня планета находится в наших руках, мы и несем ответственность за то, чтобы беречь ее.

Четвертое обязательство Его Святейшества далай-ламы связано с необходимостью сохранения и восстановления древнеиндийского философского наследия. Может быть, четвертое обязательство не актуально для большинства присутствующих, но первые три равно важны для всех наших братьев и сестер.

В Калмыкии создан Межрелигиозный совет традиционных конфессий, в состав которого входят представители Русской Православной Церкви, буддийские и мусульманские организации. Калмыкия – не самая богатая территория России. Это один из бедных регионов. И такова природа людей, - когда человек страдает, он ищет утешения, поддержки и духовного наставления. Поэтому мы видим свою обязанность в том, чтобы утешать, наставлять и дарить любовь и заботу. Межрелигиозный совет в Калмыкии

был создан не по политическим соображениям. Его цель была в том, чтобы поделиться духовными учениями с людьми и подарить им ту любовь, понимание, поддержку и заботу, к которым им необходимы. Задача Совета состоит в обеспечении и поддержке межрелигиозного и межнационального мира, предотвращении конфликтов на этноконфессиональной почве, утверждение в обществе традиционных духовных ценностей.

Наши отношения с другими членами Межрелигиозного совета действительно проникнуты чувством братства. Это очень искренние отношения, и мы искренне заботимся друг о друге. Я рассказываю о Межрелигиозном совете не для того, чтобы похвалиться тем, что происходит у нас в Калмыкии, а для того, чтобы показать, что мы действительно можем работать сообща.

Я никогда не утверждаю, что одна религия лучше других и никогда не призываю людей следовать той или иной религии. Конечно, я не обладаю такими глубокими знаниями о Ваших традициях, каковые есть у Вас, но я питаю к ним глубокое уважение. Всегда, когда представляется такой случай, я совершаю паломничество по святым местам других традиций.

Конечно в 2020 г. в центре внимания всех людей находится страшная болезнь – COVID-19, которая во многом изменила нашу жизнь: затронула наши эмоции, повлияла на нас психологически. Но я глубоко убежден, что мы можем концентрироваться не исключительно на этой болезни, поскольку помимо пандемии есть много разных моментов, которые мы можем радостно отметить. И сегодняшнюю конференцию я отношу к таким моментам. Это повод порадоваться. Это то, что очень дорого моему сердцу. Я молюсь о благополучии, здоровье и долголетию каждого из вас. И одновременно прошу ваших молитв.

ВЫЗОВЫ «НОВОЙ НОРМАЛЬНОСТИ»

Раввин Йонатан ФЕЛЬДМАН

*Руководитель образовательных программ
Федерации еврейских общин России*

Аннотация

Рассматриваются вызовы «новой нормальности» в семейной жизни и в поликультурных обществах. На примере карикатурного скандала во Франции исследуются мировоззренческие и ценностные различия западного либерально-демократического мышления и традиционного религиозного сознания.

Ключевые слова

«Новая нормальность», Тора, семейные ценности, карикатурный скандал, большой и малый джихад

Проводимое сегодня международное мероприятие очень важно, поскольку от каждого из присутствующих можно чему-то научиться, каждый делает акцент на том, что является центром его служения ради людей на Земле. Когда ко мне обратились с приглашением выступить, то главное, что бросилось мне в глаза это такое сочетание слов как «новая нормальность». Это то, что во многом определяет фон, на котором мы с Вами существуем со всем человечеством вместе и это то, что определяется глубочайшим тектоническим ценностным сдвигом. Этот сдвиг имел место в западной культуре и который продолжает влиять по нарастающей на то, как мы себя ощущаем в этом мире. Организаторами Круглого стола было предложено высказать несколько соображений о том, как иудаизм реагирует на некоторые из этих «новых нормальностей».

Итак, «новая нормальность». Хотим ли мы участвовать в ней? И если нет, то как мы должны ее воспринимать у себя внутри и как мы должны вступать с ней в контакт? Имеем ли мы какие-то шансы как-то этому противодействовать, видоизменять, модерировать?

На протяжении всей человеческой истории существуют два противоположных мировоззрения. Одно, ради удобства, можно назвать традиционалистским. Его представляет человек традиционной цивилизации, традиционной культуры. Как он живет? Где он черпает смысл своего бытия? Обычно он расположен посередине, в настоящем времени, которое воспринимается им как промежуточная зона между каким-то знаковым событием в прошлом и знаковым событием в будущем. Говоря о еврейской вере, очень просто нащупать два этих события. Первое – это дарование Торы на горе Синай. Это то, что положило начало человеческой нравственности как таковой. И завершающее событие – это приход Машиаха (Мессии). Между двумя этими символическими титанами находится еврейское мировоззрение, еврейская жизнь и быт, мысль, реактивность, способность выживания, способность видеть смысл в любой ситуации, которая может

случиться на протяжении столь долгой истории. Мы в этом году будем праздновать 3333 года с момента дарования Торы на горе Синай.

Итак, два события. Я уверен, что такими событиями могут поделиться с нами представители других культурно-религиозных традиций. Этого не может не быть, иначе очень трудно черпать смысл в настоящем: либо ты являешься передатчиком чего-то из прошлого в будущее, либо ты висишь в воздухе между двумя неопределенностями.

Противоположную позицию назовем точкой зрения человека, исторически мыслящего, для которого исторический процесс является критерием оценки любого события, происходящего в его личной жизни или в жизни всего человечества. Он тоже должен иметь перед собой два события, поскольку человек не живет в вакууме. В какой-то степени, такой человек опирается на научную модель мира в определении исходной точки, которая говорит нам о том, что человек появился постепенно. Раньше его не было, и постепенно возник наш вид – т.е. человек, известный нам. А куда все это идет, если мы спросим его? Так как человек изначально не был некоей самостоятельной единицей, то и уходит он непонятно куда, а значит, что надо преодолеть этого самого человека, который несколько десятков или сотен тысяч лет живет на этой Земле. И поэтому мы видим, что в авангарде мысли людей, которые стоят за многими научными прогрессивными актами человечества находятся те, кто стремится преодолеть человеческое существо в том виде, в котором оно нам известно. Отсюда все биотехнологии, вживление чипов и т.д. Человека им недостаточно, ведь человека раньше не было. С какой стати надо останавливаться на человеке?! Это конечно же является антитезой для человека, традиционно мыслящего.

Как воспринимает события жизни человек традиции? Он всегда в состоянии посветить на них неким прожектором тех смыслов, которые у него есть со стороны двух событий. Его место в мире, а, следовательно, и сменяющийся ход событий не является чем-то уникальным, за что следует обязательно зацепиться. Это не что-то, что требует смены своих собственных принципов, интересов и ценностей. Но ты всегда можешь дать им оценку. И чем глобальней события в начале всего и в конце всего, тем проще тебе дать соответствующую оценку происходящему сейчас.

С точки зрения человека, исторически мыслящего, все, что было в прошлом, не имеет никакого значения, потому что каждое новое событие определяет смысловую нагрузку его бытия. Мелькание событий, которое мы наблюдаем за последние десятилетия, а можно сказать и столетие, приводит современного человека в осязательное замешательство, потому что осмыслить их он не в состоянии, у него нет более широких рамок. В результате мы видим абсолютное подчинение человеческого субъекта массивам информации, которые в миллионы раз превосходят его когнитивные способности и поиск смысла для своего личного бытия становится абсолютно неподъемен.

«Новая нормальность» сегодня проявляется в различных областях жизни человека. Хотел бы подробнее остановиться на проявлении этого феномена в

личной жизни человека и в общественной жизни. Семья – это первое, что приходит в голову. Я называю семью гарцующей на столе лошадь. Есть такое английское выражение: “The horse on the table”. Это что-то, что невозможно не увидеть. Лошадь закрывает обзор, ты не можешь о ней не говорить. Так вот семья и проблемы, связанные с современной семьей – это та самая лошадь. Мы стараемся как-то все время смотреть мимо лошади, и поэтому видим все события немного в искаженном виде. Пока не разрешится эта проблема, по крайней мере, для нас – носителей ценностей, и пока мы не сможем найти слова, чтобы достучаться до сердец, - остальные проблемы меркнут по сравнению с ней.

Принято считать, что нравственно-ценностная ситуация в России чем-то отличается от западной. Это правда. Но если мы присмотримся под микроскопом, то обнаружим, что есть только один пункт, в котором не согласна русская душа с западной. Это все, что касается вопроса об однополых браках. Все остальное никак не лучше. У нас, а не «у них» детские дома, у нас такой же процент разводов, у нас хуже социальная обеспеченность слабых слоев. Куда ни посмотри, нет никакой опоры. Можно говорить о нравственных ценностях, но в реальности ты с большим трудом сможешь хоть что-то нащупать.

Честь и хвала России, что она держится на коне в вопросе об однополых отношениях. Это очень сущностный вопрос. Это говорит о том, что не все потеряно, что есть вокруг чего консолидироваться. Люди должны продолжать осмысленно выстраивать свою личную жизнь в сложившихся тысячелетиями парадигмах. Это очень важный момент. Но нельзя забывать, что такой вопрос, как детские дома – это вопиющий вопрос. Это говорит о том, что ценность человеческой жизни, и даже жизни ребенка - минимальна. Как можно отказаться от своего ребенка? Как можно держать тысячи – десятки тысяч людей вне семьи? Почему хотят наших детей забрать в семьи, а мы не хотим? Это удивительно. Но это говорит о каком-то внутреннем, очень глубоком провале в воспитании семейных и нравственных ценностей.

С религиозной стороны что происходит? Я не видел, чтобы на подобных конференциях кто-то поднимал вопрос в таком ракурсе. Мы наблюдаем, как постепенно женщины буквально вырываются из рук мужчин. Мужчины не в состоянии завоевать женщин. Им нечего предложить. Женщины хотят выстраивать свой мир. Феминизм торжествует. Любая попытка усомниться в праведности их намерений подвергается преследованию со стороны демократических и либеральных сил. Куда все это идет? Об этом тоже мы прекрасно знаем.

Дело в том, что, скорее всего, для человечества настала некая эпоха серьезного экзамена. Прежде всего, она касается мужской стороны вопроса. Ведь до сих пор женщина воспринималась функционально. Связь с женщиной, замужество, брак был связан с социальными, биологическими, хозяйственными факторами. Без женщины невозможно было ни наследовать то, что у тебя есть, - некому было бы наследовать. Необходимость благочестивых отношений в половой сфере безусловно покрывается браком.

Социальная значимость семьи всегда была на высшем уровне. Все это ушло. Но почему нам не хватает тогда некоего психического фактора?

У мужчины иссяк фактор, который заставит его осознать необходимость женщины в его жизни как таковой. Женщина больше не обязана ничего готовить. Еду можно купить готовую. Женщина отказалась от того, чтобы быть матерью многих детей. Она хочет также преуспеть, как и мужчина. Она не нуждается больше в твоей опеке.

И теперь что ожидается? Ожидается, что у мужчины по идее должен проснуться некий инстинкт, который превосходит все предыдущие. Который скажет ему: «Я не могу проявить себя в этой жизни без второй половины. Все мои проекты, все мои амбициозные планы – это все ничто, если мне не к кому приложиться на сто процентов. Это единственно с кем я могу сам себя найти, сам себя пережить, созреть, по отношению к кому у меня должна быть ответственность».

С точки зрения иудаизма вопрос в отношении поведения женщины, которая начинает быть похожей на мужчину, захочет завоевать этот мир своими силами, а мужчина откажется завоевывать ее, поскольку не будет для этого находить достаточные ресурсы, - описывается уже в наших пророках. Есть у пророка Иеремии в 31 главе 22 стих о будущем положении женщины: «Долго ли тебе скитаться, отпадшая дочь? Ибо Господь сотворит на земле нечто новое: жена спасёт мужа (Иер.31:22)».

Наши комментаторы говорят, что за неимением мужской позиции, женщина отказавшись ждать завоевания со стороны мужчины, заменяет его. Она пытается всячески преодолеть все то, что мешало ей до сих пор. Например, физиология, которая рассматривается некоторыми феминистками как досадный тормоз для полного освобождения женщины. В конце концов женское начало должно проявить каким-то образом свой великий потенциал и, как описывается в еврейской традиции, несмотря на то, что мужчина возлежит в статусе своем над женщиной, но именно через женщину он может быть приобщен к чему-то, что находится вне его компетенции, т.е. намного выше, чем то, что он может сам постичь. Соответственно, отказываясь от второй половины, ты отказываешься от себя самого.

Говоря о проявлении «новой нормальности» в обществе, приведу следующий пример. Так как уже упоминались события во Франции по поводу карикатур на пророка Мухаммада и реакция исламского сообщества на подобного рода оскорбление чувств верующих, я счел необходимым осветить и эту тему тоже в небольшом комментарии. Это для нас некий архетип того, вокруг чего сейчас живет вся Европа. Моментально вспыхивает реакция везде.

Почему это произошло? Здесь есть урок и для Европы, и для нас – религиозных деятелей. Мы увидели удивительную вещь. У западного, либерально-демократического типа мышления иное отношение к словам, чем у религиозного сообщества. «Слово» для западного человека сегодня это свобода выразить свое мнение. Свобода слова или право на выражение мнений является лишь правом и ни в коем случае не призывает тебя к

ответственности. Религия же сохраняет некую вертикаль иерархии, подчинения, долженствования. Поэтому в религии «слово» это всегда акт, действие, которое подразумевает осознанную ответственность. Носитель современного западного сознания никак не мог ожидать такой контратаки, не мог даже представить себе возможность того, что на высказанное слово прольется кровь.

Мы сейчас не говорим, что реакция была адекватная. Не дай Бог. Реакция была чудовищная. Но на лицо непонимание «миров» и абсолютное отсутствие общего знаменателя. Даже в отношении высказанного слова есть непонимание со стороны другого сообщества. Например, право, как таковое. Мы знаем, что современный либерально-демократический подход – это даровать права всем, кто нуждается в них, или всем, кто озвучивает свое суверенное мнение.

Понятие «право на слово» абсолютно не вписывается в религиозный дискурс, потому что религиозный дискурс всегда акцентирует обязанности и ответственность.

Что у нас есть сегодня с точки зрения основной ценности западного сообщества – это свобода распоряжаться свободно с любой ценностью. Т.е. ценностью является свобода от ценностей.

Любая ценность нуждается в традиции для своего поддержания. Чтобы укрепить, ценности необходимо преодолевать препятствия, ей требуется жертвенность. А либеральные ценности западного общества не могут быть платформой для взаимодействия с традиционными ценностными сообществами. Поэтому Европа должна сделать свои выводы.

Пришла пора не просто «царапать поверхность бытия», а чуть-чуть углубиться, это очевидно всем. Единственное, что Европа будет сопротивляться, потому что достигнутая свобода с огромным трудом может быть поражена в правах.

Но мне важнее всего, так как здесь собрались представители религиозных конфессий – высказать урок в отношении религиозного сообщества. Чему можно научиться из этих страшных уроков Европы?

Религиозный человек всегда должен знать, что Всевышний в курсе всего происходящего. Без Его желания ничего не происходит в Его мире. Если возникают какие-то негативные явления, они возникают только потому, что являются неким модусом Его желания. Иногда урок для человека заключается в том, чтобы он держался подалеже от определенных явлений, не реагировал на них, но дал мудрую оценку, не вступая с ними в контакт. Еврейский свод законов Шульхан арух начинается с указания на то, что необходимо крепиться и не реагировать на насмешки, провокации и издевки. Уж кто-кто, а еврейский народ испил эту чашу до дна на протяжении этих тысяч лет.

Ведь любая вера, любая структура веры зиждется на понятиях испытания и долготерпения. Это основа религиозной этики. Религиозный человек знает, что иначе нельзя обрести свободу. С точки зрения иудаизма,

закон государства является полноценным законом. И надо соблюдать его во всех деталях.

Закон государства - это тоже воля Всевышнего до определенного момента, когда закон государства начинает поругать и срывать твой принцип служения Всевышнему, требуя отказаться от твоего вероисповедания. Вот тогда иудаизм говорит, есть возможность поднять копье, как это случилось в событиях Хануки 1300 лет назад, когда евреям удалось прогнать греков из Храма, которые там установили идолов.

Во Франции никто никаких идолов не ставил в мечети, никто не приходил к мусульманам со своими уставами и не говорил, что нельзя совершать намазы. Живите, как хотите. Просто несколько карриатур. А реакция была такая как будто поставили идола в храм.

Поэтому мы сразу же говорим. Мы знаем из Корана, из слов самого Пророка Мухаммада, что есть два понятия джихада – есть джихад малый, есть джихад большой – т.е. самоотверженная борьба за веру – это прежде всего работа над самим собой, как мне сказали исламские богословы. Малый джихад – это военная реакция на насилие в отношении тех, кто притесняет тебя. И конечно же предпочтение отдается большому джихаду.

Работай над собой перед тем как ты становишься стороной в диалоге. И тут важно поставить такой вопрос: «А как бы себя повел сам Пророк Мухаммад в такой ситуации, если бы он увидел в журнале карриатуру?». Трудно себе представить, что он сделал бы что-то похожее на то, что сделал адепт его веры. Естественно человек Духа, коим безусловно был Пророк Мухаммад, сделал бы свои выводы, пришел бы к конструктивным решениям по исправлению ситуации. А почему возникли карриатуры? А что нужно изменить, ведь не бывает дыма без огня? Вот так мыслит человек веры.

Человек ножа не слушал пророка Мухаммада. Он слушал какого-то инициатора радикального проповедничества у себя в родной мечети. И это очевидно. Поэтому нужно всегда различать между какими-то индивидуальными, невежественными актами, и полной картиной мироутверждающей веры. Над этим нужно работать. Говорить об этом мало. Нужно набраться смелости и пропагандировать большой джихад, а не малый.

ГЛАВА II. РЕЛИГИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

РЕЛИГИЯ КАК ИСТОЧНИК ЖИЗНЕСТОЙКОСТИ В УСЛОВИЯХ «НОВОЙ НОРМАЛЬНОСТИ»

Дирк Мартрин ГРУБЕ

*заведующий кафедрой этики Факультета
религиоведения и теологии Свободного
университета Амстердама*

Аннотация

В статье философски осмысляется концепт жизнестойкости и возможности религии для ее обеспечения. На примере христианства исследуются типы религиозности, способствующие формированию прагматичной позиции в отношении происходящего в мире и гибкой адаптации в условиях пандемии.

Ключевые слова

Жизнестойкость, устойчивое развитие, ООН, ЮНЕСКО, христианство, апостол Павел

На сегодняшний день представляется важной тема жизнестойкости и возможностей, которые предоставляет религия индивиду и обществу для формирования и укрепления устойчивости. В связи с этим хотел бы сконцентрировать свое внимание на потенциале и возможностях христианства в условиях формирующейся «новой нормальности».

В западных культурах слово жизнестойкость прочно вошло в обиход, оно широко распространено как в академической, так и в деловой среде. Под этим понятием подразумевается, во-первых, гибкий путь реагирования на неблагоприятное развитие событий, таких как: потопаы, землетрясения, катастрофы или пандемия коронавируса. Жизнестойкость предполагает адаптацию и благополучный выход из катастрофы.

Жизнестойкость часто сравнивают с сопротивлением. Оба явления противостоят нежелательному развитию событий. Однако при сопротивлении мускулы напряжены на борьбу с событиями, и человек, сопротивляясь, стремится сохранить status quo, вернуться в прежнюю жизнь, которая была до катастрофы. А жизнестойкость предполагает гибкость и адаптивность к ситуации с получением наилучших результатов. Человек не делает попытки вернуться в прежнюю ситуацию, а разумно использует возможности, которые возникли вследствие сложившихся неблагоприятных обстоятельств и условий.

К примеру, жизнестойкая концепция борьбы с кризисом, связанным с коронавирусом, не состоит в том, чтобы вернуть экономику в предкризисное состояние, а в том, чтобы оптимально адаптироваться к сложившимся условиям. Это важный урок для современного западного общества, которое вследствие возникшего экономического кризиса, полагает, что что у него

есть право на компенсацию, на то, чтобы вернуться в предкоронавирусную стабильность. Однако мир изменился и жизнестойкость поможет нам принять мудрые решения по этому вопросу.

Концепт жизнестойкости имеет большой потенциал для изучения в рамках различных научных дисциплин, для формирования новых методологических подходов, в частности, в теологии. Он открывает возможность изучения роли религии и ее потенциала для формирования и поддержания жизнестойкости.

Понятие жизнестойкости используется ООН, ЕС, правительством Нидерландов и другими политическими институтами с целью концептуализации устойчивого развития и других целей. В частности, ООН под жизнестойкостью подразумевает способность отдельных лиц, домашних хозяйств, сообществ, городов, учреждений, систем и обществ к предотвращению, противодействию, нейтрализации, адаптации, принятию мер реагирования и восстановлению конструктивным, действенным и эффективным образом при сохранении функционирования на приемлемом уровне и без ущерба для долгосрочной перспективы достижения устойчивого развития, мира и безопасности, реализации прав человека и обеспечения благосостояния для всех. Жизнестойкость здесь рассматривается в связи с понятием устойчивости.

В политической и академической среде все больше признается, что концепция жизнестойкости не должна быть ограничена исследованиями технических аспектов ее достижения, как это было ранее. Под этим подразумевались совершенствование технических возможностей, таких как, например, ранняя диагностика наводнений и других стихийных бедствий. Однако сейчас происходит поворот в научной мысли, в соответствии с которым жизнестойкость не должна быть лимитирована сугубо техническими аспектами, она должна включать в себя и культуру. ЮНЕСКО и другие структуры в рамках ООН признают, что концепция жизнестойкости достижима только в том случае, если учитываются культурная, и соответственно религиозная, специфика. Без учета религиозных особенностей политика достижения жизнестойкости обречена на провал. Например, религия способна внести свой вклад в управление водными ресурсами, что обсуждалось на недавно проведенной нашим факультетом конференции по водным ресурсам с участием Константинопольского патриарха Ворфоломея, которого называют «зеленым патриархом», поскольку он уделяет значительное внимание духовно-нравственному измерению экологической проблемы и важности участия религиозных институтов и верующих в ее решении.

Хотел бы сделать несколько предположений в отношении тех возможностей, которые есть у религии, для обеспечения жизнестойкости. Для того чтобы углубить это понятие, разработать методологию и подходы в религиоведении и теологии в отношении понятия «жизнестойкость», важно исследовать несколько аспектов. Во-первых, выяснить каким образом верующие справляются с неблагоприятными обстоятельствами. Насколько

мне известно, согласно проведенным исследованиям, религия способствует большей внутренней устойчивости людей. Нужно исследовать какие типы религиозности способствуют жизнестойкости, а какие напротив формируют иные типы поведения, такие как сопротивление или индифферентность. Также важные уроки могут быть получены из исследования текущей ситуации, где многие люди на западе приняли как должное что у них есть право вернуться в условия, предшествовавшие коронавирусу и не готовы или не хотят адаптироваться к меняющимся условиям. Я думаю, что религия могла бы помочь более гибкому приспособлению к новой реальности.

Можно исследовать, каким образом многие религии дистанцируют себя от забот суетного мира. Приведу пример из христианской традиции, из этики апостола Павла. В 1 Послании к коринфянам апостол Павел говорит о временности сего мира: «Я вам говорю, братья: время уже коротко» (7:29),³¹ «и пользующиеся миром сим» должны быть «как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего» (7:31). Таким образом, верующим во Христа следует воспринимать мир, не погружаясь в него полностью. У других религий есть собственные пути дистанцирования от мира.

Важным аспектом христианства является эсхатология, которая выступает как некий контрнарратив. Как представляется этот контрнарратив может помочь в создании концепции жизнестойкости в условиях коронавирусной пандемии и препятствовать паническим настроениям.

Как правило, религия либо индифферентна к земной жизни, либо способствует эксклюзивизму и монополии на истину. Она предлагает свой морально-этический и философский взгляд на происходящие события. Религия может как способствовать жизнестойкости, так и препятствовать ей. Жизнестойкость предполагает более гибкий подход, нежели сопротивление, которое исходит из представления о том, что есть только один верный путь - как правило, мой путь, или путь моей группы, и безразличие, а то и враждебность ко многим другим путям. Жизнестойкость исходит из другой позиции – более прагматичной. По моему убеждению, существуют такие типы религиозности, которые способствуют формированию прагматичного подхода. Они предполагают определенное социальное дистанцирование, не отрицая этот мир как таковой, но исходя из понимания, что есть что-то высшее, что-то большее чем этот мир. Поэтому для формирования жизнестойкости следует опираться на высшие «неотмирные» ценности. Я думаю, этому мы можем научиться у Апостола Павла.

ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: ОТ ГРАДА ЗЕМНОГО КО ГРАДУ БОЖИЕМУ

Колосова Ирина Валерьевна,

к.и.н., доцент кафедры политологии и
политической философии Дипломатической
академии МИД России;

доцент кафедры теологии и религиоведения
Российского Православного Университета
святого Иоанна Богослова

tenagadalam@yandex.ru

Аннотация

В статье рассматривается процесс формирования и развития христианской политической теологии, приводятся взгляды христианских философов и богословов на политику в контексте различных исторических условий – от Античности до Новейшего времени, исследуется феномен христианской монархии, христианской демократии, христианского социализма, «теологии освобождения», христианской теологии феминизма и др.

Ключевые слова

Христианская политическая теология, Блж.Августин, катехон, симфония властей, «Москва – Третий Рим», теория двух мечей, «два тела короля», христианская монархия, христианская демократия, христианский социализм, теология освобождения, христианская теология феминизма, христианский реализм Р.Нибура.

Истоки христианской политической теологии

Политика нередко становилась объектом внимания христианских мыслителей. Стремление к справедливому устройству государства и общества на основе религиозных идеалов известно на протяжении всей истории существования христианства.

Учение христианских философов о государстве и царской власти основывается на букве Священного Писания. Ветхозаветные пророки предвозвещали пришествие царя из рода Давида, «помазанника», который, являясь одновременно священником и царем, исполнит все то, что Израиль ожидает от истинного Царя и Спасителя мира.

Известно, что Иисус происходил из рода царя Давида. Имя Иисус Христос несет в себе глубочайший смысл, представляя собой, по сути, краткий символ христианской веры. Иисус – современная церковнославянская транслитерация греческой формы еврейского имени Йешуа (Йехошуа), означающего помощь Божию и Спасителя (имя состоит из двух слов: Яхве (Иехова, Иегова) – древнееврейского «имя Бога» и «спасение»). Греческое слово Χριστός в переводе с иврита (Машиах) и арамейского (*Мешиха*) означает мессию – т.е. «помазанника». Данный эпитет употреблялся в древнем Израиле по отношению к царям и

первосвященникам. Поставление государя на царство и первосвященника на служение совершалось в Израиле через торжественное помазание елеем.

Согласно Евангелиям, ангел возвестил деве Марии о том, что она родит сына и наречет ему имя Иисус, *«... и даст Ему Господь Бог престол Давида отца Его, и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца»* (Лк. 1:32-33). Иисус Христос родился в г. Вифлееме в царствование императора Октавиана Августа - племянника Юлия Цезаря. Ко времени рождения Христа Иудея входила в состав Римской Империи в качестве подчиненного клиентского царства.

Волхвы-астрологи, пришедшие поклониться младенцу как царю Иудейскому и как Богу, изначально искали его в царском дворце Ирода, чем привели последнего в отчаяние. Ведь Ирод – сын римского прокуратора Иудеи, в отличие от Иисуса Христа, не был потомком иудейских царей и занимал трон лишь по праву, данному ему Римскими властями. Испугавшись возможности покушения на свою власть, Ирод вознамерился погубить соперника. Он приказал убить в Вифлееме четырнадцать тысяч младенцев-мальчиков вплоть до двухлетнего возраста, полагая, что в их числе непременно окажется и будущий царь Иудеи. Накануне этой трагедии Иосифу Обручнику во сне явился ангел, который повелел ему тотчас же отправиться с Марией и младенцем в Египет, откуда они вернутся уже после смерти Ирода.

Согласно евангельскому повествованию, примерно в тридцатилетнем возрасте Иисус вышел на общественное служение, которому предшествовало искушение Христа дьяволом в пустыне. Последний предлагал ему во владение все земные царства: *«Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю её; так, если Ты поклонись Мне, всё будет твое»* (Лк. 4: 6-7; также Мф.4:8). Христос отверг искушения. В Евангелиях он называет дьявола *«князем мира сего»*, который *«изгнан будет вон»* (Ин. 12:31).

Иисус не стремился занять царский трон, но обладая гораздо большей властью, данной Ему Богом-Отцом, он проповедовал как *«как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи»* (Мф. 7:29). Евангелие от Матфея завершается свидетельством воскресшего Христа: *«Дана Мне всякая власть на небе и на земле...»* (Мф. 28:18). Эти слова Иисуса Христа следует соотносить с рассуждениями Апостола Павла о будущем всеобщем воскресении и Царстве Небесном: *«Когда Он (Христос) предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем»* (1 Кор:15, 22-28).

Существующий в мире порядок подлежит грядущему упразднению или преобразению в свете совершенства любви. Однако, в отличие от религиозно-политической партии зилотов, призывавших Иудею обрести политическую независимость от языческой Римской империи, Христос

настаивает на соблюдении закона и порядка. Во время проповеди в Иерусалиме он отвечает фарисеям, напрасно пытавшимся уличить его в отказе платить подать кесарю: *«Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»*. Фарисеи не смогли *«уловить Его в слове перед народом, и, удивившись ответу Его, замолчали»* (Лк.20:20-26).

Внешний закон и институты власти, данные по несовершенству человеческой природы, искаженной грехом, призваны упорядочивать общественную жизнь и не допускать хаоса и беззакония. Царство Небесное качественно отличается от земного царства и предоставляет своим сынам подчиняться земному государству в той мере, насколько это совместимо со служением Богу [1].

В главе XIX Евангелия от Иоанна приводятся слова Христа, адресованные прокуратору Иудеи Понтию Пилату: *«ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе»* (Ин. 19:11). Апостол Павел в послании к римлянам подчеркивает, что *«нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены»* (Рим. 13:1), *«Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от неё, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое»* (Рим. 13: 3-4).

Обвинив Христа в богохульстве, Иерусалимский Синагог представил его Понтию Пилату опасным для Рима преступником, который развращает народ, запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем. Но на суде у Пилата Христос отвечает: *«Царство Мое не от мира сего...ныне Царство Мое не отсюда»* (Ин.18:36). Эта фраза является ключевой для понимания христианского воззрения на земную власть. Главной особенностью социально-политического учения Нового Завета является подчеркиваемая в Евангелии т.н. «неотмирность» христиан, их объединение в общность, принципиально отличную от земных социальных институтов – Церковь Христову.

Христиане, по словам Апостола Петра – *«род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел»* (1 Пет.: 2,9). Об этом же говорится в Евангелии от Иоанна: *«Всем же, кто принял Его (Христа), верующим во имя Его, дал им власть стать детьми Божиими, Которые не от крови, и не от хотения плоти, и не от хотения мужа, но от Бога были рождены»* (Ин. 1: 12-13).

Христианам надлежало определить пределы допустимого вмешательства государства в дела Церкви, а также Церкви в государственные дела. Опыт первых христианских общин, столкнувшихся с гонениями римских императоров, доказывал необходимость отстаивать и защищать свои права. Хотя христианская община являет собой новую политику, ибо царство Христа, не от мира сего, - христиане вовлечены в жизнь общества и подчиняются тем правилам, которые не противоречат заповедям, и

отвергают, нередко ценой своей жизни, языческие установления, вступающие в противоречия с основами христианской веры. Одним из ярких примеров таких противоречий был отказ христиан почитать культ императора в Римской империи.

После продолжительных гонений, в IV в. положение христиан в империи качественно меняется. Миланский эдикт императора Константина о веротерпимости 313 г. способствовал укреплению позиций христианства. С этого момента христианская церковь получила поддержку от властных институтов римского государства [2, С.8-13]. Сам император, тяготевший к христианству, родился в семье кесаря Констанция Хлора, исповедовавшего солнечный монотеизм – культ Непобедимого Солнца, а его мать Елена была христианкой. После смерти отца, в 306 г. Константин, был провозглашен августом, а в 323 г. стал единовластным правителем римского государства и императором в Риме. На его монетах изображалось «Непобедимое Солнце», он оставался верховным жрецом (лат.«pontifex maximus») римского языческого культа [3]. Однако для Константина христианский монотеизм занял место солнечного монотеизма как учение, которое могло бы консолидировать империю.

Предоставив христианству особый статус, Константин активно участвовал в церковных делах, добиваясь единства церкви как неперемного условия единства империи, выступил арбитром во внутрицерковных спорах, созвав в 325 г. в Никее первый Вселенский собор для утверждения христианской догматики. Согласно Евсевию Кесарийскому, за обедом, данным императором участникам собора, Константин заявил епископам «Вы - епископы внутренних дел церкви, я - поставленный от Бога епископ внешних дел» [4]. Со времен Константина христианское государство провозглашает своей целью нравственное воспитание людей в духе Закона Божьего.

Идеи Константина переосмысливает и развивает в VI в. византийский император Юстиниан. Он создает новый сборник римского права, где в преамбуле к 6-й новелле, декларирует совместное действие «двух божественных начал» – священства и царства, которые в устроении дел человеческих должны приходить к гармоничной «симфонии». Церковь молится за благочестивого императора, а император по милости заботится о Церкви. При этом Юстиниан видит империю уже как монолитное христианское государство [5].

С укреплением позиций христианства в империи создаются условия для развития христианских политических доктрин, среди которых наиболее интересной представляется концепция «катехона». Во Втором Послании к Фессалоникийцам апостол Павел говорит о том, что приходу грядущего антихриста – человека греха и сына погибели, препятствует определенная сила: *«...тайна беззакония уже в действии, только не свершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего»* (2 Фес. 2:3–8). Эта сила именуется

«катехоном», что в переводе с греческого означает «удерживающий», или «сдерживающий». Катехон, как некий исторический субъект, призван сдерживать натиск мирового зла.

Святые отцы дают несколько толкований на указанный фрагмент из послания апостола Павла. Одно из них понимает под «удерживающим» благодать Святого Духа, которая будет отнята у людей за оскудение любви и всеобщее озлобление. Преподобный Ефрем Сирий (IV в.) [6] и преподобный Иоанн Дамаскин (VII в.) связывают эти слова апостола с проповедью Евангелия по всей Земле, которая необходимо предшествует концу света [7].

Однако наибольшее распространение в Риме получает иная трактовка апостольского пророчества, понимающая под «удерживающим» Римскую империю, страх перед которой не позволяет воцариться антихристу. Опираясь на видения ветхозаветного пророка Даниила, ряд отцов церкви рассматривал всемирную историю как преемственную последовательность четырех великих мировых империй – Ассиро-вавилонского, Мидо-персидского, Греко-македонского царств, и наконец – Римской империи, за падением которой последует приход антихриста. Именно такую трактовку предлагает один из трех вселенских святителей и учителей церкви Иоанн Златоуст, живший в V веке [8]. Опираясь на пророческое понимание воцелования империи, он полагает римского императора «катехоном», препятствующим наступлению конца света. Так христианское вероучение в Риме получает новое – политическое измерение.

Концепция «катехона» легитимизирует процесс сакрализации власти в Римской империи: перед нами предстает все тот же языческий феномен почитания культа императора только уже в новой, христианской огранке.

После падения Рима эсхатологические ожидания трансформировались в теорию переноса империи (лат. *translatio imperii*), согласно которой в дальнейшем власть Рима последовательно переносилась Богом на последующие империи средневековой Европы. Поскольку на Востоке прямым наследником христианской Римской империи стала Византийская империя, то к ней также применялась теория переноса империи для обоснования преемственности ее миссии в истории. Характерным примером этому выступает сформулированная XVI в. старцем псковского Спасо-Елеазарова монастыря концепция «Москва – Третий Рим» [9]. До XV в. Константинополь был для Московского государства вторым Римом как наследник и хранитель Православного Христианства, однако Флорентийская уния 1439 г. в корне пошатнула авторитет греческой церкви. Обаяние Византии как хранительницы заветов православия исчезло, а с ним и право на политическое главенство. Последующее падение Константинополя (1453 г.), понятое как Божия кара за отпадение от веры, еще более укрепило новый взгляд. Но если «Второй Рим» погиб, подобно первому, то вечное Православное царство должно быть унаследовано новым Третьим Римом, которым стала Москва – наследница Византии, а четвертому Риму «не бывать». Преемниками Византийской империи также полагали себя

болгарский царь Симеон I, сербский король Стефан Урош IV Душан и даже султан османов Мехмед II Завоеватель.

Отправной точкой в процессе формирования христианской политической теологии стал труд иппонийского епископа Аврелия Августина «О граде Божием» (413-427) [10]. Написанный через несколько лет после взятия Рима вестготами, он констатировал непрочность и недолговечность земного града, по сравнению с христианской церковью. По мысли Августина Блаженного, человеческая история движется двумя путями – путем греха и беззакония, и путем – добра и стремления к истине. И если град земной «создан любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу», то Град Божий – «любовью к Богу, доведенной до полного самозабвения». Земной град ограничен временем, а град Небесный вечен: «там истинное и полное счастье, которое есть дар Божий» [10].

В основе философской концепции Августина лежит представление о том, что человеческая цивилизация развивается от низшего «царства язычников» (лат. *Das civitas sordibus*), к высшему «государству Божьему» (лат. *Das civitas Dei*), когда возникает вселенское христианское сообщество, возглавляемое совершенной в своей чистоте Римско-католической церковью. Варвары сокрушили на его глазах Римскую империю с ее развитыми политическими и социальными институтами, и блж. Августин пришел к выводу: материальное должно быть подчинено духовному, как в индивидууме, так и в общественной жизни. Последнее нашло свое выражение в противопоставлении христианской церкви и языческого в самой своей сущности государства, царства Божия и царства дьявола. Поэтому Церковь призвана стать демиургом справедливого теократического мироустройства [11, С.13-16].

Логическим и теоретическим завершением концепции Августина стало учение Фомы Аквинского, выраженное в его трактате «*Summa Theologiae*», о том, что человечество развивается прогрессивно, последовательно проходя через четыре ступени развития - «ассирийское, мидо-персидское, греко-македонское и римское царства» - к Царству Христову. Так христианство формирует новое мироощущение исторического времени, исторического пространства и цели всемирной истории. Как новый субъект истории Церковь осуществляет миссию всемирного спасения.

Политическая теология Средневековья

На западе в XI-XII в., в продолжении учения блж. Августина о Граде Божием, складывается «теория двух мечей» - политико-теологическая доктрина Католической Церкви, обосновывающая тезис о верховенстве власти папы Римского над светскими государями и о недопустимости их вмешательства в церковные дела. Римские папы короновали императоров и освещали их своей духовной властью. Два меча, символизирующие духовную силу и светскую власть, находятся в руках Папы Римского. Бог предписывает вложить в ножны «меч крови», так как священнослужитель не должен его использовать сам. Этот меч передается императору, которого Папа помазует на царство. Только Римский понтифик может назначать или

свергать правителей. Поэтому в обязанности Католической Церкви входит обличение нарушений христианских принципов правления со стороны светского государя. Таким образом, дамоклов меч обвинения в ереси и неповиновении Ватикану всегда вознесен над головами императоров Священной Римской империи, которые были обязаны признать права верховных понтификов контролировать деятельность государственной власти.

Со временем европейские короли также пытались найти основания в Священном Писании для сакрализации своей власти, о чем свидетельствует исследование выдающегося немецкого медиевиста Эрнста Канторовича «Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии» [12].

Канторович приводит следующий фрагмент из трактата английского юриста XVI в.: «У короля есть два тела, тело естественное и тело политическое. Его естественное тело, заключенное в нем самом, есть тело смертное, подверженное всем недугам...Но его политическое тело, которое нельзя увидеть или потрогать, существует для наставления народа и для осуществления общественного блага: это тело совершенно свободно от...недостатков и слабостей, которым подвержено тело естественное. По этой причине то, что король делает в силу того, что обладает политическим телом, не может быть признано недействительным» [12, С. 22]. Эти два тела короля, по мнению средневековых юристов, составляют «невидимое единство»: каждое из них полностью «содержится в другом». Таким образом, король уподобляется Христу, наделенному двумя природами – божественной и человеческой.

Канторович также обращает внимание на сходство между сформулированной британскими юристами концепцией «двух тел короля» и постулатами церковного права, удостоверяющими, что христианская церковь суть «мистическое тело» (лат – «*corpus mysticum*»), главой которого является Христос. По его мнению, эти церковные представления были перенесены из теологической сферы в сферу общественного устройства - в частности, государства, главой которого был является король [12, С.182].

Канторович подчеркивает, что во времена господства литургического типа власти, король приступал к реализации своих прерогатив только после освящения церкви - миропомазания, которое и сообщало его господству сакральный характер. По естественной природе своей король - обычный человек, а по божественной власти, переданной ему через миропомазание, он «персонифицирует» собой Христа: «Власть короля есть власть Бога; [она] принадлежит Богу по природе и королю по милости» [12, С.43-81]. И если физическое тело короля подвержено тлению, то политическое тело «никогда не умирает». Подобно тому, как церковь именуется «невестой Христовой», рождается мистический брак короля с королевством. Король - глава вечного и бессмертного «политического тела». Таким образом государственная власть сакрализуется, используя все богатство христианских церковных идей. Царство земное, земные институты реабилитируются, приобретая новое измерение, приобщаются вечности [12, С.287-402].

Новая политическая теология

В период реформации происходит переосмысление места и роли Церкви в жизни общества. Отвергнув авторитет Священного Предания, движение протестантизма сосредоточило свое внимание на тексте Священного Писания, создав необходимые условия для его нового прочтения [13]. Подготовка печатных изданий Библии, в частности, полиглютов – параллельных изданий на разных языках, привела к тому, что при сличении текстов стали обнаруживаться расхождения. Это послужило зарождению текстуальной критики, подвергшей Священное Писание рациональному научному анализу.

Если в Средние века библейский текст воспринимался как Божественное откровение, как истина свыше, то в Новое время он начинает рассматриваться как документ, повествующий об исторических фактах, причем, нередко с искажениями. Так возникают новые толкования Библии и все больше исследователей устремляется на поиски «исторического Иисуса».

Полифония, возникшая в библейской экзегетике вкупе с новыми политическими идеологиями, распространившимися в Европе в XIX веке, создали условия для возникновения новых форм христианской политической теологии, расцвет которых пришелся на XX век.

В отличие от Средневекового теоцентризма, фокус внимания новых христиан сугубо антропоцентричен и устремлен на преобразование окружающего мира, на освобождение от многообразных оков – политических, экономических, культурных и духовных отчуждений, препятствующих реализации человеком своего высшего предназначения. Спектр христианских политических суждений этого периода весьма широк, от идей возрождения теократии, до создания христианской демократии и христианского социализма.

В 1885-1887 гг. знаменитый русский христианский философ В.С.Соловьев публикует свою утопию «История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)», в которой он предлагает европоцентристское видение мирового политического процесса [14]. Поскольку в России на тот момент отсутствовало патриаршество, место патриарха в его теократии занимает Римский первосвященник. Соловьев делает свое авторское прочтение идеи «Москва-Третий Рим», опираясь не на московскую, а на петровскую традицию. Как писал об этом князь Е.Н.Трубецкой, Соловьев постоянно проводит мысль о том, что Россия - христианская империя, которая располагает большими, нежели у какого-либо другого государства, естественными возможностями продолжить дело христианских объединителей Европы Константина и Карла Великого [15, С.473]. Исполнить этот долг возможно лишь воссоединив Восток со Вселенской церковью и введя христианский принцип в свою внутреннюю и внешнюю политику. Соловьев мечтал о Священноримской империи российской нации, чем навлек на себя гневную критику славянофилов.

После падения монархии в России в 1917 г. в среде церковной эмиграции наблюдалось возрождение эсхатологических ожиданий. Среди многих православных монархистов утвердилось мнение, что единственным катехоном, удерживавшим мир от прихода антихриста был православный русский царь. После убийства царя-мученика Николая II мир вступил в эпоху торжества зла и ожидания прихода антихриста [16].

В отличие от монархистов, либерально настроенные христианские философы мечтали о создании христианской демократии, которую возводили ко временам первых апостольских христианских общин. Профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже Г.П.Федотов в своем труде «Основы христианской демократии» убедительно доказывает, что принцип соборности, а не монархии, представляет «органическое равновесие личности и общества», где «христианин, отстаивая перед государством свою свободу – не только молиться, но и мыслить, творить, устанавливать нравственные связи с миром людей, борется не только за свою собственную свободу,...но и за власть Бога в мире, за Царство Божие» [17].

Г.П.Федотов подчеркивает, что православие в течение полутора тысяч лет жило в сакральной связи с царской властью, подвергнувшись искушению догматизации этой власти, а ведь царская власть в Римской империи существовала задолго до прихода туда христианства. Она «коренилась в языческих религиозных верованиях: в культе героев, в обожествлении бессмертного начала человека (его «гения»), в обожествлении самого государства». Согласно Федотову, движение к Царству Божьему состоит напротив в «сужении власти Кесаря» и в расширении сферы политических свобод [17].

Другой яркий представитель российской религиозно-философской мысли за рубежом Н.А.Бердяев в своих трудах также подчеркивает ключевую роль свободы в духовном развитии человека: «Не человек требует от Бога свободы, а Бог требует от человека свободы и в этой свободе видит достоинство богоподобия человека» [18]. Человек поработает себя ложными ценностями, которые в итоге «отчуждают его свободу» и приводят к их обоготворению, к их тирании. Средством для освобождения от всех форм отчуждающей объективации, Бердяев видит творческий акт, суть которого борьба против внешних ограничений. Он выдвигает учение о «восьмом дне творения», т.е. продолжающемся творении, в котором участвует и сам человек.

В Европе в этот период большую популярность приобретают социалистические идеи, которые нашли свое преломление и в христианской политической мысли. Романтическое увлечение христианских философов социализмом начинается с книги основателя школы социализма-утопизма французского философа Сен Симона (1760-1825) «Новое христианство» [19]. Сен Симон подчеркивает, что новое христианство должно быть преобразованием старого: оно ещё не наступило — оно впереди и приведет ко всеобщему счастью. «Золотой век, который слепое предание помещало до

сих пор в прошедшем, на самом деле находится впереди нас». Главная заповедь Христа, «люби ближнего, как самого себя», должна быть выражена иначе: «всякое общество должно заботиться о возможно более быстром улучшении нравственного и физического состояния самого бедного класса; оно должно организоваться таким способом, который всего более содействовал бы достижению этой цели» [20, С.235-236].

В Римской Католической Церкви идеи социального равенства и построения гармоничного и справедливого общества, основанного на христианских ценностях, стали распространяться при папе Льве XIII. Он стремился уберечь католические государства от беспощадной и озлобленной борьбы классов и кровавых революционных потрясений. В своей энциклике *Reum Novarum* (лат. «Новые явления»), выпущенной в 1891 г. Папа признает неизбежность частной собственности, но и требует уважение к человеку труда. Папа критикует современный ему капиталистический мир за «зло и несчастья, которые гнетут в настоящее время огромное большинство самого бедного люда». Не поддерживая ни социализм, ни капитализм, Папа предлагает «третий путь» - путь сотрудничества капиталистов и рабочих под эгидой Церкви. *Reum Novarum* стал манифестом социальной политики Католической церкви [21].

В 1931 г. во избежание ложных обвинений Католической церкви в поддержке социализма Папа Пий XI заявил о несовместимости последнего с католицизмом. В энциклике *Quadregessimo Anno* (лат. «В Сороковой год после *Reum Novarum*»), он обличает социализм в том, что последний в корне «противоречит христианской истине» и «не может примириться с католической доктриной», из чего делался вывод о невозможности существования в природе «религиозного социализма, христианского социализма», ибо «никто не может быть одновременно добрым католиком и настоящим социалистом» [22].

Современная политическая теология

Вторая половина XX в. стала временем переосмысления и развития политического богословия в Европе. Одной из ярких страниц протестантской политической теологии стали работы профессора систематического богословия Тюбингенского университета Юргена Мольтманна (1926). Две мировые войны и другие масштабные потрясения эпохи заставили по-новому осмыслить историю человечества, а также вопрос участия в ней Бога. Мольтман предлагает обновленную концепцию христианского представления об истории человечества. Он формулирует понятие «богословие истории», указывая на то, что познание истин веры коррелирует с историческим познанием. Мольтман констатирует, что на ранних этапах христианской истории присутствует так называемая «презентная эсхатология» - реализация эсхатологических ожиданий уже в настоящем, и отсутствует устремленность в будущее. Современные христиане видят исторический процесс совсем иначе. Воскресение Христово, по Мольтману, предстает как новая возможность существования истории вообще и как путь

для нового творения. Ведь будущее Христово – это будущее истории [23, С.21-30].

Вместо пассивного ожидания «будущего Христова» Ю. Мольтман призывает христиан к активной жизненной позиции – к участию в процессе нового творения мира. По Мольтману, христиане должны бороться со всеми формами идолопоклонства и отчуждения от Бога – со всем тем, что лишает человека его подлинного достоинства и Божественного образа.

В книге «Распятый Бог» [24] Мольтман задает новый - историко-политический вектор современному богословию, концентрируя свое внимание на событиях новейшей истории, в частности исследует проблему смысла и бессмысленности страданий в немецких концлагерях, теодицеи и богословия после Освенцима.

Мольтман формулирует целый ряд новых богословских категорий, направленных на преобразование окружающего мира. Среди них «теология надежды», связанная с ожиданием реализации обетований Божьих, и «теология революции» - богословие христиан, страдающих и борющихся.

В 60-е гг. XX в. благотворной почвой для развития и применения социально-политических теорий нового европейского богословия стала Латинская Америка, где проблемы нищеты и социального неравенства стоят наиболее остро. Именно в Латинской Америке возникла т.н. «теология освобождения», которая отказалась от кабинетного богословия в пользу богословской практики, соединившей христианское учение с социалистическими идеалами. В рамках «теологии освобождения» воплощение в жизнь христианских ценностей и реализация божественного плана спасения человечества неотделима от революционной борьбы. «Теологи освобождения» утверждают относительность всякой христологии, поскольку «всякий язык и всякое богословие являются историческими реальностями,... обусловленными контекстом, в котором они формулируются» [25]. Особенностью герменевтики Священного Писания для теологии освобождения является «вопрошание всей полноты Писания с точки зрения угнетенных» [25]. «Теология освобождения» видит Христа как деятеля, вовлеченного в социальную проблематику своей эпохи. Роль Церкви состоит в том, чтобы исполнять Божественную волю и, выражаясь языком бразильского богослова и философа, одного из видных теоретиков «теологии освобождения» Леонардо Боффа реализовывать «политику Бога» по преобразованию мира [26, С.232-233].

С 80-х гг. XX века Римско-католическая церковь, в лоне которой возникла «теология освобождения», осуждает склонность последней к насилию, к учению марксизма, несовместимому с христианским Откровением, а также к произвольному политическому толкованию Священного Писания. Однако, несмотря на то, что пик движения приходится на 60-80 е гг. XX века, теология освобождения переживает новое возрождение в связи с приходом к власти в странах региона просоциалистических сил.

В итоговом документе Международная конференция «Освобождающая духовность в свете теологии освобождения», прошедшей в Каракасе в 2012 г., говорится: «Политика и вера должны пребывать в единстве. Освобождающая духовность озаряет политическое действие, обогащает его и ставит перед ним вопросы. Отказ от участия в политической жизни был бы предательством по отношению к Иисусу из Назарета и Его планам в отношении этого мира» [27, С.6-18]. По словам бывшего президента Венесуэлы Уго Чавеса, «Капитализм - путь дьявола и эксплуатации. Если вы действительно хотите смотреть на вещи глазами Иисуса Христа - который, по-моему, был первым социалистом, - только социализм может действительно создать достойное общество» [27] .

«Теология освобождения» нашла своих последователей и в США, и на Африканском континенте в движении т.н. «черной теологии», интерпретирующей Новый Завет в свете опыта угнетенного чернокожего населения. Как указывает протестантский богослов Иеремия Райт: «Иисус был бедным чернокожим человеком, потому что был угнетаем богатыми белыми людьми» [28]. «Черный» - это не столько цвет кожи, сколько символ угнетения, который может применяться ко всем людям, испытавшим угнетение. Божественный промысел направлен на спасение всех людей от угнетения.

По мнению африканских теологов, Христа и Священное Писание необходимо освободить от западной теологии, основанной на греко-римской философской традиции. «Белое богословие» для них не является христианским богословием, так как оно находится на стороне «белых угнетателей». Поэтому африканцы верят в своего - «черного» Иисуса.

Среди радикальных социально-политических теологий эпохи постмодерна стоит выделить христианскую феминистскую теологию, которая настаивает на интерпретации священных текстов с позиций гендерного равенства [29, С.165-186]. Обличая сексизм, феминистские теологи подчеркивают, что церковь не может говорить с верующими, используя «мужской» язык в качестве языка Бога, так как совершенное существо не имеет пола: Он и «Создатель», и «Отец», и «Мать» одновременно [30, С.183-192]. Предлагая деконструировать маскулинный религиозный язык, феминистские теологи называют Иисуса «наша сестра», некоторые из них предлагают ввести средний род для обозначения Бога. Визуальным воплощением идей феминистской христологии является статуя «распятой женщины», расположенная в университете Торонто (США) [30]. Феминистская теология близка «теологиям освобождения». Она также неразрывно связана с мировым феминистским движением, ставя перед собой задачу эмансипации женщины в современном обществе и внутри христианской Церкви. Важным событием для достижения равноправия полов стала реализация требования большинства протестантских Церквей допустить женщин к пастырскому служению.

На фоне многочисленных радикальных богословских проектов по переустройству «земного» града куда более пессимистично выглядит

концепция христианского реализма, выдвинутая знаменитым протестантским теологом, философом и политологом Рейнхольдом Нибуром. Нибур констатирует невозможность достижения общественных идеалов, поскольку постоянным фактором, присутствующим в истории человечества, является первородный грех, провоцирующий гоббсианскую войну всех против всех. Нибур приводит слова блж. Августина о том, что «никогда ни львы между собой, ни драконы друг с другом не вели таких войн, какие вели люди». В своей работе «Христианство и война» Р.Нибур указывает на то, что по причине человеческой греховности справедливость может быть достигнута только с помощью принуждения, с одной стороны, и сопротивления этому принуждению с другой. Неотъемлемым элементом стабильности является баланс сил [31]. Согласно Нибуру, «политическая жизнь людей должна постоянно колебаться между Сциллой анархии и Харибдой тирании» [31]. Поэтому «смотреть на человеческие сообщества с точки зрения Царства Божьего – значит понимать, что во всех средствах, которые политический порядок использует для установления справедливости, присутствует греховный элемент» [31].

Р.Нибур предостерегает христиан от очарования утопичным градом земным, ведь главная цель христианства состоит в достижении неотмирного града Небесного, в котором нет места политической борьбе.

Библиография

1. Подр. Маханьков, Р. Динарий Кесарев // Фома, 03.11.2013. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://foma.ru/dinarij-kesarev.html>
2. Исаев, А. В. Отношение первых христиан к институтам государства и права в апокрифических "Деяниях апостолов" // Юридические науки. 2004. - № 1 (5).
3. Подр. Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434706/>
4. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни Блаженного Василевса Константина. Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/2
5. Подр. Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI в. Москва: 2010. 656 С.
6. Ефрем Сирин, прп. Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://soborjane.ru/blog/2015/10/29/sv-efrem-sirin-tolkovanie-lichnosti-antixrista-i-sobytij-poslednix-vremen/>
7. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, IV, 26. Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/
8. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 2 Послание к Фессалоникийцам. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/11_2/2_4
9. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). Москва: 1998. 416 С.
10. Аврелий Августин, блж. О граде Божьем. Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/
11. Wilks M.J. Augustinus' Triumphs and the Problem of Authority in medieval Society, 1230-1350. Cambridge, 1958. P. 13-16.

12. Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. Москва: 2005. 520 С.
13. Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.). Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Leonardov/uchenie-o-bogoduhnovennosti-svjshennogo-pisaniija-so-vremeni-reformatsii-xvi-v/
14. Соловьев В.С. История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни). Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/soloviev/4/10>
15. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. I. М., 1995.
16. Сысоев Даниил, дьяк. Богословские соблазны монархического движения // Благодатный огонь, № 4, 2000. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.blagogon.ru/articles/72/print>
17. Федотов Г.П. Основы христианской демократии. Электронный ресурс. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/osnovy-hristianskoj-demokratii/
18. Бердяев Н.А. Русская идея. Электронный ресурс. Режим доступа: https://librebook.me/ruskaia_idea
19. Кучеренко Г.С. Сенсимонизм в общественной мысли XIX века. Москва: 1975. 358 С.
20. Цит. по: Утопический социализм / Общ. Ред. А.И. Володина. – Москва: 1982.
21. *Regum Novarum*. Окружное послание Папы Льва XIII о положении трудящихся. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://yakov.works/acts/19/1890/1891regum.html>
22. См. Федотов Г.П. *Quadragesimo Anno* // Новый град № 1, 1931. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/noviy_grad/1/8
23. Лаврентьев А.В. История как крестная эсхатология в богословии Юргена Мольмана // Христианское чтение № 6, 2018.
24. Moltmann J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München, 1972.
25. Цит. по: Выжанов И., прот. Теология освобождения в Римско-католической церкви. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/theology/44804.php>
26. Бофф Л. Заявление // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. М.: Главная редакция восточной литературы, 1990.
27. Цит. по: Крылов П.В. Теология освобождения в Латинской Америке: социальные идеалы и политическая практика // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. Выпуск 4, 2005.
28. Wright, Jeremiah A Jr., *Doing Black Theology in the Black Church*, pp. 13–23, 213–214. In Linda E. Thomas (Ed.), *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*, Minneapolis, 2004.
29. Реати, Ф.Е. Феминистская теология. В кн. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) Санкт-Петербург: 2002.
30. Подр. Суковатая, В.А. Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность, № 4, 2002.
31. Нибур Р. Христианство и война. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.rondon.org/relig-081226130629>

МЕЖРЕГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ И ДОСТИЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО БЛАГОПОЛУЧИЯ

Сергей Владиславович МЕЛЬНИК

– к.ф.н., научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, преподаватель Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия

melnik.s.vl@yandex.ru

Аннотация

Автор рассматривает взгляды современных христианских богословов на межрелигиозный диалог и достижение социального благополучия как его основную задачу. Критически оценивается светский либеральный проект глобальной этики Т.Кюнга с точки зрения верующих. Подчеркивается, что учет особенностей религиозного сознания, понимание его отличия от либерального стандарта может обеспечить более глубокое, заинтересованное участие верующих в межрелигиозном диалоге и повысить его эффективность.

Ключевые слова

Социальное благополучие, межрелигиозный диалог, А.И.Осипов, «теология освобождения», проект глобальной этики Ганса Кюнга

На различных межрелигиозных форумах постоянно говорят о мире, безопасности, согласии, процветании, и о том, какой вклад религии могут внести в достижение этих задач. Полностью соответствует этому дискурсу и тема нашего сегодняшнего круглого стола – вклад религии в поддержание общественной стабильности в новых обстоятельствах.

Для многих достижение социального благополучия рассматривается как естественная и главная цель межрелигиозного диалога. Сама постановка проблемы может показаться излишней, поскольку никто не желает конфликтов, войн, бедности, социальных проблем.

Но если мы рассмотрим взгляды современных православных богословов на эту проблематику, то увидим, что здесь не все так просто и однозначно. Православный богослов А.И.Осипов отмечает эту характерную тенденцию перенесения внимания в межрелигиозных контактах на обсуждение вопросов, связанных с общественным благополучием. Он говорит, что акцент делается на решении «земных» проблем – политических, экономических, экологических, социальных. Вместе с тем, профессор Осипов подчеркивает, что религию, христианство, - не следует путать с неким социальным департаментом. У христианства другие задачи [1]. И в этом контексте он приводит известные слова Иисуса Христа из Нагорной проповеди: *«Не заботьтеси и не говорите: что нам есть? Или что пить?»*

Или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф.6:31-33). А.И.Осипов подчеркивает, что христианин должен в первую очередь следовать словам Иисуса Христа о том, что прежде всего необходимо искать Царства Божия и правды Его, и все мирское приложится к вам. С его точки зрения верующий человек должен быть озабочен своим внутренним духовным состоянием, избавлением от греха, духовным очищением, приобретением святости, спасением. Именно в этом, по мнению А.И.Осипова, состоит задача церкви. И этот сильный аргумент основан на словах Иисуса Христа.

Но есть и контраргумент. Во-первых, следует понимать то, что верующие могут стремиться к сотрудничеству по социальным вопросам на основании своих религиозных убеждений. В качестве примера можно привести появившееся в странах Латинской Америки в 1970-1980 х гг. направление «Теология освобождения», которое стало не просто популярной богословской концепцией, а мощным социальным движением. По мнению сторонников этого подхода, христиане призваны самим Богом бороться с бедностью, социальной несправедливостью, угнетением, принимать активное участие в общественно-политической жизни. Аргумент о том, что религиозная составляющая в рамках совместной деятельности последователей разных религий выносится за скобки и утрачивает свое значение, не всегда верен. Есть еще более глубокий контраргумент к тезису профессора Осипова о том, что социальные вопросы должны быть на периферии внимания. Этот контраргумент высказал патриарх Константинопольский Варфоломей. В одном из своих выступлений он сравнил всю совокупность Космоса с симфоническим оркестром, в котором каждый человек, каждое дерево, каждое животное не могут быть исключены и оказывают влияние на общую великолепную гармонию музыки. Он отметил то, что мистики всех традиций понимали эти простые истины. По мнению константинопольского патриарха, «эти связи не просто эмоциональны, они глубоко духовны. Они порождают чувство целостности и общности со всем Божиим творением, осознание идентичности со всем миром и сострадание к нему...» [2]. Поэтому любовь к Богу, любовь к человеку и забота о мире и творении не могут быть разъединены, хотя действительно может существовать иерархия приоритетов, между ними нет четкого различия. Истина в том, что все мы одна семья – люди и весь живой мир, и вместе мы все смотрим на Бога-Творца. Мысль о том, что нельзя противопоставлять сферу духовного и материального является интересным и важным контраргументом к словам профессора Осипова.

Если присмотреться повнимательней, можно выделить еще одну очень важную проблему. Мир, согласие и благополучие не противоречат религиозным ценностям, а скорее соответствуют им. Но очень важно то, в каком контексте, в каком дискурсе это преподносится. Например, на евразийском пространстве значимой межрелигиозной площадкой является

Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Казахстане. Съезд проводится один раз в три года и его делегатами становятся религиозные лидеры со всего мира. Большое внимание этому мероприятию уделял экс-президент Казахстана Н.Назарбаев, и он всегда выступал на этих съездах.

В 2006 г. состоялся Второй Съезд. Он был посвящен теме: «Религия, общество и международная безопасность». Выступая на открытии форума, президент Н.Назарбаев отметил: «Когда религиозные деятели совершенно серьезно рассуждают о преимуществах одной религии над другой, становится ясным, что конфликт закладывается изначально». Эта позиция созвучна базовым прогрессивным демократическим ценностям, таким как: равенство, толерантность, плюрализм мнений, свобода самовыражения. Утверждение исключительности только одной веры зачастую воспринимается как духовное превозношение, проявление нетерпимости, духовная гордыня, как удел догматиков, которые остались от жизни и не способны отрешиться от убежденности в своей правоте.

Однако в действительности такая точка зрения противоречит фундаментальным основаниям религиозного сознания. Христианство, ислам, иудаизм и другие религии настаивают на исключительности своей религии и священных текстов. Для верующего человека абсолютно естественно считать, что его вера имеет преимущество перед другими. Поэтому православие не может согласиться с подобной идеологией равенства. Но вместе с тем, различия в религиозных убеждениях не обязательно провоцируют вражду. Напротив, для глубоко укорененных в своих духовных традициях верующих характерен высокий уровень взаимного понимания, терпимости, уважение к последователям других религий. Бог есть любовь! Это основа толерантности для христианина.

Интересным представляется проект глобальной этики, выдвинутый швейцарским теологом, католическим священником и писателем Хансом Кюнгом. Он выделяет четыре принципа глобального этоса. Четвертый принцип он основывает на седьмой заповеди библейского декалога: «Не прелюбодействуй». В этом контексте он упоминает проблемы сексуального насилия над детьми, вынужденную проституцию. Но исходя из этой заповеди Кюнг следующим образом формулирует принцип глобального этоса: «Приверженность к культуре равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами». Заповедь буквально запрещает половые отношения вне брака. Она не говорит о равенстве между полами и не комментирует эту тему. Похожие замечания можно отнести и к другим принципам глобальной этики Кюнга. В этой декларации присутствует не столько важнейшие для самих религий принципы, сколько предпочтения и прочтения самого автора – Кюнга, на которого большое влияние оказал современный либеральный стандарт и стремление к тому, чтобы мировой этос служил обеспечению социального мира, гармоничных взаимоотношений и благополучия. На это обращал внимание протоиерей Всеволод Чаплин.

Между тем, как формулируется глобальная этика и православным сознанием имеется какой-то диссонанс. Святейший Патриарх Московский и

всёя Руси Кирилл связывает этот диссонанс с различием религиозного сознания с одной стороны, и секулярного либерального стандарта, с другой. Размышляя об этой проблеме, в своем выступлении на межрелигиозном форуме Святейший Патриарх Кирилл однажды отметил, что сегодня доминирующей силой из-за мощных масс-медиа являются не верующие люди, составляющие большинство населения земного шара, а могущественное секуляризованное меньшинство. Радикальным ответом на этот вызов может стать полный отказ от диалога, а другой крайностью является готовность «сдаться на милость победителю, быть политкорректным, повторять секулярную мантру, и тогда в прессе будут говорить, что вы прогрессивный человек, вы пример для других, но это не будет вашим аутентичным вкладом в международный дискурс. Это будет вашим поражением, ибо вы сдались на милость сильного» [3]. В связи с этим Святейший Патриарх Кирилл говорит о том, что нужно аутентично представлять свою позицию.

В рамках доклада озвучены некоторые скептические оценки, но важно понимать, что Русская Православная Церковь принимает активное участие в различных межрелигиозных площадках. РПЦ выступала инициатором проведения в т.ч. в Москве крупных межрелигиозных саммитов по темам миротворчества, развития сотрудничества религий во имя решения глобальных проблем человечества. Конечно, такой диалог поддерживается. Но что вызывает озабоченность: под каким углом подаются понятия мира, благополучия и процветания и каков контекст, каков дискурс и какова духовная атмосфера этих форумов. Здесь важно учитывать некоторые аутентичные для религиозного сознания ценности. Это также близко исламу, иудаизму, другим религиям. Поэтому учет особенностей религиозного сознания, понимание его отличия от либерального стандарта может обеспечить более глубокое, заинтересованное участие верующих в межрелигиозном диалоге, а потому повысить его эффективность.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Осипов, А.И.* Путь разума в поисках истины. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://alexey-osipov.ru/books-and-publications/knigi/put-razuma-v-poiskakh-istiny/pagen15/>
2. *Варфоломей, Патриарх Константинопольский.* Мир как таинство. Богословское и духовное видение мира. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/news/57191/>
3. *Кирилл, Патриарх Московский и Всея Руси.* Без поддержки снизу межрелигиозный диалог теряет смысл. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/news/55481/>

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ

Павел Сергеевич ИЛЬЮШИН

*Сотрудник Отдела внешних
церковных связей Московского
Патриархата;
аспирант I курса Дипломатической
академии МИД России
p.iliushin@mail.ru*

Аннотация

В статье рассматриваются особенности диалога религий в России. Изучается эволюция и процесс становления диалога религий. Анализируются нормативно-правовые основы религиозного диалога в России. Акцентируется внимание на том, что после распада Советского Союза, межрелигиозный диалог приобрел особое значение ввиду появления ряда проблем в межнациональных и межрелигиозных отношениях на постсоветском пространстве.

Ключевые слова

Христианство, православие, диалог религий, Россия, межнациональные отношения, Межрелигиозный совет России.

Политика и религия являются одними из древнейших выражений деятельности людей, вследствие чего точки их соприкосновения и взаимовлияния обнаруживаются на протяжении всего исторического развития.

Во многих ранних обществах происходила сакрализация власти. В синтоизме особо почитаемая богиня Солнца Аматэрасу считалась прародительницей императорского дома Японии [1, с. 249-250]. Римский император Октавиан Август получил титул «Август», что с латинского означает священный, а также стал Великим Понтификом, что делало его одновременно и главой политической власти, и главой религиозной власти [2, с. 91-92]. Апостол Павел, внесший значительный вклад в распространение христианства, в своем Послании к Римлянам писал, что «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» [3].

На протяжении истории религии включались в государственный аппарат, порой складывались религиозные государства: ламаистское государство Тибета, мусульманский Арабский халифат и другие. Сегодня также есть примеры стран, где религия включена в государственный аппарат и является государственной: Исламская республика Иран, Англиканская Церковь Англии (26 главных епископов являются членами Парламента [4]), или Православная Церковь в Греции.

Амплитуда влияния религии на политику широка. При помощи морали, примеров для подражания, традиций можно осуществлять управление сознанием, поведением и деятельностью людей, групп и обществ [5, с. 222]. Посредством религии какие-то общественные уклады или политические учреждения могут быть узаконены, или напротив, порядки, политические структуры и другие явления политики могут быть признаны нелегитимными. Религиозные отношения могут смягчать политическое напряжение, объединять людей, а также напротив обострять конфликты разных этносов и других общественных групп.

В России отношение политической власти к религии и религиозным организациям не всегда было одинаковым. Несмотря на то, что в России не было религиозных войн, государственная политика по отношению к другим религиям была достаточно ограничительная вплоть до XIX века. После подчинения Крымского ханства, в результате русско-турецкой войны 1768-1774 гг., и провозглашения политики веротерпимости Екатериной II, мусульманам было разрешено строить мечети, мусульманским общинам была дарована административная автономия [6, с. 27]. Стеснительная политика по отношению к иудаизму смягчилась только во время царствования Николая II. К буддизму правящие круги Российской империи относились вполне толерантно, будучи заинтересованы в порядке на своих южных границах, при этом сдерживающая политика все же проводилась [7, с. 59]. Указ от 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» улучшил положение всех религий на территории страны, хотя и оставил преимущества Русской Православной Церкви. Вместе с тем, возникновение межрелигиозного взаимодействия в нашей стране началось именно в дореволюционной России. Однако стоит отметить, что такие контакты не носили систематический характер.

Революция 1917 г. привнесла совершенно новые реалии в жизнь религиозных общин. Можно сказать, что после декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от церкви» статус других религий повысился, так как все религии были уравнены в правах. В конце 1920-х гг. репрессии против мусульманских, иудейских и буддийских религиозных деятелей шли в русле антирелигиозной политики СССР в целом. Замена арабского алфавита в языках народов СССР сначала латинским, а в конце 30-х гг. XX века кириллицей, запрещение преподавания иврита в учебных заведениях, уничтожение буддийской культуры в традиционных для этой религии регионах, – все это поставило традиционные религии в России в равные тяжелейшие условия.

После окончания Великой Отечественной войны, руководство СССР ослабило давление на религиозные общины, что позволило им восстановить международную деятельность. Религиозные лидеры христианства, ислама, иудаизма и буддизма активно включились в борьбу за мир и разоружение. При этом они считали, что наибольшего эффекта достигнут их совместные выступления. Первая конференция такого рода прошла в 1952 г. [8, п. IV.3.A]. В ней участвовали все религиозные объединения СССР. Это

положило начало деятельному миротворческому процессу в стране. В дальнейшем в СССР прошли такие масштабные конференции как Всемирная конференция «За сотрудничество и мир между народами» в 1969 г. [9, с. 3], Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» в 1977 г. [10, с. 1], Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» в 1982 г. [11, с. 10], на которых собирались сотни религиозных деятелей разных религий из многих десятков стран Европы, Азии, Африки, Северной и Южной Америки. Всем конференциям предшествовала подготовительная работа также с участием десятков духовных лидеров различных религий. На конференциях были приняты обращения к правительствам и религиозным деятелям мира, касающиеся миротворчества. Мир во всем мире, равенство и ядерное разоружение, – были главными темами встреч. Такое сотрудничество внесло существенный вклад в миротворческую деятельность и позволило установить доверительные отношения между лидерами религиозных общин СССР.

Вслед за распадом Советского Союза, межрелигиозный диалог приобрел особое значение ввиду появления ряда проблем в межнациональных и межрелигиозных отношениях на постсоветском пространстве. Вследствие этого появилась необходимость создания стабильно функционирующих организаций, на площадках которых у представителей разных национальностей и религий имелась бы возможность, посредством конструктивного диалога, достигать взаимопонимания и отвечать на общие вызовы.

Такая необходимость выразилась созданием одной из самых значимых платформ, на которой осуществляется межрелигиозный диалог в России на постоянной основе – Межрелигиозного совета России (МСР). МСР был образован 23 декабря 1998 г. на встрече глав и представителей православия, ислама, иудаизма и буддизма в России. Эти религии считаются «традиционными» для России, хотя этот термин, вошедший в оборот со второй половины 1990-х гг., является дискуссионным, так как правовых критериев традиционности не существует «и создать их невозможно» [12, с. 17].

Задачами учрежденного Межрелигиозного совета России были определены: совместное обсуждение проблем, встающих перед российским обществом, и выработка общей позиции относительно этих вызовов перед государством [13, с. 35]. На протяжении всей своей деятельности вплоть до сего дня входящие в МСР религиозные организации принимали заявления и обращения, в которых давали оценку различным проблемам, в том числе касающимся этноконфессиональной розни, миграции, защиты прав семьи и ребенка, защиты святынь на Ближнем Востоке и других [14]. Наглядным примером влияния межрелигиозного диалога на внутреннюю политику страны стала инициатива о введении нового государственного праздника – Дня народного единства (4 ноября), который отвечает приоритетам государственной национальной политики о поддержании межнационального

согласия. Президент России В. В. Путин в своем приветствии, направленном участникам заседания МСР, посвященном 20-летию юбилею совета, отметил, что «столь большая многогранная деятельность совета достойна самого глубокого уважения и поддержки» [15].

В Российской Федерации приоритетами государственной национальной политики являются: «гармонизация межнациональных (межэтнических) отношений, профилактика экстремизма и предупреждение конфликтов на национальной и религиозной почве», а также «создание дополнительных социально-экономических, политических и культурных условий для улучшения социального благополучия граждан, обеспечения межнационального и межрелигиозного мира и согласия» [16, п. 5].

В связи с этим особенно важным является такая форма межрелигиозного диалога, при которой религиозные лидеры собираются за одним столом для обсуждения широкой общественной повестки дня. Отличительной чертой межрелигиозного диалога является равенство религий, как субъектов права в светском государстве, а также равенство всех верующих [17, с. 25]. В такого рода диалоге религий присутствуют такие категории как укрепление гражданского мира, повышение эффективности государственно-религиозных отношений, процветание страны.

Взаимодействие религий инициируется не только самими религиями, но и государством. При различных государственных структурах: Государственной Думе ФС РФ, Правительстве, Совете Федерации, Министерстве юстиции, Администрации Президента РФ, – существуют ведомства по взаимодействию с религиозными организациями, которые призваны быть в тесном сотрудничестве с ними по ряду направлений. На этих площадках регулярно проводятся конференции и встречи с представителями различных религиозных деятелей. В принимаемых на таких встречах, а также других форумах, заявлениях содержится напоминание о взаимной ответственности политических лидеров и религиозных деятелей перед судьбами человечества.

В политическом пространстве используются различные стратегии для гармонизации общественных отношений через межрелигиозный диалог. Межрелигиозный диалог выполняет функцию сохранения общественно-политической стабильности. На международном уровне межрелигиозный диалог фокусируется на миротворчестве, что выражается в принятии заявлений, посредством консенсуса многих религий.

Межрелигиозный диалог видится как органическая составляющая присутствия различных религий и конфессий в государстве, являясь залогом социальной и политической стабильности. Это особенно актуально для такой многонациональной и многоконфессиональной страны, как Россия, где в случае национальной и религиозной разобщенности имеется угроза для ее существования как целостного государства.

Межрелигиозный диалог важен не только своей содержательной частью, но и своим символическим значением, а именно демонстрацией духовными лидерами добрых взаимоотношений и согласия по ряду вопросов,

выражением лояльности к государству и готовностью к диалогу с ним. Такие взаимоотношения создают благоприятный общественный климат, способствующий предотвращению конфликтов, основанных на национальном и религиозном факторе.

Возрастающая сегодня значимость религии определяет важность включения религиозного фактора в политическую повестку. Основой межрелигиозного диалога является заинтересованность различных религий обсуждать актуальные проблемы, которые волнуют общество, а также вырабатывать согласованные позиции по этим вопросам для донесения их обществу и государству, и вследствие этого, действия по реализации этих позиций. При регулярном конструктивном сотрудничестве с государством, диалог религий становится его очень ценным социально-политическим ресурсом.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Горенко И. В. Синтоизм // Большая российская энциклопедия. Том 30. Москва: Большая Российская энциклопедия, 2015. - 487 с.
2. Воскобойников О. С., Попов И. Н. Август Октавиан // Православная энциклопедия. М.: Церковно-науч. Центр «Православная энциклопедия», 2000. Т.1, - 656 с.
3. Новый Завет: Послание к Римлянам: Глава 3:1-6 // Русская Православная Церковь: офиц. сайт Московского Патриархата. - URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/rom/3/> (дата обращения 30.01.2021).
4. Types of peerages in the House of Lords/ - URL: <https://www.parliament.uk/business/lords/whos-in-the-house-of-lords/members-and-their-roles/how-members-are-appointed/#jump-link-3> (дата обращения 30.01.2021).
5. Яблоков И. Н. Религия и политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. Т. 29, № 1. С. 218-227.
6. Арапов Д. Ю. Исламская политика Екатерины Великой // Вестник Московского Университета. Серия 8: История. 2014. № 5. С 25-37.
7. Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. М.: Ориенталия, 2013. - 480 с.
8. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Торжественном акте, посвященном 50-летию ОБЦС МП (4 апреля 2001 года, Москва) // Отдел внешних церковных связей: офиц. сайт. -URL: <https://mospat.ru/archive/2001/04/nr104044/> (дата обращения 30.01.2021).
9. Информационный Бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархии. (1969). № 9.
10. Информационный Бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. (1977). № 5.
11. Информационный Бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. (1982). № 8.
12. Бурьянов С. А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести // Свобода убеждений, совести и религии в современной России:

специализированный информационно-аналитический доклад. М.: Московская хельсинкская группа, 2007. - 272 с.

13. Информационный Бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. (1999). № 1.

14. Документы // Межрелигиозный совет России : [официальный сайт.] URL: <http://interreligious.ru/documents/> (дата обращения: 30.01.2021).

15. Президент Российской Федерации Владимир Путин направил Приветствие участникам заседания Президиума Межрелигиозного совета России // Межрелигиозный совет России : [официальный сайт.] URL: <http://interreligious.ru/news/news-council/prezident-rossiyskoy-federatsii-vladimir-putin-napravil-privetstvie-uchastnikam-zasedaniya-prezidiuma-mezhreligioznogo-soveta-rossii.html> (дата обращения: 30.01.2021).

16. Указ Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» // Президент России: официальный сайт. - URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/36512> (дата обращения 30.01.2021).

17. Кудряшова М. С., Мчедлова Е. М. Религия и политика в современном российском обществе // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2008. № 4. С. 23-30.

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ ЗАПАДНОГО И ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

Ирина Анатольевна ДМИТРИЕВА

к.ф.н., доцент кафедры политологии и политической философии

Дипломатической академии МИД России

anonsens@mail.ru

Аннотация

В статье анализируется влияние коронавирусной пандемии на все сферы общественной жизни, а также изучается политика Западного и Восточного христианства в данных условиях. Продемонстрировано, что проблема оказалась не только медицинской, но и социально-политическая, и экономическая. Несмотря на общую сходную оценку ситуации и видение задач христианских церквей в современных условиях обращается внимание на различие акцентов, которые делают церковные иерархи в связи с данной проблемой.

Ключевые слова

Христианство, католицизм, православие, коронавирусная пандемия, глобализация, индивидуализм, русская философия, Европа, США, Россия.

Издревле человечество выживало благодаря своей сообщенности и на протяжении истории было выработано много вариантов формирования этой сообщенности, и одним из таких вариантов стала религиозная община. Религиозные общины разнообразны по своей форме, они могут преследовать различные цели, строиться по разным принципам, формировать различные способы организации. Но при всем своем многообразии, в конечном счете, они будут стремиться к формированию единства своих членов. А религиозные практики нацелены на закрепление этого единства. Утрата же единства с неизбежностью будет вести к распаду религиозной общины и, в конечном счете, ставит под вопрос истину самой веры.

Рассмотрим подробнее этот процесс на примере христианской общины. Не трудно заметить, что идея сообщенности, единства во Христе пронизывает как религиозную догматику, так и религиозную практику. Например, одним из ключевых понятий христианства является понятие «церковь» («экклезия»), что означает «община», «собрание». Но на определенном этапе развития христианства начинает усиливаться роль личностного начала и повышаться его значимость. Этот процесс шел постепенно, шагами почти незаметными. Но сама идея значимости отдельной личности сформировалась задолго до появления христианства еще в Древней Греции в момент зарождения философии, когда истина становится результатом мыслительной деятельности отдельно взятого, то есть истина становится человекоразмерной. И в этом случае особую значимость приобретает доказательство, как возможность, как ресурс подтверждения

личностной правоты, а также важным становится нахождение универсальных алгоритмов, которые смогут представить бесконечность мира конечным образом, доступным рациональному пониманию. И в этой ситуации любой человек может взять на себя смелость формулировать закономерности относительно мира, общества и собственной жизни, а условием принятия оных становится лишь убедительность рационального доказательства. Мир, по крайней мере, в его рациональной реконструкции, оказывается в руках человека и подвластен человеку.

Фактически этим жестом был сделан первый шаг по обособлению отдельного человека, его индивидуализации, а затем и к формализации результатов его интеллектуальной деятельности, что в последствии стало одной из базовых установок развития Европы и одним из оснований различия Западной и Восточных церквей. Это различие хорошо иллюстрирует всем известный факт: видимой главой Римско-католической церкви является Папа Римский, наместник Бога на Земле, Православную церковь на Земле возглавляет Собор, которому подотчетен Патриарх Московский и Всея Руси.

Стремление к усилению значимости индивидуального начала реализовывалось самыми различными способами и в самых различных формах, наиболее яркой из которых стал европоцентризм. Отличие европоцентризма от иных форм экспансий, которых было множество за всю историю человечества, заключается в том, что эта форма предполагает не только покушение на землю, ресурсы, жизнь и свободу людей. Она, прежде всего направлена на подрыв существующих традиционных укладов. Это обусловлено идеей, что отдельно взятый народ обладает привилегированной позицией по отношению к истине, путям ее достижения, что алгоритм развития всего человечества подчинен логике развития Европы и это единственно возможная универсальная логика развития. В этом прослеживается непосредственная взаимосвязь греческого универсализма и логики развития европоцентризма.

Настолько ли идея европоцентризма актуальна в 21 веке или, начиная с 20 века, когда человечество вступило в эпоху глобализации, она стала угасать? Полагаю, что отход от принципов европоцентризма только кажущийся, идея глобализации, близка им по базовым установкам, но имеет более мощный ресурс для своей реализации. Идея глобализации базируется на принципах, которые предполагают существование единого универсального алгоритма взаимодействия с миром и вариантов его реконструкции. И этот универсальный алгоритм формируется на основе представлений, возможностей и целей теперь уже американско-европейского мира, использующего свою экономическую, культурную, политическую силу. Американско-европейский мир максимально расширяет пространство реализации своих принципов, разрушая то, что не согласуется с заданными им установками. Глобализацию можно назвать одним из способов реинкарнации европоцентризма. Это форма индивидуализма, субъектом которой становится не отдельная личность, социальная общность со своими

политическими, экономическими установками и культурными приоритетами. И ключевая проблема, которая требует решения при ответе на вопрос насколько необходим процесс глобализации для плодотворного развития всего человечества, это вопрос о правомерности и оправданности индивидуалистической установки при определении сценариев развития человечества.

Этот вопрос обрел особую актуальность в 2020 году в связи с пандемией, которая охватила практически весь земной шар и внесла коррективы во все сферы человеческой деятельности. Появилось много работ, не только медицинских, посвященных этому феномену. И как показала практика, проблема оказалась не только медицинская, но и социально-политическая, и экономическая. Фактически пандемия поставила проблему пределов индивидуализации, причем как на личностном уровне, так и на государственном.

Пандемия поставила перед человечеством вопрос о максимально возможной индивидуализации человека. Древность учит нас, что люди выживают только сообща. Но европейское человечество попыталось выстроить этому некоторую альтернативу, основанную на индивидуалистической доминанте. С этого момента индивидуализация стала целью и показателем развитости общества. Одновременно в 20-21 веке стало очевидно неизбежность глобализации, которую в первую очередь защищают европейские страны и США. И очевидно, что процессы индивидуализации и глобализации не противостоят, а сопряжены друг другу, более того, они взаимоусиливают друг друга.

Но случилась пандемия, и процесс глобализации вдруг стал замедляться, страны стали максимально закрываться друг от друга, не смотря на существенные экономические проигрыши. Отдельно взятый человек в ситуации пандемии также стремится ограничить свои контакты. И кажется, что выживаемость человека и человечества связана с максимальной локализацией. Обособление – это была первая реакция человеческого сообщества на возникшую проблему. К сожалению, подобная пандемия будет не единственной, об этом уже говорят многие ученые. И возникает вопрос: локализация, спровоцированная пандемией – это будущая стратегия развития человечества или временный сбой программы? Фактически в настоящее время доминирует всего лишь один из возможных сценариев развития человечества - проект индивидуализации, где и глобализация, и локализация его иноформы. Может возникнуть вопрос, почему же глобализация – это вариант индивидуализации, а не общности. Глобализация, в каких бы форматах она ни осуществлялась, предполагает построение единой доминанты принципов, установок, целей, максимально нивелируя все остальные, в нашем случае, она нацелена на господство единственной культуры – европейской.

И такой сценарий далек от идеи общности. Общность предполагает ценность и значимость каждого элемента, который включается в эту общность.

Одним из вариантов реализации такого типа общности стала русская православная традиция, теоретическое осмысление которой было предпринято в русской философии.

Идея православной общности наиболее ярко и последовательно впервые была не только высказана, но и реализована преподобным Сергием Радонежским, который, следуя за Христом, уповал на любовь как основу человеческого общежития, как высшую форму общности. И жизнь преподобного Сергия была примером такой любви. Идея единства как формы общности была реализована преподобным Сергием и на бытовом уровне, как форма общежития, и на богословском, как особое почитание Святой Троицы, и на политическом, достаточно вспомнить его активную деятельность по примирению князей, устранению раздоров между ними, преодолению раздробленности и упованию на единство Руси как на единственную силу, способную ее спасти.

Эта идея единства, как религиозная, так и социально-политическая, провозглашенная преподобными Сергием, не могла не найти своего отражения в русской философской мысли. В частности, особенно ярко она проявилась в концепте «соборности» у А.С.Хомякова, и идее всеединства Вл. С. Соловьева и его последователей. Не остались безучастными к этой идее и представители русского космизма. Так Н.Н. Федоров писал, что жить нужно не для себя, и не для других, а со всеми и для всех, то есть быть обязательно включенным в некое целое, в некое единство, а не выделять, не обособлять себя от этого целого и не дистанцироваться от него.

Но все эти концептуальные построения остались бы лишь теоретическими конструкциями, безжизненными умствованиями, если бы не ежедневная практика Русской Православной Церкви, которая реализует эту идею общности на протяжении всего своего существования. 2020 и 2021 годы в условиях пандемии не стали исключением.

Об установках и деятельности христианских церквей в новых условиях можно судить по выступлению представителей Православной и Римско-католической церкви на он-лайн конференции «Церковь и пандемия», которая прошла 12 февраля 2021 года и была приурочена к пятой годовщине встречи в Гаване Папы Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Несмотря на общую сходную оценку ситуации и видение задач христианских церквей в современных условиях важно обратить внимание на различие акцентов, которые делают церковные иерархи.

Митрополит Иларион в своем докладе [1] обращал особое внимание на то, что пандемия и самоизоляция как ее следствие могли нарушить внутрицерковную общность. Но этого не произошло. И, если судить по объему времени, которое было отведено данной теме в выступлении, она видится председателю Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополиту Волоколамскому Иллариону как наиважнейшая.

Митрополит Илларион последовательно, я бы сказала, детально говорит о действиях Русской православной церкви по сохранению именно

христианской общности. Он обращается к пункту 17 Гаванской декларации, Папа и Патриарх заявляют, что «наш взгляд обращен к людям, находящимся в тяжелом положении, живущим в условиях крайней нужды и бедности в то время, когда материальные богатства человечества растут... Растущее неравенство в распределении земных благ увеличивает чувство несправедливости насаждаемой системы международных отношений»[2]. Справедливость этих слов стала еще более очевидной в условиях глобального бедствия, которое ярко показало необходимость солидарности перед лицом всеобщего испытания. И он подчеркивает, что социальное неравенство должно преодолеваться, ибо это одна из причин разобщенности людей. Это, в свою очередь, будет вести и к разрушению основ христианской жизни. А пандемия лишь обострила эту проблему и на государственном и межгосударственном уровнях. В межгосударственных отношениях ярко проявил себя национальный эгоизм, неоднократно в тяжелые моменты пандемии затмевавший соображения солидарности. На этом фоне озабоченность вызывает значительная политизация темы борьбы с пандемией и преодоления кризиса систем здравоохранения.

Затронувшие общество проблемы не обошли стороной и христианские Церкви во всем мире. Драматичная ситуация весны прошлого года и вводившиеся жесткие ограничения на любые формы собраний потребовали безотлагательного принятия целого ряда мер со стороны Священноначалия Русской Православной Церкви.

Так, уже 11 марта на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви было принято специальное Заявление [3] в связи с распространением коронавирусной инфекции, в котором, в частности, подчеркивалось: «Во времена эпидемий Русская Православная Церковь всегда несла свое свидетельское служение, не отказывая никому в духовном окормлении и полноценном участии в Ее Таинствах. Мы призываем к сдержанности, сохранению трезвомыслия и молитвенного спокойствия».

17 марта Святейший патриарх Кирилл утвердил «Инструкцию настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Московской епархии в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции» [4], в дальнейшем рекомендованную Синодом к применению во всех епархиях, приходах и монастырях Русской Православной Церкви. Данный документ вводит ряд противозидемических мер. Эти меры, с одной стороны, несколько изменили на время чрезвычайной ситуации привычные для православных верующих практики причащения Святых Христовых Тайн и почитания икон и других священных предметов. С другой стороны, они не являются беспрецедентными и опираются на авторитетные высказывания святых отцов, на устойчивую практику восточно-христианской традиции в целом и, в частности, на богатый исторический опыт Русской Православной Церкви.

К числу этих мер относится обтирание после каждого причастника лжицы пропитанным спиртом платом, протирка Евангелия и иконы после каждого лобзания с использованием дезинфицирующего раствора,

использование гигиенических перчаток для раздачи антидора и просфор, рекомендация причастникам воздерживаться от лобзания Чаши после Причастия. Одновременно в инструкции подчеркивалось, что «принесение Бескровной Жертвы ни в коем случае не может быть отменено, ибо там, где нет Евхаристии, нет церковной жизни» [4].

Именно в таких условиях в Первопрестольном граде Москве и целом ряде регионов России прошли богослужения Страстной седмицы и празднование Воскресения Христова. Службы совершались в основном без присутствия верующих, которые следили за их ходом посредством прямых трансляций.

В подобной ситуации особое значение приобретает проповедь в широком смысле слова, а именно использование открывшихся перед нами в столь значительном объеме во время пандемии медийных площадок для передачи Благой вести и раскрытия перед людьми красоты богослужения с тем, чтобы по мере преодоления общественного бедствия все большее их число приходило в храмы осознанно.

На данном этапе нашей общей задачей является придание нового импульса сотрудничеству наших Церквей в сфере социального служения. По слову апостола Павла, «любовь никогда не перестает» (1 Кор.13:8). Эти слова должны стать нашим императивом, объясняющим безотлагательность развития сотрудничества, несмотря на трудные внешние и внутренние условия.

Основная боль и основная проблема, которую видит митрополит Иларион, вставшую перед церковью в современных условиях – это сохранение общности, которая частично оказалась нарушенной. В сохранении этой общности, общности прихожан, общности в святых таинствах ему видится первейшая задача православной церкви сегодня.

Иначе расставлены акценты в выступлениях иерархов Римско-католической церкви [5]. Безусловно, они также говорили о любви и христианской сплоченности в условиях пандемии, но при этом особое внимание они обращали на то, что происходит с отдельной личностью в условиях пандемии. Эта тема красной нитью проходит и в выступлениях Кардинала Курта Коха, председателя Папского Света, по содействию христианскому единству и Сальваторе Физикелла, председателя Папского Совета по содействию Новой Евангелизации.

В то время, когда митрополит Иларион, ссылаясь на патриарха Кирилла, говорит о вынужденных изменениях в правилах церковной жизни, поиски различных форм сохранения общности верующих начиная от онлайн трансляций, которые отнюдь не заменяют реальное присутствие в храме, говорит о применении особых санитарных мер, которые позволяли бы сохранить церковную общность, то Курт Кох видит одну из важнейших проблем, созданных пандемией – это ущемление свободы личности, сравнивая это ущемление с тоталитарными практиками. Сходную мысль проводит и Физикелла, говоря о вынужденном уединении, переживании

экзистенциальной драмы верующими и призывает верующих к духовной жизни и обращению внутрь себя. В этом он видит суть времени. Он говорит об уважении к природе, полагая, что она заслуживает большего уважения и сохранения целостности, что свидетельствует, о продолжающем мировоззренческом противостоянии природы и человека, а также выделенности человека из природного мира и его обособленности. Он говорит об утрате безопасности и обострении страхов, которые опять же свойственны отдельному человеку. Более того, он говорит, что весь стиль жизни человека поставлен под сомнение. Он говорит об одиночестве человека в сложившейся ситуации и экзистенциальной драме этого одинокого человека.

И, что интересно, темы одиночества и утраты свободы вообще нет в выступлении владыки Илариона. Это говорит о том, что ритм православной церковной жизни позволяет сохранять единство и общность в непростых условиях пандемии, а склонность к индивидуализации, которая присуща Римско-католической церкви чревата распадом этой общности в экстремальных условиях.

Таким образом, мы показали, что ценностные приоритеты западного и восточного христианства в условиях пандемии разнонаправлены. И если западное христианство сегодня озабочено в основном проблемой свободы, то восточное христианство - прежде всего проблемой сохранения общности. Разные конфессии христианства в условиях пандемии выделяют разные стороны сохранения и поддержания своего порядка веры. Приоритеты сторон выделяются разными течениями христианства не произвольно, они обусловлены их религиозными традициями, богословскими теориями и церковными практиками.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Доклад митрополита Волоколамского Илариона на конференции «Церковь и пандемия» <http://www.patriarchia.ru/db/text/5771744.html>
2. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла 12 февраля 2016 года в Гаване (Куба). <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>
3. Заявление Священного Синода в связи с распространением коронавирусной инфекции *Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 11 марта 2020 года* <http://www.patriarchia.ru/db/text/5605165.html>
4. Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игуменьям монастырей Русской Православной Церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции. *Документ утвержден решением Священного Синода от 17 марта 2020 года* <http://www.patriarchia.ru/db/text/5608607.html>
5. Онлайн-конференция «Церковь и пандемия» https://www.youtube.com/watch?v=nREz5j_73w

ДИАЛОГ КАК СПОСОБ УРЕГУЛИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТОВ

Виктор Иванович МАЖНИКОВ

кандидат философских наук,

доцент кафедры теологии и религиоведения

Российского православного университета

Иоанна Богослова

vicktor.mazhnikov@yandex.ru

Аннотация

В статье рассматриваются особенности современных межрелигиозных конфликтов. Констатируется, что существует динамика увеличения числа таких конфликтов и складываются предпосылки для перерастания их в религиозные войны. Утверждается, что данный тип социального конфликта в XXI в. становится генеральным, вытесняя на периферию все остальные типы социальной конфликтности.

Ключевые слова

Диалог религий, Россия, религиозные конфликты, политизация религий, урегулирование конфликтов.

Приходится, к сожалению, констатировать, что с начала нынешнего века конфликты, имеющие в своей основе те или иные религиозные ценности, возникают все чаще и чаще. Все больше динамика такого рода социальных конфликтов приобретает конфронтационный характер, а завершение в подавляющих случаях приобретает форму «холодной войны», при которой, как известно, любой повод способен в одно мгновение перевести хрупкий мир в состояние открытого, вновь возобновляющегося, конфликта. Своеобразным свидетельством все возрастающей конфронтационности протекания религиозных конфликтов и их частой квазизавершенности является тенденция всё большей распространенности такой крайней формы религиозного конфликта как религиозная война. Складываются предпосылки, для перерастания религиозных конфликтов в религиозной войны. Как отмечает, современный английский исследователь религии Дж. Боукер, «отстаивание идентичности и защита границ от вторжения или эрозии ведет к религиозным войнам. Даже те религии, которые основаны на принципе ненасилия, в некоторых обстоятельствах отстаивают правомерность войны... Причина острой непримиримости религий состоит в высокой ценности охраняемой и передаваемой ими информации. Люди скорее погибнут, чем откажутся от унаследованного сокровища, особенно если они испытали на собственном опыте его ценность. В этом состоит парадокс религиозного сознания: религии наносят вред потому, что несут в себе благо» [6].

С определенной долей уверенности можно утверждать, что данный тип социального конфликта для начала двадцать первого века становится генеральным, вытесняющий на периферию все остальные типы социальной конфликтности. Как в начале XX века собственно социальный конфликт (революция) стал основным способом социально-политических изменений, так в начале XXI века религиозный конфликт в широком смысле становится движущей силой социальных изменений. Как тут ни вспомнить предупреждение, которое было сделано в начале 90х гг. С. Хантингтоном о цивилизационном расколе мира именно по религиозным основаниям [4].

Эта наблюдаемая в настоящее время трансформация социальной конфликтности несет в себе определенные риски, связанные, прежде всего, с неготовностью общества к управлению такого рода конфликтами. Действительно, в процессе развития социальных конфликтов эпохи модерна постепенно, не сразу, но были выработаны достаточно эффективные механизмы их разрешения. Сформировались соответствующие институты и процедуры, благодаря которым такого рода конфликты удавалось предупреждать и регулировать. Однако ничем аналогичным, что можно было бы использовать для решения религиозных конфликтов и вообще столкновений на почве религиозных и культурных разногласий, современные общества пока не располагают. Известно, что религиозные конфликты, выраженные в понятиях коллективной идентичности, в значительно меньшей степени, нежели конфликты, сформулированные в классовых понятиях, могут быть предметом переговорного процесса. А отсутствие в политической культуре многих иммигрантских религиозных общин традиций толерантности делает появление механизмов эффективного разрешения религиозных конфликтов достаточно проблематичным.

Указывая на специфику и проблематичность разрешения современных религиозных конфликтов, следует обратить внимание и на то, что собственно внутрирелигиозные конфликты, имеющие своими причинами вопросы веры или нарушения порядка отправления религиозного ритуала и т.д. имеют стабильный и постоянный характер. Те же самые закономерности характерны и для динамики межрелигиозных конфликтов между религиозными течениями или общинами одной конфессии.

Другое дело религиозные конфликты, возникающие в ситуации политической борьбы, где религия используется как средство расширения политических свобод или возможности влияния на власть или государство. Для начала XXI века как раз и характерна «политизация религии и религиозизация политики». Известный американский социолог П. Бергер, внесший, в 60-80 гг. XX века значительный вклад в обоснование идеи секуляризации в условиях все возрастающей модернизации, признается в начале XXI века, что «конечно, модернизация имела определенные секуляризационные черты, в одних областях больше, чем в других. Но она также вызвала мощное движение контрсекуляризации» [5, р. 3]. Религия становится фактором политического и государственного самоопределения замещая собой утратившую былые позиции идеологию.

Еще одной заметной тенденцией наряду с политизацией религии является своеобразная национализация религии. Происходит усиление прежде всего националистической компоненты в этносоциальной идентичности носителей религиозного сознания. Социальная дифференциация проводится по признаку «православный – значит русский» и т.д.

Хотелось бы также обратить внимание на то, что религиозный конфликт и по своей природе, и по динамике протекания, и особенно по его разрешению на стадии завершения конфликтных отношений, в отличие от других типов конфликтов, обладает сложной спецификой в деятельности по его управлению. Почему? Прежде всего, потому что религиозный конфликт это «столкновения между субъектами по поводу различного понимания и представления о религиозных ценностях» [3, с.116]. Таким образом «конфликты, возникающие в этой сфере, носят, главным образом, ценностный характер связанных с особенностями религиозного сознания, религиозных представлений и форм религиозной жизни людей» [Там же.]. Как известно, все, что связано с этой сферой трудно урегулированию и или управлению. Есть, конечно, и другие особенности религиозного конфликта, которые требуют отдельного обсуждения. Однако привычные способы и методы разрешения конфликтов, которые достаточно эффективны при урегулировании, например, политических, экономических и т.д. конфликтов здесь оказываются неэффективными.

Как известно, в современной конфликтологии выделяются следующие основные стратегии разрешения социальных конфликтов: стратегия соперничества (выигрыш-проигрыш), стратегия компромисса, стратегия избегания (проигрыш-проигрыш), стратегия приспособления и наконец, стратегия сотрудничества (выигрыш-выигрыш). Нет необходимости подробно останавливаться на характеристике особенностей каждой из этих стратегий. В реальной конфликтной ситуации стратегии применяются чаще всего комбинировано при ведущем направлении, какой-то одной. Считается, что подлинное и окончательное разрешение конфликта можно достичь только при использовании стратегии сотрудничества. Именно в рамках этой стратегии в полной мере может быть реализован, на наш взгляд, весь потенциал диалога как способа разрешения религиозного конфликта. Это связано, прежде всего, с тем, что успешное осуществление стратегии сотрудничества как раз и предполагает разрешение конфликта путем поиска общих оснований в системах ценностных ориентаций участников конфликта. Вся суть стратегии сотрудничества построена не на стирании различий между интересами противостоящих друг другу сторон, не на подчинении одной стороны другой, а на признании единства в многообразии, на учете и уважении интересов других, и через это осуществляется выработка объединяющих начал участников конфликта. Основой этого поиска общих оснований и становится диалог, поскольку по своей сущности он «предполагает изначальное отсутствие единства Я и Другого», которое по М. Бахтину и является необходимым условием общения [1, с.206]. В конечном

счете, диалог отвечает самой природе религии, поскольку предполагает постоянное общение с Богом.

Установление диалога помогает разгерметизировать конфликт. Отсутствие диалога между сторонами конфликта в критический момент его начала и в первое время его развития только ускоряет перевод конфликта на конфронтационный путь. В этом смысле диалог выступает универсальным способом любой деятельности по управлению конфликтом и в ситуации конфронтации, и в ситуации сотрудничества.

В то же время, установление диалога само по себе не приводит обязательно к разрешению конфликта. Следует различать, по крайней мере, два вида диалога: первый, это диалог, который по своему содержанию направлен на разъединение, на различение, на разделение, второй, это диалог, ведущий к объединению, поиску сходства, единству [2]. Задача как раз и заключается в том, чтобы так построить диалог, чтобы он стал способом поиска согласия и общности участников возникшего конфликта. Иными словами, важно содержание диалога, которое и приведет к подлинному разрешению конфликта.

Нужно иметь в виду, что диалог как способ разрешения религиозного конфликта становится эффективным только тогда, когда проделана достаточно сложная работа по предварительной его подготовке, созданию условий не формального, а реального взаимодействия конфликтующих сторон, находящее, в конечном счете, свое воплощение в форме переговоров.

Реализация стратегии сотрудничества возможно лишь тогда, когда в ходе установившегося диалога сторон достигнуты, по крайней мере, три предварительных условия: во-первых, у всех участников сложилось определенное понимание природы возникшего конфликта, во-вторых, выработаны общие правила поведения в условиях начавшегося конфликта, в-третьих, достигнуто общее согласие о методах, средствах и процедурах разрешения конфликта.

На всех этапах этой предварительной подготовки будущего сотрудничества конфликтующих сторон по разрешению религиозного конфликта диалог выступает необходимым инструментом, средством реализации указанных выше условий. Только через постоянное поддержание и заботу о сохранении диалога противоположных друг другу сторон можно в полной мере подготовить переход к реализации собственно стратегии сотрудничества.

Содержанием диалога сторон уже непосредственно на фазе развертывания стратегии сотрудничества должно стать:

- ориентация сторон на разрешение комплекса принципиальных проблем, лежащих в основе религиозно-политического конфликта;
- акцент не на различия, а на разделяемые обеими сторонами идеи и информацию;
- целенаправленная ориентация на интересы в равной степени обеих сторон;
- поиск общих, интегративных решений;

- выявление ситуаций, когда обе стороны должны «выиграть», а не «проиграть»;
- подход к конфликту как к вызову;
- использование вознаграждений или позитивных санкций по ходу развития сотрудничества.

Эти вышеперечисленные условия осуществления диалога не являются исчерпывающими и могут дополняться в зависимости от конкретно складывающейся ситуации по ходу реализации стратегии сотрудничества.

Диалог конфликтующих сторон не должен прекращаться и после завершения конфликта. Как раз одной из причин последующего возобновления конфликтных отношений является утрата диалогических связей между участниками урегулированного конфликта. В связи с этим целесообразно говорить о необходимости поддержания и развития политики диалога как на уровне государства, так и на уровне гражданского общества. Целью такой политики диалога должно стать позитивное, конструктивное развитие отношений между государством и религиозными конфессиями, между различными как светскими, так религиозно ориентированными социальными группами.

Политика диалога строится не на уподоблении контактирующих между собой групп друг другу, не на стремлении к слиянию или гомогенизации их различий, и даже не на стремлении к достижению консенсуса. Политика диалога должна со всей серьезностью относиться к инаковости, уважать различия и дистанцию. В ней необходима терпимая сдержанность, стремление слушать другого. Это особенно имеет значение в контексте предупреждения современных религиозных конфликтов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А. Философско-методологические основания межрелигиозного диалога //Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2017 / отв. ред. Колосова И.В. – М.: ДА МИД России, 2017.– С. 250
2. Культура диалога. Разрешение конфликтов. Примирение. – URL: https://issuu.com/duh-i-litera/docs/kultura_dialoga_extract (дата обращения: 13.03.2021).
3. Мажников В.И. Сущность религиозного конфликта в аспекте трансформации современного религиозного сознания //Религия. Общество. Человек: научный сборник / составитель Ю. В. Норманская. – Симферополь : ИТ «Ариал», 2019. - С. 157.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. - С. 603.
5. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P. Berger. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center. 1999. P. 1-18.
6. Bowker, J. Religion / Oxford Dictionary of World Religions. J. W. Bowker (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1997. P. XXII.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ И ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ

Андрей Владимирович ГРЕБЕНЮК

*кандидат исторических наук, доцент,
Доцент кафедры всемирной и отечественной
истории МГИМО (У) МИД России
arthaban@yandex.ru*

Аннотация

В статье, на основе когнитивного подхода, раскрываются особенности мифологического сознания и его роли в истории человечества. Подчеркивается, что для верного понимания содержания исторических источников необходимо, по мере возможности, реконструировать ментальные категории людей минувших тысячелетий. Мифологическая ментальность создает особый тип восприятия реальности, который, будучи отвергнутым человеком в эпоху рациональности, продолжает определять его поведение, находясь в зоне бессознательного. Исследуются характерные черты мифотворчества как феномена современной культуры.

Ключевые слова: миф, мифологическая ментальность, тотем, табу, архетип, социальная мифология, политическая мифология

Формирование человека как личности началось с возникновения коллективов мыслящих существ, связанных друг с другом общими занятиями во имя сохранения вида, которые затем объясняются взаимными моральными обязательствами. Общечеловеческие этические принципы, таким образом, возникли еще на ранних этапах социального развития, когда человек осознал себя членом архаической общины и поэтому нес материальную и духовную ответственность за ее существование, в первую очередь перед духами, героями и богами, отражавшую вполне земные отношения в коллективе и человеческий опыт существования. Они получили свое выражение в мифологии. Гегель писал: «Все содержание, приписываемое богам, должно оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидов, так что, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными сами по себе, а с другой стороны, это внешнее для человека начало оказывается имманентным его духу и характеру» [1].

Человек отличается от животных, замечает австрийский психоаналитик В. Франкл, которые привязаны к среде, специфической для каждого вида. В этой среде содержится то, что отвечает набору инстинктов, присущих данному виду. Напротив, человеческое существование характеризуется преодолением границ среды обитания вида. Человек стремится и выходит за ее пределы, в мир, и действительно достигает его - мир, наполненный другими людьми и общением с ними, смыслами и их реализацией. «Что же касается среды, то и здесь обнаруживается, что и она не определяет человека.

Влияние среды больше зависит от того, что человек из нее делает, как он к ней относится. Таким образом, человек – это меньше всего продукт наследственности и окружения; человек, в конечном счете, сам решает за себя! ...Собственно человеческое бытие начинается лишь там, ...где есть его личностная позиция, установка, его личное отношение ко всему этому, к любой витальной основе и к любой ситуации. ...Тем самым человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия» [2].

Человек является единственным биологическим организмом, вышедшим за пределы природной эволюции благодаря творческому сознанию [3]. Биологические и психические свойства человека вообще не имеют аналогов в животном мире, а в большинстве случаев они являются противоположными ему, справедливо считал Зигмунд Фрейд [4].

Первой «теоретической» проблемой, которую пытается разрешить человек - это цель и способ сотворения мира. Он исходил из очевидного тезиса: человека способен создать тот, кто сильнее, больше и могущественнее его самого своими руками из материалов, недоступных животным. Но поскольку во вновь созданного человека надо вдохнуть разум, ассоциировавшийся с человеческой речью, Бог совершает творение мира Словом.

Осознавая себя как социальное существо, человек выделяет себя из мира природы членораздельной речью. Слово становится первопричиной всего, основой мироздания. Не случайно Ветхий завет описывает его, начиная с сюжета: «И сказал Бог - да будет свет!.. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдохнул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [5]. В Египте акт сотворения мира почти идентичен - «Воссосуществовали все существа после того, как Я [бог Ра] воссосуществовал, и многие существа вышли из уст моих [вслух высказанного божественного творческого Слова Ху]». Евангелие от Иоанна начинается с тезиса «В Начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [6].

Слово представляет собой глубинно-перспективное понимание явления, а не простое предметное или смысловое выражение. В старогреческом диалекте миф (μῦθος) и означает - наряду с иными синонимами - Слово. Оно также обладает магической силой, и составленные в определенном порядке слова могут воздействовать на силы природы и духов. Слово имеет такую же силу, что и действие. Для архаичного сознания Слово, имя и сущность - это одно и то же. В Риме даже была поговорка *nomina mimina est* - имена это знаменья, знаки, предзнаменования. Для архаического человека знание имени означает знание вещи, власть над этой вещью. «Считалось, - отмечает один из основателей современной теоретической этнографии Д. Фрезер, - что человек, узнавший подлинное имя бога или человека, владеет их подлинной сущностью и может принудить к повиновению даже бога как хозяин своего раба» [7].

В древнем Египте в случае совершения преступлений, когда обвиняемый предстал перед общинным или царским судом, он навсегда лишился своего прежнего имени и нарекался «позорным именем», которое рывало его генетические связи с родом и обществом [8].

Поэтому цепь творения в мифологии всех народов выглядит следующим образом «замысел - слово Бога - обитаемый мир - человек». Во всех мифологических и религиозных системах, кроме ислама, божество-творец после разочарования в действиях людей, - а иногда после наказания недостойного большинства за исключением праведников, - устраняется от участия в их повседневной жизни. И возникает иная связь со сверхъестественными силами «слово первопредка - «посредник» (жрец) - общество». Язык, как форма культурной целостности, с начала существования человечества был включен в общую структуру духовного производства. Субъективно индивид начинает ощущать себя бессмертным благодаря слову, и соблюдение установленных свыше норм поведения или личных заслуг перед ним становится важнейшей задачей бытия: ведь так он тоже может оказаться в числе «младших предков». Тем самым, как бы устранялся страх перед неизбежностью физической смерти, что придавало и придает любой мифологии некий immortalный вневременной смысл. Благодаря развитию речи, человек ощущает себя подобно богам бессмертным. Он теперь как сам Творец стремится перевоплотиться после смерти в себе подобных потомках.

«Традиционный миф – это не идеальное понятие, не идея, это сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаяниями, со всей ее реальной повседневностью и личной заинтересованностью. Миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен, эмоционален, аффективен, жизнен. И даже такое наивное (с позиций нашего времени) восприятие мира, выраженное в сказаниях, эмоциях, образах, метафорах, формировало мироощущение человека. Оно характеризовалось не только наивностью, но и антропоморфизмом - уподоблением природных явлений человеку, гилозоизмом - оживлением всего, анимизмом - одушевлением неживого и другими специфическими характеристиками. Таким образом, самые первые представления о мире существовали как мироощущение, формируемое мифом» [9].

Персонажи мифа - хозяева и хранители окружающего мира - заполняют его до предела, ими буквально кишат леса, горы, земля. С ними архаический человек сталкивался на каждом шагу и в любом предприятии. «Мифологическое мышление наших предков, - пишет Е.В. Золотухина-Аболина, - не противопоставляет эмпирическую жизнь никакому другому миру. Просто для древних греков, персов, скандинавов или славян в повседневную жизнь органично вплетены моменты, которые потом стали представляться как чудесные, выходящие за рамки обыденности. Сатиры и нимфы, дриады и русалки были для людей прошлого таким же естественным населением окрестностей, как и соседские племена. В общении с ними

следовало выполнять определенные правила, но контакты с воинственными соседями требовали не меньше предосторожностей, хитростей и ритуалов» [10].

Изменения в морфологической организации человека постепенно отступают на второй план, а на первый выходят изменения в поведении, что возможно лишь при высоком развитии высшей нервной деятельности разумного типа. Кроманьонец преодолел парадигму естественного отбора. Он не приспосабливается к среде обитания, а переделывает её под свои нужды и потребности. Лишенные естественных оборонительных приспособлений - острого слуха, зрения и обоняния, неолитические люди могли выжить только как социальные существа со строгой регламентацией всех сторон жизни. В основе их существования лежали борьба с окружающей экологической системой и её приспособление к своим биологическим потребностям. Человек никогда не пребывал в органической связи с природой, как часто считали представители романтической и материалистической исторической мысли; он лишь вынужденно и временно адаптировался к ней до изобретения новых средств и орудий для выживания. Об этом хорошо сказал русский писатель М.Н. Пришвин: «Сущность человеческого прихода в мир природы является восстанием против метода природы, или, просто сказать, возмущением смертью как способом такого движения» [11]. Выживали те общины, которые в обыденной жизни, в конечном счете, придерживались в период очередной адаптации к флуктуациям окружающего мира своеобразного «устава» архаической общины - императивных принципов тотема и табу.

Основоположник психоанализа Зигмунд Фрейд трактует стереотипы поведения архаического человека как форму своеобразного коллективного невроза и одновременно защиты «испорченной» культурой человеческой личности от противоположенных здоровому индивиду общественных воздействий, в результате которых и возникает ряд психических защитных комплексов табу. Его ученики и оппоненты К.Г. Юнг, Э. Фромм и В. Райх рассматривали табу как одну из главных форм фиксации, неосознанного постижения, накопления и передачи через архетипы коллективного бессознательного опыта священного [12].

Они интерпретировали мотивацию поступков человека как противопоставление либидо и сублимации, которые в социальной сфере отражаются в императивах тотема и табу, а впоследствии - права. Государство возникает как регулятор поведения людей по родовому, племенному и позже - общинному и профессиональному принципу, где монарх олицетворяет собой очеловеченный тотем или «отца всего народа», который распоряжается жизнью и смертью подданных как членов своей большой патриархальной семьи. Происходит харизматизация родоплеменного и затем социального лидера.

Тотем являлся верховным покровителем общины в виде священного животного, который с одной стороны защищал «свой род» от внешних врагов, или, в крайнем случае, предупреждал об опасности, и поэтому не был

объектом охоты, но с другой - в неблагоприятных условиях голода или эпидемий его поедали, поскольку животное не боялось людей. Представляется, что люди эпохи позднего неолита заселяли зону обитания - так называемую «охотничью полосу» - своего тотема, адаптировались к его способам охоты и жизни и существовали за его счет посредством убийства в период голода и стихийных катаклизмов.

Как правило, тотемом у охотников был хищник, и кровнородственные общины одного тотема, поэтому, часто различались только по цвету, присвоенному тотему, или по его полу. Парадоксально, но поклонение тому или иному тотему сказывалось на мировоззрении всего племени. Так, североамериканские индейцы племен апачей и команчей, будучи «людьми Койота», раньше других перешли к парному браку, охотились и воевали сообща способом гона. Племена гуронов, «люди Леопарда», «люди Кугуара», или «люди Пумы», нападали обычно из засад, и брачный обряд справляли в марте, как и все кошачьи, но сохраняли групповой брак. Жители Китая, ассоциируя свой тотем с тигром и другими хищными кошачьими, поступали также, обряжая жениха и невесту в красные, с набивными полосами одежды. Индоарии, хетты и миттанийцы обожествляли волка и воспроизводили его повадки. Славяне и германцы с древности обожествляли медведя: отсюда происходят диалектные синонимы - древнеславянское «берлога» и немецкое «берлин». Они справляли свадьбы поздней осенью, когда их зверь-тотем уходит в зимнюю спячку. И те, и другие стремились к моногамным брачным отношениям.

В тех случаях, когда крупных хищников не водилось, как в Среднем Египте, тотемами становились и камышовый кот, и шакал, а тотемами земледельцев Нижнего Египта - крупные птицы - ибис, орлан или аист, пресмыкающиеся - крокодил, удав или черепаха. У центральноафриканских тольтеков и ацтеков тотемами являлись главным образом птицы и змеи. У африканских племен тотемами были даже крупные насекомые как самка богомола по имени Цаги у бушменов или паук-каракурт у догонов. Соответственно, воспроизводились их повадки: у земледельцев появляется парная семья, где главой выступает женщина. Таким образом, биологические циклы тотемов воспроизводились племенами, чтобы обеспечить их жизнеспособность. Человек эпохи «неолитической революции» в качестве одной из важнейших причин тех или иных явлений природы видел в постулы предков, перевоплотившихся в земноводных или животных. Индоарии, хетты и германцы верили в ликантропию - способность враждебных племени людей и умерших вождей превращаться в волков. Кельты считали зайцев воплощением ведьм, и неизменно убивали их, если те оказывались вблизи их поселений. Появление белой важеньки, самки оленя, вызывало суеверный ужас у ильменских словен, и часто приводило к прекращению ими военных походов.

Неолитические роды не имеют единого языка или создают свой тайный метаязык, тщательно сберегая свои диалекты как средство сохранения родоплеменного единства: отдельные племена плохо понимают друг друга и

в сложных случаях используют не речевой, а кинетический способ общения – жестами. При этом они обычно хорошо понимают язык соседних цивилизованных народов.

Архаические общины занимают определенную тотемами или богами территорию – у индоариев ее определяли «дневным обходом белого коня», у скандинавов – пасущейся коровы. Ее границы с несколькими источниками воды строго соблюдаются. Табу регламентировало нормы поведения в бытовых обычаях и внутри общины в поведенческой сфере при помощи магических обрядов. Система запретов касалась всего, начиная от ассортимента пищи в определенные периоды года, правил уборки жилых помещений, обрядов инициации молодежи, процедуры добрых «ухаживаний» за девицей и кончая боевым снаряжением и окраской тела во время войны. Этические принципы были включены в систему традиционного устного творчества с его условными эпическими образами. Несмотря на отсутствие абсолютных юридических норм, морально-политические установки кровнородственной и территориальной общины предписывают точно следовать таким образцам, а в случае несоблюдения правил поведения предусматриваются многочисленные санкции к социальному индивиду. «Индивидуальная свобода, — писал Фрейд, — не является культурным благом. Она была максимальной до всякой культуры, не имея в то время, впрочем, особой ценности, так как индивид не был в состоянии ее защитить» [13].

Основу тотемистско-табуистских представлений составляет развитый культ умерших, или культ предков. Первопредки мыслятся живущими вечно. На значительных тайных оргиастических празднествах переодетые в одежду давно умерших предков мужчины являются на праздник для ночных ритуальных мистических действий. Тот же принцип лежит и в сущности древнегреческих празднеств в честь Диониса, Вакха и других богов и героев.

Человек не существует вне мира, который заключен сначала в границах рода, затем – племени, и, наконец, большой территориальной общины под названием государство. Вне рода он не ощущает себя полноценной личностью. Род - это и великий титан-демиург в образе первопредка, с которым связаны воинские удачи и общее процветание всех и каждого.

Первопредок ощущается молодым человеком, но чаще зрелым мужчиной уравновешенного темперамента, благодаря которому род или племя стало инкапсулированным и суверенным наряду с другими братериями. Поклонение ему вплоть до обожествления позволяет его потомкам сохранять жизнеспособность. На ритуалах обязательно разжигаются костры, а юноши несут факелы со всеочищающим огнем. В нацистской Германии эти языческие шествия были возведены в обязательный культ. Никакого отношения к реальному персонажу они не имеют, это элемент позитивного мифа творения рода, племени, или народа. Первопредок и сегодня выступает цементирующим символом национальной идеи. Такой миф, считает В.М. Найдыш, «это - не утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее выявительных и выразительных функциях. Это - образ,

картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция. ...Миф есть разрисовка личности, картинное излучение личности, образ личности» [14].

Мифологизируется и образ женщины. Она представляется таинством, которое почитается как начало природы. Кроме того, она в преклонном возрасте занимается воспитанием детей, которые воспитываются сообща в некоем подобии «детского сада», и передает им опыт племени в форме сказок, легенд, родовых преданий и мифов. И в то же самое время она – источник войн, преступлений, необъяснимых неприятностей мужчин, обладая таинственной эзотерической властью над ними. Древнегреческий поэт Гесиод считал, что Зевс в наказание людям, принявшим огонь у Прометея, повелел богиням создать из сырой глины, носителя болезненного желания, кокетства, коварства и бесстыдства - привлекательное чудовище. Им стала земная женщина Пандора, положившая начало человеческому роду [15].

Как пишет А.Ф.Лосев, «Миф - необходимейшая - прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая! - категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность. ...Миф - не идеальное понятие, и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь, со всеми её надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей её реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью» [16].

Мифология, начиная с неолита, представляет собой одним из краеугольных и извечных способов выявления и обработки архетипов человеческого сознания, которые зафиксированы в соответствующих бессмертных образах. Оно образует своеобразное мысленное пространство, в котором осуществляется течение всех процессов всемирной истории. К.Г. Юнг рассматривал основанные на архетипах формы символического освоения реального мира и исторического прошлого как комплементарные методы, расценивая их как глубинные относительно философского познания.

Он рассматривал миф в истории человечества как космическую форму мыслящего духа, которая выражается в «коллективном бессознательном». Оно «идентично у всех людей и образует тем самым все общее основание духовной жизни каждого, будучи по природе сверхличностным». Структурами коллективного бессознательного сознания является архетипы. Он пишет, что из-за них «соотношение с мифом, таинственным учением, сказкой представляется объективной реальностью» [17].

Архетипы сознания могут превращаться в универсальные категории, объединяющие народности, а могут выступать в качестве культурного бессознательного, запечатлевающего специфические черты, свойственные данной культуре. «Если универсалии - это общее, общечеловеческое, которое нашло свое национальное толкование в той или иной культуре, то архетипическое - это то, что действительно отличает один этнос, одну нацию от другой» [18].

Эта мысль представляет собой развитие идеи Гегеля о том, что «отдельный индивид имеет и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы уже предоставлены духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного, таким образом, познания. Мы видим, как то, что в более ранние эпохи беспокоило зрелый дух мужей, сведено к узнаваемым, упражнениям и даже играм мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную будто бы в сжатом наброске историю образованности всего мира ... В этом аспекте образование, если рассматривать ее со стороны индивида, заключается в том, что он приобретает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает лишь то, что эта субстанция... порождает свое становление и свою рефлексию в себя» [19].

Характерной особенностью мифологии является функциональная неразделенность, семантическая и сюжетная связь с ритуальной и магической практикой рода или фратрии. В ритуалах материализуются мифологические представления и ситуации, выступают персонажи, о которых сообщают сказители: рассказ и его инсценирование в форме танца, пантомимы, песен в масках и магических обрядах представляются реализацией содержания единого мифа. Мифологические персонажи - хозяева и хранители окружающего мира - заполняют его до предела, ими буквально кишат леса, горы, земля. С ними архаичский человек сталкивался на каждом шагу и в любом предприятии.

Как указывает В.Ховвелс, «Первобытная религия, вопреки видимости, не является нагромождением ребячески глупых выдумок и зверств. Она предусмотрительна, глубокомысленна, целеустремленна; она хороша, как медицина» [20]. Мифология, литература, историография и натурфилософия развивались из единого источника и преследовали общую цель – социальную идентификацию человека в окружающем мире [21].

Гердер писал, что «Мифология каждого народа - отпечаток того, как он смотрел на природу, в особенности же - находил ли в ней сообразно своему характеру... больше хорошего или дурного, и как он пытался объяснить себе одно через другое» [22].

Таким образом, первой самой общей мировоззренческой формой постижения истории становится мифология. Она является формой начальной, исторически предшествует философскому осмыслению исторического процесса. Американский религиовед М. Элиаде пишет: «Мифы раскрывают структуру реальности и показывают множественные модальности бытия в мире. Вот почему они являются иллюстративными моделями человеческого поведения; они передают “историю” предания, имеют дело с “реальностью”. ...Миф воспринимается всем существом человека; он не адресован лишь его интеллекту или воображению. Когда миф больше не воспринимается как откровение “тайнства”, он становится “декадентским”, неясным. Он превращается в сказку или легенду» [23].

Мифология выступает как энергичное в терминологии А.Ф. Лосева, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени. Как указывает Р.Барт, «Миф возник в первобытном обществе как интегральная форма духовного освоения мира и выступал как неразделенная идеологическая первоматерия, из которой еще не успели выделиться наука и словесность, история и сага, религия и право, философия и теология» [24].

Отсутствие письменности приводило к тому, что вся информация о знаниях, навыках, традициях, ритуалах передавалась изустно. Сложилась парадоксальная ситуация, когда отсутствие письменности послужило фактором духовного прогресса.

«Процесс, благодаря которому появилась сознание, - писал Шеллинг, - которое обнаруживаем мы уже в совершенно праисторические время, может быть только процессом надысторическим... Мифологические представления, - подчеркивал он, - ни найдены, ни выдуманные, ни произвольно приняты. Будучи порожденными независимого от мышления и воли человека, они отличались от человеческого сознания недвусмысленной и неотступной реальностью... народ приобретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, точнее, она не определяет историю, а является его судьбой (как характер человека является его судьбой) мифология - это изначально жребий, выпавший народу». [25]

Стройная система архаических верований выросла на почве практической деятельности общины. Она органически сочетала традиции, обычаи, верования, обряды, обрамлявшие существенные жизненные потребности и помогавшие человеку относительно безболезненно вписаться в окружающий его мир. Магическая деятельность как попытка воздействовать на олицетворенные закономерности окружающего мира эмоциональным, ритмическим словесным обращением, жертвоприношениями, обрядовыми телодвижениями, и мантикой (гаданием через ритуальное принесение жертвы первопредков или прикосновение к праху умерших родственников), адресованным духам природы, считаются столь же необходимыми для жизни общины как добыча пищи, война или деторождение.

Как указывает Л. Леви-Брюль, мышление первобытных людей «неизбежно истолковывает совершенно иначе, чем мы, то, что мы называем природой и опытом. Оно повсюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстоянии, путем заражения, осквернения, овладения - словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или в течение более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий. ...Сознание сакрализует или десакрализует их в начале или в конце какой-либо церемонии» [26].

Поэтому, бессознательно одушевляя природу, «каждая из “племенных наук” [африканских аборигенов] не только не заботится о своем все более широком распространении..., а наоборот, ревниво оберегает свои “секреты”».

Даже самая обыкновенная история любой африканской деревни согласно традиции доверяется не одному человеку, а группе именитых людей [общины] пожилого возраста, причем каждый из них «аккредитован» только при одном определенном секторе обычного права» [27].

Мифологическая ментальность интравертна, филоцентрична, и ориентирована на самосохранение рода или племени, когда социальный мир жестко поляризуется на «свой» и «чужой» микрокосмы. Подобное бинарное разделение общественной среды в мифе аксиоматично, и не нуждается в доказательствах.

Такая традиция на качественно ином уровне сохранилась в монотеистических мировых религиях. «Примером сакрализации сокровения в исламе может служить и идея сокрытости глубинного смысла Корана, и сокрытие внешности женщины, и ограждение и без того малопроницаемых стен комплекса сакральной архитектуры дополнительным каменным кожухом в виде внешней обрамляющей стены» [28].

Мир эпоса – это мир прошлого, изображаемый во всех мельчайших подробностях. В нем все этапы и финалы уже определены, все причинно-следственные цепи событий уже выявлены в целой системе «сбывшихся предсказаний». Психология эпических героев строго детерминирована волей всесильного Рока. Ахилл, как отмечалось выше, с самого рождения знает ожидающее его будущее, и никакой его поступок или подвиг ничего изменить не может. Для остальных эпических персонажей существует только общий поток сменяющихся событий, раз и навсегда заданный круговорот явлений: «листьям в древесных дубравах подобны сыны человеков» [29]. Простому смертному представляется лишь вписывать свои деяния в этот круговорот.

Мифологии как императиву устной традиции, то есть «периферической памяти», свойственен *катастрофизм*, когда излагаются только те события, которые связаны с необратимыми потрясениями в жизни общества – эпидемиями, эпизоотиями, наводнениями, пожарами, набегами других народов. Уже существующий культурный мир оказывается измененным настолько, что в него привносятся принципиальные новшества. Иногда сам мир полностью или частично подвергается уничтожению, как в «Илиаде» или «Махабхарате». В результате складывается иной вектор социального развития, непосредственно предшествующий и его обусловленный прошлым состоянием.

Социальные преобразования обязательно сопровождаются драматическими конфликтами, фатальными утратами и кровавыми развязками. Боги и герои посредством жестокости, хитрости и игры страстей словно упорядочивают социум. Категория времени отсутствовала, и хронология обычно обозначалась в опосредствованных понятиях, что вполне естественно для мифологического сознания – отнесение событий к прошлому как бы, само собой разумеется, но вместе с тем каких-то реальных временных границ не существует, так как «прошлое» в любой момент может обернуться настоящим. Сущность мифологии и первобытной религии

состоит в их консерватизме. Благодаря многовековой регламентации, устная традиция «дает нам как бы в спрессованном виде элементы всех стадий развития общества, включая тысячелетнюю архаику» [30].

Мир мифа целостен, где каждое воздействие на любую из составляющих влечёт за собой изменение всех других элементов. Пространство мифа дискретно, и всё значимое происходит в реперных точках, не имеющих темпоральных координат. Сказителю поэтому удастся описывать великого друида Мерлина в разных сюжетах одновременно как очевидца рождения короля Артура, его мудрого наставника, и рассказчика о его подвигах сто лет спустя, просто сфокусировав события в центре рыцарского мира – Камелоте.

Архаическое понимание времени связано с природными циклами и наблюдениями за повторяемостью движения Солнца, Луны, зодиакальных созвездий или ярких звезд, в частности Сириуса у египтян, - у людей отсутствовало понимание линейности времени, его движения и необратимости. «Планетарная механика» убеждала их в неизменности существующего порядка вещей, в его постоянном повторении.

Таким образом, миф является способом систематизации и сохранения важной для общины или племени информации. Будучи формой духовной культуры, он объединял в себе зачатки различных верований, политических взглядов, искусства, философии и представлял собой целостное миропонимание, в котором различные представления увязаны в единую образную картину мира, сочетающего в себе реальность и факт, естественное и сверхъестественное, знание и веру, мысль и эмоции. О.М.Фрейденберг отмечает, что «образное представление в форме нескольких метафор, где нет формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины, - эту особую конструктивную систему образных представлений, когда она выражена словами, мы называем мифом» [31].

Мифологическое повествование ставит сказителя в жесткие рамки и строго регламентирует их, так как миф - это первоначальный синтетический способ функционального закрепления и воплощения практического опыта жизнедеятельности первобытного коллектива. В нем имеют место и наличие «культурных героев», комплекс мистических представлений, и безусловная вера в эффективность конкретных магических действий. Мифы и сказания специально не заучивались, а усваивались восприимчивыми в ходе сначала наблюдения, а потом - личного участия в общинных ритуалах. Творческая свобода сказителя выражалась лишь в подборе лексики и расстановке акцентов [32].

На основе развития натурфилософии в древней Греции произошло своеобразное осмысление мифологии в искусстве, а в философии - освобождение из плена религиозной представлений о материальном мире и самом человеке. Здесь возникли философские и космологические системы, в которых миф играл роль не столько источника объяснения, сколько являлся образным средством выражения мысли. Своеобразным оказалось у древних

греков и отношение к усвоенным на Востоке знаниям. Они уже в первоначальных космологических концепциях обнаруживают поразительную склонность к обоснованию выдвигаемых ими принципов [33].

Мифология сохраняет свое существование в течение всего развития человеческого рода, образуя своеобразное элементарное, казалось бы, основание и среду для всех этапов, уровней и форм духовной жизни отдельных людей, групп, этнических и социальных общностей, исторических культур, обществ и цивилизаций. Более того, начиная с периода зрелости этих субъектов истории, наблюдается определенная тенденция к росту роли мифического начала в постижении ими своего исторического по своей сути, бытия.

Устная мифологическая «традиция - это приобщение человека к вечному: в религии, расе, природе, а не просто привязанность к прошлому как таковому, хотя происходит это именно в рамках приверженности сложившемуся укладу, устоям Церкви, племени, рода, семьи индивидуума. Происходит не само по себе, не инстинктивно, а через приобщение: в таинствах, обрядах, инициациях, иногда в пограничных ситуациях, например, на пороге смерти. Поэтому вхождение в любую конкретную традицию всегда означает расширение сознания, жизненного опыта, а нередко даже и преобразование человека. ...Я мыслю - следовательно, я существую как человек. Это, конечно, необходимое условие проявления человеческого в человеке, но ещё не достаточное. С не меньшим правом я могу сказать: я чувствую Тайну и поклоняюсь Святыне, и потому я человек, ибо человек без Святыни - в каком-то смысле еще, или уже не человек, а животное, или бес. Область мифического в жизни людей как раз и призвана развить в человеке чувство святости и тайны, утвердить в нем благоговение перед жизнью как таковой» - пишет Б.Адрианов [34].

Русский философ П.А. Флоренский видит опосредованную связь мифа с интересом человека к событиям всемирной истории: «Сам факт замыкания истории на библейский миф с его трагедийностью, с его представлением истории как мистерии Духа свидетельствует о том, что история есть в некотором роде вечная действительность и, даже пройдя кругооборот времен, не есть умершая действительность. В некотором роде она предвечная, и каждый к ней приобщен постольку, поскольку осознает себя существующим субъектом истории» [35].

Германский историк К. Россман иными словами излагает аналогичную мысль: «Библейская история сотворения мира в настоящее время представляется нам много более истинной, чем все научные знания» [36].

Леви-Брюль отмечал, что для измерения ментальной регуляции критерий развитости и отсталости мышления людей из различных цивилизационных систем является совершенно недопустимым, поскольку коллективные идеи были и остаются религиозными, которые так или иначе постоянно детерминируют сознание и поведение людей [37].

Мифологическая ментальность с разложением родоплеменных отношений и утверждением натурфилософии в античности и развития

естествознания в Новое время не исчезла, поскольку она не является историческим феноменом, который должен быть изжит по мере развития науки. Она – неотъемлемое органическое свойство человеческого сознания. Сама позитивная наука порождает такие устойчивые мифы аксиоматического свойства, как, например, мифологема о прогрессивном развитии человечества или об эволюционном происхождении человека от обезьяны [38]. Уже философы и видные мыслители эпохи Просвещения сформулировали целый комплекс экуменистических мифов, прочно внедрившихся в общественное сознание, которые стали «вечными» матрицами мировоззрения индустриального общества.

К. Маркс и Ф. Энгельс противопоставили им мифическую картину коренного преобразования мира в интересах большинства эксплуатируемого населения планеты. Идеология любой социальной окраски сама по себе является формой мифологии. Этот факт был вынужден одними из первых признать сам Маркс: «До сих пор думали, что создание христианских мифов было возможно в Римской империи только потому, что еще не было изобретено книгопечатание. Как раз наоборот. Ежедневная пресса и телеграф, который мгновенно разносит свои открытия по всей земному шару, фабрикуют больше мифов (а буржуазные ослы верят в них и распространяют их) за один день, чем раньше можно было изготовить за века» [39].

В современном мире происходит политическая мифологизация реальности и, по сути дела, обожествление идей, выдвигаемых в политических целях, что особенно характерно в период разрушения «проекта Просвещения» в XX столетии. В основе ее покоится вечный сценарий самосохранения системы. «"Сценарий", — пишет американский психоаналитик Э. Берн, — это искусственные системы, ограничивающие спонтанные творческие человеческие устремления» [40].

Мистификация действительности возможна благодаря целостной и поляризованной структуре мифа. Мифологемой становится любая информация, интерпретированная определенным символическим образом. Р. Барт выразился точно и недвусмысленно: «Мифом может быть все», но «миф как живая память о прошлом способен излечить недуги современности», превратившись из орудия первобытного образного мышления в инструмент политической демагогии [41].

Идеологию и социальную психологию, как мифологическое отображение исторических реалий рассматривали германский психоаналитик В. Райх и канадский политолог Л. Фойер. Они видели в ней половозрастные и оргиастические мотивы борьбы поколений за место под солнцем, а политологию - исключительно как арену борьбы различных мифологем [42].

Миф, по причине своей исконной символичности, является удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, существенных законов социального и природного космоса, он позволяет «выйти» за социально-исторические и пространственно-временные рамки ради выявления их «общечеловеческого» содержания. Германский философ Э. Кассирер считает, что мифотворчество всегда было ведущим проявлением

духовной деятельности людей. При этом миф выступает как замкнутая символическая система, объединенная характером функционирования и способом моделирования окружающего мира [43].

Современные мифы связаны с древней праформой исключительно типом структуры. Они возникают как конкретно-исторические концепты, созданные с одной стороны усилиями элитарных пропагандистских инструментов, а с другой – альтернативным и оппозиционным первому массовым сознанием.

В античности противопоставление официального мифотворчества народной мифологии было серьезной проблемой для власть предержащих. Гесиод выразился очень точно: Φήμη - εἶναι ο ἰδίος ο Θεός, что значит «молва – это сам бог». В конце концов, революционные идеи христианства, распространяемые в виде мифа, подточили Римскую империю изнутри, и западные провинции, именуемые Гесперией, погибли. Византия устояла потому, что векторы государственного и народного мифа об обновлении мира Константин Великий волевым усилием совместил. Но и в том, и в другом случае очевидна этологическая функция мифа и его нормативное значение.

Современный «миф - это то, во что человек должен уверовать, безусловно и безоговорочно, отождествив себя с тем, во что верит. ...Миф если и не является последней истиной, - отмечает В.Шпаков, - то он всё-таки даёт возможность хотя бы приблизиться к ней» [44].

Политическая мифология не стремится объяснить реалии мира - она призвана манипулировать коллективным сознанием и корректировать поведение массы населения [45].

Она апеллирует не столько к разуму человека, сколько к его чувствам и эмоциям, к его личному психологическому опыту. Он ассоциируется с вечными категориями отцовства в символах «Отечество» и «наследники отцов и дедов», материнства в понятиях «Родина» и «дети Отчизны» и тому подобное. Социальная мифология как искусственный конструкт не поддается рациональному осмыслению или опровержению. Наоборот, стойкая убежденность, фанатическая готовность умереть за свои ценности объявляются наивысшим гражданским достоинством. Политика связана с участием в мифологических схватках, которые организуют погруженные в мифологические пространства люди. Как указывает Б.Малиновский, «"Свой" миф должен превратиться в доминирующий стереотип, а "чужой" разоблачен как лживый, вредный и порожденный существующими социальными язвами [противной стороны – Авт.]. Следовательно, наиболее эффективной стратегией против "чужого" мифа является его "десакрализация", обнаружение эгоистических интересов, скрываемых под мишурой фальшивых идеалов» [46].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гегель. Сочинения. В 14-ти томах. М. – Л., 1929–1959. Т. III. С. 331.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла. Пер. с немецкого. М., 1991. С. 21.

3. См. подробнее: Никитенко М.Ф. Эволюция и мозг. Минск, 1974; Дубинин Н.П., Шевченко Ю.Т. Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976; Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978; Фоули Р. Еще один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека. Пер. с английского. М., 1990.
4. См. Фрейд З. Введение в психоанализ. Пер. с немецкого. М., 1917. С. 9-11.
5. Бытие 1:4; 2:7.
6. Иоанн 1:1.
7. Фрезер Д. Золотая ветвь. Пер. с английского. М., 1980. С. 395.
8. См. Лурье И.М. Очерки древнеегипетского права XVI-X веков до н.э. Памятники и исследования. Л., 1960. С. 298-299.
9. Кессиди Ф.Х. От мифа к Логосу. Составление греческой философии. М., 2003. С. 234.
10. Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология. Ростов/Дон, 2006. С. 102.
11. Пришвин М. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 5. М., 1957. С. 707.
12. См. Фрейд З. Я и Оно. Пер. с английского. Сб. статей. М., 2014; Фромм Э. Бегство от свободы. Пер. с английского. М., 1993; Райх В. Эмоциональная чума человечества. Убийство Христа. Пер. с английского. М., 1999.
13. Фрейд З. Тотем и табу. Пер. с английского. М., 1990. С. 21.
14. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., 2002. С. 375.
15. См. Гесиод. Теогония, 520-531.
16. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 234.
17. Юнг К. Архетип и символ. Пер. немецкого. М., 1991. С. 98-99.
18. Крымский С. Дом, поле, храм // Синтез, 1994. № 1. С. 10.
19. Гегель. Сочинения. В 14-ти томах. М. – Л., 1929 – 1959. Т. IV. С. 14-15.
20. Howells W. The Heathens. Primitive Man and his Religions. N.Y., 1948. P.7.
21. См. подробнее: Александров В.Б., Федотова В.Г. Всеобщая история как теоретическая основа общенаучного метода исторических наук. // Эмпирическое и теоретическое в гуманитарном познании. Сб. статей. Калинин. 1978; Александров В.Б. Культура и историческое познание. Калинин, 1985; он же. Основы философии. Тверь, 1999.
22. Гердер И.Г. Сочинения. М., 1959. С.233.
23. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Пер. с английского. М., 1996. С. 15-16.
24. Барт Р. Мифологии. Пер. с французского. М., 2014. С. 256.
25. Шеллинг Ф.В. Сочинения. В 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 259, 315, 323, 213.
26. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Пер. с французского. М., 1930. С. 20.
27. Оля Б. Боги Тропической Африки. Пер. с французского. М., 1979. С. 56.
28. Элиаде М. Космос и история. Пер. с английского. М., 1987. С. 33.
29. Гомер. Илиада, XXI, 464.
30. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 81.
31. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 8-9.
32. См. Lord A.V. The Singer of Tales. Oxford, 1960. P. 53.
33. См. Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982. С. 21-26; Vernant J.P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragedie en Grece ancienne. Paris, 1972. P. 92-101.
34. Адрианов Б. Кто мы по роду и племени: пространство русского мифа // Русское самосознание, 1998, № 4. С. 6.
35. Цит. по: Неретина С.С. Бердяев и Флоренский об историческом смысле // Вопросы философии, 1991, № 3. С. 70.
36. Rossman K. Deutsche Geschichtswissenschaft von Lessing bis Jaspers. Bremen, 1959. S. 49.
37. См. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Пер. с французского. М., 1930. С. 12-14.
38. См. Топорков А.Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие. М., 2002. С. 157.
39. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 203-204.
40. Берн Э. Люди, которые играют в игры. Пер. с английского. М., 1988. С. 337.
41. Барт Р. Мифологии. Пер. с французского. М., 2014. С. 72, 285.

42. См. Одуев С.Ф. Тропами Заратустры. М., 1971. С. 191; Гуревич П.С. Социальная мифология. М., 1983. С. 63-117.
43. См. Кассирер Э. Философия символических форм. Пер. с немецкого. В 2-х томах. М., 2002. Т. 2. С. 41-45.
44. Шпаков В. Восстание символов // Знамя, 2000, № 12. С. 89.
45. См. подробнее: Гулыга А.В. Миф и современность // Иностранная литература, 1984, № 2; Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Пер. с французского. М., 1990; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства. Пер. с английского. М., 2000; Кара-Мурза С.Г. Манипуляция общественным сознанием. М., 2001; Синельченко В.Н., Петров М.Б. В мире мифов и легенд. СПб, 2001; Парандовский Я. Мифология. М., 2005; Кутырев В.А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород, 2006.
46. Малиновский Б. Мифология и древность. Пер. с польского. СПб, 2004. С. 155.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ЭТНО-РЕГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ НА ПРОСТРАНСТВЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ПАЛЕСТИНЫ

Александр Григорьевич ЗАДОХИН,
*доктор политических наук, кандидат
исторических наук, профессор
aleksander_1945@mail.ru*

Аннотация

В статье изучаются особенности становления и эволюции этно-национального и религиозного пространства Ближнего Востока с древнейших времен. Культурные процессы на Ближнем Востоке сопрягались с геополитическими – возникновением и распадом первых империй. Указываются ключевые характеристики взаимодействия религий в таких государственных образованиях.

Ключевые слова

Диалог религий, Ближний Восток, Палестина, Израиль, ислам, христианство, иудаизм, религиозные конфликты.

Ближневосточная региональная геокультурная система представляет собой образование, естественным образом отличающееся от других общностей своей исторической культурой и местом в глобальной эволюции. Здесь возникшие древние очаговые цивилизации (или полюса), расширяя свое влияние и сопрягаясь внешним миром, образовали весьма динамичную первичную систему парных категорий «мы- не мы/свой-чужой/свой-другой». Это конкретно выражалось в отношениях между (про)семитскими и несемитскими племенами и между самими семитскими племенами [1].

В названной региональной системе одной из доминант являлись семитские племена. Эти племена вышли из Африки и расселились по всему Ближнему Востоку. Одни обосновались в Междуречье, другие на Аравийском полуострове, третьи – на территории сиро-палестинского побережья Восточного Средиземноморья.

Семитские племена создали такие древние цивилизации, как Вавилон и Израильское и Иудейское царства. Они же образовали ряд колоний по всему Средиземноморью, одно из которых – Карфаген долгое время не просто являлось крупнейшим торговым центром, но и геополитически конкурировало с Римом.

Конкуренция и войны между семитскими племенами и их миграции запустили процесс их этногенеза и территориального самоопределения. В конечном итоге территория Сиро-Палестинского Восточно-средиземноморского приморья становится родиной пра-евреев, а Аравийского полуострова - пра-арабов. В процессах эволюции этих этнических групп значимую роль сыграла религия.

Зарождение еврейского иудаистического монотеизма в Палестине происходило в условиях конкуренции с языческими культурами других семитских групп Ближнего Востока. Евреи «создали» свою этно-монотеистическую религию - иудаизм. Переход от политеизма к монотеизму способствовал этническому самоутверждению еврейской группы семитских племен и противостоянию экспансии внешней среды.

Одновременно в их среде зарождается новая религия, которая со временем стала мировой. Этой религией, как известно, стало христианство. В свою очередь на Аравийском полуострове обособилась группа семитских племен, называемых «арабами». Арабские племена, как и другие племена семитской группы, придерживались традиционных для того этапа эволюции религиозных верований и поклонялись целому ряду родовых божеств. Но все эти божества носили подчиненный характер по отношению к верховному, главному божеству, который считался покровителем племени или большой группы племен.

К VII веку н.э. некоторые семитские племена Аравийского полуострова уже приняли христианство. С христианством на Аравийском полуострове конкурировал иудаизм. Притом, что политеистическое язычество сохраняло свои позиции, монотеистические христианская и еврейская религий все больше оказывали свое влияние на сознание древних арабов. Сопряжение и конкуренция религиозных идеологий ведет к тому, что ряд семитских племен Аравийского полуострова как бы в оппозицию христианским общинам «создают» свою монотеистическую религию - ислам, которая также впоследствии становится мировой.

Таким образом, монотеистические религии завершили первичный этап этногенеза семитских групп, окончательно обособив их друг от друга. Так в восприятии одних семитских племен «Другие» семитские племена стали «Чужими».

Вся эта подвижная система разнообразных социальных групп и религиозных мировоззрений сформировала контуры и ныне существующих в регионе этносов и в определенной степени их нынешние отношения. В их памяти сохранились и борьба между собой за выживание, комплексы малых различий и обиды, что определенным образом оказало влияние на последующие социальные, культурные и политические процессы.

От политеизма к монотеизму

Здесь важно отметить роль эпохи эллинизма в создании предпосылок для возникновения новых религий. В эллинистическом пространстве происходило сопряжение эллинской религии и культуры с другими религиями и культурами региона. Как известно, эпоха эллинизма отличалась большой мобильностью населения и социальной реструктуризации, возникновением новых социальных групп и взаимовлиянием различных религий. Такие условия способствовали обмену информацией, конвергенции ценностных систем и распространению синкретической культуры по всему

Ближнему Востоку и Средиземноморью. Но речь шла не просто о синтезе культур, а сопряжении и конкуренции новых и старых культов. «Наблюдался ... нарастающий “синкретизм, забвение первоначального значения, соединение атрибутов божеств». Более того, «возникает культ бога высочайшего» и возникают институты (синоды) для его «почитания» [2] как переходная форма от политеизма к монотеизму.

В результате синкретических трансформаций появляется такая монотеистическая мировоззренческая система как христианство. Как отмечает ряд исследователей, христианство возникает из сопряжения эллинистическо-римской синкретической культуры с маргинальными течениями (или сектами) иудаизма, которые стали переходными формами от политеизма к монотеизму [3]. Такую форму религии английский религиовед и этнолог Макс Мюллер назвал «генотеизм» или «энотеизм». Этот тип, сохраняя по-прежнему форму пантеона традиционных для данного племени богов, предполагает еще одного бога, который выступает как «сверхбог» и основной покровитель родного племени. Признаки такой религии можно увидеть в иудейском культе Яхве [4]. Некоторые черты энотеизма были присущи месопотамскому семитскому культу Мардука [5], древнеегипетскому культу Амона [6], славянскому культу Перуна [6], древнебулгарского Тангра [8] и т.д.

Появление переходных от политеизма к монотеизму типов религии формально-хронологически не совпадает, но соответствует алгоритму эволюции группового сознания. Очевидно, что было трудно отказаться от своего «Родного» бога и сразу принять незнакомого (интересно, что у славян его буквально звали «Род»). Но обстоятельства могли побуждать к этому, хотя и не сразу.

Исследователи отмечают различные истоки культа бога высочайшего. Одни утверждают, что культ высшего бога возник в еврейской среде [9]. Другие, - что этот культ соединял черты античного сирийского (сиро-палестинского) языческого бога Ваала и отчасти еврейского Иеговы [10]. Есть еще одна точка зрения, которая предполагает, что в безымянном едином боге, слились черты иудейского Яхве и греческого Зевса [11].

В любом случае, речь идет о синкретизме и движении политеизма к монотеизму в процессах организации больших пространств. И такие случаи фиксируются. И это происходит по-разному и на встречных направлениях. С одной стороны, происходит обращение многих «эллинов» в иудейство. А с другой, - среди иудеев появляются грекофилы [12]. Причем эта тенденция была присуща всем регионам эллинистического пространства. Смена конфессии могла быть вызвана рядом причин. Это – разочарование/протест, средство выживания/приспособления, поиск нового или познавательность и, наконец, - давление чужой внешней среды и т.д.

Тогда же начинается обращение многих «эллинов» в иудейство. А среди иудеев возникает течение грекофилов. Эти иудеи говорили на греческом языке. Причем это было свойственно всем регионам эллинистической синкретической культуры. Грекофилы, отвергая свою еврейско-семитскую

замкнутость «ради участия в жизни большого мира, рассматривали иудаизм как часть этого мира, открытого для них посредством эллинистической культуры, и пытались облегчить переход от традиционного ближневосточного стиля жизни к новым принципам существования в рамках эллинистического общества» [13].

Наиболее характерные черты эллинизма как синтеза эллинской и восточных культур и способов жизни проявились в Восточном Средиземноморье, издавна имевшим контакты и с миром древнегреческих полисов и цивилизаций Востока. И этот субрегион можно рассматривать не просто как район исторического классического эллинизма, но как территорию, готовую к культурным инновациям. Эллинизм придал новый облик всему Восточному Средиземноморью и Палестине. Это пространство теперь не ограничивается конкуренцией внутри семитских племен и групп, а расширяет свои контакты с несемитской культурой и конкурирует с ней. В результате размывается не только традиционная религиозная культура, а региональная система локальных, племенных культов. То есть разрушается упомянутая выше региональная архаичная система парных самоидентификаций «свой - другой». Теперь речь скорее идет об оппозиции «свой - чужой» [14], но уже в рамках уже одной надэтнической новой религии.

Подобная трансформация оппозиции «свой - другой» происходила и в других обществах. Например, когда противостояние между болгарами и христианами-ромеями было необходимо болгарам "для создания *собственной* идентичности в древности (по формуле «мы, болгары» - «они, христиане», т.е. поиски *другого*, главным образом в виде врага, дабы проявилась *болгарская* идентичность, «болгарское» Я). Можно задать вопрос, как бы формировалась идентичность такого могущественного государства на Балканах, каким была Болгария в первые два десятилетия IX в., если бы у нее не было «зеркального образа» и/или контр-образа?" [15]. Здесь следует отметить, что пертурбация оппозиции «свой чужой» в «свой – другой и обратно» связана и с особенностью архаичного сознания. «Древние, создавая «Образ Чужого», конструировали «Образ Собственного в Чужом» ... буквально втискивая «Чужое в горизонт «Собственного»" [16]. Но ситуация могла измениться, тогда менялась и названная оппозиция.

Культурные процессы на Ближнем Востоке сопрягались с геополитическими – возникновением и распадом империи Александра Македонского и Римской империи. Так, восточные государства наследников Александра Македонского, проложили путь на запад восточным религиям. «Теперь египетские и семитические культы, халдейские прорицания, религия Митры распространяются по всему протяжению классического мира ...; следом за ними идет иудейство, приготавливая путь христианству. Но и у себя дома восточные религии нашли в западных пришельцах не менее ревностных почитателей, чем туземцы. Какое огромное влияние должно было это иметь на мирозерцание Запада», понятно, само собою, и доказано историей последних веков древнего мира. И греческая поздняя философия, особенно

неоплатонизм, не осталась без влияния восточных представлений [17].

Собственно говоря, влияние негреческих («восточных») мифов и культов на греческий мир имело место и ранее [18] со времени крито-микенской эпохи, и даже еще раньше. Поэтому необходимо говорить не о влиянии, а взаимовлиянии. Ибо греческий и негреческие миры Ближнего Востока и Восточного Средиземноморья представляли собой одну региональную систему. При всех их различиях можно увидеть и сходные черты мифологического сознания, и сходные направления развития у всех политеистических общин. Так, в негреческих (восточных) политеистических культурах присутствовали попытки систематизации языческой мифологии, так же как и в греческих, «тема генезиса мира включается в обширную эпопею о верховной власти, представляющей собой изображение борьбы за господство над миром сменяющих друг друга поколения богов и различных сакральных сил» [19].

В свою очередь единое политическое пространство Римской империи способствовало формированию иной и более сложной социальной структуры. Для Рима и его провинций особенно в I в. н. э. «характерна необычная мобильность населения, особенно городского: люди переселялись из города в город в поисках лучшего существования. ... Люди одной народности составляли объединения — землячества (в разных городах Малой Азии и Египта известны, например, землячества иудеев). ... На дорогах ... можно было встретить разных людей, идущих то в одном, то в другом направлении: ремесленники, площадные актеры, прорицатели и бродячие нищие философы, которых особенно много появилось в начале империи. Но перемещались не только бедняки. Римские солдаты и императорские чиновники отправлялись в провинции, купцы разъезжали по всей империи. Еще больше способствовали сближению различных групп населения экономические процессы, которые происходили в провинциях» [20].

В результате политических и социальных трансформаций разрушаются родственные и племенные связи, а их заменяют, коллективные культы, религиозные секты и тайные общества [21]. Во общем-то начинается процесс формирования нового человека.

Так, римо-эллинистический культурный синкретизм, разрушая замкнутость родовых культов, способствовал переходу к чему-то новому, и в этом смысле являлся источником эволюции общественного сознания и форм самоорганизации. Потеря традиционных родовых ориентиров вызывала чувство растерянности и отчаяния приводила к кризису личной самоидентификации, а на системном уровне - к кризису региональной идентичности. На психологическом уровне наступило время «ожидания перемен», что выразилось в мессианских религиозно-мифологических идеях [22].

В эпоху эллинизма впервые можно было говорить о предпосылках формирования, если не единой мировой, то ближневосточно-

средиземноморской геокультуры. А главное – какой-то новой надэтнической религии и мировоззренческой системы.

Вполне очевидно, что синкретическая культура эллинизма подготовила переход к монотеистическому мировоззрению и приход первоначально христианства, а затем и ислама. Хотя по большому счету обе эти религиозно-мировоззренческие системы возникают практически в одном пространстве и историческом диапазоне – в эпоху распада Римской империи.

Зарождение христианства

Распространение предхристианских идей среди семитских племен способствовал тот факт, что христианские культы на начальном этапе их появления еще не могли осознаваться окружающим языческим миром как новые, отличные от культов других семитских племен, в том числе от иудаизма. А новое мировоззрение «тихой сапой» завоевывало души полиэтнического населения Римской империи. Не говоря уже о том, что для распадающегося Рима объективно требовалась новая идеология имперской интеграции. Пока еще неизвестная, но с определенной интегрирующей функцией. В конечном итоге Рим сделал выбор в пользу христианства. Но насколько обязательно возникновение христианства?

Здесь уместно обратиться к известной книге И.Пригожина и И.Стенгерса «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой» [23], чтобы понять процесс эволюции общества. По мнению И.Пригожина, “в социальной эволюции мы не можем считать заданным определенное множество взаимодействующих единиц или определенное множество преобразований этих единиц. Это означает, что определение системы необходимо модифицировать в ходе эволюции. Простейший из примеров такого рода эволюции связан с понятием структурной устойчивости. Речь идет о реакции заданной системы на введение новых единиц, способных размножаться и вовлекать во взаимодействие различные процессы, протекающие в системе. Проблема устойчивости системы относительно изменений такого типа сводится к следующему. Вводимые в небольшом количестве в систему новые составляющие приводят к возникновению новой сети реакций между ее компонентами. Новая сеть реакций начинает конкурировать со старым способом функционирования системы. Если система *структурно устойчива* относительно вторжения новых единиц, то новый режим функционирования не устанавливается, а сами новые единицы («инноваторы») погибают. Но если структурные флуктуации успешно «приживаются» (например, если новые единицы размножаются достаточно быстро и успевают «захватить» систему до того, как погибнут), то вся система перестраивается на новый режим функционирования: ее активность подчиняется новому” [24].

Другими словами, случайные отклонения, представленные различными конкурирующими между собой иудейскими сектами, пройдя точку бифуркации в формате политеистических общин, завершили

реструктуризацию системы. Так или иначе, процесс самоорганизации региональной ближневосточно-средиземноморской системы, привел к возникновению двух монотеистических религий, через какое-то время ставших мировыми религиями. Причем «христианский и мусульманский миры вбирали в себя как античные естественнонаучные, так и иудеозороастрийские вероисповедальные способы отчуждения, причем вторая компонента бесспорно доминировала. Более того, нередко христиане и мусульмане переосмысливали доставшиеся им по наследству античные верования, концепты в этико-вероисповедальном ключе, видя в «нецивилизованности» или «природной ущербности» Чужого-Иноверца результат неполноценности духовно-этической, религиозной» [25].

При всем этом оставались территории и народы, сохранявшие свои племенные культы. В частности, таковой и являлась территория Палестины. Иудейский монотеизм сформировался в условиях враждебной среды и отличался высокой степенью консолидации, что в целом препятствовало внешней идеологической экспансии.

Иудейская религия оказалась между двух мировых религий на этапе их становления и начавшегося соперничества по поводу ассимиляции тех, кого эти мировые религии считали варварами или язычниками. Но в целом семиты-евреи утвердились, выстояли и отстояли свою родную «национальную» религию, причем без какой-то особой помощи государственной власти и вопреки чужой власти. Хотя большинству евреев пришлось покинуть территорию древней Палестины и найти новую родину на Востоке и Западе, они сохранили свою преданность иудейской религии в сопряжении с христианством и исламом, и в оппозиции этим религиям.

При всех различиях алгоритм возникновения монотеистических религий, таких как иудаизм, христианство и ислам, - подчиняется общим закономерностям эволюции общественного сознания. То есть переход от политеизма осуществлялся через патриархальный этотеизм, когда каждое племя обретало своего «главного» бога-покровителя. В этом же направлении эволюционировали другие племенные общности или могли эволюционировать, если внутренние и внешние обстоятельства не препятствовали этому процессу.

Выделившиеся из иудейских общин, пред-христианская и пред-исламская монотеистические религии через какое-то время подчиняют себе остальных или их интегрируют, тем самым способствуя переходу к монотеизму. Существовала потребность в создании Образа сверх-человека, мессии способного совершить прорыв и вырваться из хаоса многообразия. Известный французский исследователь античности А.Боннер пишет: «Есть люди ..., появление которых в истории как будто призвано решить неразрешимую проблему, взять приступом тупик, куда, полный бессилия и инертности, оказался загнанным ход событий, расчистить путь, загроможденный беспорядком и анархией, провозглашая и уже осуществляя новое будущее» [26].

Образ Александра Македонского как предтеча...

Александр Македонский в самом высоком смысле один из таких людей. Деятельность Александра это не только реальность, но и мифологизация образа великого полководца [27]. Например, приписывается ему рассечение «гордиева узла», вкладывая в это особый смысл [28]. Причем образ Александра как предтечи желаемого и ожидаемого нового можно увидеть в персидской и арабской литературе, тем более, что и в Коране под именем легендарного Зу-л-Карнайна понимался Александр Македонский. Рассказ о Зу-л-Карнайне в Коране был не столько воспоминанием о прошлом, сколько прототипом для создания образа "идеального правителя". Поэтому образ Александра стал центральным в эпической литературе, касавшейся магистральной проблемы ислама - проблемы правления.

В бытовавшие среди аравийских курейшитов рассказы об Александре были привнесены мифы и предания южных арабов, что позволяет предполагать наличие йеменских версий "Романа". Существует мнение, что Мухаммед использовал рассказы об Александре, чтобы создать образ правителя, которому дарована власть над людьми; образ, не связанный с исторически определенным периодом, а потому дающий возможность для построения различных гипотез о его происхождении и времени. В образе коранического Зу-л-Карнайна была заложена идея Первоправителя и спасителя, которому свыше была дарована светская и духовная, власть, чтобы оградить цивилизованный (имелся в виду мусульманский) мир от окружающего варварского мира.

В период, когда завоевания арабов уже закончились и была создана огромная империя, равная империи Александра, и возникла задача ее укрепления и организации, усилился интерес к образу Зу-л-Карнайна - Александра. И это совпало с интересом к греческим трактатам о государстве и законах управления государством [29].

В целом социокультурная и политическая ситуация этого времени способствовала началу формирования монотеистической религии и соответствующих ей образов-символов. С одной стороны, римско-эллинистическому синкретическому пространству и самой переживающей трудные времена Римской империи «требовалась» новая идеология интеграции распадающегося государства и религия поддержания власти. Подобное было присуще не только Риму, но и другим сложносоставным государствам и в последующие времена, вплоть до сегодняшнего времени.

Этнические и религиозные оппозиции

Утверждение христианства как монотеистической религии заняло несколько столетий и прошло через конфликты, компромиссы и преследования римских властей. Но «отсутствие жесткой организации ... объективно дало возможность раннему христианству с течением времени воспринять и органически включить в свое учение элементы различных религиозных и этических представлений, наиболее распространенных среди

народных масс Римской империи” [30]. Именно такой плюрализм, в частности, способствовал распространению этой религии. А окончательное утверждение произошло, как известно, с провозглашением христианства государственной религией.

Ко времени начала формирования ислама языческие культы утрачивают свое влияние на общественное сознание аравийских племен. Этому способствовали широкие связи аравитян с соседними племенами и знакомство с культурами иудеев и христиан. Христианство еще находилось на этапе своего становления. Поэтому ряд семитских племен «язычников» стоял перед выбором принять ли иудейскую или христианскую религию, или что-то заимствовать у этих близких друг другу религий и создать свою. Тем более, что и та и другая религии присутствовали на полуострове. Влияние иудаизма и христианства на зарождение ислама было не меньшим, чем еще сохраняющееся влияние доисламских верований и традиций Аравийского полуострова. Ибо иудаизм и христианство первоначально могли рассматриваться аравийскими/арабскими семитскими племенами, взявшими курс на объединение, как различные течения семитского иудаизма и одновременно как конкуренты в объединительных процессах племен.

Непосредственно исламский монотеистический культ формируется вокруг родоплеменного культа одного из влиятельных семитских племен Аравии. Культ наиболее сильного и влиятельного курейшитского племени стал вытеснять родовых богов менее сильных племен, а также иудейские и христианские культы Аравии. Принудительно или добровольно они принимали ислам. Так было положено начало формированию новой религии мирового масштаба.

Конкуренция происходила не только между аравийскими племенами, но и имело место ее продолжение между семитскими и несемитскими группами всего Ближнего Востока, а также между религиозными общинами разного толка [31], когда прежний архаический мир переживал время перемен, распада и поиска новых форм самоорганизации. Так, семиты-аравийцы должны были каким-то образом отреагировать на рост идеологического влияния иудейских и христианских общин среди аравийских племен. Далее, происходит, по выражению академика Б.А.Тураева “этнографический и религиозный переворот под знаменем ислама” [32]. И возникает “новая универсальная мусульманская монархия, объединяющая в себе Восток и Запад” [33] – Арабский халифат.

В ходе ведения арабами завоевательных войн и в процессах создания своего государства «в пик» Риму происходило распространение ислама за пределами Аравии. Ислам вытесняет преобладавшее в странах Северной Африки, Сирии и Малой Азии христианство. В результате ислам при поддержке арабской империи стал мировой религией. Хотя в целом исламизация протекала медленно и заняла несколько веков.

В Арабском Халифате отношения арабо-мусульманской власти с немусульманским населением империи, в том числе с христианами и иудеями, имели как силовой, так и несиловой характер. Власти

предоставляли/допускали немусульманскому населению автономию в определенных рамках, с целью сохранения и поддержания экономической, финансовой и функциональной инфраструктуры.

Прежде чем говорить о конфликте мусульман и иудеев и позже о конфликте ислама и христианства, следует говорить о конфликте внутри семитской группы племен и народов на религиозной почве. Племенные общины и религиозные секты конкурировали между собой. Конкуренция возрастает в период “разложения племенного общества, когда...происходит складывание новой идентичности” [34]. В этот период и происходит эволюция образа Другого в образ Чужого [35]. Этот внутрисемитский межплеменной конфликт сохранился на генетическом уровне в подсознании будущих евреев-иудеев и арабов-мусульман как комплекс малых различий.

В связи с этим следует еще раз отметить, что существуют архетипы, присущие всем человеческим группам [36]. Есть и такие, которые отражают региональную особенность существования человеческих групп, их социализации и знаковой системы [37]. Универсальные и неосознанные образы-оппозиции «Мы - Они» закрепляются в нейродинамических рядах мозга, которые формируются на ранних этапах социогенеза/этногенеза и в определенной степени совпадают с такими же ранними этапами филогенеза-онтогенеза [38]. Соответственно, они отвечают за первичную обработку воспринятой информации и «образуют самый низший, близкий к биологическому, когнитивный “фундамент”, над которым в ходе индивидуального и социального развития будут “надстроены” более сложные и дифференцированные функции восприятия и мышления» [39].

С появлением христианства и ислама религиозные различия стали «одним из наиболее мощных и устойчивых факторов отчуждения» [40], когда внутрисемитские отношения принимают жесткую непримиримую оппозицию по формуле «Свой - Чужой», игнорируя этническое родство. Каждая сторона могла претендовать на наследство своих общих корней и одновременно оспаривать на это право другой. Этот конфликт на подсознательном уровне в их отношениях присутствует и сегодня. Хотя ранее их прошлый политеизм мог выражаться через формулу «Мы и Другие». То есть «Мы евреи-семиты и другие семитские племена». Традиционная оппозиция трансформировалась. «Другие», став христианами или мусульманами стали «Чужими» друг для друга и, конечно, для иудеев.

В итоге Ближний Восток, Палестина и Средиземноморье на несколько веков стали местом первичного и конфликтно/конкурентного диалога двух мировых религий - ислама и христианства. Причем, по мнению французского историка М.Фуше, именно “под давлением воинствующего ислама зародившееся в Средиземноморье христианство распространилось по Европе” [41], «увлекая» за собой и иудаизм, и все первичные подсознательные образные оппозиции Ближнего Востока и, в частности, Палестины. Одновременно обе религии стремились отстраниться от своих общих иудаистических истоков.

Соответственно, с приходом христианства в Европу начинает формироваться отношение к евреям, которое выражалось в социальных и экономических ограничениях и запретах, а также мировоззренческих поведенческих стереотипах и т.д. Все это сформировало и общественное сознание самих евреев и еврейских общин. Как и отношение к евреям со стороны христиан.

Это в прямом смысле та самая «Ось истории», вокруг которой с некоторого времени вращается все человечество и о которой говорил немецкий философ и психолог Карл Ясперс. Как писал К.Ясперс, «новое, возникшее в эту эпоху..., сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Все это происходило посредством рефлексии. Сознание вновь осознавало сознание, мышление делало мышление своим объектом. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои цели, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, - все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом» [42]. Именно «в эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, определяющих по сей день жизнь людей» [43], а также их взаимное отчуждение, которое особенно проявляется каждый раз в момент конфликта и кризиса.

Притом, что обе мировые монотеистические религии имеют общие этнолингвистические, религиозные иудейско-семитские корни, конфликт идентичности на религиозной почве по-прежнему мобилизует архаическую оппозицию. Память о прошлом - разделах и переделах, обретенных землях и утерянных территориях и, конечно, об этнических и религиозных конфликтах до сих пор сохраняется в подсознании народов и оказывает свое прямое и опосредованное влияние на их отношения между собой. Истоки этих отношений лежат в глубинах древних цивилизаций, времени первичных оппозиций «Свой - Чужой» и времени возникновения таких монотеистических религий, как христианство, ислам, иудаизм. Ретроспективное изучение отношений между ними может дать возможность понять истоки современных конфликтов как первичное условие их преодоления.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 1.Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. С. 124 – 178.
- 2.Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М.,1978.С. 7.

3. Мейер А.А. *Философские сочинения.* - <https://books.google.ru/books?id=Jzz8AgAAQBAJ&pg=PA400&lpg=PA400&dq=энотеизм&source=bl&ots=>. 1982. С. 400. *Словарь философских терминов.* Науч.ред.В.Г. Кузнецова. М., 2007. С. 102-103.
4. Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 584.
5. Веллард Дж. Вавилон. С. 214 – 217.
6. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V—XVII династии). — М., 1984.
7. Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси.* М., 1987. С. 248, 249.
8. Степанов Ц.И. Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). - *Славяноведение*, № 4, 2010, С. 6.
9. Cumont Fr. *Les religions orientales dans le paganisme romanisme romain.* Paris. 1907. P. 77.
10. Кацаров Г. Единъ Новъ памятникъ на бога Долихена. – *Годишникъ на Народни музей за 1922 – 1929.* София. 1926. С. 118.
11. Соломоник Э.И. Религиозная жизнь в северопонтийских городах. – *Вестник древней истории.* 1973. № 1. С. 56.
12. Майданик Е. Попытка исторического объяснения причин восстания Хасмонеев. – В сб. Ханука. Изд-во - “Отдел изучения Торы. Б.д. - <http://www.7kanal.com/author.php?id=129> (Русскоязычный канал Израиля). 17 декабря 2009.
13. Шиффман Л. От текста к традиции. М., Директ-медиа. 2009. - <http://jhistory.nfurman.com/index.htm>
14. Илюхина В.В. *Метаморфозы образа «Другой-Чужой».* – *Обозреватель.* 2015. № 1. С. 85; 14. Романова А.П. и др. *Чужой и культурная безопасность.* М., 2013. С. 15.
15. Степанов Ц.И. Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). - *Славяноведение.* 2010. № 4. С. 6.
16. Тураев А.П. *История Древнего Востока.* М., 1936. С. 207.
17. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. Пер. с фр. М., 1988. С. 135.
18. Свеницкая И.С. От общины к церкви ... С. 29.
20. Там же. С. 46: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 163
21. Свеницкая И.С. От общины к церкви... С. 56.
22. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986. С. 250. - - http://yanko.lib.ru/books/betweenall/prigogin-stengers_ru.htm#_Тoc1693141. 25.02.2015.
23. Шукуров Р.М. Указ соч. С. 27.
24. Боннер А. *Греческая цивилизация...* С. 186.
25. Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972;
26. Оршанский И. Талмудические сказания об Александре Македонском. В кн.: *Сборник статей по еврейской истории и литературе.* Нн.1. СПб., 1896, с.73. Отдельная статья об Александре в "Еврейской энциклопедии", С.-Пб., 1912, т.1, с.768-774.
27. Агбунов М. *Античные мифы и легенды.* М., 1993. С. 108.
28. Мулладжанова З.А. Истоки и эволюция образа Искандера в "Шах-Наме" Фирдоуси. Автор. Дис. На соиск. уч.ст. к. ф.н. Душанбе. 1985.
29. Свеницкая И.С. Указ. Соч. С. 80.
30. Свеницкая И.С. От общины к церкви. М., 1985. С. 50 – 52, 53.
31. Тураев Б.А. *История Древнего Востока.* Т. II. С. 209.
32. Там же.
33. Романова А.П. и др. *Чужой и культурная безопасность...* С. 33.

34. Там же.
35. Юнг К. Архетип и символ. М., 1991; Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Вероятная модель бессознательного// Психологический журнал. 1984. № 6; Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989.
36. Соломоник А. Семиотика и лингвистика М., 1995. С. 79-90.
37. Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С. 29.
38. Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С.29-30.
39. Шукуров Р.М. Предварительные замечания о Чуждости в истории. – Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 27.
40. Колосова И.В. Диалог с «открытым сердцем»: психологические аспекты межрелигиозного взаимодействия // Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы, М.2019, С.173-174.
41. Фуше М. Европейская республика. Пер. с фр. М., 1999. С. 30.
42. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., ИНИОН. Вып. 1. 1991. С. 30.
43. Там же.

ЭВОЛЮЦИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ КОНЦЕПТА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА» В ЕВРОПЕ

Ольга Александровна ТИМАКОВА

Кандидат политических наук

*Старший преподаватель кафедры
политологии и политической философии
Дипломатической академии МИД России
olga.timakova12@gmail.com*

Аннотация

В статье рассматривается становление и развитие концепции «мультикультурализма» в Европе. Изучаются особенности нормативно-правовой базы политики мультикультурализма в разных государствах Европейского союза. Анализируются социально-политические процессы в странах ЕС после миграционного кризиса 2015-2016 гг. в условиях краха «мультикультурализма».

Ключевые слова

Мультикультурализм, диалог религий, США, Европа, ислам, христианство, идентичность, миграционный кризис, исламофобия.

Вопрос урегулирования межэтнических, межрелигиозных и более того межрасовых взаимоотношений в Европе вышел на первые строчки в повестке дня в первых десятилетиях 21 века, в особенности после миграционного кризиса 2015-2016 гг. Распространено мнение, что эта проблема появилась в период неустойчивости и политического кризиса после терактов 2001 г. [1].

Одновременно, другая точка зрения указывает, что проблема мультикультурализма существовала ещё на этапе становления Евросоюза как интеграционного объединения после окончания Второй Мировой войны в первую очередь в формате политики общей идентичности Европы [7].

Новый импульс дискурсу мультикультурализма и эффективности данной политики был дан в связи с трагическими событиями, произошедшими после 2015 года – серией терактов в городах Европы. В этот период нарратив был исключительно негативным и преобладала точка зрения о «крахе» или «провале» европейской политики мультикультурализма [11].

Но даже эта повестка не является новой и на официальном уровне проявилась ещё в 2010 года, когда британский премьер-министр Д.Кемерон и немецкий канцлер А. Меркель объявили о неэффективности проводимой политики.

Одновременно к концу второго десятилетия 21 века новых практик налаживания взаимоотношений в обществах плюрализма культур не было предложено ни на национальном, ни на общеевропейском уровнях.

В рамках данной работы будут изучены истоки и эволюция развития концепта «мультикультурализма» в Европе, а также охарактеризованы ключевые проблемы, повлиявшие на неудачу в реализации этой политики.

Для определения термина «мультикультурализм» необходимо уточнить историю его происхождения и эволюции. Родиной понятия «мультикультурализм» являются Соединённые Штаты, откуда он был заимствован в 70-х годах Европой.

Трактовки «мультикультурализма» в США также разнообразны. Изначально его автором стал Э.Хаскелл, выпустивший в 1941 году книгу «История мультикультурных людей». Согласно Оксфордскому словарю, термин «мультикультурализм» однако появился несколько позже, в 1957 году, в работе Э. Медина, директора школы в штате Нью Мексико, в журнале *Hispania*. Он утверждал, что особенный этический и национальный состав штата диктует необходимость сосуществования и сотрудничества, где наиболее выигрышной стратегией является политика мультикультурализма как, например, в Швейцарии [10, р. 349].

В этом контексте термин «мультикультурный» служил для описания мест – особенно крупных мегаполисов – населенных людьми с различным культурным и экономическим происхождением.

В последствии в 1964 году в работе Н. Глэйзера и Д. Мойниханна «За рамками плавильного котла» мультикультурализм был использован как синоним для термина «культурный плюрализм», авторство которого приписывают американскому философу Х. Каллену [12]. Подразумевалась необходимость отойти от использования гомогенизирующего понятия «плавильный котёл».

В европейском дискурсе мультикультурализм появился так же изначально в контексте школьного образования в Великобритании – автор статьи в газете *The Guardian* в 1974 г. предлагал изучить опыт США и их практику мультикультурализма [2].

Именно Великобритания стала первой страной в Европе, которая включила концепт «мультикультурализма» в свою государственную политику в сфере межрасовых отношений в 1980-х. Другие ведущие государства Европы – Германия и Франция – последовали ее примеру только к началу 1990-х, в том числе после международного кризиса, связанного с писателем С. Рушди, уроженцем Ирана.

Интерпретацию и наполнение термина «мультикультурализм» каждая из европейских стран разрабатывала самостоятельно, однако политический процесс США тех времён не мог не сказаться на толковании термина, добавив крайне политизированные коннотации с социальной справедливостью, переписыванием истории и фундаментальным пересмотром истории Америки [3]. В связи с чем европейские критики постоянно жаловались, что мультикультурализм был американским, бессистемным и чреват политическим подтекстом.

В рамках политического анализа концепта «мультикультурализма» в Европе распространено мнение, что было выработано единое представление

и практика данного концепта, не в последнюю очередь благодаря более чем 60 годам развития интеграционного строительства в Европейском союзе и попыток достичь общей идентичности. Напротив, политика и представления о мультикультурализме в разных государствах Европы значительно отличаются, не говоря уже о том влиянии, что оказали на него постколониальные исследования, усложнившие его такими категориями как линии раздела «Запад-Восток» и «Север-Юг».

Мультикультурализм в Европе имеет различные трактовки и практики применения, включая вопросы языковой политики, образования, свободы вероисповедания, а также законодательства. Множественность трактовок и наполнения концепта «мультикультурализм» широко представлена в трудах исследователей политологов, социологов и юристов, включая и междисциплинарные работы.

Суммировать значение термина «мультикультурализм» в Европе можно следующим образом: «Мультикультурализм», напротив, означает «стратегии и политику, принятые для решения и решения проблем разнообразия и множественности, которые возникают в мультикультурных обществах» [6].

Существуют также и разные виды мультикультурализма. То, что многие критики называют «консервативным» мультикультурализмом, например, настаивает на ассимиляции культур меньшинств с культурой большинства. «Либеральный» мультикультурализм, напротив, подчеркивает интеграцию иммигрантов через универсальное гражданство, но терпит некоторые формы культурных различий, пока они остаются в частной сфере. «Плюралистический» мультикультурализм поддерживает и защищает культурные меньшинства и предоставляет им дифференцированные права. «Критический» мультикультурализм подчеркивает силу и привилегии мейнстрима и стремится выработать способы сопротивления гегемонии большинства. «Коммерческий» или «корпоративный» мультикультурализм прославляет разнообразие как средство продажи продуктов и предлагает потребление как способ разрешения разногласий между группами. И, наконец, существует «слабый» и «сильный» мультикультурализм, где разница определяется соотношением между требованиями к ассимиляции и терпимостью к культурным особенностям [3].

Европейскую модель мультикультурализма лучше всего охарактеризовать как «приспособленную», в отличие от более «интеграционистской» модели мультикультурализма, более распространенной в Северной Америке и Австралии. Европейская модель мультикультурализма предполагает определенную степень разделения общества и основана на предположении, что любой контакт в обществе осуществляется через представителей сообщества. В европейском контексте мультикультурализм – это государственная политика и стратегия управления, разработанная для того, чтобы справляться с уже разделенными сообществами, чтобы поддерживать мир и продвигать равенство.

Коренное население и группы меньшинств в целом в одинаковой степени воспринимают стратегию «мультикультурализма» как приемлемую для поддержания равновесия в обществе. Однако, современное социальное положение мусульманского населения в Западной Европе неоднородно – укорененная система неравенства способствовала тому, что большая часть мусульманских домохозяйств находятся в беднейшей и наиболее уязвимой части европейского рабочего класса. У мусульман выше уровень безработицы и неполной занятости, чем у большинства населения (и часто, чем у остальной части населения иностранного происхождения), и они с большей вероятностью ограничены низкими уровнями рынка труда. В среднем у них более низкий уровень образования, более высокий уровень бедности, более низкий общий профиль здоровья, а их концентрация в бедных городских районах и в более низком качестве жилья выше [4].

Исламофобия играет важную роль в этом контексте – изображение исламской культуры и религии как непосредственно ответственных за эту ситуацию и мусульманских мигрантов как жертв их собственной культуры является фактором, способствующим превращению этой части европейского рабочего класса в отсталое религиозное меньшинство. Рост влияния в публичном пространстве популистских партий, открыто враждебных к мигрантам – самые яркие представители которых ПЕГИДА в Германии, Партия свободы в Австрии, Йоббик в Венгрии, Партия независимости Соединённого Королевства (UKIP) – усиливают враждебность некоторых слоев населения к мигрантам. Представленность таких партий и движений в Европе увеличилась в условиях системного кризиса Европейского союза, немаловажную роль к которому сыграл кризис миграционный. Именно массовый приток мигрантов из Северной Африки и Ближнего Востока активизировали исламофобию и ксенофобию в европейском обществе, подняв вопрос о «мигрантах» в общественном дискурсе.

Вопрос миграции оказался секьюритизирован [5]. В частности, мигранты-мусульмане воспринимаются в некоторых слоях населения как угроза традиционной идентичности, религиозному балансу и сплоченности общества. Подтверждает это популярность таких концепций, как Лондонстан или Еврабия. Политический дискурс, касающийся мигрантов, беженцев и этнических меньшинств становится все более ограничительным и отражающим политические лозунги популистских партий и движений. Например, строительство мечетей часто становится причиной политических и культурных конфликтов [8]. Было бы излишним упрощением обобщать, почему отношение к миграции в странах Европы различается – причины неизбежно сложны и часто зависят от контекста. Более того, эти различия во взглядах и подходах привели к усилению напряженности внутри европейских государств и между ними [9].

Миграционный кризис 2015-2016 гг. стал одним из самых важных и спорных вопросов в европейской политике последнего времени. Несмотря на

то, что его часто неправильно идентифицировали как исключительно кризис беженцев, в действительности это был многогранный, «смешанный» кризис между беженцами и мигрантами асимметричного характера, порождающий далеко идущие экономические и политические противоречия, добавляя нестабильности Европейскому союзу, что вылилось в Брекзит.

Сейчас Европейский союз оказался в ситуации разобщенности и недоверия. Фактически, именно это и стало причиной «провала мультикультурализма». Взаимное недоверие привело к потере надежды на взаимоприемлемые способы сосуществования и тем самым усилило поляризацию общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Alsultany, E. *Arabs and Muslims in the Media: Race and Representation after 9/11*. New York: New York University Press, 2012. 160 p.
2. Bourne, R. *Forked Tongues*, Guardian, 13.08.1974.
3. Chin, R. *The Crisis of Multiculturalism in Europe*. Princeton University Press, 2017, 380 p.
4. Connor, P., Koenig, M. *Explaining the Muslim employment gap in Western Europe*. *Social Science Research*, v. 49, 2015, pp. 191-201.
5. Falk, R. *Refugees, Migrants and World Order*. In *The Refugee Crisis and Religion*, edited by L. Mavelli and E. K. Wilson, London: Rowman and Littlefield International, 2017, pp. 23–34.
6. Hall, S. *Conclusion: The Multicultural Question*. In *Un/settled Multiculturalisms*, edited by Barnor Hesse. London: Zed Books, 2000, pp. 209–211
7. Hall, S. *When Was the ‘Post-colonial’? Thinking at the Limit*. In *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, edited by Iain Chambers and Lidia Curti. London: Routledge, 1996, pp. 242–259.
8. Maussen, M., *Constructing mosques*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research, 2009.
9. Poushter, J. *European Opinions of the Refugee Crisis in 5 Charts // Fact Tank*, Pew Research Centre, 16.09.2016. URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/09/16/european-opinions-of-the-refugee-crisis-in-5-charts/>
10. The MLA Foreign Language Program. *Hispania*, 1957, № 40.3, pp. 344–352.
11. Waagvoorde, R. *How Religion and Secularism (Don't) Matter in the Refugee Crisis*. In *The Refugee Crisis and Religion*, edited by L. Mavelli and E. K. Wilson. London: Rowman and Littlefield International, 2017, pp. 61-74.
12. Weiss-Rosmarin, T. *Melting Pot Theory Is Discounted*. *American Israelite*, 13.02.1964.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Елена Леонидовна БУМАГИНА

кандидат философских наук,

*доцент Кафедры политологии и
политической философии Дипломатической
академии МИД России*

senior.bumagin@yandex.ru

Аннотация

В 90-е гг. XX в. государства Центрально-Азиатского региона переживают ренессанс традиционного ислама. Одновременно распространяется радикальный ислам, представляющий непосредственную угрозу для светских государств. В первую очередь это касается Узбекистана, и особенно Таджикистана, имеющих общую границу с нестабильным в политическом отношении Афганистаном. В этих условиях особое значение для Республики Таджикистан и Республики Узбекистан приобретает религиозная политика, осуществляющая контроль за религиозной сферой.

Ключевые слова

Центральная Азия, религиозная политика, Республика Узбекистан, Республика Таджикистан, светское государство, традиционный ислам, политизация ислама, радикальный исламизм, противодействие религиозному экстремизму.

Высокая степень религиозности, непосредственная близость Центрально-Азиатского региона с Афганистаном с нерешёнными внутривосточными проблемами, события последних лет в Сирии облегчают проникновение и распространение радикальных исламистских идей, что создаёт непосредственную угрозу для светских государств в Центральной Азии.

В первую очередь, это относится к Узбекистану и особенно к Таджикистану. Власти этих и других стран региона, заинтересованные в сохранении светской государственности, вынуждены уделять особое внимание религиозной сфере. В начале 90-х годов молодые центрально-азиатские государства особое внимание уделяют поискам национальной идентичности, сопровождавшимся усилением в социуме традиционных ценностей, включающими в себя наряду с патриархальными кланово-семейными связями, религиозное мировосприятие и обрядность, которые в советское время под напором модернизации хотя и ушли на второй план, но не исчезли. Будучи востребованными в новых условиях, они выступили в качестве основного источника национального своеобразия [1].

Наряду с другими этнокультурными признаками, ислам занял важное место в формировании национальной идентичности в Центрально-Азиатском

регионе, с одной стороны, подчёркивая национальную специфику новых государств, и их отличие от России, с другой - интегрируя и объединяя вокруг себя сообщество в каждом из этих государств.

Повышение значимости религиозного фактора в обществе также было обусловлено последствиями перехода от социалистической к нерегулируемой и изрядно деформированной рыночной экономике. Значительное ухудшение социально-экономического положения, отсутствие определённости и уверенности в будущем способствовали востребованности и усилению роли религии, традиционно выполняющей в социуме компенсаторную функцию, дающую людям, внезапно потерявшим социальные гарантии со стороны патерналистского государства, точку опоры и ориентиры в стремительно меняющемся мире.

Кроме того, ослабление идеологического контроля в СССР в конце 80-х гг. не только способствовало легальному распространению мусульманского вероучения, росту численности мечетей, но и. благодаря увеличению контактов с мусульманскими странами, привело к проникновению на территорию региона и дальнейшему усилению влияния идей радикального ислама. Исламские фонды и благотворительные организации из стран мусульманского мира предпочитали строить в первую очередь мечети и медресе, где наряду с основами ислама распространялись радикальные исламистские идеи. Так, в одной Наманганской области Узбекистана на деньги, поступающие из стран мусульманского мира, было построено около 1000 мечетей [2]. Особо уязвимой категорией в этих условиях оказалась молодёжь, не имеющая жизненного опыта, но желающая перемен.

Усилия религиозных организаций и проповедников способствовали тому, что Центральная Азия в постсоветское время стала полноправной частью мусульманского мира, одновременно произошло в основном замещение советского человека (*homo sovieticus*) *homo islamicus* [3]. При этом неотъемлемой чертой реисламизации в регионе является политизация ислама и распространение религиозного радикализма. Деятельность международных радикальных организаций внесла существенную лепту в создание исламистской оппозиции в регионе, несущей угрозу светской государственности [4].

Для Узбекистана и Таджикистана, как и для всей Центральной Азии, ислам является важнейшей частью культуры, неотъемлемой характеристикой жизни населения. Высокая степень религиозности населения обоих государств на современном этапе объясняется не только схожими процессами, имевшими место в начале 90-х годов 20 столетия, связанных со становлением государственности, но и общей историей. Территория современного Таджикистана входила в Бухарский эмират вплоть до 1920 года, к 1924 году она получает статус автономного образования в составе Узбекистана, а с декабря 1929 года становится одной из союзных республик в составе СССР [5].

Бухара и Самарканд, являющиеся историческими центрами Средней Азии, внесли существенный вклад в развитие мусульманской культуры и

права. Широкою известность получили произведения среднеазиатских мусульманских теологов и просветителей, среди них выделяются аль-Бухари, Бурханиддин аль-Маргарони, Наджм-ад-дин-Кубра [6].

В последующие периоды Бухара и Самарканд сохраняли своё значение для развития исламской культуры в регионе. В советскую эпоху позиции ислама в среднеазиатских республиках были ослаблены, поскольку государственная политика носила выраженный атеистический характер, тем не менее, ислам сохраняет своё значение в данном регионе, а в период Великой Отечественной войны, начиная с 1943 года, в Ташкенте начинает функционировать Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, впоследствии САДУМ (Средне-азиатское Духовное Управление Мусульман). САДУМ, возглавляемое Муфтием Пяти союзных республик региона, в начале 90-х распалось на пять отдельных муфтиятов по числу бывших союзных республик [7].

На протяжении всего советского периода верующие мусульмане среднеазиатских республик и Казахстана были фактически изолированы от остального мусульманского мира. За это время выросло несколько поколений верующих в атеистически ориентированном обществе. Вместе с тем, на конец 80-х годов ислам сохранил в основном свои позиции, будучи самой распространённой религией, выступая важнейшим этнодифференцирующим признаком. Несмотря на светский характер образования, население Узбекистана и Таджикистана не перестало считать себя приверженцами ислама, сохраняя в той или иной степени верность мусульманским традициям [8].

Большая часть верующих Центрально-Азиатского региона является мусульманами-суннитами ханафитского мазхаба, их общая численность составляет около 90% населения. В 90-е годы 20 столетия после обретения суверенитета в Узбекистане продолжает расти интерес к исламу, к соблюдению мусульманской обрядовой практики [9]. Поскольку ислам всегда был важной составляющей национального менталитета, государство не могло оставить без внимания религиозную сферу.

Одним из первых шагов в разработке религиозной политики было принятие Республикой Узбекистан закона «О свободе совести и религиозных организациях» от 14 июня 1991 года. В данном законе зафиксировано право исповедовать любую религию, или не исповедовать никакой. Подчёркивалось равноправие граждан Узбекистана перед законом, независимо от отношения к религии (Ст.4), а также недопустимость установления каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или конфессии по отношению к другим (Ст.6). Также устанавливался порядок регистрации религиозных организаций и обществ Министерством юстиции по согласованию с Комитетом по делам религии при Кабинете Министров. В Статье 5 провозглашалось отделение религий и религиозных организаций от государства. Данный закон определяет характер взаимоотношений между верующими, религиозными организациями и государством, подчёркивается,

что религиозные организации действуют в рамках законодательства Республики Узбекистан [10].

Государство выступает гарантом свободы совести граждан, а сам закон не содержит каких-либо ограничений свободы вероисповедания и отвечает требованиям, предъявляемым к законодательству светского государства.

Вместе с тем, значительное усиление позиций традиционного ислама, распространение среди верующих радикальных идей способствует формированию в 90-е годы оппозиции светскому государству в Узбекистане, представленной религиозными организациями, действующими в подполье с начала своего существования, и нацеленными на создание исламского государства с законодательством на основе шариата. Данными группировками предпринимались попытки создания на местах властных структур, альтернативных государственным. Наиболее известными были исламистские группировки Товба («Покаяние»), Ислам Лашкарлари («Воины ислама»), Адолат («Справедливость»), а также вахабитские джамааты [11]. Среди них выделялась исламистская военизированная группа «Адалат», организованная в 1991 году, которая прекратила существование в результате преследования со стороны правоохранительных органов в 1992 г., но послужила основой для Исламского Движения Узбекистана (ИДУ)[12].

Несмотря на общие тенденции развития, политическая ситуация в Таджикистане складывалась особым образом. Республика Таджикистан оказалась единственным государством Центральной Азии, пережившим кровавую гражданскую войну. С начала 90-х годов молодое, светски ориентированное таджикское государство сталкивается с непосредственной угрозой светской государственности со стороны сил, выступающих за его превращение в теократическое [13].

В условиях жёсткого противостояния вооружённой оппозиции, вдохновляемой радикальными исламистами, политическое руководство Таджикистана 6 ноября 1994 года принимает Конституцию Республики Таджикистан, в которой чётко обозначен светский характер государства.

В Статье 17 Конституции государство гарантирует права и свободы каждого независимо от национальности, расы, пола, языка, вероисповедания. Вместе с тем, провозглашённая свобода вероисповедания создавала благоприятные условия для дальнейшей активизации политизированных мусульманских организаций. Религиозный ренессанс был свойственен не только для стран Центральной Азии, но и для СССР в целом. Так в 1990 году в Астрахани была организована Исламская партия возрождения СССР. В Центральной Азии возрождение ислама, начавшееся с началом перестройки в СССР, сопровождалось его политизацией, что вело к дестабилизации политической ситуации. Распад СССР, социально-экономические и политические перемены, выразившиеся в резком понижении уровня жизни населения, массовая безработица способствовали быстрому распространению религиозных и националистических идей с выраженной политической окраской, которые ложились на подготовленную почву. Уже на рубеже 19-20 столетий в Центральной Азии получили распространение панисламистские и

пантюркистские идеи. Панисламистское движение джадидов ставило своей целью создание исламского государства, им вторили пантюркисты, выступавшие за создание исламского халифата во главе с Турцией [14].

В 1970-е годы на территории Таджикистана действовала подпольная «Мусульманская молодёжная организация», организованная Саидом Абдулло Нури. Опираясь на идеи исламизма, эта организация ставила своей целью не только возрождение ислама, но и изменение существующего строя, создание исламского государства. В годы гражданской войны она влилась в объединённую таджикскую оппозицию [15]. Учитывая распространение идей исламизма и активизацию происламистских групп, Статья 8 Конституции Республики Таджикистан содержит запрет на создание и деятельность общественных объединений, пропагандирующих расовую, национальную, социальную и религиозную вражду [16].

Несмотря на более спокойную ситуацию в Узбекистане в сравнении с Таджикистаном, руководство республики реагирует на всплеск активности исламистских движений более решительно и однозначно. Реакция на события 90-х годов, связанных с активизацией радикальных религиозно-политических организаций, нашла своё отражение в Конституции Республики Узбекистан от 8 декабря 1992 года, в которой, с одной стороны особое внимание уделялось принципу свободы вероисповедания, равенству прав верующих, относящихся к разным конфессиям, возможности получения религиозного образования, с другой стороны, учитывая исходящую от исламистских группировок угрозу изменения светского характера узбекской государственности, запрещалось создание параллельных структур власти, а также создание и деятельность политических партий и общественных объединений, преследующих цель изменения конституционного строя, занимающихся пропагандой вражды, в том числе национальной и религиозной, вводился запрет на создание политических партий по национальному и религиозному признакам [17].

Политические реалии таджикского общества, конфликтное противостояние в гражданской войне, оказали существенное влияние на религиозную политику, реализуемую светской властью в Таджикистане, определили её отличие от религиозной политики других государств региона. Следствием гражданского конфликта явилась легализация Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) и включение её во властные структуры. Гражданская война, в которой активное участие принимала и религиозная оппозиция, была завершена подписанием мирного соглашения между правительством Э.Рахмона и оппозицией при посредничестве России 27 июня 1997 года. Соглашение носило выраженный компромиссный характер, оно оказалось крайне выгодным для оппозиции, которая получила около 30% мест в высших властных структурах. Кроме того, ПИВТ обрела легальный статус, превратившись из политизированной исламистской организации в политическую религиозную партию, получившую возможность действовать в правовом политическом поле [18]. Для светской власти заключение мирного соглашения явилось уступкой по отношению к

оппозиции, с момента его подписания конфликтное противодействие сторон перешло в скрытое противостояние.

В дальнейшем, на протяжении десятка лет предпринимались попытки по усилению контроля над религиозной жизнью и вытеснению из политической сферы ПИВТ. В период с 1997 по 2015 годы партия последовательно утрачивала свои позиции, являясь парламентской партией, она была вынуждена следовать законам светского государства. Согласно Закону Республики Таджикистан «О религии и религиозных организациях», в редакции которого от 1997 года утверждалось, что религиозные организации не могут принимать участие в деятельности политических партий и государство не возлагает на них выполнение государственных функций [19], ПИВТ в 1999 году регистрируется как политическое движение и принимает новый устав. Основная задача партии заключается не в создании исламского государства, а в представлении оппозиции в парламенте.

В марте 2009 года в Республике Таджикистан был принят закон «О свободе совести и религиозных объединениях». В нём, и последующих его редакциях подтверждалось, что религиозные объединения отделены от государства, и оно не возлагает на религиозные объединения выполнения функций по государственному управлению.

Светски ориентированное законодательство изначально ограничивало возможности влияния ПИВТ на политическую жизнь страны. В этих условиях ПИВТ постепенно уступает роль лидера другим религиозно-политическим течениям. На выборах в 2015 году Партия исламского возрождения Таджикистана не смогла набрать 5% голосов и перестала быть парламентской. Далее, в августе 2015 Министерство юстиции потребовало прекращения политической деятельности ПИВТ в связи с процедурными нарушениями в местных отделениях партии. После попытки государственного переворота, организованного заместителем министра обороны А.Назарзодой, вошедшим в правительственные структуры по мирному соглашению 1997 года, ПИВТ решением Верховного суда РТ была признана террористической и запрещена [20].

Параллельно с утратой ПИВТ позиций на политической арене в таджикском обществе в молодёжной среде получают распространение идеи салафизма. В связи с этим в начале 2000-х для обеспечения безопасности государства и расширения возможностей пресечения попыток использования ислама в политических целях был составлен список запрещённых террористических группировок, действующих в стране, регионе и за его пределами. Также в противовес салафитским и иным религиозно-политическим течениям, с целью их дальнейшего ослабления закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 марта 2009 г. признаёт ханафитское направление ислама, которое традиционно исповедуется большинством таджиков, официальным религиозным направлением. В преамбуле закона особо подчёркивается роль ислама ханафитского мазхаба в духовной жизни таджикского народа и в формировании национальной культуры [21].

Светские государства Центральной Азии в той или иной мере испытывают на себе постоянное воздействие со стороны исламистских движений и организаций, хотя степень противостояния им в отдельные периоды в разных центрально-азиатских странах может отличаться.

Во второй половине 90-х годов в Узбекистане наблюдается всплеск активности радикальных исламистов. Ранее, в результате успешной антиисламистской кампании узбекских властей радикальные элементы были вынуждены бежать в Афганистан и Таджикистан. Пройдя там спецподготовку, они начинают применять в Узбекистане тактику локальных боевых действий. Боевики засылались небольшими группами на территорию Узбекистана для совершения разбойных нападений, в том числе серии жестоких убийств в Намангане в декабре 1997 г., с целью дестабилизации обстановки [22]. Активизация исламистов подтолкнула власти Республики Узбекистан к принятию в мае 1998 г. Закона «О свободе совести и религиозных организациях» (новая редакция Закона от 14.06.91). В статье 5 данного закона «Отделение религии от государства» зафиксировано, что государство «не допускает религиозного и иного фанатизма и экстремизма, действий, направленных на противопоставление и обострение отношений, разжигание вражды между различными конфессиями». В законе также запрещается использование религии с целью антиконституционной пропаганды, возбуждения межнациональной розни, деятельности религиозных организаций, способствующих терроризму, наркобизнесу и организованной преступности, а также не допускается создание политических партий и общественных движений по религиозному принципу, как на территории Узбекистана, так и их филиалов за его пределами. Кроме того, в законе предусматривается порядок обязательной регистрации религиозных организаций и религиозных учебных заведений Министерством юстиции Республики Узбекистан [23].

В феврале 1999 г. В Ташкенте радикальными исламистами было осуществлено шесть взрывов, приведших к человеческим жертвам, в том числе взрывы у резиденции президента «Дурмень» и у здания Кабинета министров Республики Узбекистан перед началом заседания с участием Ислама Каримова. В августе того же года боевики Исламского движения Узбекистана совершили попытку проникновения в Ташкентскую область из Афганистана, используя территорию Таджикистана для вторжения в Кыргызстан, и далее в Узбекистан. После захвата нескольких заложников боевики ИДУ выдвинули требования отставки президента и введения норм шариата. Осенью 2000 года боевики ИДУ пытались прорваться в Ферганскую долину с целью установить контроль над несколькими районами для дальнейшего использования их в качестве плацдарма для продолжения вооружённой борьбы. После столкновений с правительственными войсками Кыргызстана и Узбекистана они были выбиты за пределы республик [24].

Следующим шагом в области укрепления правовой базы противодействия религиозно-политическому экстремизму явилось принятие Закона «Об органах самоуправления граждан» в апреле 1999 года. Согласно

этому закону были образованы комитеты махалли, в обязанности которых входило в том числе пресечение деятельности незарегистрированных религиозных организаций. Они должны были способствовать осуществлению права на свободу вероисповедания [25]. Также была учреждена молодёжная организация «Стражи махалли», в их обязанности входило выявление лиц, вовлекающих молодых людей в экстремистские организации, и принятие превентивных мер в отношении этих лиц. Фактически «стражи» совместно с местными органами внутренних дел занимаются профилактикой преступности и поддержанием общественного правопорядка и моральных устоев [26].

Закон «Об органах самоуправления граждан» свидетельствует не только о расширении государственного контроля религиозной сферы, но и о частичной передаче функций контроля от государственных структур к сообществу граждан. Намечается тенденция, свидетельствующая о возможности сотрудничества между государством и мусульманским сообществом в решении проблем в религиозной сфере.

Религиозная политика Узбекистана на протяжении длительного времени формировалась в условиях противостояния государства и религиозно-политической оппозиции. Соответственно этому главным направлением в ней была разработка и совершенствование законодательной базы и методов контроля в религиозной сфере, способствующих упрочению положения традиционного ислама и ослаблению позиций радикальных исламистов, недопущению распространения радикальной религиозной идеологии, что подразумевало жёсткий контроль со стороны государства не только по отношению к радикальным исламистским организациям, но и за деятельностью традиционных религиозных объединений. Главную роль в осуществлении контроля выполняли органы государственной безопасности, превалировали силовые методы решения проблемы экстремизма [27]. Жёсткие, своевременно принимаемые властями меры соответствовали требованиям противостояния государства с одной стороны, и политизации и радикализации ислама с другой, способствовали созданию эффективной системы борьбы с исламистским экстремизмом [28].

Эффективность политики по противодействию религиозному экстремизму создала условия для возможности перехода государства от жёсткого контроля над мусульманским сообществом к сотрудничеству с ним с целью дальнейшего обеспечения стабильности в социуме и укрепления государственности. Начиная с 2016 года наблюдается процесс либерализации государственной политики в религиозной сфере, которая в перспективе может способствовать расширению поддержки властей широкими слоями населения и снижению социальной напряжённости. В создавшихся условиях борьба властных структур с политическим исламом отходит на второй план. Основной акцент делается на укреплении и развитии традиционного ислама. Безусловно, и прежде власти стремились создать условия для свободного осуществления верующими своих прав как для мусульманских, так и для

немусульманских конфессий, но именно за последние годы в Узбекистане был достигнут ряд значительных успехов в этом направлении.

Либерализация государственной религиозной политики выразилась в снятии запретов на участие в религиозных обрядах несовершеннолетних, в разрешении призыва на молитву, значительно увеличилась численность мечетей – до 2042, увеличилось число паломников в Мекку, выросла численность мусульманских учебных заведений. За год, с 2016 по 2017 годы почти вдвое снизилось число заключённых, осуждённых за незаконную религиозную деятельность, к 2018 году из «чёрных списков» лиц, связанных с экстремизмом, было исключено около 18 тысяч человек, религиозная сфера постепенно высвобождается из-под контроля силовых структур.

Вместе с тем, снижение степени контроля за мусульманским сообществом может привести в дальнейшем к усилению исламистских тенденций. Стремясь ослабить влияние внешних мусульманских центров, узбекские власти пытаются укрепить собственные мусульманские центры, усиленно развивая национальную систему мусульманского образования [29].

В целом религиозная политика Узбекистана и Таджикистана, начиная с 90-х годов, носила достаточно эффективный характер, успешно справляясь с проблемами, возникающими в религиозной сфере. С наиболее сложными проблемами столкнулись власти Таджикистана. Республика Таджикистан оказалась единственным центрально-азиатским государством, вовлечённым в ожесточённый гражданский конфликт (Гражданская война 1992-1997 гг.), что наложило отпечаток на его политику в религиозной сфере.

Определяющим фактором стало наличие внутренней, достаточно сильной исламистской оппозиции, с которой светской власти приходилось считаться. Необходимость противодействия ей оказывала существенное влияние на позицию государства в религиозной сфере. Вплоть до 2015 года в Таджикистане существовала религиозно-политическая партия ПИВТ. Это единственный прецедент такого рода в Центрально-Азиатском регионе.

После запрета ПИВТ политическое руководство Таджикистана продолжает осуществлять жёсткий контроль за религиозной сферой, но намечается некоторое ослабление контроля со стороны силовых органов. Так, власти Таджикистана осуществляя жёсткий контроль за въездом и выездом граждан за пределы государства, одновременно в целях гуманизации законодательства смягчают наказания за некоторые правонарушения.

На протяжении всего периода независимого существования Узбекистана и Таджикистана, религиозная политика, осуществляемая ими, эволюционировала от использования ислама для легитимации светского государства и почти не ограниченной свободы совести до жёсткой государственной политики в религиозной сфере и последующему переходу от жёсткого контроля над мусульманским сообществом к постепенной либерализации религиозной политики с поправкой на конкретные условия.

Насколько успешно удастся соблюдать баланс во взаимоотношениях между светским государством и мусульманским населением, от которого

напрямую зависит безопасность государства, покажет дальнейшее развитие событий.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Звягельская И.Д. Исламское возрождение в Центральной Азии. Причины и игроки.// Исламский фактор в истории и современности. отв.ред. Б.Я.Белокриницкий. – М.: Восточная Литература РАН, 2011, с.475-476.
2. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
3. Малашенко А.В. Кто бросает вызов России в Центральной Азии? //05.03.12 Независимая газета – Дипкурьер <https://camegie.ru/2012/03/05/ru-pub-47453>
4. Там же.
5. Малышев Д.В. Радикализация в Центральной Азии и Запад. //Актуальные проблемы Европы, 2016, с.186-205. Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/n/radikalizatsiya-islama-v-tsentralnoy-azii-i-zapad>
6. Кобзева О., История исламской культуры и её изучение в современном Узбекистане (Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека). Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-islamskoj-kulturny-i-ee-izuchenie-v-sovremennom-uzbekistane/viewer>
7. Бабаджанов Б. САДУМ как проект по формированию «советского ислама» - Central Asia Analytical Network
<https://caa-network.org/archives/13643>
8. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
9. Абдуллаев Е. Ислам и «исламский фактор» в современном Узбекистане.//СА&C Press, Sweden 1998-2019.
https://ca-c.org/journal/12-1997/st_12_abdullaev.shtml
10. Закон Республики Узбекистан от 14.06.1991 г. N 289-XII «О свободе совести и религиозных организациях» (Старая редакция).
[https://buxgalter.uz/doc?id=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svobode_sovesti_i_religioznyh_organizacijah_\(staraya_redakcija\)&prodid=1_zakono_datelstvo_ruz](https://buxgalter.uz/doc?id=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svobode_sovesti_i_religioznyh_organizacijah_(staraya_redakcija)&prodid=1_zakono_datelstvo_ruz)
11. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.46-47.
Бобахонов Р.С. Ислам в постсоветском Узбекистане.// Источник - ЦентрАзия.ру
<https://centrasia.kz/kz/post/view?id=116>
12. Малышев Д.В. Радикализация в Центральной Азии и Запад. //Актуальные проблемы Европы, 2016, с.186-205, с.189.
<https://cyberleninka.ru/article/n/radikalizatsiya-islama-v-tsentralnoy-azii-i-zapad>
13. Хайдаров Р. Взаимодействие религии и государства в Таджикистане: проблемы и перспективы.//Ислам в СНГ, М.-Н.Новгород, 2012, №2(7), с.61-75, с.63.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-religii-i-gosudarstva-v-tadzhikistane-problemy-i-perspektivy>
14. Хайдаров Р. Взаимодействие религии и государства в Таджикистане: проблемы и перспективы.//Ислам в СНГ, М.-Н.Новгород, 2012, № 2(7), с.61-75, с.64.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-religii-i-gosudarstva-v-tadzhikistane-problemy-i-perspektivy>
15. Конституция Республики Таджикистан от 6 ноября 1994 года.

- https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30391383
16. Конституция Республики Узбекистан (Принята 08.12.1992 г. ВС РУз, в редакции Закона РУз от 24.04.2003 г. N 470-II)
https://buxgalter.uz/doc?id=391004_konstituciya_respubliki_uzbekistan_prinyata_08_12_1992_g_vs_ruz_v_redakcii_zakona_ruz_ot_24_04_2003_g_n_470-ii&prodid=1_vse_zakonodatelstvo_uzbekistana
 18. Андреев А.А. Взлёт и падение Партии исламского возрождения в Таджикистане.//Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения. 2017, том 10, вып.2, с.98-113, с.106.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzlet-i-padenie-partii-islamского-vozhrozhdeniya-v-tadzhikistane>
 19. Протопопов А.О. Религия и закон. Правовые основы свободы совести и деятельности религиозных объединений в странах СНГ и Балтии. Сборник правовых актов. – М., Юриспруденция, 2002. – 238 с.
<https://lib.sale/prava-cheloveka-pravo/zakon-respubliki-tadjikistan-religii-78006.html>
 20. Муртазин М.Ф. Таджикистан: победа над исламизмом ? //Россия и новые государства Евразии, 2018, № 2, с.109-129, с.126.
<https://www.imemo.ru/publications/periodical/RNSE/archive/2018/2/security-problems/tajikistan-victory-over-islamism>
 21. Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» Республики Таджикистан № 489 26.03.2009
http://continent-online.com/Document/?doc_id=30579224#pos=0;27
 22. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу ? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
 23. ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН 01.05.1998 г. N 618-I
https://buxgalter.uz/doc?id=25733_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_01_05_1998_g_n_618-i_o_vnesenii_izmeneniy_i_dopolneniy_v_zakon_respubliki_uzbekistan_o_svobode_sovesti_i_religioznych_organizacijah&prodid=1_zakonodatelstvo_ruz
 24. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.52-53.
 25. ПОСТАНОВЛЕНИЕ ОЛИЙ МАЖЛИСА РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН 14.04.1999 г. N 759-I О ВВЕДЕНИИ В ДЕЙСТВИЕ ЗАКОНА РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН "ОБ ОРГАНАХ САМОУПРАВЛЕНИЯ ГРАЖДАН" В НОВОЙ РЕДАКЦИИ.
https://buxgalter.uz/doc?id=251673_postanovlenie_oliy_majlisa_respubliki_uzbekistan_ot_14_04_1999_g_n_759-i_o_vvedenii_v_deystvie_zakona_respubliki_uzbekistan_ob_organah_samoupravleniya_grajdan_v_novoy_redakcii&prodid=1_zakonodatelstvo_ruz
 26. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.54.
 27. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.53.
<https://riss.ru/analitics/66407/>
 28. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.53-54.
<https://riss.ru/analitics/66407/>
 29. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.56.
<https://riss.ru/analitics/66407/>

КУРС «ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ» В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

иерей Евгений ШИЛОВ

*кандидат философских наук, доцент
кафедры теологии и религиоведения
Российского Православного Университета
святого Иоанна Богослова
evgeny_shilov@mail.ru*

Аннотация

В статье рассматривается история изучения религий в высших духовных школах России. Проводится сравнительный анализ курсов «истории религий» в России 19-20 вв. и в современной России. Акцентируется значимость создания особых «миссионерских отделов», которые будут всецело направлены на изучение других религий и разработку тех предпосылок и оснований, на которых будет выстроен полноценный и плодотворный межрелигиозный диалог.

Ключевые слова

Диалог религий, Россия, духовные школы, религиозное образование, история религий, философия религий, миссионерская деятельность.

Изучение религий в высших духовных школах России вплоть до начала XX века имело два направления – научное, теоретическое, и миссионерско-практическое. Первое, научное, было связано с системой Духовных академий: Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской. Сама история религии была важным и существенным элементом курса основного богословия или апологетики, то есть того раздела богословия, которое посвящено обоснованию вероучения с помощью рациональных средств. Следуя лозунгу известного филолога и религиоведа Фридриха Макса Мюллера, «Кто знает одну религию, не знает ни одной»¹, с середины XIX века начинается становление академического религиоведения. После введения Устава 1869 года в Академиях было защищено 11 докторских и 25 магистерских диссертаций по различным вопросам философии и истории религии: от самых общих, до частных проблем, касающихся истории той или иной религиозной традиции. Тематически здесь выделяется Казанская академия, на которую приходится большая часть работ, посвященных исламу и буддизму².

Параллельно – в различных Духовных академиях – появляются и развиваются курсы философии религии. В Киевской Духовной академии впервые в России этот курс читает проф. прот. Иоанн Скворцов, а затем и его

¹ Мюллер Фр. М. Введение в науку о религии. – М., 2002. С. 20.

² См.: Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Вып. 1 (33). – М., 2011. С. 39-55.

последователь – проф. Орест Маркович Новицкий³, который будет опираться на идеи Г.-В.-Ф. Гегеля, развитые последним в «Философии духа», «Философии религии» и «Лекциях по истории философии». В Санкт-Петербургской Духовной академии это направление развивает Иларион Алексеевич Чистович⁴, опирающийся в своих изысканиях на схемы «Философии мифологии» Шеллинга. В Казанской Духовной академии обращается к теме истории религий в курсе основного богословия епископ Хрисанф (Ретивцев)⁵. Наконец, начиная с 1870-х гг. история религии (первоначально также в связи с философией религии) входит в сферу интереса философов Московской Духовной академии: В.Д. Кудрявцева-Платонова⁶, А.И. Введенского⁷ и С.С. Глаголева⁸. Основной особенностью всех вышеуказанных курсов было, во-первых, обращение к религиям древнего мира, и, во-вторых, критическая рефлексия этих религий с позиций христианской веры.

Именно в Московской духовной академии возникает мысль о необходимости дополнения философии религии историческими и психологическими исследованиями. Об этом будет писать А.И. Введенский. Проф. С.С. Глаголев также отмечает: «У нас давно и усердно занимались и занимаются философией религии, но лишь недавно и немногие стали изучать саму религию»⁹, то есть религию как исторический и психологический факт. Для Глаголева важно не только выделить интеллектуальные аспекты религиозной жизни, чем занимается философия религии, но и рассмотреть религию как деятельность, проанализировать конкретные факты религиозной жизни. По его словам, ни философия религии, ни введение в богословие, ни различные разделы таких богословских дисциплин, как церковная история, археология и литургика, не могут обойтись без апелляции к конкретной

³ Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Часть 1. – Религия и философия древнего Востока. – К., 1860, 342 с.; Часть 2. – Религия классического мира и первая половина греческой философии. – К., 1860, 437 с.; Часть 3. – Вторая половина греческой философии и общий взгляд на характер этой философии. – К., 1860, 368 с.; Часть 4. – Религия и философия александрийского периода. – К., 1861, 412 с.

⁴ Чистович И.А. Древне-греческий мир и Христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. – СПб., 1871.

⁵ Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира и их отношение к христианству. – СПб., 1873. Т. 1; 1875. Т. 2; 1878. Т. 3.

⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. – М., 2008.

⁷ Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. – М., 1902. Т. 1.

⁸ Глаголев С.С. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894. – 605 с.; *Он же*. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. – Харьков, 1900; *Он же*, Очерки по истории религий. Ч.1. Религия древнейших культурных народов. – Сергиев Посад, 1902; *Он же*. Религия как предмет изучения. – Сергиев Посад, 1897; *Он же*. Об условиях возникновения религиозной веры: Лекция С. Глаголева. – Сергиев Посад, 1892. – 22 с.; *Он же*. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию: Чтения проф. Московской духовной академии С. Глаголева. – Сергиев Посад, 1900. – 92 с.; *Он же*. Религия Китая. – М., 1901; *Он же*. Ислам. – Сергиев Посад, 1904; *Он же*. Религия в Японии и Корею. – Харьков, 1904; *Он же*. Из чтений о религии. – Сергиев Посад, 1905; *Он же*. Греческая религия. Ч.1. Верования. – Сергиев Посад, 1909.

⁹ Глаголев С.С. Религия как предмет исторического и философского изучения (Рецензия на: Мензис А. История религии. – СПб., 1897) // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76-95 (вторая пагинация) (окончание). С. 79.

истории религии. Последняя не может быть к ним сведена и, вместе с тем, она «дает материал и нужные сведения для многих богословских наук». Поэтому, как полагает ученый, «самое удобное – предпослать этим наукам курс по истории религий»¹⁰. В целом изучение истории религии имеет, по Глаголеву, не только чисто научное или апологетическое значение, но и экзистенциальный смысл: «... изучение никакой другой стороны духовной жизни человека не может более обращать его мысль и заботу к чистоте сердечной, как изучение религий»¹¹.

Начиная с конца XIX века и особенно в начале XX века, многие представители духовно-академической науки активно вводят в цикл преподаваемых в университетах богословских дисциплин курсы истории и философии религии¹². Тем самым, можно сказать, что духовно-академическая традиция сыграла важную роль в становлении преподавания и изучения истории религии в дореволюционной России, но эта традиция была насильственно прервана революцией и на протяжении практически всего XX века оказалась в забвении.

Второе направление в изучении религий в высших духовных школах России было миссионерско-практическое. С 1830-х годов началось усиление интереса к церковно-исторической науке. Вероисповедные проблемы, которые возникали в духовной жизни российского общества и требовали богословского и историко-генетического изучения, определили введение учений о вероисповедных ересь и расколе, а также противомусульманских и противобуддийских. Это введение оказалось долгим процессом, начавшимся в 1844 году и окончившимся в 1858 году¹³.

В 1853-1857 гг. по предложению архиеп. Казанского Григория (Постникова) и по одобрению Святейшего Синода в академиях были учреждены миссионерские отделения, а затем особые кафедры. При этом в Казанской духовной академии укоренилось естественное для нее «восточное» направление – противомусульманское и противобуддийское, в остальных же академиях дело ограничилось старым направлением – против раскола. На первом этапе полемический аспект превалировал над научно-исследовательским, но постепенно именно последнее становилось определяющим. Преподаватели этих предметов должны были сами выбирать направление и методы чтений. При этом они часто попадали в непростое положение, ибо единого мнения о предназначенности церковно-практических дисциплин в высшей духовной школе не было, и выработанные ими подходы вызвали критику¹⁴.

¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹ Глаголев С.С. Брюссель и Париж для науки о религии // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 1-51 (вторая пагинация). С. 50.

¹² См.: Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России. Указ. соч. С. 53-54.

¹³ См.: Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. – М.: Издательство ПСТГУ, 2009. С. 154.

¹⁴ См.: Там же. С. 267.

В этом сложном положении Казанская духовная академия неожиданно оказалась более подготовленной, чем другие академии. Направленный в 1848 году в Санкт-Петербург, для проверки переводов на татарском языке богослужебных книг бакалавр турецко-татарского языка Казанской духовной академии Н.И. Ильминский был командирован на Восток, причем с учетом проектируемого в это время в Казанской духовной академии противомусульманского отделения. Трехлетнее путешествие (1851-1854 гг.) по Турции, Сирии и Египту позволило Ильминскому изучить арабский, турецкий и персидский языки, а также получить обширные сведения по всем сторонам жизни мусульман. Во вновь открытом в 1854 году при Казанской духовной академии противомусульманском миссионерском отделении Н.И. Ильминский преподавал арабский и турецкий языки и другие предметы, связанные с данным направлением. Миссионерские отделения были преобразованы в 1858 г. в кафедры, в последующие годы положение этих кафедр претерпевало немало сложностей. Но знания Н.И. Ильминского и нестандартные методы, применяемые им в научной, учебной и практической деятельности, имели несомненный успех и позволили ему стать выдающимся миссионером и просветителем Поволжья¹⁵.

Начиная с 1850 года миссионерское направление стало одним из наиболее результативных по количеству магистерских и кандидатских работ. В 1850-1870-е гг. с ним могла соперничать только русская церковная история. Казанская духовная академия, реализуя свое миссионерское направление, переводила богослужебную и катехизическую литературу на инородческие языки. Проблемы, связанные с миссионерской деятельностью, дали целый спектр тем для исследований студентов и преподавателей. Начиная с 1850 г. эти темы предлагались студентам последнего года для магистерских и кандидатских сочинений, и многие из этих работ представляли серьезные исторические, критические, апологетические исследования, а также работы полемико-методологического характера. Некоторые из них впоследствии были опубликованы в «Миссионерском противомусульманском сборнике», что позволило не только сохранить достижения, но и опереться на них в дальнейшем.

«Миссионерский противомусульманский сборник» издавался в Казани начиная с 1873 года. Содержал работы студентов и преподавателей Казанской духовной академии, посвященные изучению мусульманства с христианско-полемической направленностью. Кроме оригинальных сочинений в сборнике печатались переводы лучших сочинений по истории мусульманства с немецкого, английского, французского, латинского языков. К концу 1889 года было издано 18 сборников и несколько работ отдельно¹⁶.

Актуальные богословские проблемы, связанные с мусульманством и другими вероисповеданиями народов Поволжья, были сильным стимулом

¹⁵ См.: Там же. С. 268.

¹⁶ См.: Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). – М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 123-124.

развития научных исследований в Казанской духовной академии. Развитию этого направления отчасти способствовали и научные командировки преподавателей академий и профессорских стипендиатов¹⁷. Одним из важнейших направлений командировок с 1870-х годов стало «восточное» направление с целью поиска, изучения, описания источников, а также внедрение в культурный контекст изучаемых народов.

Так, командировка в 1897 и 1909-1910 гг. на Ближний Восток практиканта арабского языка и выходца из Сирии П.К. Жузе имела вполне реальные ученые плоды, в том числе магистерскую диссертацию по вероучению и истории мутазилитов, а также русско-арабский словарь и учебник русского языка для арабов, представлявшие собой заметное явление в российской арабистике¹⁸. Местный житель, получивший высшее богословское образование, поставил перед собой задачу не только новыми глазами посмотреть на положение христиан в Палестине, но и найти в церковных книгохранилищах древние источники по истории ислама, еще не введенные в научный оборот. В 1909 г. Казанская духовная академия отправила на два года в Сирию, Палестину, Египет и Аравию экстраординарного профессора М.А. Машанова – для изучения арабского языка и богословской мухаммеданской литературы¹⁹.

В 1911/1912 гг. профессорский стипендиат Казанской духовной академии при кафедре «истории и обличения ламайства» иером. Амфилохий (Скворцов) отправился с научной целью в Монголию и Забайкалье. Это было очень важно для развития как научной миссиологии, так и «буддийского» направления востоковедения – к этому времени уже сложилось ясное представление, что исследованиями в этой области должны заниматься лица, имеющие высшее богословское образование. Опыт был удачным, и в 1912 г. иером. Амфилохий, уже в статусе доцента, был командирован по тому же направлению на два года, для научного изучения буддизма. Это направление духовно-академической науки имело перспективы²⁰.

Вместе с тем, как замечает Н.Ю. Сухова, «введение миссионерских предметов в академические учебные планы усилило многопредметность, при этом добавило две новые проблемы: специфика этих предметов не всегда учитывалась при их введении в учебные планы, то есть в образование каждого студента; учебные программы этих предметов не были определены и с трудом совмещали научное исследование и практическую направленность»²¹. Кроме того, Духовные академии были учебными заведениями закрытого типа и сильно обособленными от других учебных заведений и общества. И эта обособленность стала сказываться и на научной работе, и на учебном процессе. К середине XIX в. нередко поднимается

¹⁷ См.: Там же. С. 137-138.

¹⁸ См.: Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. Указ соч. С. 297.

¹⁹ См.: Там же. С. 297.

²⁰ См.: Там же. С. 298.

²¹ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. С. 90.

вопрос о желательности и даже необходимости более широкого контакта академий с другими высшими учебными заведениями, а также о привлечении к преподаванию светских специалистов. Также к концу XIX в. встал вопрос о том, как ввести в преподавание элементы практики, дать студентам навыки полемики, умение актуализировать знания в реальных условиях, что было невозможно в рамках учебного курса. По этой причине в 1880-1890-е гг. активизировалась миссионерская деятельность академий и их выпускников. В 1884-1885 гг., по инициативе К.П. Победоносцева, прошли три епископских собора – в Киеве (1884 г.), Казани (июль 1885 г.) и Иркутске (июль-август 1885 г.), посвященные проблемам церковной миссии.

Как говорил известный ученый-тюрколог проф. Н.Ф. Катанов: «Казань для инородцев такой же центр, каким является для русских Москва»²². Профессоры и преподаватели Казанской духовной академии были тесно связаны с работой Братства святителя Гурия, учрежденного в 1867 г. для укрепления православия в крае с помощью инородческих школ и распространения литературы на местных языках. В 1875 г. при Братстве была образована Переводческая комиссия, действовавшая на территории всей страны, которая с 1903 года получила право самостоятельного учреждения, подведомственного Совету Православного Миссионерского общества. В 1889 г. по ходатайству архиеп. Павла (Лебедева) при Казанской духовной академии были учреждены двухгодичные миссионерские курсы по татарскому и по монгольскому отделам. Академия становилась научно-практическим миссионерским центром, предлагая при этом другим академиям последовать ее примеру – заниматься миссионерством в своих регионах. На 50-летнем юбилее прозвучало предложение о «распределении» миссионерских задач между академиями: «Санкт-Петербургская духовная академия, стоящая ближе других академий к протестантскому западу Европы, должна ограждать родную Церковь от наплыва протестантских и рациональных идей и доктрин; Московская, находящаяся в центре России, где свили себе гнездо все роды обрядовых расколов и духоборческих сект, защищает родное Православие от их ядоносных учений; Киевская, окруженная папизмом и штундизмом, стоит на страже против этих религиозных мудрований; и Казанская, обитающая среди поклонников арабского лжепророка, ведет борьбу с догматическими последователями исламизма»²³.

Особую роль в изучении религий, жизни и быта других народов играли внешние миссии Церкви, в частности Пекинская и Японская. И если до 1884 г. каждый член внешних миссий с дипломом духовной академии попадал туда своим особым путем, по личной ревности и инициативе, то

²² Цит. по: Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. – М.: Новый хронограф, 2005. – 568 с. С. 135.

²³ Цит. по: Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). Указ. соч. С. 423.

после 1884 г. академии, преимущественно Санкт-Петербургская духовная академия, пополняли вакантные места своими выпускниками²⁴.

В 1912 году при Казанской духовной академии был открыт историко-этнографический музей. Помимо коллекции старопечатных книг, икон и церковной утвари, здесь хранились еще и вещи из быта и религиозных традиций татарской, угорской, монгольской, калмыцкой и других народностей, изучаемых в академии. Одним из инициаторов создания музея был известный тюрколог, проф. Казанской духовной академии и Казанского университета Николай Федорович Катанов (1862-1922 гг.), «Хакасский Ломоносов». В основу собрания музея легла его уникальная коллекция, которая считалась классической для изучения буддизма. С 1913 г. музей служил учебно-вспомогательным учреждением для студентов миссионерского отделения, а с 1915 г. – и для слушателей миссионерских курсов. В его работе принимал активное участие молодой преподаватель иером. Амфилохий (Скворцов), помощник директора, известный специалист в области буддизма, который в дар музею преподнес богатую коллекцию более чем из ста предметов, привезенных им из Монголии. Это были изображения буддийских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое²⁵.

Также с 1912 года при Казанской духовной академии стал издаваться ученый орган миссионерского отделения «Инородческое обозрение».

Многие эти начинания были прерваны революцией и дальнейшей политикой советской власти. Если к 1917 году система духовного образования в России включала 4 духовных академии, 57 семинарий и 185 духовных училищ, то за годы советской власти система православного образования была почти полностью разрушена. К концу 1940-х гг. в СССР действовали 2 духовные академии и 8 семинарий. В начале 1960-х гг. еще 5 семинарий были закрыты²⁶. Лишь в конце 80-х годов XX века вновь перед Церковью открылась возможность преподавания и восстановления научной деятельности.

В современных высших духовных школах курс «История религий» появился лишь на рубеже столетий. В семинариях введение этого курса было сопряжено с рядом проблем: а) нехватка кадров, б) отсутствие утвержденных учебных пособий, в) вопрос о действительной необходимости данного курса для будущих священнослужителей и г) вопрос о месте и объеме данной дисциплины в ряду других богословских дисциплин.

²⁴ См.: Там же. С. 423.

²⁵ См.: *Тарасова В.А.* Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. Указ. соч. С. 124-125.

²⁶ См.: *Овчинников В.* О православном образовании в России. С. 261-310 // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 415 с. – (Религия в Евразии). С. 264-265.

Пока можно говорить о том, что данный курс лишь выстраивается в рамках богословского образования. Несмотря на то, что в последнее время появляются учебные пособия по данному предмету, пока ни одно из них не может быть названо полноценным и адекватным. Это – дело будущего.

Кроме семинарского курса «Истории религии», в академиях с начала XXI века введен курс «Религиоведение» (например, в Московской духовной академии этот курс читается студентам Богословского отделения с 2003 г.), который также дополняется курсом «Философия религии». На этом курсе студенты осваивают методологию современного религиоведения, знакомятся с широким спектром отечественной и зарубежной литературы, изучают современное состояние религиозных организаций в России и за рубежом, а также знакомятся с позицией Церкви в вопросах межрелигиозного диалога.

На данном этапе выпускники духовных семинарий мало готовы к диалогу с другими религиями, мало осведомлены об истории и вероучении других религий. Исключением из данного правила являются те семинарии, которые находятся в окружении иноверцев, и которые не могут не готовить своих учащихся к подобному диалогу. Но в целом, главной задачей семинарий все же ставится не научная деятельность студентов, а специальные навыки и знания, которые будут необходимы выпускнику после его рукоположения и его определения на приход. «История религий» в этом плане является предметом периферийным и второстепенным. Возможно, когда-нибудь Русская Православная Церковь вернется к тем миссионерским и религиоведческим наработкам духовных академий, которые будут применены для решения настоящих проблем и для осуществления того диалога, который выстраивается в наше время. Но возможно для этого придется создавать особые «миссионерские отделы», как некогда в Казанской духовной академии, которые будут всецело направлены на изучение других религий и разработку тех предпосылок и оснований, на которых будет выстроен полноценный и плодотворный межрелигиозный диалог.

МЕЖРЕЛИГИОЗНОЕ СОГЛАСИЕ В УСЛОВИЯХ «НОВОЙ НОРМАЛЬНОСТИ» (ПОСЛЕСЛОВИЕ)

Колосова Ирина Валерьевна,

к.и.н., доцент кафедры политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России;

доцент кафедры теологии и религиоведения Российского Православного Университета святого Иоанна Богослова

tenagadalam@yandex.ru

Аннотация

В статье подводятся итоги международного круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы». Рассматриваются новые направления межрелигиозного сотрудничества в условиях пандемии коронавируса и формирующейся «новой нормальности».

Ключевые слова

Международный круглый стол: «Диалог религий в современном мире», пандемия, протоиерей Лев Семенов, «новая нормальность», митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), межрелигиозная гармония и сотрудничество.

На круглом столе «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» обсуждались основные направления межрелигиозного сотрудничества в условиях «новой нормальности», возникшей в связи с пандемией COVID-19. Участники констатировали, что в настоящий момент по всему миру происходят значительные изменения в экономической, политической сфере, в области здравоохранения, образования и культуры. Вследствие социального дистанцирования и изоляции возникли новые трудности в социальной, психологической, духовной и этической сферах. Длительная самоизоляция воздействует на психологическое здоровье и благополучие многих людей, провоцируя появление посттравматического стресса, гнева и избегающего поведения. Тревожность, неуверенность в завтрашнем дне, нестабильность и отсутствие чувства безопасности становятся характерными психологическими чертами «новой нормальности».

Одновременно с этим наблюдается рост благотворительных инициатив и консолидация усилий религиозных сообществ, организаций здравоохранения и образования во всем мире для достижения устойчивости и стабильности в обществе. Пандемия продемонстрировала важность чувства сплоченности в новых условиях, где нарушен естественный и предсказуемый ход событий.

Болезнь обернулась масштабной трагедией, унесшей жизни тысяч людей по всему миру. Как уже отмечали докладчики, не стало многих видных деятелей межрелигиозного диалога. Беда не обошла стороной и наш круглый стол. 31 мая 2021 г. от осложнений, вызванных коронавирусной инфекцией, скончался один из наших близких друзей и постоянных участников

протоиерей Лев Семенов. Мы все скорбим от осознания потери дорогого отца Льва. Блестящий оратор, добрый пастырь, внимательный педагог, талантливый церковный дипломат и общественный деятель, отец Лев навсегда останется в нашей памяти.

Пандемия сформировала принципиально новую повестку дня для межрелигиозного диалога. В частности, проблема изоляции напрямую коснулась верующих людей по всему миру. Лишившись возможности посещения культовых сооружений, многие верующие испытали фрустрацию и опасения за свою духовную жизнь. С одной стороны, вынужденный локдаун стал некоей формой затвора, предоставив возможность каждому верующему сконцентрироваться на своем духовном опыте, глубже рефлексировать свои поступки, чувства, эмоции, находиться в состоянии осознанности и трезвения. С другой стороны, именно в этих условиях все острее стала чувствоваться необходимость поддержки пастырей и общины. Безусловным подспорьем стали современные технологии. В связи с невозможностью физического присутствия верующих в храме, коллективные молитвы стали транслироваться через интернет, появилась возможность онлайн-участия, как и онлайн-требы на сайтах церквей. Религиозные общины стали вырабатывать новые правила своего бытия в условиях пандемии, и это стало одной из тем межрелигиозного диалога.

Как отмечает митрополит Волоколамский Иларион, в целом позиция Русской Православной Церкви сейчас строится на трех основных принципах. Первое: необходимо делать все для того, чтобы спасти жизни людей. А для этого важно соблюдать санитарные меры там, где они предписаны властями. Второе: богослужения будут продолжены, даже если у какой-то части верующих нет возможности их посещать. Третье: для тех, кто не может посещать храмы, особенно для пожилых людей, должно быть организовано пастырское окормление на дому [1].

В православных кругах во время эпидемии широко обсуждалась опасность заразиться во время Причастия. Священный Синод Русской Православной Церкви принял инструкцию, в которой указал меры, снижающие риск передачи опасной инфекции в храмах. Одной из мер стала практика дезинфекции лжицы перед причащением каждого прихожанина.

Активно обсуждался вопрос о возможности заболевшим верующим в исключительных случаях исповедоваться в условиях изоляции по телефону или интернету. Как отмечает Владыка Иларион, церковные каноны на эту тему ничего не говорят, так как в те времена, когда они создавались, телефонов и интернета не было. Один из прецедентов, описанный митрополитом Вениамином (Федченковым), имел место во время Февральской революции 1917 г. Тогда тверской губернатор - глубоко верующий человек, увидел, что его дом окружен восставшими. Понимая, что ему грозит неминуемая смерть, он захотел исповедаться и позвонил викарному епископу Арсению. Тот принял его исповедь по телефону и прочитал разрешительную молитву. После этого толпа ворвалась в дом губернатора [1]. Также в советское время некоторые священники

исповедовали по телефону, если не было возможности встретиться с человеком лично. По мнению Владыки, в исключительных случаях исповедь по телефону и интернету возможна, однако дискуссия среди клира на эту тему продолжается и поныне.

Пандемия коронавируса явственно показала хрупкость нашего мира, но одновременно продемонстрировала и наше единство. Религиозные общины совместно рассылали людям продукты, средства защиты, организовывали дистанционное обучение в школах, оказывали помощь больницам. Были мобилизованы усилия спонсоров общин и благотворительных организаций. Важную роль сыграли индивидуальные инициативы, волонтерская деятельность и самоорганизация религиозных общин.

В условиях новых глобальных вызовов и угроз необходима межрелигиозная гармония и сотрудничество. В постоянно меняющемся и непредсказуемом мире требуется внутренняя стойкость и стабильность, обеспечить которую возможно только совместными усилиями представителей всех традиционных религий. В основе межрелигиозной гармонии лежит понимание единства всего человечества, признание ценности человеческой жизни, заповедей любви и сострадания как незыблемой основы духовного пути.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский.* Опыт выживания в условиях пандемии многому научит церковь. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/130199.html>

УДК: 2-1, 2-67, 322
ББК: 86.2

Рекомендовано к публикации кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации.

Редакционная коллегия: д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., доктор философии, проф. *К.Толстая*, заслуженный деятель науки РФ, проф., *Шутов А.Д.*; д.п.н., проф. *Ишин А.В.*; к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.ф.н., доц. *Дмитриева И.А.*, к.п.н., доц. *Мажников В.И.*, к.и.н. *Гаврилова С.М.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.п.н. *Шадский А.В.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*
Отв. редактор: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н., профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.
Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2020 / сост. и отв. ред. Колосова И.В. - Дипломатическая академия МИД России, – Москва : ООО «Сам Полиграфист», 2021. 124 с.

Корректор: Е.Л.Бумагина
Верстка и оформление: Р.Н. Шангараев.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Адрес: 119021, г. Москва, ул. Остоженка, д. 53/2, строение 1.

Сборник опубликован при поддержке Межкультурного консультативного центра «ТРАДИЦИИ ЗЕМЛИ».

Тираж 500 экз. Заказ №110231.

Отпечатано в типографии «OneBook.ru»
ООО «Сам Полиграфист»
129090 г. Москва, Протопоповский пер., 6
www.onebook.ru