

Министерство внутренних дел Российской Федерации
Омская академия

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ
В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ

*Тезисы докладов и сообщений Девятой всероссийской
научно-практической конференции
(17–18 октября 2024 г.)*

Омск
ОмА МВД России
2024

УДК 2-1(082), 130

ББК 86

Р36

Редакционная коллегия:

- А. А. Морозов — кандидат исторических наук, доцент (председатель);
А. Г. Филимонов — кандидат философских наук, доцент (зам. председателя);
А. В. Петров — кандидат философских наук (отв. секретарь);
Д. В. Попов — доктор философских наук, доцент;
С. В. Денисенко — кандидат философских наук, доцент

Р36

Религиозная ситуация в российских регионах : тезисы докладов и сообщений Девятой всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 17–18 октября 2024 г.) / пред. редкол. канд. ист. наук, доц. А. А. Морозов. — Омск : Омская академия МВД России, 2024. — 96 с.

ISBN 978-5-88651-863-4

В сборнике дается характеристика религиозной ситуации на общероссийском и региональном уровнях. Анализируются проблемы существования религии в современном обществе, рассматривается религия в мире культуры, методологические аспекты изучения религиозной ситуации.

Адресовано профессорско-преподавательскому составу, религиоведам, философам, социологам, культурологам и всем интересующимся проблемами развития религии.

УДК 2-1(082), 130

ББК 86

ISBN 978-5-88651-863-4

© Омская академия МВД России, 2024

РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ

А. Ш. Руди

(г. Омск)

Религия и искусство в духовной культуре современности

Актуальность философской рефлексии значения религии и искусства в условиях современности отчасти обусловлена спецификой проблем, сопровождающих становление и существование субъекта современной культуры.

С. Жижек в работе «Добро пожаловать в пустыню реального», размышляя о цензуре, действующей в доминирующем культурном пространстве (будь последнее тоталитарным или либерально-демократическим), пишет, что «сегодня все основные понятия, используемые нами для описания существующего конфликта, — „борьба с террором“, „демократия и свобода“, „права человека“ и т. д. и т. п. — являются ложными, искажающими наше восприятие ситуации, вместо того, чтобы позволить нам ее понять» [1, с. 9]. Можно трактовать мысль словенского философа следующим образом: вместе с языком описания и объяснения мира, а также своего отношения к этому миру и к себе в нем, усваиваются и ограничения артикуляции понимаемого. Эти ограничения обусловлены непосредственной культурно-исторической ситуацией и потому для подлинного ее понимания видится перспективным обращение к символическим возможностям предыдущих культурных эпох, представленных ныне в формах общественного сознания, не доминирующих в пространстве современности. Искомые языковые возможности, с одной стороны, независимы от текущей реальности, в которой пребывает говорящий, чувствующий и объясняющий субъект, с другой стороны, уже продемонстрировали устойчивость во времени, а значит, свою эффективность выполняемых задач. Любая знаковая реальность имеет цензурирующие механизмы, действия которых эксплицируются наиболее очевидным спо-

собом с привлечением выразительных возможностей других знаковых реальностей. Наряду с факторами, сдерживающими действия субъекта, любая мировоззренческая система предоставляет возможности реализации человеком самой субъектности.

История мирового искусства может быть описана как бесконечное переосмысление должного, дозволенного и недопустимого в содержании и форме художественного языка. Свобода мысли и сомнения обнаруживают себя в религиозной культуре — о выраженности потребности в такой духовной и интеллектуальной работе мы знаем по практикам трудного постижения истины Священного Писания верующими на протяжении всей их жизни. В рационализированной и прагматизированной среде современности, с ее вполне заслуженно высоко оцененными идеалами осознанности и аналитичности, необходим для своеобразной деконструкции, проверки на верифицируемость язык другого духовного опыта, подчеркивающий значимость иррациональной природы человека.

Обрести свободу мироощущения и миропонимания позволяет выход мыслящего сознания за пределы преобладающей культурной системы координат, со свойственными последней постановками проблем. Этот выход за пределы современности проявляется отчасти в наблюдаемой активизации религиозных настроений и нереалистичности (символическом отказе от очевидной, обыденной реальности) современного искусства, местами тяготеющего к психоделической беспредметности.

Религия и искусство могут быть рассмотрены как сферы духовной культуры, альтернативные современности в самом широком охвате ее характеристик — прежде всего неопределенности и «текучести» (З. Бауман), «мобильности» (Дж. Урри), наполненности «рисками» и «угрозами» (У. Бек, Э. Гидденс) — массовому характеру современной культуры.

Устремленности в будущее, изменчивости, тяге к инновациям религия и искусство противопоставляют апелляцию к опыту: как к опыту индивидуальных переживаний, так и к усвоению культурно-исторических традиций, предполагая обязательность обращения к корням. Религия удерживает в фокусе постоянного внимания память об истоках народа, о пережитых им лишениях, о людях (пророках, святых, героях-защитниках), священной верой и личной самоотверженностью сохранивших духовное единство ныне живущих. В современном искусствоведческом дискурсе от творца требуется, помимо противоречиво оцениваемого мастерства и неповторимости субъективного видения художественного образа, знание концептов, накопленных историей миро-

вого искусства, умение оперировать этими концептами. В религиозном и художественном мышлении сохранение наследия является безусловной ценностью.

Массовости современного общества религиозное и художественное мировоззрение противопоставляют, с одной стороны, коллективизм и солидаризацию на основе единства разделяемых ценностей, с другой стороны, индивидуальную ответственность за совершение выбора, значимость духовного личностного роста, воспитание собственного вкуса человека, ориентацию на спасение индивидуальной души.

Развлекательности и гедонизму современности религия и искусство отвечают оправданием страданий во имя веры, правды и гармонии, предлагая человеку труд осмысления догматов веры и понимания художественных творений. Тревожность современного человека не заглушается сиюминутными удовольствиями, которые в свою очередь не требуют от современного человека высоты личностных запросов и работы души, а развивается стремлением к спасению — верой или красотой.

Универсализации глобального пространства современности религия и искусство способны противопоставить аутентичность локального и регионального. Даже мировые религии в рамках определенного конкретно-исторического сообщества получают особенную форму выраженности в культуре. Так, ислам, исповедуемый народами России и Средней Азии, отличается от характера вероисповедания мусульманских стран Аравийского полуострова или Африки.

Поверхности прагматико-утилитарной современной культуры религия и искусство предпочитают обращение к возвышенному, отличие высшего от низменного. Современность, реабилитировавшая повседневность, даровавшая потребительским массам досуг, отличается стереотипностью и тривиальностью культурных феноменов [2, с. 196]. При этом человеку свойственно стремление к трансцендентному, к преодолению профанности. М. Элиаде, размышляя об отношении религиозного сознания к жилищу в «Очерках сравнительного религиоведения», использует понятие «ностальгия по раю», под которым понимает «желание пребывать всегда и без усилий в середине мироздания, в Центре реальности, в сердце сакрального, т. е. преодолеть в обычной жизни человеческое предопределение и вернуть себе судьбу богов — то, что христиане называют состоянием человека до грехопадения» [3, с. 349–350].

Категория возвышенного сохраняется в устремленности религиозной и художественной деятельности к непостижимому [4, с. 49]. В религиозном сознании возвышенное соотнобразуется с ключевыми понятиями

сакральности, святости, священного. В ежедневном существовании человека привычными ритуальными, например молитвенными, практиками, обеспечивается неразрывная связь с возвышенным как превосходящим насущное, представляющим подлинное бытие. В художественном сознании возвышенное сложно соотносится с прекрасным. Анализ гегелевского и кантианского понимания возвышенного в искусстве приводит С. Жижека к заключению: возвышенное следует за красотой и противостоит ей. Прекрасное фиксирует определенность гармонии, вызывающей успокоение и умиротворение, а возвышенное проживается в столкновении с беспредельным, хаотичным, будоражащим [5, с. 202].

Потребность в осмыслении возвышенного обывателем обнаруживается не только с помощью непосредственного жизненного наблюдения, но и в рамках отдельных научных изысканий. Так, в г. Омске проводилось эмпирическое исследование понимания возвышенного жителями современного города. Выявленные семантические аспекты понятия согласуются с основными направлениями профессиональной философской, искусствоведческой и теологической рефлексии. Например, в определении возвышенного омичами были указаны категории величественного, утонченного, превосходного, прекрасного, святого, отчужденного от обыденного, обращающего к божественному [6, с. 37].

Таким образом, субъект современности при всей ценностной зыбкости и процессуальной неопределенности последней обнаруживает способности выхода за пределы насущной реальности, в том числе благодаря духовным возможностям религии и искусства.

Список источников

1. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. М., 2002.
2. Ядрышников Л. Г. Культурные практики повседневности: к вопросу о методологических принципах изучения // Известия Уральского государственного университета. Серия 2: «Гуманитарные науки». 2007. Вып. 14.
3. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
4. Нефедова Л. К. Субъект в генезисе религии и искусства // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2022. № 4(37).
5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
6. Горелова Ю. Р., Петренко О. В., Гейфнер О. В. «Возвышенное» глазами современников: ключевые смыслы и новое наполнение // Культурное наследие России. 2022. № 4(39).

Г. С. Широкалова,
(г. Нижний Новгород)

О. К. Шиманская
(г. Москва)

Православные выставки-ярмарки как способ социально-культурной интеграции российских граждан

Православные выставки-ярмарки (далее — выставка-ярмарка, православная ярмарка, ярмарка) за последние десятилетия стали значимым инструментом самопрезентации Русской православной церкви в публичном пространстве, активизируя присущие любой конфессии все социальные функции, востребованные в современном обществе. Так, в Нижегородской области проходят ярмарки «Нижегородский край — земля Серафима Саровского» и «Широкая масленица», организатором которых выступает выставочная компания «Узорочье». Десятилетний мониторинг позволил проанализировать разные аспекты их деятельности [1; 2; 3]. Важную роль в организации православных ярмарок играет Нижегородская митрополия: отдел образования и катехизации, отдел по взаимодействию с уголовно-исполнительной системой; отдел по взаимодействию с медицинскими и социальными учреждениями. Сотрудники митрополии проводят просветительские беседы со священниками, мастер-классы для малышей по рисованию и лепке, организуют концерты самодеятельных коллективов, лекции, консультации врачей, юристов, демонстрацию художественных, мультипликационных, документальных фильмов и т. д.

Как транслятор сложившихся в последние десятилетия государственно-конфессиональных отношений митрополия формирует идеологическое наполнение православных выставок-ярмарок. В частности, предлагается «образ будущего России, основывающийся на православном дореволюционном, во многом мифологизированном и ретроспективно утопичном прошлом, противопоставляя его богоборческому советскому периоду, в то же время апеллируя к нему как к периоду упрочения величия России, ценностей „русского мира“, сформированных в основе своей православием в союзе с республиками СССР» [1, с. 151].

Насыщенность разнообразными событиями, продажа промышленных товаров и продуктов питания, в том числе инклюзивных для нижегородцев, увеличивает посещаемость православных выставок (включая индифферентных к вере людей). Это приносит доход выставочной компании «Узорочье» и экспонентам, обеспечивает стабильность их состава,

в который входят и иностранные участники, что важно для поддержания единства православия [3]. Например, весной 2024 г. на выставку-ярмарку прибыли представители Беларуси, Греции, Грузии, Израиля, Молдовы, Сербии, Сирии, Узбекистана [4]. «С одной стороны, это доказательство устойчивости межцерковных и межгосударственных связей Русской православной церкви. Но поддерживать их в новых условиях оказалось возможным благодаря тому, что многие представители зарубежных епархий, даже не будучи российскими гражданами, практически не возвращаются на родину, переезжая с одной ярмарки на другую. Сохранение конфессионального диалога — одна из форм преодоления культурной изоляции России, на которую взят курс коллективным Западом» [1, с. 152–153].

Остановимся на мотивации работающих на ярмарке представителей монастырей и храмов и, впервые, фирм.

Насыщенная суетой, связанной с поездками, жизнь многим помогает «забыть» личные трагедии. Родственники — тетя (60 лет) и племянница (40 лет) — представляют монастырь, который находится в Луганской области. В их дом попал снаряд, «так и стали ездить по ярмаркам. Остались без всего. Поездки и работа помогают забыться»¹. Женщина постарше поддерживает себя ожиданием чуда: «На войне все верующие. Сколько там чудес происходит! Вот снаряд разорвался, кто с верой — остался жив. Или пуля в крестик попадает...». Племянница более реалистична в оценках: «Никаких чудес там пока нет. Вот если это все закончится — будет большое чудо. Страха уже нет, привыкли. Но устали от войны за 10 лет». Маршруты ярмарок для них выбирает батюшка. «Мы не по всей стране ездим, а куда батюшка пошлет. Все же это дорого».

Мирянке Т. около 70 лет, родом из Ростова-на-Дону. К Богу пришла после смерти мужа и старшего сына. «Приехала на лето к двоюродной сестре в Крым. Тогда старшая сестра сказала: „Поехали со мной“ и повела в монастырь. Мне было немного страшно, когда за спиной оказался мужчина в черном, а выяснилось, что это настоятель Свято-Успенского монастыря. Приезжаю туда с тех пор месяца на два и живу или у сестры, или в самом монастыре. В Крыму все люди рады, что полуостров вошел в состав России. Без войны никак обойтись было нельзя, на Украине это Америка всюду».

Еще один крымский сюжет: «В прошлом году в Крыму народу было меньше, чем обычно. Поэтому все было дешево для отдыхающих и в санаториях, и у частных. Люди спокойны. Мы пока относимся к Украинской

¹ Здесь и далее по тексту выдержки из прямой речи участников православной выставки-ярмарки, записанные авторами статьи в 2023 г.

православной церкви (далее — УПЦ), но, скорее всего, перейдем под Московский патриархат. Из Лавры в Киеве монахов выгоняют. наших батюшек спрашивали, куда они хотят — в Московский патриархат или остаться в УПЦ. Подавляющее большинство выбрали Московский патриархат. И в Харькове такой опрос был, и там большинство выбирает Московский патриархат». В данном случае выбор понятен: для проживающих на российской территории прямая связь с Московской патриархией без посредничества УПЦ предпочтительней.

Нельзя сказать, что посетители подходят к представителям монастырей и храмов новых территорий, чтобы помочь им материально: пенсионеры, составляющие подавляющую часть посетителей, предпочитают тех, что традиционно были на слуху, а святых «выбирают» в зависимости от конкретных проблем. Так, после начала специальной военной операции востребованными стали мощи Святителя Луки² — архиепископа Симферопольского и Крымского, удостоенного в 1946 г. Сталинской премии за учебник по гнойной хирургии.

Несмотря на традиционный консерватизм иконографии, закрепленный канонами, трагические события служат причиной отступления от них. Такой пример продемонстрировали представители Никольской церкви из поселка Видяево Арктической митрополии.

«Церковь была построена за 40 дней и освящена на 40-й день трагедии подводной лодки „Курск“. Иконописец Евгений создал 4 иконы памяти трагедии: „Богоматерь Курская“, „Вседержитель“, „Святой Николай“, „Святой Владимир“. Вокруг икон портреты погибших моряков „Курска“. Мурманский владыка сначала удивился, что изображены не только святые, но, судя по лицам, даже люди разных национальностей. Но художник ответил, что это рамки икон, поэтому на них люди написаны, независимо от веры, все они мученики. Когда патриарх подходил к храму, в небе появилось чудесное знамение в виде креста.

Существует много версий гибели „Курска“, но местные считают, что причина — американская торпеда. Неважно, отчего они погибли, за них нужно молиться.

Приведем также отрывок из беседы с продавцами промышленных товаров.

Семейная русская пара средних лет представляет косметическую фирму из Крыма. Жена из Сибири, но живет в Крыму с детства. Ездят

² В миру Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий, выдающийся хирург и духовный писатель, епископ Русской православной церкви; с апреля 1946 г. — архиепископ Симферопольский и Крымский.

на выставки с 2014 г. «Дальше Альметьевска мы не заезжали. Там нас застал мороз в 30 градусов, не могли машину завести. Поэтому в Сибирь не тянет.» Доброжелательно поддерживают разговор об изменениях, которые произошли в Крыму после присоединения к России. «До событий 2014 г. реализовывали свою продукцию на Украине оптом. В небольшом количестве производили сувениры для туристов, сбыт был плохой, потому что покупали, в основном, ракушки, вино. Линейка продукции была невелика, производилось все в кустарных условиях. После 2014 г. приехали из России серьезные люди, расширили и модернизировали производство. Значительно увеличился ассортимент производимой продукции: аптечные и органические кремы, ароматическое масло, шампунь, мыло и др. И сейчас у нас рынок российский. Украина маленькая, Россия большая — спрос выше. Желающие трудоустроиться всегда могут это сделать, поэтому приезжают на работу и из России. Крымчане коренные работать не любят. Привыкли к туристам — летом работают, зимой отдыхают.

Когда Крым вошел в состав России, туристические маршруты стали разнообразнее и интереснее. Например, можно посетить разные производства, в том числе косметики и духов. На полуострове после начала специальной военной операции спокойно. Но на отдых людей приехало в прошлом году меньше, все боялись, что взорвут Крымский мост и невозможно будет вернуться».

М. представляет на ярмарке свою авторскую работу — одежду из шелка с ручной росписью. Ей около 35 лет, на выставке-ярмарке в Нижнем Новгороде впервые. Рекомендовали поехать сюда знакомые, которые уже здесь работали. Очень нравится посещать Казань: всегда хорошо встречают, любят эксклюзивные товары. Московские выставки не любит: «хлопотно, дорого, очень привередливая публика». Кроме художественной обработки шелка, вместе с мужем участвует в волонтерском движении — поиске пропавших людей.

Подведем итоги. Эффект от православных выставок-ярмарок не сводится к экономическим выгодам, а имеет гораздо более широкий политический, социальный, культурный контекст. Выставки-ярмарки — один из элементов религии как социального института, следовательно, они выполняют те же функции. В матрицу картины мира закладываются ценности актуальные и для государственной власти, и для Русской православной церкви. Среди них однозначно — позитивная и решающая роль православия в создании российской государственности, интеграции российских граждан на основе апробированных историй нравственных и культурных ценностей.

Список источников

1. Широкалова Г. С., Шиманская О. К. Международные православные ярмарки: путь к взаимопониманию? // Социальная безопасность в евразийском пространстве : мат-лы II междунар. конф. / под ред. И. А. Грошевой (Москва-Тюмень). Тюмень, 2023.

2. Широкалова Г. С., Шиманская О. К. Православные выставки-ярмарки как форма религиозного активизма // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. Серия: «Социальные науки». 2023. № 2(70).

3. Широкалова Г. С., Шиманская О. К. Роль международных православных выставок-ярмарок в обеспечении единства православия // Россия: использование отечественного исторического опыта для эффективного ответа на вызовы времени : сб. науч. ст. по мат-лам междунар. науч. форума (Нижний Новгород, 6–8 декабря 2022 г.) / под ред. О. Н. Сенюткиной. Н. Новгород, 2023.

4. URL: <https://www.molit-nne.ru/sobytiya/novosti/xvii-mezhdunarodnaya-pravoslavnaya-yarmarka-shirokaya-maslenitsa> (дата обращения: 12.04.2024).

С. В. Денисенко

(г. Омск)

Национально-культурные и религиозные традиции в Омской области: межнациональный и межрелигиозный мир

Российская Федерация представляет собой многонациональное и многоконфессиональное государство. Сотрудники полиции, как и все государственные служащие, обязаны проявлять уважение к национальным обычаям и традициям граждан, учитывать культурные и иные особенности различных этнических и социальных групп, религиозных организаций, способствовать межнациональному и межконфессиональному согласию [1]. Сотрудник полиции, исполняя свои обязанности, не должен делать различий между гражданами, реализуя их равенство перед законом и равноправие как высшую политическую ценность, одновременно признавая их этнические и конфессиональные предпочтения. Такое профессиональное поведение — результат понимания целостной ситуации национального и религиозного профиля региона.

Важное значение специфика Сибирского региона имеет для служб, которые напрямую взаимодействуют с населением и должны осозна-

вать не только формальный этноконфессиональный состав населения, но и протекающие этнические и религиозные процессы. Выстраивание, осмысление и исследование региональной идентичности — общественно-исторический процесс, который выражается, в первую очередь, в позитивном отношении к малой родине, на которой родился и проживает гражданин, трудится на ее благо [2, с. 37]. Осознание своей региональной идентичности обнаруживается в связи с фактом рождения и (или) длительного проживания на конкретной территории как проявление добровольного или вынужденного пребывания в Сибирском регионе.

Среди российских регионов Сибирь, к которой относится Омская область, имеет важное геополитическое значение. Она вносит вклад в межнациональный и межрелигиозный мир в его современном состоянии. На просторах Сибири всегда открывались более широкие возможности для самореализации на протяжении нескольких столетий ее освоения. Это территория многовекового взаимодействия славянских, угро-финских, азиатских народов. Сибирь — место диалога христианства, мусульманства, буддизма, шаманизма.

Современная трактовка термина «сибиряк» и стереотипа «сибирский характер» несет различную смысловую нагрузку, активно изучаемую этнографией, социологией, культурологией с начала 2000-х гг. Самое популярное представление: житель Сибири, значит — сибиряк. Сибирская идентичность, на примере Омской области, может быть выражена романтично: «Омская область — край пассионариев: казаков-первопроходцев, загадочных чалдонов, смелых самоходов, целеустремленных целинников, дружных народов», — так пишут об уникальном комплексе культурных традиций славянских групп населения авторы проекта «Этнокультурный ландшафт Омского Прииртышья» [3].

Современная Омская область, отметившая в 2023 г. 200-летний юбилей своего образования, представляет сложный этнический профиль. Как информируют официальные источники, по результатам последней переписи населения в 2020 г. в Омске проживали представители более 125 национальностей: 90,8% национального состава — русские, 3,7% — казахи, 1,3% — татары, 0,8% — украинцы, 0,7% — немцы. Представители шестой группы — малочисленные национальности (2,7% от всего населения) [4]. На этом основании становится понятной социально ориентированная трактовка сибирской идентичности: исследование «смешанного этноса», сложившегося на основе русского этноса, с вкраплениями казахских, татарских, украинских и многих других черт [2, с. 39]. Национальные черты поведения, бытовых, праздничных и официальных традиций каждой

конкретной этнической группы могут изучаться более глубоко, но одно является постоянным: миролюбивый характер всех национальных общин проявляется на территории всей Омской области.

Становление «сибирства», историко-культурной общности «сибиряки» произошло на исторически удаленных от федерального центра землях благодаря доминирующему этносу, опирающемуся на определенную религию, традиции, нравственность, открытость по отношению к коренным народам, отсутствие идеологии расовой предубежденности [5, с. 45]. К своему современному состоянию население Омской области как часть Российского государства пришло в результате разных социальных процессов в конкретных исторических отрезках. За время жизни двух ближайших поколений сибиряков в конце XX в. и первой четверти XXI в. население Омской области пополнилось несколькими переселенческими потоками экономического и идеологического происхождения. Важнейшее значение в судьбе региона сыграли жители центральной России — рабочие с семьями, эвакуированные вместе с заводами в годы Великой Отечественной войны, а в послевоенные годы — целинники. Миграционные потоки из бывших советских республик после распада СССР и стран дальнего зарубежья показали, что в современном совместном проживании все жители осознают себя заявляемой национальностью, но подавляющим большинством была и остается русская национальная группа.

Важную роль в формировании социокультурного стереотипа «сибирский характер» сыграло особое военное сословие — сибирское казачество. Человек-солдат или же служивый человек — это член общества, участник отношений, основанных на служебном подчинении и зависимости, не владеющий материальными благами, получающий их на правах пользования за службу, являющийся исполнителем задач, возложенных на него государством. Внимание к «государевым людям», составляющим подавляющее большинство первого русского населения Сибири, служебная деятельность служилых людей всех сибирских гарнизонов, их участие в присоединении и хозяйственном освоении региона, сложная сословная и этническая структура сибирского общества представляют интерес для наших современников [5, с. 31]. Быт и уклад жизни служивых людей воспроизводится в интерактивных реконструкциях в Омской крепости постоянно: военно-исторический фестиваль и мастер-классы по ратному делу разворачиваются во время городских праздников. Просветительские программы для омичей и гостей города всех возрастов представляет общественная организация «Служилые люди Сибири» [6, с. 206].

Социально-территориальную систему сибирского казачества как социума, стабильного по этноконфессиональному признаку, подробно изучил С. М. Андреев [7, с. 9]. Так, порядок добровольного зачисления в сибирское казачье войско желающих «азиатцев» (казахов и калмыков) содержал непременно добровольное крещение, при котором мужчины получали русское имя и фамилию, православие принимали их жены и дети. Влились в казачество и европейские военнопленные после победы России над Наполеоном (850 поляков). Добровольно присягнули на подданство России и прослужили более 10 лет 127 поляков. Большинство из них обзавелись домом, хозяйством и остались в Омске. Автор называет 12 поселений казаков, где проживали русские, украинцы и мордва, белорусы жили в 9 поселениях, чуваша — в двух, татары — в одном. Основная ассимиляция происходила благодаря смешанным бракам. Родившиеся в них дети свободно говорили на русском языке, хотя родной не забывали [7, с. 36–38]. С 1852 г. известно о 261 казаке-мусульманине, а в 1863 г. их насчитывалось уже более трех тысяч человек или 2,9% от общего числа. К 1916 г. конфессиональный состав сибирского казачества на 98,34% состоял из православных (168 821 человек), 1,05% составляли старообрядцы и сектанты (1802 человека), 0,61% — мусульмане (1049 человек) [7, с. 54].

Стереотип мужественных и бесстрашных людей, которые умеют бороться, укрепился за сибиряками в годы Великой Отечественной войны. Тогда важную роль сыграли сибирские воинские формирования в битвах под Москвой, когда сибиряки спасали Москву и Сталинград, а также принимали участие на всех фронтах и во всех битвах.

В конфессиональном направлении в Омской области на 2021 г. следующая ситуация: Русская православная церковь имеет 43 организации, протестантизм — 37 организаций; ислам — 12; католицизм — 3; восточные культы — 2; иудаизм — 1 организация, прочие — 9. Каждая из них осуществляет разрешенную государством деятельность с гражданами. В области строятся храмы, мечети [8].

В целом в Омском регионе создан прочный межрелигиозный мир. Большинство жителей — 70% — оценили межконфессиональную и межнациональную ситуацию как спокойную, 20,8% — как внешне спокойную, но с ощущающейся скрытой напряженностью. Такое отношение может быть результатом современных глобальных процессов, например, конкретных проблем местных жителей. Причиной могут стать активная миграционная деятельность на границе России с Казахстаном. Среди множества вопросов, решаемых гражданами в со-

временном мире, — этноконфессиональная принадлежность, которая становится для многих реальным и предпочтительным способом решения жизненных вопросов. Существуют и потенциальные точки напряженности в отношениях: миграционные процессы, конкурентные трудовые и правовые отношения между гражданами различных государств, часть из которых стремится получить российское гражданство. Большое количество иностранных граждан обучается в средних и высших учебных организациях г. Омска.

Обостренно воспринимается проблема взаимоотношений представителей государства, полиции с гражданами и группами, демонстрирующими этническую или конфессиональную сплоченность. В силу ряда причин многие социальные проблемы (доступ к ресурсам, привилегиям, статусу) выглядят этнически и конфессионально окрашенными. По мнению современных исследователей больших социокультурных агломераций, именно национально-культурные объединения или сообщества помогают гражданам решать проблемы трудоустройства, обеспечения жильем, медицинского обслуживания, устройства детей в образовательные организации. Это актуально как в мегаполисах, так и в сельской местности. Моральная составляющая в таких вопросах более эффективно помогает социализироваться. В тех случаях, когда помощником гражданину не может выступить государство (органы власти), то помощь в лице национального сообщества или объединения мобилизуется, а спящая этническая и конфессиональная идентичности активизируются, порой в ущерб гражданской идентичности [9, с. 14].

Как считает исследователь-этнограф М. А. Жигунова, с момента образования централизованного Русского государства этнические и государственные интересы стали восприниматься в единстве. Осознание региональной идентичности на основе этнического и конфессионального самоопределения населения исключительно важно для социально-психологического самочувствия людей, их включенности в общество и государственную политику. Именно поэтому государственная политика уважительного взаимодействия этнических и конфессиональных общностей закреплена законодательно. Сферу этноконфессиональных отношений на территории Российской Федерации регулируют около 30 нормативных правовых актов федерального, регионального и муниципального уровней. Политика государства поддерживается пристальным вниманием полиции к вопросам религиозной и национальной идентичности местных жителей. Органы местного самоуправления разрабатывают и осуществляют меры по сохранению межнациональ-

ного и межконфессионального согласия, по укреплению общероссийского гражданского самосознания и духовной общности жителей г. Омска [10].

Таким образом, ситуация мира и сотрудничества, национального и религиозного характера в Омском регионе поддерживается всеми сиби́ряками, в том числе и полицейскими.

Список источников

1. *О полиции* : федеральный закон от 7 февраля 2011 г. № 3-ФЗ. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс».
2. *Жигунова М. А.* Русское население города Омска: идентичность, культура, традиции : монография / отв. ред. П. П. Вибе, Н. А. Томилов. Омск ; Екатеринбург, 2022.
3. URL: <https://www.omsk-gcnt.ru/proekty/etnokulturnyy-landshaft-omskogo-priirtyshyaaaa/> (дата обращения: 02.06.2024).
4. URL: <https://admomsk.ru/web/guest/government/divisions/62/social-relations/nation#> (дата обращения: 05.06.2024).
5. *Сверкунова Н. В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. СПб., 2002.
6. *Служилые люди Сибири конца XVI — начала XVIII в. : биобиблиографический словарь* / отв. ред. И. П. Каменецкий. М.; СПб., 2020.
7. *Андреев С. М.* Сибирское казачье войско: возникновение, становление, развитие (1808–1917 гг.) : монография. Омск, 2006.
8. URL: <https://admomsk.ru/web/guest/government/divisions> (дата обращения: 05.06.2024).
9. *Дмитриев В. А., Кузнецов В. А.* Петербургский полицейский. Основы толерантного поведения : учеб. пособие. СПб., 2011.
10. URL: <https://admomsk.ru/web/guest/government/> (дата обращения: 05.06.2024).

Е. Ф. Казаков

(г. Кемерово)

«Новое средневековье» как концепт и реальность

Сто лет назад вышла в свет книга Н. А. Бердяева «Новое средневековье» [1]. Русский философ отстаивает идею «ритмического характера» истории, где концепт-проекты «Средневековье» и «Новое время» сменяют друг друга. Выделим существенные различия этих проектов: если для первого характерна доминанта духовных ценностей, религиозный взгляд

на мир, то для второго — доминанта материально-прагматических ценностей, светский (в сочетании с квазирелигиозностью) взгляд; если последний «упирается в человека» [1, с. 91], антропоцентричен (превосходит, прежде всего, могущественность человеческого разума), то первый стремится к тому, что «больше человека» [1, с. 92], к богочеловеческому; если первый стремится к «всечеловечности» [1, с. 63], соборности, коллективизму, исходя из идеи равенства всех людей как «детей Божьих», то второй противопоставляет друг другу разные социальные группы, этносы (создавая из нации идола) [1, с. 64]. Средневековые стремятся вырваться за грань реальности, стремясь к инобытию, к тому, чего нет на земле; Новое время воспринимает земное бытие как самоценное и самодостаточное. Важнейшая отличительная черта средневековья — актуализация «полюсов» добра и зла, духа Христа и духа Антихриста и начало конфликта между ними.

Соотнося признаки средневековья с существующими в первой четверти XX в. реалиями, Н. А. Бердяев делает вывод, что Новое средневековье еще не наступило, но оно обязательно придет на смену Новому времени, вступившему в фазу кризиса (к такому же выводу примерно в это же время приходит О. Шпенглер в «Закате Европы»). Переход от средневековья к Новому времени философ определяет как нисхождение культуры в цивилизацию (трактовка данных понятий русским философом также близка к пониманию их О. Шпенглером), т. е. как духовный кризис, приводящий к расчеловечиванию человека, его духовной смерти. Переход от Нового времени к Новому средневековью (т. е. восхождение от цивилизации к культуре), несущий в себе духовно-религиозное возрождение, является исторической необходимостью, иначе гибель человечества становится неизбежной.

В конце XX — начале XXI вв. возобновляется дискуссия о вступлении мира в Новое средневековье (У. Эко, Р. Вакки, У. Бек, А. А. Зиновьев, А. Г. Дугин). Так, У. Эко, доказывая вступление в данную эпоху, указывает на ряд современных тенденций, имеющих сходство с чертами средневековой истории [2, с. 260]. Так, если раньше было «великое переселение» народов, то теперь появились «новые кочевники», динамично мигрирующие по миру в поисках лучшей работы, комфортного климата, развлечений. Если раньше население дифференцировалось по кастовым, цеховым признакам, то теперь существуют замкнутые мигрантские кланы (с самодостаточной религиозно-культурной средой). Если в традиционном средневековье сакральными ценностями были религиозные догматы, то теперь — права человека, либерализм и демократия. Если раньше покло-

нялись святым, то теперь — «звездам» кино, спорта, эстрады, олигархам и популярным политикам. Если в средневековье были популярны умозрительные схоластические споры, то в настоящее время интеллектуальные игры характерны для постмодернизма.

Выделенные У. Эко черты не отличаются глубиной и метафизичностью (что характерно для размышлений Н. А. Бердяева), но могут свидетельствовать о внешних признаках вхождения в новую эпоху. В настоящее время (особенно под влиянием последних военных событий, выступивших триггером многих духовно-нравственных и социально-политических процессов) отличительные признаки Нового средневековья предстали гораздо более оформленными. Мир вступает в новую «эпоху обнаженных истин» [3, с. 15], когда «настоящая жизнь» и «настоящая смерть» («На войне — настоящая жизнь / На войне — настоящая смерть») [4, с. 56], добро и зло, дух Христа и дух Антихриста, актуализируясь, размежевываются по разным «полюсам». Сквозь профанное бытие начинает проступать бытие сакральное: так, ставшее популярным во всем мире шествие Бессмертного полка начинает восприниматься как «крестный ход»; портреты участников войны — как «лики святых»; а Знамья Победы — как «алая икона» [5].

Все больше сгущается «метафизическая „тьма“» на одном «полюсе»: откровенно квази- и антихристианскими становятся ценности и действия западного мира. В этом мире человек «упирается» в себя, превращая свои потребности и удовольствия и, в конце концов, самого себя — в нового «бога». На «полюсе», противоположном духу Христа, утверждается эготеизм (человекобожие) [6, с. 111]. Финансово-политическая элита западного мира (прежде всего, США) наделяет себя чертами «светского бога», который всемогущ, является носителем абсолютной истины и безусловных ценностей, всегда безупречен и прав. Вместо религиозной веры утверждается светская вера во всевластие богатства и силы (военно-финансово-экономической). И, как то положено Антихристу, это все прячется под маской благообразности, добропорядочности, следования гуманистическим и даже христианским ценностям (на банкнотах США написано «на Бога уповаем»; президент, давая присягу, кладет руку на Библию; «Боже, благослови Америку» поется в одной из популярных песен).

Но «чем гуще тьма, тем ярче свет» (прит. 24: 10–12), тем ярче метафизический «свет» на другом «полюсе»; тем сильнее духу Антихриста противостоит дух Христа. Происходящие в наше время судьбоносные трагические события поднимают их на метафизический уровень, когда «Христос воскрес... посреди войны» [7, с. 63]. Актуализируется интен-

ция к ценностям, которые «больше человека»: стремление к переустройству мира на началах справедливости, суверенности и равноправия; борьба с неокOLONиализмом и неорасизмом; стремление к подлинной гуманности, когда жизнь американца и афганца, француза и алжирца равноценны; когда западному делению человечества на «цветущий европейский сад» и окружающие его «джунгли» (Ж. Боррель), на «homo deus» («людей-богов») и «бесполезный класс» противостоит идея «всечеловечности», соборности, спасения не части людей, не только «своих», а всего человечества; когда вместо эгоистического удовольствия-похоти человек движим чувством долга, состраданием, милосердием; когда для него вновь обретают значение такие высокие понятия, как «Родина» и «Бог». «Без Бога нет человека» [1, с. 45], как известно, «в окопах нет атеистов». Обретение человеком Бога есть обретение им человеческого в себе, становление его в богочеловека.

Важнейшей силой, стремящейся к «всечеловечности», противостоящей мировому Антихристу, становится Россия [8], глубинной сущностью которой является панморализм, стремление «заразить совестью весь мир» [9]. Таким образом, происходящие в настоящее время события можно оценить как вступление мира в эпоху Нового средневековья, когда начинается восхождение от цивилизации (с ее материально-гедонистическо-прагматическими ценностями) к культуре (с ее духовными, альтруистическими, подлинно христианскими ценностями). Это восхождение связано с противостоянием духу Антихриста духу Христа. Достигающее крайних степеней противоборство этих метафизических «полюсов» невозможно разрешить через их «примирение», «компромисс», «взаимопроникновение противоположностей» (невозможно «примирить» генерала А. А. Власова и генерала Д. М. Карбышева, С. А. Бандеру и К. К. Рокоссовского, летчика-предателя М. Кузьмина и летчика-героя А. Антонова, как невозможно «примирить» Антихриста и Христа). В этом бескомпромиссном противостоянии дух Христа обязательно победит дух Антихриста.

Список источников

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России. М., 2018.
2. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4.
3. Казаков Е. Ф. Метафизическая пограничная ситуация и «эпоха обнажённых истин» // Вестник Кемеровского государственного университета культуры. 2024. № 66.
4. Мурзин Д. В. Стихи // Образ. 2023. № 2.

5. URL: https://zavtra.ru/blogs/alaya_ikona_pobedi (дата обращения: 21.03.2024).

6. Казаков Е. Ф. От теизма — к эготеизму: генезис отношений человека и Бога. М., 2024.

7. Артис Д., Бергин Б., Ватутина М. Поэзия русского лета. М., 2023.

8. URL: <https://ria.ru/20230710/antikhris-1883373074.html> (дата обращения: 21.04.2024).

9. URL: <https://proza.ru/2019/06/16/1868> (дата обращения: 21.03.2024).

А. В. Петров

(г. Омск)

Парарелигиозный праздник летнего солнцестояния в Окунево

Окунево — деревня в Муромцевском районе Омской области, находится в 250 км от г. Омска. В историко-краеведческих научных кругах этот топоним известен в связи с высокой концентрацией в ее окрестностях археологических памятников различного возраста, объединенных в Окуневский археологический микрорайон. Широкой публике Окунево известно с другой стороны — как эзотерическое «место силы» и точка притяжения для последователей разнообразных новых религиозных движений — от неоориенталистов до язычников-родноверов. Пестрота религиозных идентичностей окуневских обитателей велика, однако религиозная жизнь на протяжении года имеет разную интенсивность. Большую его часть заметная внешнему наблюдателю интенсивность религиозной жизни в Окунево отнюдь невысока, поскольку число постоянных обитателей окуневских ашрамов невелико, но все меняется в канун летнего солнцестояния, когда в деревню наезжает множество гостей. Хотя они и участвуют в мероприятиях, имеющих религиозную подоплеку, однако большинство делает это не как приверженцы определенных религиозных учений, а как туристы, имеющие возможность приобщиться к специфической атмосфере этого места. Иными словами, поскольку нет совершенно никаких оснований утверждать, что несколько сотен человек (это при хорошей погоде, которой сибирское лето балует далеко не каждый год) приезжают именно для того, чтобы поучаствовать в религиозном действе, а не провести несколько дней на природе и развлечься фольклорным по внешности колоритом, предаваясь скромным радостям кемпинго-

вой жизни, праздник по поводу летнего солнцеворота будет справедливо назвать парарелигиозным.

Что включает в себя обычная программа праздника и кем он организуется? Устроителями праздника выступают несколько человек, исповедующих родноверческие взгляды, следовательно, и программа предполагает соответствующие ритуалы как собственно религиозного характера (действия добывания огня трением для купальского костра и разжигание самого костра, сопровождающееся молением роду и славянским богам), так и своеобразный «фольклорный кроссфит» («мужские ярения» — хороводы и хороводные игры, перетягивание каната, прыжки через костер и т. п.). Костров может быть два: поменьше, который разжигается на потеху публике, приехавшей на выходные, не совпадающие с датой солнцестояния (размеры позволяют прыгать через него), и большой, собираемый из цельных сосновых лесин и разжигаемый в самую короткую ночь в году. Прыгнуть через него невозможно, но вот через оставшиеся уголья вполне посильно. Немаловажным компонентом культурной программы являются психологические тренинги парарелигиозного содержания, так называемые «женские практики» — активация жизненной силы, плетение обрядовых украшений, например, травяного пояса для кумира Перуна и т. п. Они, впрочем, не табуированы для мужского внимания (более того, иной раз они и выглядят совсем не по-женски: автор наблюдал, как в процессе одного из таких тренингов ведущая вращала у себя над головой две сабли (!)), поскольку проводятся у всех на виду, но в особом, огороженном забором пространстве вокруг специально привезенного гранитного валуна. В этом же пространстве происходят и культовые действия. Публикой дорожат и стараются привлекать с помощью рекламы (распространяемой преимущественно через соцсеть «ВКонтакте»), взимая плату за въезд автотранспорта и предоставляя гостям минимальный набор бивуачных услуг в виде скважинной воды в бочке и вывоза мусора; при непогоде предлагают также приобрести сухие дрова.

Место действия — большая поляна на крутом берегу р. Тары (Татарский увал) в непосредственной близости от археологического микрорайона; в настоящий момент большая часть его площади занята сосновым бором, который и окаймляет поляну, в центре которой растет большая одиночная сосна. С поляны открывается вид далеко на север в сторону поймы Тары, и в период солнцеворота видно, как солнце, едва закатившись за линию горизонта, быстро показывается вновь. При хорошей погоде, если облачность позволяет наблюдать этот про-

цесс, иногда солнцу «помогают» — «поднимают Ярилу» немудреными побудительными призывами. Место это, надо отдать ему должное, чрезвычайно живописно, особенно на рассвете, когда пойма еще утопает в тумане, а по вершинам просыпающегося леса скользят первые лучи солнца.

В хороводах, водимых на поляне под этническую фонограмму, не претендующую на аутентичное фольклорное звучание, среди гостей можно встретить не более двух десятков людей обоего пола и различного возраста, имеющих явное отношение к неоязычеству: их легко опознать по народной одежде с разнообразной вышивкой, а иногда и по сапогам (лаптей автор не видел ни разу). Большая же часть публики, водящей эти хороводы, не имеет к язычеству никакого отношения, во всяком случае, никакого определенного. Эти люди в массе своей приехали на пикник, и лишь единицы из них, судя по разговорам, имеют свой взгляд на славянское язычество. Впрочем, автор не берется делать никаких количественно определенных суждений, поскольку не проводил исследования, делающего их возможными. Однако наблюдения над тем, сколь быстро распадался хоровод и публика тут же разбредалась по лагерю после того, как он бывал останавливаем ведущим из числа организаторов, а также над тем, что хоровод никогда не начинался стихийно, без участия организаторов, позволяют сделать вывод, что подавляющее большинство участников этого действия рассматривали его просто как элемент культурной программы, а не как форму манифестации своей религиозной идентичности.

Хороводы и подвижные игры на свежем воздухе являются своеобразной разогревающей частью, предшествующей ритуалу добывания огня. Огонь добывается трением, для этого на поляне сооружена специальная конструкция из бревен, одно из которых вращают с помощью обвивающих его веревок несколько мужчин, стоящих друг напротив друга. После разжигания огня в специально огороженном пространстве у большого гранитного камня совершается церемония жертвоприношения: сжигание каравайя, сопровождаемое молитвами, обращенными к роду и прочим славянским богам (с поэтической точки зрения они примитивны и построены по формуле «Роду / Перуну / Велесу / прочим богам слава»). В этом же месте в иное время для желающих и за отдельную плату проводятся психотренинги. От добытого таким образом огня может быть разожжен малый костер на поляне, а если дело происходит в саму дату солнцестояния, то с огнем спускаются вниз в тарскую пойму, где заготовлены дрова для большого костра, представляющего собой большой и высокий

шалаш из цельных сосновых стволов. Его разжигают с теми же молитвенными призывами; все это сопровождается большим скоплением народа, имеющего достаточно желания проделать примерно полукилометровый путь из лагеря на яру в пойму в темноте и по ухабистой дороге. Несмотря на то что в последнее время в Омской области весной и в первой половине лета объявляется противопожарный режим, огнепоклонных действий это не останавливает. Тем не менее, совсем уж предоставленными самим себе в вопросах безопасности участников этих событий назвать нельзя, потому что в бивуаке постоянно присутствует наряд патрульно-постовой службы полиции.

Днем на поляне организуется торжище, где можно приобрести разнообразную сувенирную продукцию (обереги, деревянные и керамические столовые принадлежности и прочий корабейный скарб), травяные чаи местного сбора, одежду (в продаже автор видел изделия, соответствующие неоориенталистской эстетике, а не родноверческой) и даже соломенные матрасы, по уверению продавца, позволяющие телу насыщаться «кристаллическим воздухом». Желающим более радикальных процедур для телесного здоровья предлагается испробовать на себе действие специальной конструкции, напоминающей дыбу и предназначенной для растягивания суставов: к конечностям и голове горизонтально расположенного человека привязываются тали, на которых подвешен груз; над растянутым таким образом и висящим вследствие этого над землей клиентом ударяют в большой бубен. К этому тренажеру не было очереди, но все же желающие испробовать на себе действие «правил» находились.

Особой частью окуневского купальского колорита (хотя дата проведения праздника и не увязывается с 24 июня и сдвигается на астрономическое солнцестояние, тем не менее, их связь четко обозначается организаторами) являются два компонента, пусть и второстепенных, но немаловажных. Первый имеет преимущественно религиозный характер и связан с присутствием в Окунево неоориенталистов (постоянно действуют ашрамы кришнаитов и шиваитов), к которым в праздник могут приехать в гости собратья по вере — в этом случае кришнаиты заявляют о себе процессией-хариной. В религиозной палитре Окунево имеются и экзотические краски, например, есть человек, представляющийся зороастрийцем. Он соорудил себе в лесу просторную полуземлянку, в центре которой поддерживает костер, его пламя не используется в хозяйственных целях. Очаг обложен ничем не скрепленной кирпичной кладкой, на ней находится несколько керамических украшений в виде человеческих

черепов. Действительно ли он зороастриец или нет — предоставим судить Ормузду.

В окрестностях Окунево существуют несколько объектов, служащих для манифестации веры. Все они, за исключением православного храма в честь Сошествия Святого Духа Калачинской епархии Омской митрополии Русской православной церкви (далее — РПЦ) Московского Патриархата, расположены за пределами деревни. Заметим, что РПЦ с религиозной точки зрения все происходящее в эти дни осуждает и своих чад участвовать в языческих игрищах не благословляет. Воспрепятствовать проведению этого праздника РПЦ не может, однако она не остается безучастной и старается обозначить свое присутствие не только самим фактом наличия православного храма в Окунево, но и живой общиной при нем и проведением в конце июня православного праздника Сошествия Святого Духа с очевидной миссионерской целью. К сожалению, по своему масштабу эта деятельность уступает инославной.

К числу инославных культовых сооружений относится индуистская кунда (специальная яма квадратной формы для разжигания ритуального пламени и проведения ведического обряда «ягья»), неоязыческий коловорот, установленный на высокой деревянной конструкции, обвязанной множеством цветных лент, и христианская по виду часовня, хотя и не относящаяся к РПЦ, но имеющая в своем убранстве православные иконы. Все эти разномастные культовые сооружения расположены буквально в двадцати шагах друг от друга. На расстоянии примерно пяти километров от этого экуменического пространства можно найти деревянный идол Перуна, украшенный перуницей — молниевидной руной.

Другим важным компонентом окуневской атмосферы, на сей раз лишённым религиозного оттенка, выступает местное сообщество музыкантов, основным инструментом которых служит барабан (в основном это джембе и дарбуки). Несколько человек постоянно проживают в Окунево, кто-то занимается изготовлением музыкальных инструментов (барабанов различного вида, глюкхофонов и т. д.), некоторые живут там только летом, а кто-то бывает наездами. Место их постоянной активности в летний период — *папумба*. Это большой шалаш с очагом посередине, под его крышей находятся музыкальные инструменты, преимущественно те самые барабаны (самые большие изготовлены из металлических бочек), где собираются как аборигены, так и любопытствующие туристы (вход свободный), и играют. За два прошедших года папумба сменила место нахождения, перебравшись с Татарского увала над Тарой (там она сосед-

ствовала с лагерем, о котором шла речь выше) на новое место в пойму названной реки на образованный крутой излучиной полуостров Тюб. Новое место более удалено и от деревни, и от места парарелигиозных действий, и добираться до него сложнее. Однако там всегда есть заинтересованная публика, особенно ближе к ночи, когда музыкальная импровизация на самых разномастных инструментах (там можно встретить даже диджери-ду — духовой инструмент австралийских аборигенов) с главной партией барабанов мало кого оставляет равнодушной. Действительно, игра на барабанах с помощью рук звучит весьма архаично и эта нарочитая архаичность по-своему притягательна своей простотой и экзотичностью. Эти древние звуки под бездонным ночным небом пробуждают мифологическое восприятие, мир обретает особую плотность и простоту, в него возвращается тайна, изгнанная суетливой повседневностью. Проще говоря, когда слушаешь эти барабаны, то кажется, что так могла бы звучать если не вечность, то седая древность. Все это возбуждает чрезвычайно релаксирующее, вневременное ощущение.

Пожалуй, слова «пестрота», «многослойность» и «релаксация» лучше всего характеризуют собой атмосферу празднуемого в Окунево солнцестояния. Многослойность, столь характерная для постмодерна, не обошла стороной и религиозный по своей сути языческий праздник, уснадив его атрибутами, привлекательными на любой вкус и цвет: ищущему идентичности он предложит родноверие и хороводы, желающему личностного роста — психотренинги, тому, кто приехал за колоритом, сувениры и местные продукты, желающему усладить чувство прекрасного — музыку и природу, а кому всего понемногу, чтобы отдохнуть от городских будней и некоторое время побыть (с) собой, никуда не торопясь, и расслабиться. Некоторые из гостей этого праздника явно торопились расслабиться настолько, что пали прямо в своем бивуаке, но случаев таких автор видел единицы, в основном народ был тверез и не скандалил.

Вокруг Окунево сгустился особый дух, имеющий общее не только с историей о поиске храма Ханумана Расмой Розитис в 1991 г., с которой и началась слава Окунево как сакрального места, и с сибирской природой, и с естественной тягой человека к прекрасному: виду, звуку или переживанию. Современный горожанин, несущийся по жизни неведомо куда, способен испытать катарсическое переживание уже от того, что окажется в спокойной обстановке природы, рядом с молчаливой вечностью которой освежаются чувства и мысли, а все наносное и суетное отступает.

Т. А. Бабич

(г. Сургут)

Трансформация сакрального места в сибирском городе

Христианизация общества в России повлекла за собой возведение культовых сооружений — мест для богослужения и поклонения. Со временем посещение храмов стало традиционным и необходимым, а затем и отдохновенным местом. Соборы, церкви, часовни стали центром притяжения для общества, а на прилегающей территории часто находили последний приют священнослужители и благочестивые христиане. Так продолжалось много веков подряд.

Привычный уклад разрушила в 1917 г. Октябрьская революция, в стране начались глобальные перемены, которые до глубинных регионов, таких как Сургутский уезд Тобольской губернии, дошли далеко не сразу. В частности, провозглашенное в 1918 г. отделение церкви от государства поначалу никак не затронуло жителей глубинки. В то время на территории Сургутского уезда находилось 11 церквей, в Сургуте — Свято-Троицкая церковь XVIII в. с восемью колоколами. Процесс борьбы государства с церковью и религией начался в далеком сибирском уезде лишь в 1920 г. Местные власти передали приходу в собственность помещение церкви, церковные же ценности реквизировали. Несмотря на это, церковь оставалась местом притяжения: в ней по-прежнему продолжали вестись службы, воцерковленные прихожане, как и раньше, продолжали общение с Богом.

Ни один архивный документ или краеведческий материал не запечатлел на бумаге думы человека, молящего о благе для себя и своего края в полупустом храме вековой давности. Зачем приходил сюда сургутянин, что искал? Наверное, что и прежде — встречи с Богом, с большим и сильным защитником, с идеальным Родителем. Он приходил за безусловной Любовью. По мнению Г. Зиммеля, «для божественного существования нет ничего, изначально ему чуждого ... Для него нет ни препятствий, ни побудительных мотивов, которые он испытывал бы изнутри, нуждаясь в преображении их случайности в смысл» [1, с. 188]. Там, где Родитель, там и есть родительский дом. Иначе говоря, сургутянин, как, впрочем, и любой верующий человек, рассматривал храм как Дом, в котором всегда найдется приют и покой.

В 1921 г. по Западной Сибири прокатилось крупнейшее крестьянское восстание, названное в советское время кулацко-эсеровским мятежом, а в современной истории — Западно-Сибирским восстанием 1921 г.

Сургут был захвачен повстанцами с марта по конец мая 1921 г. Драматические события коснулись многих, особенно коммунистов, комсомольцев и их ближайших родственников. Их расстреливали в разных местах: в городе, на окраине, в лесу. После освобождения Сургута от восставших погибших было решено перезахоронить в одной общей братской могиле. Это место было выбрано рядом со Свято-Троицкой церковью.

Не сохранилось никаких документов или преданий о том, что рядом с сургутским храмом когда-то было прихрамовое кладбище. Скорее всего, его там не было, так как совсем рядом располагалось городское кладбище. Но именно здесь, на территории бывшей Сургутской церкви, по сей день находится братская могила защитников социалистического Отечества и стоит памятник «Борцам за Советскую власть» с именами погибших героев Сургута и Сургутского уезда.

С 1968 г. памятное место расширилось и стало Мемориалом Славы, рядом появился комплекс «Сургутянам, павшим на фронтах Великой Отечественной войны».

В 2000-х гг. памятник «Борцам за Советскую власть» претерпел очередную реконструкцию: список погибших пополнился и именами стоявших по ту сторону баррикад в далеком 1921 г. Время примирило враждующие стороны. Территория Свято-Троицкой Сургутской церкви, которая прекратила свое существование во второй половине 1930 гг., продолжает нести в себе сакральный смысл.

Список источников

1. *Зиммель Г.* Проблема судьбы. Избранное : в 2 т. М., 1996. Т. 2.

РАЗДЕЛ II. ГОСУДАРСТВО, ПРАВО, ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ

В. Ю. Васечко

(г. Екатеринбург)

Русская школа криминальной антропологии и христианская религия: несовместимость или согласие?¹

Русская школа криминальной антропологии — это течение, сформировавшееся в конце XIX — начале XX вв. в отечественной криминологии и, можно сказать, в социальной науке вообще под влиянием воззрений, так или иначе развивавшихся на Западе на протяжении всего XIX в. Представители русской ветви криминальной антропологии, как и их европейские предшественники, стараются установить и объяснить связь между анатомическими и физиологическими особенностями индивида, с одной стороны, и его моральным обликом, жизненными установками и социальным поведением, с другой. Основное внимание уделяется здесь выяснению причин склонности личности к асоциальному поведению и выстраиванию на этой основе комплекса мер, призванных эффективно обезопасить общество от криминалитета.

Признанным главой российской уголовно-антропологической школы считается Д. А. Дриль (1846–1910), впервые в отечественной литературе обративший серьезное внимание на данную проблему [1]. Среди криминологов, которые подхватили его призывы и стали расширять и углублять предметное поле новой концепции, оказались профессиональные юристы и правоведы (Л. Е. Владимиров [2], Л. И. Шейнис [3]), а также и врачи (П. Н. Тарновская [4], В. Ф. Чиж [5], Н. С. Лобас [6], В. М. Бехтерев [7] и др.).

¹ Исследование выполнено за счет гранта Минобрнауки России в форме субсидий из федерального бюджета на проведение крупных проектов по приоритетным направлениям научно-технологического развития (соглашение от 12 июля 2024 г. № 075-15-2024-639).

Однако далеко не все современники были готовы принять установки и выводы сторонников этой школы. Д. А. Дрилю и его единомышленникам приходилось, например, неоднократно объяснять, что антропологический фактор типа тяжелой наследственности вовсе не является главной детерминантой превращения индивида в преступника: социальные факторы, в том числе элементарные бытовые и семейные условия, также необходимо принимать во внимание, и потому социология преступности должна изучаться не менее основательно, чем ее антропология. Но в царской России, где отсутствовала свобода совести, зато существовала государственная религия (православие), еще более тяжелым звучало обвинение, будто Д. А. Дриль и другие, полагая, что они раскрывают причины негативных социальных явлений, подрывают основы нравственности и религии, уничтожая-де понятия долга, правосудия и необходимости справедливого воздаяния злодеям и душегубам. И против такого рода упреков на грани подозрения в политической неблагонадежности тоже приходилось защищаться.

«Да, согласно науке, данный преступник поступил именно так, как он *должен* был поступить, но „должен“ не в смысле его морального долга, а по причине определенных особенностей его характера и данных условий окружающей обстановки», — утверждает Д. А. Дриль. Вместе с тем такое признание отнюдь не означает, что репрессивные действия правосудия в отношении его персоны бессмысленны или аморальны: «антропологическая школа считает нужным применять меры репрессии не за то, а только потому, что человек оказался безнравственным и преступным, и притом для того, чтобы по возможности изменить его и приспособить к обществу, а в случае невозможности — обезопасить от него общество. Она знает, что преступление совершено и совершено не случайно и что в нем проявились вредоносные особенности личности, но она не гадает о том, мог или не мог данный преступник выдержаться и поступить иначе при данных условиях окружающей обстановки» [8, с. 175]. И потому совершенно безосновательны обвинения противников антропологической школы в том, что она якобы смеши-вает нравственное и безнравственное, проповедуя безответственность порока и преступления.

Представители уголовно-антропологического направления стараются дистанцироваться от философии, будучи в убеждении, что у философии и науки задачи далеко не совпадающие. Их собственное кредо близко к позитивизму: наука не должна становиться ареной споров материалистов с идеалистами, которые часто вырождаются в беспредметные препи-

рательства и спекуляции. Наука «имеет свою особую задачу — всестороннее изучение преступника во всех его особенностях, как психических, так и физических. Поэтому учения уголовно-антропологической школы одинаково согласимы с различными общими мировоззрениями» [8, с. 174].

Важно подчеркнуть, что тот утилитаризм в подходе к правовым проблемам, в котором часто упрекали кримиологов-антропологов их оппоненты, вполне сочетается с требованиями не только морали, но и религии, о чем они, оставаясь верующими христианами, не устают напоминать. Д. А. Дриль, например, удивляется и даже возмущается теми деятелями, которые думают, что Евангелие, например, само по себе, а жизнь, в том числе отправление государственных дел и правосудия, это особая статья. «Существует великая книга, известная нам с раннего детства. Книга эта — Евангелие, провозглашающее светлую, одухотворяющую религию мира и любви и дающее в руки основные, руководящие начала» в любом деле, в том числе и в деле борьбы с преступностью. «К несчастью, для недостаточно нравственно развившегося общества начала эти плохо проводятся и осуществляются в жизни исповедниками Евангелия, а в отдельных случаях ... они путем изворотливых толкований, к которым так склонен заинтересованный ум, даже открыто оспариваются в отношении их применимости к руководству государственно-общественной жизнью» [9, с. 187].

Лично для Д. А. Дриля картина здесь совершенно ясная: устранение понятий об отмщении, возмездии, терроризировании с заменой их на понятие спасительных мер, предназначенных оказывать целесообразные воздействия на психофизику человека, «вполне совпадают с теми правилами, которые для тех же случаев нам диктуются учением Христа» [9, с. 589]. В его личном мировоззрении нет пробела между знанием и верой, наукой и моралью, здесь все они взаимосвязаны и проникают друг в друга. В определенном смысле можно говорить даже о том, что требование объективной истинности подчинялось у него требованиям нравственности. Как отмечал один из близких друзей Д. А. Дриля, «чувство любви, чувство симпатии даже к падшим и порочным натурам, стремление отыскать пути к их исправлению преобладали в нем и заслоняли объективный анализ явления. Он чувствовал, что к каким бы научным выводам мы ни приходили, эти оскуделые натуры являются обиженными судьбой, обиженными в громадном большинстве не за свои грехи, а за грехи других» [10, с. 768]. А другой говорил о том, что в современной литературе называется «космическим мироощущением», о слиянии в его сознании индивидуальной жизни с жизнью мировой,

собственных, внутренних творческих сил с объективными творческими силами и процессами, действующими в человечестве и универсуме: «Он должен быть участником этих процессов, и не только в их зоологических течениях, но сознательно, своей деятельностью творить жизнь: содействовать людям в удовлетворении их жизненных потребностей, помогать им в использовании жизни, должен сеять вокруг себя добро и счастье как источники своей жизни и жизни других. Тогда только он поднимется до великого значения венца природы, сознательно идущего по начертанному ею пути и исполняющего волю Великой Творческой Силы вселенной» [11, с. 670].

Оставаясь последовательным христианином, Д. А. Дриль стремился бескорыстно помогать не только тем, кто обращался к нему по материальным, бытовым, служебным вопросам, но и тем, кто просил о заступничестве по политическим делам, а такие хлопоты были далеко не безопасны: «Дмитрия Андреевича как „заступника“ нередко встречали холодно и даже с подозрением. Один из сановников весьма недвусмысленно намекнул ему как-то, что столь упорное заступничество, какое проявляет он, может окончиться для самого Дмитрия Андреевича довольно плохо». Но этим его нельзя было ни смутить, ни остановить — он продолжал делать то, что считал нужным: одним добивался смягчения наказания, другим улучшения условий ссылки, для третьих ускорения, выяснения или пересмотра дела и т. д., максимально используя свои профессиональные юридические знания. «Он никому не отказывал в заступничестве, если только представлялась хоть малейшая возможность помочь, и хлопотал, несмотря ни на какие косые взгляды на него и неудовольствия. Он, по евангельскому выражению, возлюбил ближних своих, как самого себя, и не боялся душу свою положить за други своя» [7, с. 673].

Итак, пример лидера русской уголовно-антропологической школы (который можно подкрепить и характеристиками взглядов и деятельности продолжателей его дела) с очевидностью демонстрирует нам, что последовательная научность и христианская религиозность не исключают друг друга. Искреннее стремление понять вещи такими, каковы они суть, будучи необходимой предпосылкой мышления подлинного ученого, вполне может сопрягаться с религиозной верой и даже укреплять, подпитывать эту веру. Как и наоборот. Главное условие здесь — убежденность человека в том, что его эпистемологическая активность имеет смысл только как элемент и звено его онтологического бытия в мире. Сознание же такого смысла неотделимо от принятия некоторых религиозно-метафизических допущений, причиной и коррелятом которых выступает

не континуум эмпирической науки, а некоторая высшая, духовная, недоступная органам чувств реальность.

Список источников

1. *Дриль Д. А.* Психофизические типы в их соотношении с преступностью и ее разновидностями: частная психология преступности. М., 1890.
2. *Владимиров Л. Е.* Психологическое исследование в уголовном суде. М., 1901.
3. *Шейнис Л. И.* Биологические и социальные факторы преступности // Мир Божий. 1903. № 4.
4. *Тарновская П. Н.* Женщины-убийцы: антропологическое исследование. СПб., 1902.
5. *Чиж В. Ф.* Криминальная антропология. Одесса, 1895.
6. *Лобас Н. С.* Убийцы: некоторые черты психофизики преступников. М., 1913.
7. *Бехтерев В. М.* Объективно-психологический метод в применении к изучению преступности. М., 2010.
8. *Дриль Д. А.* Преступность и преступники: уголовно-психологические этюды. М., 2010.
9. *Дриль Д. А.* Учение о преступности и мерах борьбы с нею. М., 2010.
10. *Щеглов А. Л. Д. А.* Дриль как криминалист-антрополог. М., 1913.
11. *Слобожанин М.* Черты из жизни и деятельности Д. А. Дриля. М., 2010.

А. Б. Малявина

(г. Ростов-на-Дону)

История государственно-религиозных отношений в России и особенности их правового регулирования

В истории сложилось три формы отношений между государством и религией: либо государственный строй подчинял себе религию, либо государство подчинялось религиозным учреждениям, либо отношения между государством и религией строились на основе паритета.

В российской истории прослеживается тесная связь между становлением государственных форм и институализацией религии. Существуют разные подходы к классификации типов государства. Господствующий в теории государства и права марксистский фор-

мационный подход ставит тип государственного устройства как аппарата классового принуждения в зависимость от социально-экономических отношений: рабовладельческий, феодальный, буржуазный и социалистический. Цивилизационный подход учитывает, кроме социально-экономических факторов, еще и духовно-культурные, среди которых перечисляются общность культурно-исторических судеб, экономическое развитие, национальный менталитет, религия, научно-технический прогресс и т. д.

Между тем тип государства определяет разные до контраста модели государственно-религиозных отношений. Выделим четыре периода и рассмотрим общие тенденции на путях развития отношений между государственным устройством и религиозными институтами в России.

1. Допетровский период — от Крещения Руси до реформ, проведенных Петром Великим.

2. Синодальный период (или имперский) — с 1700 г. (год смерти последнего русского патриарха Адриана) до 1917 г. (год восстановления института патриаршества в России).

3. Советский (атеистический) период — с 1917 г. по 1990 г.

4. Современный период — после 1990 г., когда был принят действующий по настоящее время Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (далее — Закон о свободе совести и о религиозных объединениях).

Два события российской истории — основание Российского государства и становление Русской православной церкви — происходили независимо друг от друга, но в одно и то же время. Принятие христианства князем Владимиром было актом государственным, после которого он принимает Устав Святого великого князя Владимира о церковных судах и о десятинах, определяющий границы церковных полномочий. А в Уставе князя Ярослава Владимировича (Мудрого) о церковных судах XI–XIII вв. есть чисто церковное нравственное наказание за некоторые правонарушения — епитимья. С другой стороны, согласно Новгородской судной грамоте, датируемой XV в., главное духовное лицо Новгорода — епископ — имел полномочия политической власти, в частности, «нареченному на архиепископство Великого Новгорода и Пскова священному иноку Феофилу судити суд свои, суд святительски по святых отецъ правилу, по манакануну; а судити ему всех равно, как боярина, так и житьего, так и молодчего человека» [1]. Важнейшим документом является Стоглав, включивший в себя решения Стоглавого земского Собора 1551 г., в котором были закреплены положения относительно

церковного землевладения и некоторых внутрицерковных отношений (обрядов, служб и т. д.).

Таким образом, в процессе становления Российского государства и институализации религии именно государственная власть устанавливала характер отношений между ними. К. Леонтьев в книге «Византизм и славянство» [2] определил особый сплав религиозных и государственных воззрений русского народа как византизм. Византизм — это принцип практического решения проблем взаимодействия государства и церкви на основе взаимного стремления к высшему миру. Государственные люди считали себя членами Церкви, а церковные власти признавали необходимость напоминать государству о правде Божественной. Отсюда основной принцип русского традиционализма «Православие. Самодержавие. Народность», сохранявшийся, по крайней мере декларативно, вплоть до 1917 г.

В 1905 г. был издан указ об укреплении начал веротерпимости, где обозначилась государственная необходимость восстановления института патриаршества в России. Веротерпимость — это свобода отправления богослужения, согласно которой подданные различных вероисповеданий могли беспрепятственно совершать свои религиозные действия. Однако им не позволялось заниматься прозелитизмом среди иноверцев. И только православная церковь имела право убеждать без принуждения российских подданных других вероисповеданий к принятию православия. Вместе с тем переход из православия, согласно указу, не должен был сопровождаться преследованием или каким-либо ограничением в правах.

В том же 1905 г. встал вопрос о восстановлении патриаршества, против которого возражали тогдашний обер-прокурор Священного Синода К. П. Победоносцев и ряд других деятелей. Император Николай II, тщательно изучив этот вопрос, искал возможные пути его решения, предлагая в качестве кандидата на патриарший престол даже самого себя, поскольку видел в этом условии консолидации общества того времени на основе принципа русского традиционализма. Однако Поместный собор (основной управленческий орган Русской православной церкви) решил вопрос патриаршества только в 1917 г., в условиях крушения государственного строя.

Таким образом, с конца XVII в. до начала XX в. в России сложился особый формат отношений между государством и религией, вошедший в историю под названием «синодальный». В результате проведенной Петром I реформы церковь оказалась одним из государственных

ведомств, а духовенство — в положении сословия, тем самым область религии замкнулась сферой богослужения и сословными интересами, что подорвало авторитет духовенства и отразилось на характере общественной морали.

События начала XX в., приведшие к изменению государственного строя, полностью изменили характер государственно-религиозных отношений. В 1917 г. основной принцип русского традиционализма «Православие. Самодержавие. Народность» был заменен на крайне левую идеологию либерализма, выраженную в марксизме. Д. Пospelовский отмечает, что причина такого успеха марксизма в России кроется в слабо развитой правовой традиции в российском обществе. По его мнению, либерально-правовые традиции европейских стран не имели аналогов в России, поэтому марксизм пустил здесь столь глубокие корни [3, с. 115].

Сущность трансформации состояла в том, что государство утвердило свою природу как абсолютно безрелигиозную, прежний принцип не только отрицался, но и преследовался как враждебный новой светской цивилизации. Религия сначала была отнесена к области специальных интересов отдельных групп и лиц, а затем при формальной «свободе религиозной и антирелигиозной пропаганды» оказалась несовместимой с новыми формами государственной власти. Советское правительство, декларируя принцип свободы совести и отделения государства от религии, фактически не только ограничивало общественную деятельность религиозных институтов или регламентировало имущественные и иные отношения внутри религиозных организаций, но и препятствовало возможности самого богослужения, не давая гражданам участвовать в них. При этом Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 г. гласил: «Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой, отменяются» [4]. Однако уже первые акты о проведении в жизнь положений Декрета свидетельствуют об атеистической и богоборческой направленности политики государства в сфере религии.

Отделение церкви от государства означало устранение религии с прежних государственных позиций, приравнявшее большие национальные религиозные организации к зарегистрированным легализованным обществам с корпоративным самоуправлением. Постановлением Всероссийского центрального исполнительного комитета и Совета Народных Комиссаров РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объеди-

нениях» государство прямо вмешалось в область канонического права, в частности, определив границы пастырской деятельности, возможности выполнения пастырских обязанностей. В дальнейшем законы и законодательные акты вносили незначительные изменения и дополнения в религиозную политику государства, не влияя на ее основу. Так, Конституция РСФСР 1929 г. запрещала религиозную пропаганду, т. е. объявила вне закона не только миссионерскую деятельность священнослужителей, а даже религиозное воспитание в семье мирян.

Начиная с 60-х гг. XX в., когда был принят новый Уголовный кодекс РСФСР [5], государство ввело уголовную ответственность за нарушение закона об отделении церкви от государства и школы от церкви.

Только вторая половина 80-х гг. XX в. стала эпохой заметного смягчения государственно-церковных отношений в связи с приближением торжеств по случаю 1000-летия Крещения Руси в 1988 г., что, впрочем, не означало отказа от государственного контроля за церковью.

Таким образом, с 1917 г. по 1988 г. (условно) религия была вытеснена из общественной жизни. Государство не только не взаимодействовало с религией, но отказало религии в праве на голос, за исключением тех случаев, когда такое свидетельство признавалось полезным государству.

Знаковым событием, свидетельствующим об освобождении религиозной жизни, было принятие в 1990 г. Закона о свободе совести и религиозных организациях, согласно которому регистрация религиозной организации государственными органами приняла уведомительный, а не обязательный характер. Это означало принципиальное изменение государственно-религиозных отношений.

Список источников

1. URL: <https://музейреформ.рф/node/13624> (дата обращения: 22.05.2024).
2. URL: https://royallib.com/book/leontev_konstantin/vizantizm_i_slavyanstvo.html (дата обращения: 22.05.2024).
3. *Поспеловский Д.* Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003.
4. URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (дата обращения: 22.05.2024).
5. URL: <https://docs.cntd.ru/document/9037819> (дата обращения: 22.05.2024).

И. А. Мухаметзарипов

(г. Казань)

Религиозные институты урегулирования конфликтов в России

Несмотря на процессы модернизации, секуляризации и урбанизации, снизившие влияние религиозных лидеров и объединений в обществе, религиозные ценностно-нормативные системы продолжают служить ориентиром для существенной части населения. Краеугольные принципы светского государства — свобода совести и вероисповедания, автономия религиозных объединений от государства — позволяют руководствоваться религиозными регуляторами и в рамках светского законодательства.

Религиозный институт урегулирования конфликтов — это принципы, нормы и практики, применяемые в религиозных объединениях для разрешения противоречий. Базовыми практиками урегулирования конфликтов во всех коллективах выступают переговоры, медиация, арбитраж и судейство. В религиозной среде с древности в разных соотношениях применялись перечисленные общечеловеческие способы урегулирования конфликтов в межличностных, внутригрупповых и межгрупповых противоречиях. Религиозные традиции едины в своей общечеловеческой и социальной сущности: профилактика конфликта, разрешение его на ранней стадии, максимальное избегание эскалации и насилия, акцент на примирении и дальнейшем мирном сосуществовании.

В иудаизме регулирование отношений возложено на раввинов. Раввинский суд (бейт-дин) — это коллегиальный орган еврейской общины, состоящий из наиболее мудрых, опытных и образованных членов сообщества, занимающийся как обрядовыми и сугубо религиозными вопросами (например, кашрут, гиюр), так и брачно-семейными, наследственными, имущественными и предпринимательскими делами. Несмотря на особое внимание к вопросам арбитража и судейства в галахической литературе, наилучшим даяном (судьей) считается тот, кто добивается примирения сторон (пшара) до вынесения решения по религиозному закону.

Христианские практики более разнообразны в плане внешнего оформления, что обусловлено организационными формами католицизма, православия и протестантизма: здесь можно обнаружить как узкоспециализированное церковное судейство, обеспечивающее внутриорганизационную дисциплину среди духовенства, преподавателей и иных

работников религиозных организаций, так и практики переговоров и медиации на уровне приходов разных христианских конфессий. Внецерковные христианские ассоциации также занимаются предоставлением посреднических и консультационных услуг для широкого круга лиц. Покаяние, прощение, примирение и саморефлексия — основополагающие принципы Нового Завета.

Мусульманские практики аналогичны христианству и иудаизму: мусульмане должны добиваться примирения (сульх) друг с другом и с окружающими, в случае споров прибегать к арбитражу (тахким), исправлять нарушения при помощи судейства (када). Мусульманские объединения часто обращаются к указанным процедурам как неофициально, в рамках махаллей (общин) или частных договоренностей (например, между супругами или предпринимателями), так и в рамках официальных органов, на уровне организаций в виде кадиятов или отделов медиации, разбирающих дела на основе норм шариата.

Отличия религиозных подходов к урегулированию конфликтов от светских, например, от государственных судов, заключаются в их меньшей формализованности и затратности в плане материальных и временных потерь, гибкости в применении методов, сохранении межличностных отношений: переговоры сторон могут продолжаться медиацией с участием посредника (или посредников), в случае неудачи перетекать в третейское разбирательство, а при необходимости завершаться и обращением к религиозному судье, который вынесет решение согласно божественным предписаниям. Процедуры обратимы, к переговорам и медиации можно вернуться по решению религиозного деятеля и согласию сторон. Следует помнить, что в светском государстве решения таких органов не имеют юридической силы, поэтому исполнение решений сугубо добровольно. Принуждение единоверцев и применение к ним насилия противоречит свободе совести и уголовно наказуемо.

Религиозные практики урегулирования конфликтов не должны подменять собой институты светского государства и нарушать законодательство. Коллективное право на свободу вероисповедания и принцип невмешательства власти во внутренние дела религиозных объединений не должны приводить к нарушению прав индивидов, членов религиозных сообществ, разрушать правовое поле, приводить к архаизации и анклализации этнорелигиозных сообществ [1, р. 1294; 2, р. 427–430]. Формирование «параллельной юстиции», попытки внесудебных расправ и «судилищ» над несогласными под прикрытием религии представляют угрозу не только для граждан, общества и государства, но и причиняют

урон авторитету самих религий, поскольку тем самым в глазах населения религиозная традиция перестает ассоциироваться с духовностью, развитием и гуманностью, приобретая образ системы тотального контроля и средневековых наказаний.

Религиозные суды, арбитражи и органы медиации в России не могут быть признаны третейскими судами и учреждениями альтернативного урегулирования конфликтов, так как не вписываются в правовые рамки, заданные государством [3; 4], хотя некоторые отечественные авторы и настаивают на допустимости подобного оформления религиозных органов [5, с. 56–60]. Закон о свободе совести и религиозных объединениях 1997 г. позволяет данным институтам функционировать легально лишь в качестве внутренних органов религиозных объединений, реализующих внутренние религиозные установления [6].

Отметим, что в последние годы российские политические круги все больше обращают внимание на регулятивный потенциал религии. Так, если проанализировать положения Указа Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», то можно сделать следующие выводы: 1) традиционные ценности представляют собой мировоззренческие нравственные ориентиры, переданные от предков и укрепляющие гражданское единство; 2) к традиционным ценностям отнесены жизнь, достоинство, права и свободы человека, гражданственность, ответственность за судьбу Отечества, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов; 3) задача традиционных ценностей в укреплении единства, сбережении народа и развитии человеческого потенциала; 4) особую роль в укреплении традиционных ценностей играют христианские (в первую очередь, православные), исламские, буддистские, иудейские и другие религиозные организации.

Таким образом, сохранение традиции предполагает не только обращение к ней в поисках общенациональной идентичности, но и ее использование в качестве инструмента для развития и укрепления общества. Вероисповедные институты урегулирования межличностных и внутригрупповых конфликтов в случае соответствия их деятельности закону также призваны обеспечить реализацию перечисленных ценностей. Полагаем, что акцент, который делает Президент РФ в своем Указе, требует от религиозных объединений усиления социального служения, актив-

зации работы в решении насущных общественных проблем, в том числе в сфере регулирования межличностных отношений, укрепления коммуникации и разрешения противоречий в семьях, религиозных общинах, локальных коллективах.

Список источников

1. *Helfand M. A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders // New York University Law Review. 2011. Vol. 86. № 5.*

2. *Wolfe C. L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts // Fordham Law Review. 2006. Vol. 75. № 1.*

3. *О третейских судах в Российской Федерации : федеральный закон от 24 июля 2002 г. № 102-ФЗ. Здесь и далее в списке источников, если не указано иное, доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс».*

4. *Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации) : федеральный закон от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ.*

5. *Сюкияйнен Л. Р. Шариатские суды: современная практика и перспективы в России // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2014. № 4.*

6. *О свободе совести и о религиозных объединениях : федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ.*

А. Е. Никитина, И. С. Мехряков

(г. Омск)

Отличительные признаки интернет-миссионерства

Уяснение природы осуществления миссионерской деятельности в виртуальном пространстве и ее реализация в практике конституционного правосудия во многом предопределена спецификой самой миссионерской деятельности, которая имманентно сопряжена не только с решением формально-юридических вопросов распространения личных мировоззренческих убеждений, но и с формированием правовых норм и наполнением их конституционно-ценностным содержанием.

Сама по себе возможность реализации права на свободу совести в части осуществления миссионерской деятельности в информационно-телекоммуникационной сети Интернет имеет большое значение как в части установления дополнительных гарантий при ее реализации, так и для

доктринальной, правовой и законотворческой практики. Между тем в настоящее время в нормативных правовых актах отсутствуют нормативные предписания, гарантирующие данное право. Общие положения осуществления миссионерской деятельности, установленные ст. 24.1 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (далее — Закон о совести и о религиозных объединениях), не предусматривают особенностей ее реализации в виртуальном пространстве.

При этом важно понимать, что далеко не всякая деятельность, связанная с религией, является миссионерской. К миссионерской деятельности относятся действия, совершаемые от имени религиозного объединения или в его интересах. Индивидуальное распространение собственных мировоззренческих убеждений не входит в содержание миссионерской деятельности. Рассмотрим основные признаки миссионерской деятельности.

1. Миссионерская деятельность направлена на тех, кто еще не стал последователем религиозного объединения, соответственно, беседы о вере среди единоверцев не являются миссионерской деятельностью.

2. Осуществление миссионерской деятельности должно быть публичным, т. е. доступным для понимания; направленным на широкую аудиторию, гласным, открытым к ведению дискуссий и диалогов.

3. Целью миссионерской деятельности является вовлечение людей в круг последователей религиозного объединения [1, с. 10–11].

В настоящее время не урегулированы на законодательном уровне вопросы, касающиеся того, должны ли подобные организации каким-либо образом уведомлять уполномоченный орган о регистрации, иметь соответствующие документы, подтверждающие свою деятельность; указывать на официальных интернет-страницах полное наименование религиозного объединения.

Не является миссионерской деятельностью репост отдельно взятым человеком мировоззренческой, в том числе религиозной, информации на личной странице. Такая деятельность осуществляется в рамках ст. 28 Конституции Российской Федерации, касающейся права на свободу совести и свободу вероисповедания.

Помимо этого, для ведения миссионерской деятельности требуется знание религиозных догматов. Человек, осуществляющий миссионерскую деятельность в виртуальной действительности, должен быть психологически готов к ответам на вопросы о вероучении, обладать определенными качествами, например, мужеством, так как всегда суще-

ствует риск быть подверженным провокациям, высмеянным, униженным [2, с. 88–89]. Как справедливо отмечает Протоиерей Евгений Морозов, не каждый человек обладает достаточной компетентностью, чтобы адекватно презентовать мировоззренческую концепцию [3, с. 166].

Между тем очевидно, что осуществление миссионерской деятельности в информационно-телекоммуникационной сети Интернет содержит положения, нуждающиеся в дальнейшей конкретизации. В ряду некоторых дискуссионных аспектов данной проблемы можно обратить внимание на вопрос о том, насколько оправданным является определение дополнительных особенностей миссионерской деятельности в информационно-телекоммуникационной сети Интернет. Полагаем, выделенные нами дополнительные особенности такой деятельности необходимы для уяснения ее сущностных характеристик, содержательных элементов. Очевидно, что анализ природы и специфики данной деятельности в виртуальной действительности нуждается в уточнении в законодательстве о свободе совести и о религиозных объединениях.

Список источников

1. Адамия Л. Э., Шестаков Е. Н., Янишин И. В. Теория и практика осуществления миссионерской деятельности : метод. пособие. М., 2017.
2. Алентьева А. С. Социальные сети как информационное пространство для осуществления миссионерской деятельности // Ипатьевский вестник. 2020. № 3(11).
3. Морозов Е. Взгляды современного православного духовенства на церковную миссию // Труды Томской духовной семинарии. Томск, 2020. Вып. 5.

Е. В. Фомин

(г. Москва)

Роль социальных медиа в трансляции контента о новом религиозном движении «Свидетели Иеговы»

Новые религиозные движения (далее — НРД), которые, как многим казалось, стали уходить из социально-религиозной жизни России, сегодня вновь заставляют говорить о себе. Это видно на примере Свидетелей Иеговы (далее — СИ). Деятельность религиозной организации и ее 395 филиалов была запрещена Верховным Судом РФ в 2017 г., сама она признана экстремистской, а ее имущество обращено в доход государства

[1; 2]. С 2018 г. проходят обыски в помещениях СИ. Возбуждены уголовные дела против организации, руководителей и adeптов. В 2020–2022 гг. правоохранительными органами неоднократно доказывалась связь российских адептов СИ с украинскими националистическими подразделениями [3]. Сегодня многочисленные медиаплощадки продолжают оправдывать их деятельность в России.

Среди известных авторов, изучавших НРД, можно назвать А. Баркер [4], Е. Г. Балагушкина [5], Л. И. Григорьеву [6], Е. С. Элбакян [7], Е. Н. Васильеву [8].

Нами предпринята попытка выявить влиятельные медиа, которые публикуют информацию о СИ, применяемые ими технологии трансляции такого контента и оценить их активность. В качестве технического инструмента используется российская система «Крибрум».

При анализе использовались статистические методы (общее количество сообщений, оригинальных сообщений и их перепечаток, количество авторов), комплексно-процессуальный метод (выявление тематики сообщений и инфоповодов), контент-анализ. Геолокация авторов — вся Россия. Учитывались пользователи всех возрастов. Дискретизация (шаг) на диаграммах — 21 день. Период исследования — с 1 января 2020 г. по 23 февраля 2022 г.

После выявления информационных пиков мы рассмотрели авторов и составили «рейтинг влиятельности». Это величина регулярной аудиторией медиа, совокупность всех уникальных читателей (подписчиков, друзей) всех аккаунтов на всех площадках; в расчетах учитывалась авторитетность читателей (т. е. рейтинг отражает не просто популярность медиа (подписчиков), но и их статусность).

Мы обнаружили, что всего опубликовано 540 501 сообщение 86 579 авторами на 2986 ресурсах.

За исследуемый период сделано 540 501 сообщение, оригинальных — 407 606 (75,4%), 132 895 — их перепечатки (24,6%). В среднем публиковалось 689,4 сообщения в день. Сообщения просмотрели 393 108 434 раза, из них в Twitter*¹ — 256 138 932 раза, на Youtube — 64 225 451 раз, в Telegram — 37 187 599 раз, в «ВКонтакте» — 7 655 032 раза, в Instagram* — 2 953 619.

Зафиксирован один резонансный информационный повод (далее — инфоповод) 24 ноября 2020 г. и несколько второстепенных: 20 февраля 2020 г., 5 марта 2020 г., 24 марта 2020 г., 17 декабря 2020 г., 10 февраля 2021 г., 12 марта 2021 г., 11 октября 2021 г., 16 ноября 2021 г. (рис).

¹ Символом «*» обозначены социальные сети, деятельность которых запрещена на территории РФ.

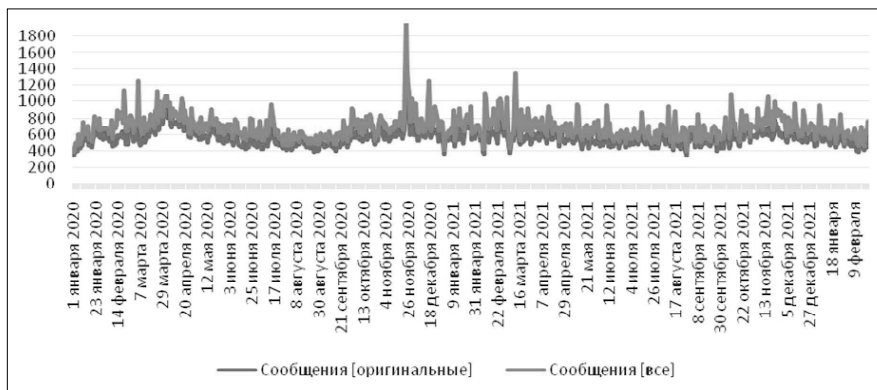


Рис. Динамика количества сообщений о СИ в соцмедиа за период с 1 января 2020 г. по 23 февраля 2022 г.

Рассмотрим некоторые из них подробнее.

5 марта 2020 г. — 1243 сообщения. Ялтинский суд оштрафовал адепта СИ на 400 тыс. рублей за организацию экстремистской деятельности. Мужчина раздавал листовки и организовал собрание на городском пляже.

24 ноября 2020 г. — 1950 сообщений. Комитет Генассамблеи ООН принял предложенную Украиной резолюцию, осуждающую якобы зафиксированные в Крыму нарушения прав человека. Резолюция «настоятельно призывает» Россию уважать право на свободу религии, гарантировать его реализацию всем жителями Крыма, включая адептов СИ. ФСБ России установила конспиративную квартиру в Москве, в которой был организован управленческий центр СИ и проходили тайные собрания.

10 февраля 2021 г. — 1092 сообщения. В Москве силовики провели обыски у членов СИ по шестнадцати адресам. Следственные мероприятия прошли в рамках уголовных дел по статье об организации деятельности экстремистской организации. Один из задержанных Б. Золотаревский — активист Фонда борьбы с коррупцией (признан иноагентом).

12 марта 2021 г. — 1343 сообщения. В Курске суд отменил взыскание гражданину Дании Д. Кристенсену, который руководил отделением СИ в Орле и был осужден в 2019 г. Руководство колонии помещало его в штрафной изолятор. Суд признал, что при наказании допускались нарушения.

В период с 16 по 25 ноября 2021 г. сообщалось о рассмотрении Верховным Судом РФ иска Генпрокуратуры России о ликвидации правозащит-

ного общества «Мемориал»². Иск подан за систематические нарушения законодательства об иностранных агентах и оправдании деятельности экстремистской организации СИ.

Весь контент касался задержаний и арестов лидеров и активных адептов СИ. Перейдем к авторам, публиковавшим информацию.

Выводы можно сделать по информационным поводам, тематике сообщений и медиаканалам, которые их распространяли. Все инфоповоды делятся на два вида.

1. Фактологические инфоповоды. Они строились по схеме «что, где, с кем произошло». Эти новости выпускали государственные медиа (РИА Новости, ТАСС). Они касались громких дел, которые формировали инфоповоды: арест датчанина Д. Кристенсена, ликвидация центра «Мемориал» и др.

2. Интерпретационные инфоповоды. В них давалась интерпретация и оценка фактологическим новостям, они обсуждались и в уже переработанном виде транслировались российской аудитории. Этим занимались зарубежные медиа и медиа, признанные иноагентами. На них демонизировались государственный строй, судебная система, состояние государственно-конфессиональных отношений в России; утверждалось, что задержания и аресты адептов СИ незаконны, им угрожают из-за их религиозных предпочтений, над ними издеваются и т. д. Декларировалось отсутствие в России свободы вероисповедания, нарушение силовыми структурами прав и свобод граждан — российских адептов СИ. Суммарный объем подписчиков у таких медиа превышает государственные в два раза (19,6 млн против 9,8 млн).

В заключение отметим, что государственные медиа только выпускают новости, но не сопровождают их обсуждением. Новости относительно адептов СИ в России интерпретируются многочисленными оппозиционными медиа. Все это говорит о сохраняющейся роли зарубежных медиа и медиа, признанных иноагентами, в трансляции контента о СИ российской аудитории социальных сетей. Это указывает на необходимость дальнейшего мониторинга деятельности СИ в социальных сетях и изучения тех медиаплатформ, которые выступают их защитниками.

Список источников

1. URL: <https://minjust.gov.ru/ru/documents/7822/> (дата обращения: 06.05.2024).

² Внесено в реестр некоммерческих организаций-иноагентов, в 2022 г. ликвидировано.

2. URL: <https://ria.ru/20170420/1492720045.html> (дата обращения: 06.05.2024).

3. URL: <https://lenta.ru/news/2021/08/10/iegovapeople/> (дата обращения: 06.05.2024).

4. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб., 1997.

5. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ : в 2 ч. М., 2002. Ч. 2.

6. Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (социально-философский очерк). Красноярск, 2002.

7. Элбакян Е. С. Новые религии западного происхождения в современной России: общие характеристики и специфические черты // Новые религии в России: двадцать лет спустя : мат-лы науч.-практ. конф. М., 2013.

8. Васильева Е. Н. Новые религиозные движения: понятие и специфика // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2016. №. 1.

Д. В. Попов

(г. Омск)

Семья в контексте взаимодействия *Οἶκος* и *Πολις* в вечном поиске равновесия

В Указе Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» к традиционным ценностям, наряду с жизнью, достоинством, правами и свободами человека, патриотизмом, гражданственностью, служением, высокими нравственными идеалами, созидательным трудом, приоритетом духовного над материальным, гуманизмом, милосердием, справедливостью, коллективизмом, взаимностью, исторической памятью, относится крепкая семья (п. 5 раздела I). Подчеркивается, что деструктивные идеологии отрицают ценность крепкой семьи, разрушают традиционную семью (п. 14 раздела II). Действительно, значение семьи трудно переоценить.

Так, основой патриархальной теории происхождения государства является идея о том, что государство возникает непосредственно из раз-

росшейся семьи, а власть монарха над подданными происходит из власти отца-патриарха над своими домочадцами. Следует напомнить, что этимология слова «деспотический» отсылает всего лишь к устройству домохозяйств, в которых «деспотом» был глава семьи (от греч. δεσπότης — глава семьи), таким образом изначально «деспотическая власть» — это единоначалие в семье, исходящее от патриарха рода. Примером важности для традиционной семьи такого руководящего начала является нижеследующий отрывок, в котором В. В. Чешев анализирует «Письма из деревни» А. Н. Энгельгардта: «Выгодность общего ведения хозяйства кажется очевидной: „Лучшим примером того, какое значение в хозяйстве имеет ведение дела сообща, соединенное с общежитием, служит зажиточность больших крестьянских дворов и их обеднение при разделах. Крестьянский двор зажиточен, пока семья велика и состоит из значительного числа рабочих, пока существует хотя какой-нибудь союз семейный, пока земля не разделена и работы производятся сообща. Обыкновенно союз этот держится только, пока жив старик, и распадается со смертью его. Чем суровее старик, чем деспотичнее, чем нравственно сильнее, чем большим уважением пользуется от мира, тем больше хозяйственного порядка во дворе, тем зажиточнее двор. Суровым деспотом-хозяином может быть только сильная натура... а такой умственно сильный человек непременно вместе с тем есть и хороший хозяин, который может... все хорошо „загадать“; в хозяйстве же хороший „загад“ — первое дело, потому что при хорошем „загаде“ и работа идет скорее, и результаты получаются хорошие. Но, как ни важен хороший „загад“ хозяина, все-таки же коренная причина зажиточности... больших, не разделявшихся семей заключается в том, что земля не разделена, что работа производится сообща, что все семейство ест из одного горшка“» [1, с. 19–20].

Основоположником патриархальной теории считается Аристотель. Он считал, что люди по своей природе стремятся к общению, результатом чего становится образование селений, из которых неизбежно формируется государство. Следуя Аристотелю, государство создается «преимущественно для того, чтобы жить счастливо», целью государства «является благая жизнь», государство существует «ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» [2, с. 193, 197]. Подчеркнем, что Аристотель отнюдь не считал, что власть государя в государстве является неким механическим, количественным, само собою разумеющимся расширением власти главы рода. Власть главы государства возникает в результате сложного процесса, терминологически выражаемого как «синойкизм» (от др.-греч.

συνοικισμός от συν «вместе» и οικήσμός «заселяю»; также в качестве синонима используется термин «синоецизм»). Синойкизм — процесс объединения нескольких общин в единое целое. Это процесс объединения οἶκος (oikos — семья и шире — домохозяйство, домовладение) в πόλις (polis, civitas — город-государство, который перерастает в государство как таковое). Синойкизм как объединение οἶκος в πόλις проходил в условиях, когда требовалось согласовать интересы δεσπότης — достаточно автономных глав семейств и крепких хозяйственников. Именно поэтому у Аристотеля среди правильных форм государственного устройства фигурируют как монархия (др.-греч. μοναρχία, т. е. единовластие), так и аристократия (от др.-греч. ἀριστοκρατία, т. е. власть лучших) и полития (греч. πολιτεία) — государство умеренно-демократическое, опирающееся на средний класс, закон и «меру» в отношении нравов, распределения богатства и власти. В концепции Аристотеля во имя общего блага «деспоты» (главы семейств) договариваются между собою (и это означает, что патриархальная теория происхождения государства комплементарна теории общественного договора), а из этого договора рождается общезначимая власть.

Самым известным «синойкистом» был легендарный Тесей, считающийся основателем Афин. Вот что по этому поводу пишет Фукидид: «Но после того как царскую власть получил Тесей, соединявший в себе силу с умом, он привел в порядок страну вообще, между прочим, упразднил советы и должностных лиц прочих городов и объединил путем синэкизма всех жителей вокруг нынешнего города, учредив один совет и один пританей. Жителей отдельных селений, возделывавших свои земли как и прежде, Тесей принудил иметь один этот город (т. е. Афины), и так как все жители принадлежали теперь уже к одному городу, то он стал велик, и таким передан был Тесеем его потомкам. С тех пор и еще по сие время афиняне совершают в честь богини празднество на общественный счет Синэкии» [3, с. 83]. Таким образом, происхождение государства связано со сложным процессом объединения οἶκος путем синойкизма в единую политическую и хозяйственную систему под общим единоличным, коллегиальным или коллективным управлением. Семья — действительный источник государственного управления.

К слову, одной из самых масштабных, максимально пространственно «разросшихся» форм государства является империя (Imperium). В империи мы обнаруживаем синойкизм без границ, ведь «мир империи — universum. Мир государств — pluriversum» [4, с. 88]. Империю как идею можно интерпретировать как претендующую на планетарный

охват политическую и хозяйственно-экономическую систему управления. «Империя по своему социологическому понятию — это сначала фон и смысловой горизонт. Определение большого пространства как пространства Империи... конечно, определение политическое... Реальный пространственный предел этой власти — фактическая граница империи, а степень универсализма имперской идеи — ее идеальная граница. Сочетание потенциала экспансии с имперской идеей образует идеальную границу империи, ее *orbis terrarum*, круг земель. <...> Империя — это смысл (и реальность осуществления) большого политического пространства, соположенный смыслу неполитических действий или коммуникаций» [4, с. 71, 61]. В этом планетарном домохозяйстве угадывается фигура главы семьи, стремящегося к общему благу своих многочисленных домоладцев. «Империя означает мир, замирение больших пространств. Распад империи — войну... А „император“ — это „*defensor pacis*“, защитник мира, если вспомнить знаменитый труд Марсилия Падуанского» [4, с. 87]. *Defensor pacis* — защитник планетарного мира и общего блага — идеал синойкиста.

Следует отметить, что Аристотель не противопоставлял *πολις* и *οἶκος*. «Отделяя полис (*πολις*) от ойкоса (*οἶκος*), государство от семьи, Аристотель тем не менее начинает рассуждать о государстве как о большом домохозяйстве, призванном обеспечивать поддержание и воспроизводство (биологической) жизни как необходимой предпосылки достижения жизни благой» [5, с. 11]. Ойкос у Аристотеля является «матрицей» полиса. Именно дела домохозяйств (т. е. ойкономия) были основной целью государственного управления у Аристотеля. В позиции Аристотеля отражается общегреческая модель, в которой надзорные должностные лица магистратов (*астиномикос*) в реальных полисах вторгались в сферу *οἶκος*, а организация жизни в реальных полисах характеризовалась исключительно низким порогом между публичной и частной сферами. Греческий город-государство был в определенном смысле слова тотальным государством, т. е. государством, которое вмешивается, если оно того пожелает, во все сферы человеческого существования. Уже Солон, перераспределив землю и списывая долги, политизировал ойкономию, т. е. экономику домохозяйств.

В течение V–IV вв. до н. э. Афины создали всеобъемлющую систему политического управления экономикой для контроля над коммерческой деятельностью и перераспределения богатства. Афины, не имея подоходного налога, основным источником дохода сделали регулярные и юридически обязательные взносы богатых. Кроме того, существовал ряд сборов: на-

логи; акцизные платежи; судебные штрафы; распродажа конфискованного имущества; арендная плата с государственных и священных земель; доход от лицензий. Эти доходы тратились на строительство и содержание флота, дорог, храмов, фортификационных сооружений, колодцев и гаваней; на зарплаты штатных чиновников. Большая часть доходов перераспределялась гражданам, в частности тем, кто участвует в управлении городом [6, р. 49]. Таким образом, политика античного полиса — отчасти ойкономия, полис — отчасти домовладение. В греческом городе-государстве нет различия между государством и обществом. «Согласно Аристотелю, *οἶκος* и *πολις* не являются отдельными сферами, но „в некотором смысле составляют единое целое“, а точнее, они представляют собой единицу, в которой полис является определяющей сущностью, поскольку домохозяйства и граждане принадлежат полису, а не наоборот: „Мы не должны думать, что кто-либо из граждан принадлежит себе, но что все они принадлежат государству“» [6, р. 17–18]. Итак, *οἶκος* как семья и домохозяйство — источник жизни полиса как союза и системы управления. Полис не перерастает домохозяйства, из которых возникает, настолько, чтобы не жить их интересами и игнорировать их потребности.

Но кроме того *οἶκος* является еще и источником опасности для существования полиса, уязвимости полиса и имманентной ему угрозой. Если синойкизм представляет собой сложноорганизованный процесс объединения в единую систему управления, то противоположный процесс диойкизма (дидекизма) — противонаправленное движение разделения, отпадения, освобождения сообществ, поселков или деревень от их ассоциации с полисом. Именно пара синойкизм/ диойкизм задает ритм существования полиса. Преобладание того или иного процесса способствует разрастанию либо схлопыванию политического союза, полюсами которого можно считать *Imperium* как способ организации «большого пространства» под началом единого смысла (принципа) и единой власти (принцепса) и *Stasis*, т. е. состояние гражданской войны, в пределе — «*Bellum omnium contra omnes*» — «Война всех против всех».

Так, греки отличали войну с внешним врагом от гражданской войны. Война объединительна для полиса, участие в противостоянии внешнему врагу почетно для гражданина. Напротив, гражданская война противостественна, участие в ней не может принести славы. Для греков гражданская война тождественна смертоубийственному конфликту внутри семьи, что является процессом, идущим вразрез с ее предназначением быть местом продолжения жизни рода в поколениях. В ситуации гражданской войны доступная человеку доля бессмертия, определяемая славой и па-

мью потомков, оборачивается бесчестием и забвением. Тем интереснее, что источник гражданской войны усматривается в семье, а сферой, удерживающей от гражданской войны, является политическое пространство. Этимологически гражданская война (*Stasis*) восходит к твердому выбору позиции. Н. Лоро прослеживает социальные импликации слова «позиция»: занятая позиция порождает партию, партия нацеливается на борьбу за власть, борьба партий влечет гражданскую войну [7, с. 48]. Дж. Агамбен развивает эту интерпретацию: «*Stasis*... означает акт вставания либо стояния во весь рост» [8, р. 13]. «Стоять во весь рост» означает «обладать позицией», что, в свою очередь, в ситуации, когда существует другая сторона, стоящая во весь рост и также занимающая позицию, ведет к напряжению, если стороны занимают такое положение относительно друг друга, что пространства для маневра не остается, а движение необходимо сделать.

Истоки гражданской войны коренятся в семье, в домовладении. Как пишет Н. Лоро, «*Stasis*... поражает семью как базовую ячейку, но также и как саму метафору полиса». Гражданскую войну со времен античности мыслят как «*Ares emphylios*: войну внутри рода» [7, с. 59–60]. Гражданская война, таким образом, согласно Лоро, это *stasis emphylos*, т. е. конфликт, относящийся к кровному родству (*phylon*), а *Ares emphylios* в качестве бога войны пребывает в ойкосе, поскольку раздор для родственных отношений — привычное дело [8, р. 8]. И тогда в той же степени, в которой состояние гражданской войны свойственно семье, являясь войной внутри дома, оно присуще и городу.

Итак, гражданская война — это «война внутри семьи», происходящая из самого *Oikos*, а не снаружи [8, р. 10]. *Oikos* выступает амбивалентным основанием объединения полиса на основании родства, соседства и свойства, но и фактором разделения на основании размолвок, ссор и обид. Механизм разворачивания гражданской войны состоит в том, следуя Н. Лоро и Дж. Агамбену, что «гражданская война ассимилирует и делает неразличимыми брата и врага, внутреннее и внешнее, дом и город. Во время гражданской войны убийство наиболее близкого неотлично от убийства наиболее чужого... гражданская война не базируется внутри дома, но составляет порог безразличия между ойкосом и полисом, между кровным родством и гражданством» [8, р. 14–15]. В ходе нарастающего конфликта происходит реполитизация домовладений, внутри которых и между которыми возникает напряжение. Эти семена гнева образуют гроздь и, достигнув критической массы, провоцируют конфликт, который способен охватить и поглотить по-

лис. В силу того, что гражданская война смешивает то, что свойственно для домохозяйства, с тем, что характерно для города-государства, а именно: родственное с чужеродным, — политические партийные связи становятся близкими по духу семейным, а семейные связи внезапно дробятся на манер политических фракций. При достижении этого порога домохозяйство политизируется, полис же «экономизируется», т. е. превращается в расширенное домовладение. Гражданская война «играет роль границы между политизацией и деполитизацией, за которой дом переходит свои пределы в городе, а город деполитизируется в семье» [8, р. 16]. Все это приводит к тому, что открываются шлюзы сконцентрированной в домовладениях энергии раздора.

Механизмами обуздания пожара гражданской войны становятся, следуя Н. Лоро, забвение и амнистия. Если ойкос становится источником войны, то полис выступает источником мира. Н. Лоро утверждает, что «*politikos* — это имя того, кто способен согласиться на забвение» [7, с. 82]. Однако это не исключает гражданскую войну из полиса окончательно. Исторически «тенденции к деполитизации города и к превращению его в дом или семью, управляемую кровными связями или просто экономическими операциями, будут чередоваться с другими, симметрично противоположными фазами, в которых все неполитическое должно быть мобилизовано и политизировано» [8, р. 23–24]. Таким образом, диойкизм, как тенденция к разделению, в крайней точке способная привести к трагической ситуации гражданской войны, имманентна семье. Это наблюдение подтверждают А. Н. Энгельгардт и вместе с ним В. В. Чешев: «Все крестьяне сознают, что жить большими семьями выгоднее, что разделы становятся причиной обеднения, а между тем все-таки делятся. Есть же, значит, этому какая-нибудь причина? Очевидно, что в семейной крестьянской жизни есть что-то такое, чего не может переносить все переносящий мужик» [1, с 21].

Итак, семья — амбивалентное основание социального порядка. Объединение семей, исходя из начал договоренностей, системы законов и управления, устраивающих объединяющихся, способствует укреплению социального порядка и расцвету общественной жизни. Напротив, разделение внутри семьи способно ниспровергнуть социальный порядок и поставить под вопрос само существование политического союза. Семья находится в центре социального мира, это не только биологическое, но политическое и экономическое основание человеческого общежития. В связи с этим особое значение имеет защита семьи (нынешнего *oikos*), которая выражается во всесторонней поддержке со стороны современ-

ного государства (этого нового древнего *πολις*), оберегающего, с одной стороны, жизнь, достоинство, труд, права и свободы человека, высокие нравственные идеалы, патриотизм, гражданственность, гуманизм, милосердие, справедливость; с другой стороны, осторожно выбирающего из исторической памяти и сложившихся практик способы консолидации общества, не провоцирующие искру раздора, обращающего конструктивный процесс синойкизма в разрушительный диойкизм, в пределе означающего гражданскую войну. Важно поддержать традиционные для России общинность и коллективизм, иногда достигающие уровня соборности, но не прийти на этом пути к принудительному насаждению начал, моделей и паттернов, способных оттолкнуть и спровоцировать конфликты, которые могут быть губительно масштабированы, запуская цепную реакцию взаимного отчуждения. Если «связанность — это судьба» [9, с. 16], то она должна быть реализована в комплементарных, симбиотических и реципрокных формах на началах общественного согласия, доверия и взаимности.

Список источников

1. Чешев В. В. Ментальность русской крестьянской общины (по «Письмам из деревни» А. Н. Энгельгардта). Томск, 2014.
2. Аристотель. Политика. М., 2010.
3. Фукидид. История. М., 2011.
4. Филиппов А. Ф. Наблюдатель империи (империя как понятие социологии и политическая проблема) // Политическая наука. 2013. № 3.
5. Яркеев А. В. Древнегреческие истоки современной биополитики // Полития. 2020. № 2.
6. Ojakangas M. On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower. New York: Routledge, 2016.
7. Лоро Н. Разделенный город: Забвение в памяти Афин. М., 2021.
8. Agamben G. Stasis. Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II, 2). Stanford, California, 2015.
9. Ханна П. Коннектография. Будущее глобальной цивилизации. М., 2019.

А. Ю. Тумин

(г. Москва)

Идея служения Отечеству в русской религиозной философии

Русская религиозная философия, бесспорно, имеет всемирное значение. Чтобы убедиться в справедливости этих слов, достаточно обратиться к именам Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. Я. Грота, И. А. Ильина, В. В. Розанова, В. С. Соловьева, Е. Н. и С. Н. Трубецких и др., философские сочинения которых носят ярко выраженный религиозный характер, содержат исключительно высокие духовно-нравственные ценности, в том числе касающиеся патриотизма и служения Отечеству.

Идея служения Отечеству в русской религиозной философии уходит корнями в глубокую древность, когда основой общественного строя была сакральная связь человека с землей и верой. В Киевской Руси, где христианство начало формировать культурные и духовные основы нации, служение Отечеству стало неотъемлемой частью религиозной жизни. Это было связано с защитой земли от внешних врагов и поддержанием внутреннего порядка, что воспринималось как божественное предназначение.

С развитием русской государственности и особенно после образования Московского княжества идея служения Отечеству приобретает более четкие контуры. В этот период формируется понятие «соборность», подразумевающее единство и солидарность всех слоев населения перед лицом общей угрозы. Религиозная философия того времени видит в служении Отечеству не только защиту физических границ, но и сохранение духовных ценностей [1, с. 112].

В эпоху Смутного времени, когда Россия переживала один из самых тяжелых периодов своей истории, идея служения Отечеству становится особенно актуальной. Патриотизм и самопожертвование стали ключевыми качествами, которые помогли народу преодолеть внутренний кризис и внешнее вторжение. Религиозные деятели того времени, такие как Патриарх Московский и всея Руси Гермоген, призывали к единству и борьбе за веру и Отечество [2, с. 32]. В книге «Государство и народ» русский мыслитель К. А. Аксаков справедливо заметил: «Я скажу даже, что чувство Отечества мало является в нашей истории сравнительно с чувством веры. Это давно уже выражено ясно на Руси» [3, с. 315].

В последующие века, особенно в XVIII–XIX вв., когда Россия активно включается в европейские процессы, идея служения Отечеству начинает трансформироваться. Под влиянием западных идей о гражданском обще-

стве и правах человека русская религиозная философия начинает искать новые формы выражения патриотизма, которые сочетали бы в себе как служение государству, так и обществу и индивидуальной душе.

В XVIII–XIX вв. русская философия обогащается за счет трудов таких мыслителей, как И. В. Киреевский, Г. С. Сковорода и А. С. Хомяков. Их научное наследие состоит из политических и религиозно-философских работ. Они размышляют о служении Отечеству через призму христианской любви и моральной ответственности перед ближним. Родоначальник русской религиозной философии Г. С. Сковорода говорит о «служении Богу через служение людям», что подразумевает идею патриотизма как бескорыстного служения обществу [4, с. 21].

В эпоху Серебряного века, особенно в трудах Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. С. Соловьева, князей Трубецких, служение Отечеству начинает ассоциироваться с идеей соборности или общинности [1, с. 27]. В. С. Соловьев видит в служении Отечеству путь к духовному возрождению России и всего человечества. Н. А. Бердяев подчеркивает значение свободы личности в контексте служения общему благу, а С. Н. Булгаков развивает идею «христианского социализма», где служение Отечеству становится служением братской любви и социальной справедливости.

В начале XX в., в период революционных потрясений, идея служения Отечеству претерпевает значительные изменения. Религиозные философы ищут пути сохранения духовных ценностей в условиях атеистического государства. Они обращаются к идеям вселенской церкви и необходимости духовного единства народа независимо от политической ситуации [5, с. 95]. Выдающийся пастор русской православной церкви начала XX в. Иоанн Восторгов, размышляя о вопросах нравственности, патриотизма и служения Отечеству, писал: «Долг всякого верноподданного в государстве, долг всякого члена великой семьи, называемой Отечеством, возлагает на нас обязанность способствовать всеми силами благу и процветанию Родины... всякий член семьи отечественной, все мы призваны и можем способствовать благу Родины, ее силе и крепости, на самом верном пути — на пути праведности и благочестия» [6].

В XXI в. идея служения Отечеству в русской религиозной философии претерпевает существенную эволюцию, отражая переход в социально-политическом направлении России в глобальном контексте. Современные русские религиозные философы Е. А. Алехина, И. В. Демин, А. А. Лагунов и А. В. Малащенко переосмысливают концепцию служения Отечеству в контексте глобализации, межкультурного диалога и поиска национальной идентичности.

Церковь и другие религиозные организации играют все более активную роль в реализации социальных проектов, благотворительности и волонтерской деятельности. Они видят в этом практическое выражение своей миссии служения ближним.

В XXI в. в русской религиозной философии постоянно поднимается вопрос о роли России в мире и ее миссии, что связано с поиском новых путей развития, сочетающих традиции и современность. Так, служение Родине становится не просто вопросом гордости, но и практическим действием на пути к духовному и материальному процветанию.

В русской религиозной философии понятие служения Родине имеет глубокую связь с религиозной идентичностью. Русская православная церковь исторически играла и продолжает играть важную роль в формировании национального самосознания в России [7, с. 113]. В контексте православия служение Родине проявляется в активном участии в жизни страны и сохранении православных ценностей, которые лежат в основе русской культуры и морали.

Обсуждения вокруг религиозной идентичности и патриотизма часто поднимают вопросы морального выбора и этики. В условиях глобализации и мультикультурализма [8, с. 24] русская религиозная философия сталкивается с задачей адаптации традиционных ценностей к современным реалиям, сохраняя при этом их уникальность и глубину.

В духовном служении Отечеству центральное место занимают развитие личности, ее моральное и духовное совершенствование. Русские религиозные философы утверждают, что подлинное служение начинается с самого себя — с работы над своими пороками и с развития добродетелей.

Этот подход коренится в убеждении, что человек является отражением всего мира. Совершенствуя себя, он не только улучшает свою собственную жизнь, но и вносит вклад в общее благо. Развивая в себе добродетели, такие как любовь, сострадание, честность и справедливость, человек становится полезным для общества и государства [9, с. 115].

Идея служения Отечеству имеет глубокие исторические корни в русской культуре, восходящие к первым княжествам и Московскому царству. Русская православная церковь сыграла важную роль в формировании и укреплении этого понятия, проповедуя преданность Богу, царю и Отечеству. Испокон веков русские люди возвышали духовность. Ведь именно сострадание и социальная справедливость — основополагающая часть в истинном патриотизме.

Служение Отечеству в русской религиозной философии не является статичным или ограниченным понятием, оно постоянно развивается

и адаптируется к меняющимся условиям, сохраняя при этом свою основную суть — стремление к духовному и моральному совершенствованию личности и общества.

Это служение выражается не только в защите и процветании государства, но и в укреплении духовных связей между людьми, в поиске гармонии и достижении общего блага. Служение Отечеству является ключевым элементом русской религиозной философии, отражающим глубокую связь между верой, культурой и национальной идентичностью и направленным на создание справедливого и гармоничного общества.

Список источников

1. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
2. Петрович Ю. К., Блашков Ю. А. Русская православная церковь в Смутное время: жизнь и деятельность Патриарха Гермогена // Вестник Псковского государственного университета. Серия: «Социально-гуманитарные науки». 2017. № 5.
3. Аксаков К. С. Государство и народ. М., 2009.
4. Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. М., 1973. Т. 2.
5. Демин И. В. Идея служения в политической философии русского консерватизма // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. Вып. 2.
6. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Vostorgov/polnoe-sobranie-sochinenij-tom-1/10_11 (дата обращения: 12.05.2024).
7. Александров В. Б. Идея социальной иерархии в русской религиозной философии // Управленческое консультирование. 2014. № 7(67).
8. Малащенко А. В. Религия и государство в современной России. М., 1997.
9. Шмеман А. Д. Введение в литургическую теологию. М., 1996.

РАЗДЕЛ III. РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ, ЭТИКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

А. А. Морозов

(г. Омск)

Религия в системе жизненных предпочтений учащейся молодежи

В контексте идеологических процессов, происходящих в современном российском обществе, приобретают новую значимость исследования, направленные на изучение религиозных предпочтений и мировоззренческого выбора молодого поколения. Под идеологическими процессами мы подразумеваем теперь уже явно артикулируемую ориентацию государства на сохранение и укрепление традиционных ценностей, которые становятся не только идеологической декларацией, но и критерием оценки происходящих культурных и общественно-политических процессов, действий отдельных людей. В области образования и культурного просвещения одной из основных целей воспитательной деятельности выступает формирование и утверждение российских традиционных духовно-нравственных ценностей в сознании молодежи. Одним из компонентов концепции государственной политики является тесная связь российских традиционных ценностей с их религиозными основаниями. В частности, в Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей отдельно признается, что значительное влияние на формирование традиционных ценностей оказали христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия. Подчеркивается, что особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию [1]. Осмысление происходящих процессов ориентирует на продолжение в том числе эмпирических иссле-

дований мировоззренческого выбора молодежи и его воплощения в жизненную практику.

Со своей стороны мы проводим конкретное социологическое исследование на тему «Традиционные ценности и современный мир», в котором предусмотрен блок вопросов о религиозном выборе и его влиянии на восприятие тех или иных жизненных проблем. Отправной точкой стали результаты социологического исследования «Отношение к религии курсантов Омской академии МВД России», проведенного кафедрой философии и политологии Омской академии МВД России в январе-феврале 2009 г. [2, с. 43–47]. Нами ранее также затрагивались вопросы понимания той или иной ценности в религиозном и гуманистическом контекстах в ходе изучения проблем исследования мировоззренческих предпочтений [3, с. 111]. Тогда мы пришли к выводу о том, что религиозные ценности соотносятся с наиболее важными сегментами жизни. Но они являются ценностями второго порядка хотя бы в силу того, что процесс социализации происходит преимущественно посредством приобщения личности к светской культуре. Религия же присутствует как историко-культурное явление. Мы и сейчас можем согласиться с утверждением С. Д. Лебедева, что «светская культура может рассматриваться как социокультурная константа современности» [4, с. 89]. Существенным для нас также остается вывод о значительной степени неопределенности мировоззренческого выбора молодых людей. Высокий уровень религиозной самоидентификации сочетался с достаточно низким уровнем практической реализации религиозного выбора. Подавляющее большинство опрошенных признавали низкую значимость в своей жизни таких религиозных действий, как молитва и богослужение. По многим показателям фиксировалась несогласованность позиций респондентов. Только треть из тех, кто назвал себя православным или мусульманином, признали утверждение о божественном сотворении человека. Еще вдвое меньше были готовы признать божественное провидение, развитие мира по божественному закону.

В апреле-мае 2024 г. вновь проведено исследование, объектом которого стали курсанты Омской академии МВД России. Ожидаемые результаты тем более могли оказаться интересными, так как данная категория обучающихся имеет свою специфику. Они находятся под постоянным воспитательным воздействием, направленным на формирование государственного сознания, ориентацию на традиционные ценности.

В исследовании приняли участие 216 респондентов, что составило около 20% генеральной совокупности. Применялась случайная выборка. Среди опрошенных 48,1%, — юноши, 51,9% — девушки.

Для определения мировоззренческой принадлежности был задан вопрос «Причисляете ли Вы себя к последователям какой-либо религии?». В качестве отрицательного ответа предложен вариант «Не принадлежу ни к одной из религий». Его выбрали только 39 респондентов (18%). Одна девушка назвала себя язычницей, остальные 176 опрошенных (81,5%) причисли себя к последователям традиционных религий. Среди них православными назвали себя 151, мусульманами — 14, буддистами — 11 человек. Такие показатели дают высокий уровень религиозной самоидентификации. Вместе с тем опрос, проведенный в ноябре-декабре 2010 г., показал более высокие результаты. Тогда только 12,4% респондентов указали, что не принадлежат ни к одной религии. Вместе с тем 72,0% из них причислили себя к последователям православия, 8,3% — ислама, 3,8% — буддизма, 3,5% — других религий. В совокупности 87,6% респондентов отнесли себя к последователям одной из существующих сегодня религий [5, с. 46]. Однако, как и 14 лет назад, этот уровень самоидентификации сам по себе мало что дает. Для его содержательной проверки мы прибегли к ценностным и деятельностным критериям.

Что касается религиозной идентификации, то респондентам предложили выбрать 10 наиболее важных жизненных ценностей (приоритетов) из предложенных 30. При этом предоставлялась возможность дополнить список. В 30 ценностей (приоритетов) включены религия и спасение души. Среди тех, кто назвал себя православным, только 19 человек (12,5%) внесли в свой список религию, а спасение души выбрали всего два человека. Между тем такие ценности (приоритеты), как личный успех, карьера, материальное благополучие, здоровье, кажутся важными значительно большему количеству молодых людей.

Отдельным вопросом было предложено оценить по степени значимости и присутствию в собственной жизни различные виды деятельности. Специально и письменно, и устно акцентировалось внимание на том, что респондент участвует в такой деятельности добровольно. Среди 18 вариантов выбора были названы совершение молитвы и участие в богослужении. Оценивание по 10-балльной шкале включало 4 уровня значимости: 0 — полное отсутствие, 1–3 — низкая значимость, 4–7 — средний уровень значимости, 8–10 — вы-

сокая значимость. Среди назвавшихся православными (напомню, 151 человек) отсутствие значимости совершения молитвы продемонстрировали 42 респондента (27,8%), участия в богослужении — 64 (42,3%), низкую значимость показали соответственно 53 (35%) и 44 (29,1%). Таким образом, больше половины выявленных православных не считают значимыми видами деятельности совершение молитвы и участие в богослужении.

Обобщая результаты мониторинга религиозности московской молодежи, Е. А. Кублицкая заключает: «Полученные эмпирические показатели традиционной религиозности доказывают серьезный разрыв между религиозностью, выраженной на вербальном уровне, с одной стороны, и более строгими установками религиозного сознания и регулярными практиками религиозного поведения, которые должны быть присущи воцерковленным верующим» [6, с. 113].

И наш опрос показывает, что разрыв между словом и делом у молодых людей относительно своего религиозного выбора чрезвычайно существен. Это вовсе не значит, что в более зрелом возрасте их вербальный выбор не превратится в основу практических действий. Но мы не изучаем будущее, а констатируем реально сложившееся положение дел. Кроме того, устный опрос той же группы показал, что значительная часть молодых людей не только не читала Евангелия, но и не может сказать, что это такое. Можно было бы отметить, что каждый читает что хочет, но в данном случае речь идет о людях, называющих себя православными.

Отдельно был поставлен вопрос о роли религии в современном обществе. Респондентам нужно было выбрать из четырех вариантов один, который, по их мнению, соответствует современной реальности. Каждый вариант имел форму сложносочиненного предложения о роли религии в прошлом и настоящем. Подавляющее большинство опрошенных (за исключением троих) признали культурную и историческую роль религии в прошлом. Но лишь 51 человек (23,6%) согласился с тем, что религия продолжает играть существенную роль в жизни современного общества. Однако значительно большее число респондентов (49,5%) поддержало утверждение, что особая роль в становлении и укреплении российских традиционных духовно-нравственных ценностей принадлежит православию. Заметим, что это утверждение, взятое из Основ государственной политики по сохранению и укреплению российских традиционных духовно-нравственных ценностей, может трактоваться по-разному: либо как ретроспективная оценка, либо как перспективная констатация, либо

как признание и ретроспективной, и перспективной роли православия. Сопоставляя результаты анализа предшествующего вопроса о роли религии в современном мире, мы должны будем признать, что и роль православия реально в перспективном плане признают не более четверти респондентов.

Подводя предварительные итоги нашего пилотажного исследования, можно отметить некоторые особенности динамики отношения к религии молодежи. Во-первых, продолжает оставаться высоким уровень религиозной самоидентификации. Молодые люди относят себя к последователям религий, объявленных традиционными в современной России. Во-вторых, именование себя православным далеко не всегда отражается в ценностном и практическом плане. Существенные религиозные ценности и действия в сознании объявивших себя последователями тех или иных религий (главным образом, православия) в большинстве случаев обладают низкой значимостью или не обладают таковой вовсе.

Список источников

1. *Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению российских традиционных духовно-нравственных ценностей* : указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс».

2. Морозов А. А. Отношение к религии как отражение мировоззренческого выбора молодежи (на примере курсантов Омской академии МВД России) // Научный вестник Омской академии МВД России. 2009. № 4(35).

3. Морозов А. А. Отношение к религии в социокультурном пространстве современности: цифры и интерпретации // Религиоведение. 2010. № 1.

4. Лебедев С. Д. Отношение учащейся молодежи к религии как фактор воспроизводства религиозности // Социологические исследования. 2007. № 7.

5. Морозов А. А. Религия как мировоззренческая альтернатива для молодежи // Научный вестник Омской академии МВД России. 2011. № 3(42).

6. Кублицкая Е. А. Динамика процесса пост/де/секуляризации среди молодежных групп московского мегаполиса // Научный результат. Социология и управление. 2022. Т. 8. № 3.

И. А. Грошева, И. Л. Грошев, Л. И. Грошева

(г. Тюмень)

Ценности семьи и религии в студенческой среде

Изучение вопросов формирования и сохранения традиционных ценностей в изменчивом мире постмодерна не теряет своей актуальности. Имеются некоторые сложности в идентификации устойчивых традиций в условиях доминирования культурного плюрализма, оказывающего влияние на выбор жизненного стиля. Социальный опыт индивида нестабилен и, по мнению Э. Гидденса, на его формирование оказывают влияние одновременно два процесса: фрагментация и унификация [1, с. 261–265]. Становление социальной идентичности позднего модерна происходит в условиях новой «религиозной современности», признаком которой профессор Д. Эрвье-Леже назвал распад религиозных кодов, когда «сила религиозной веры прямо пропорциональна уровню неуверенности». Речь идет о двойной тенденции: во-первых, дерегулируются организованные системы верований; во-вторых, происходит индивидуализация и субъективация веры. Теперь индивиды сами отвечают за подлинность духовных смыслов [2, с. 255–256]. В то же время известный российский исследователь религий М. П. Мchedлов относил религиозные ценности к «традиционным константам», передающимся из поколения в поколение, причислял их к базовым в ценностной структуре человека [3, с. 16].

Неоднозначные изменения наблюдаются и в таком важнейшем социальном институте, как семья, что вызывает опасения социологов, демографов, экономистов и др. Социально-экономические реформы, имеющие в большинстве своем непредсказуемый характер, сделали перспективы существования семьи неопределенными. Возникновение значительного количества вариативных отношений (пробные браки, гостевые браки, безбрачие, чайлдфри и др.) свидетельствует, что именно в этом социальном институте в большей степени наблюдается отказ от традиционных моделей поведения. Как следствие, уменьшение количества браков, малодетность, нуклеаризация, что получило общее название — трансформация института семьи.

Поскольку в развитии двух базовых социальных институтов складывается противоречивая ситуация, представляет интерес изучение влияния религиозных ценностей студенческой молодежи на семейно-брачные установки, выявление зависимости восприятия семейных ценностей от религиозных взглядов молодых людей. В связи с этим необходимо обратиться к результатам эмпирического исследования.

В марте-мае 2022 г. на территории Российской Федерации и стран СНГ проведено исследование «Культурное наследие и связь поколений» (N=9751, онлайн-анкетирование с использованием Google-форм). Авторы статьи принимали непосредственное участие в реализации проекта. Вопрос о репрезентативности не ставился, все желающие могли пройти опрос. Каждый из участников проекта имел возможность свободно использовать полученные данные в научных целях. Например, профессор Г. С. Широкалова из общего массива выбрала ответы студентов учебных заведений Уральского федерального округа (N=1054, девушки — 57,1%, юноши — 42,9%). При ответе на вопрос «Согласны ли Вы с мнением, что семья более прочная, если...» на первых трех позициях с приблизительно равным распределением в процентном соотношении расположились принадлежность к одному социальному кругу (38,8%), одинаковое вероисповедание (35,9%) и наличие детей в семье (35,3%) [4, с. 750]. Однако, отвечая на следующий вопрос: «А Вы лично предпочли бы создать семью...», студенты прежде всего назвали национальную принадлежность будущего партнера — 40% (в предыдущем случае она находилась на последнем месте), а значимость вероисповедания оказалась на последнем месте — 21,6%. Низкую ценность единства религиозных взглядов автор объяснила тем, что всего 9,3% студентов отнесли себя к верующим, имеющим тесные связи с общиной, а 26,5% выбрали вариант «Я верующий, но к Богу обращаюсь без посредников» [5, с. 750–751].

В целях уточнения полученных результатов авторы статьи осуществили отбор эмпирических данных из общего массива, основываясь на национальной и религиозной принадлежности студентов. В итоге для сравнительного анализа выбраны результаты опроса студентов следующих учебных заведений: Башкирского государственного университета (БашГУ) (N=437, русские — 41%, башкиры — 22,5%, татары — 27,6%; ислам — 51,5%, православие — 34,5%); Башкирского государственного аграрного университета (БГАУ) (N=392, русские — 34,2%, башкиры — 29,5%, татары — 29,5%; ислам — 63,0%, православие — 29,7%); Казанского государственного энергетического университета (КГЭУ) (N=274, русские — 30,9%, татары — 37,5%, башкиры — 4,8%; православие — 39,9%, ислам — 53,6%); Чеченского государственного университета имени А. А. Кадырова (ЧГУ) (N=217, чеченцы — 54,2% (остальные позиционируются как «иные»); ислам — 89,3%).

При ответе на вопрос об отношении к религии обнаружилась существенная разница в ответах между полиэтничными / полирелигиозными и моноэтничными / монорелигиозными регионами (таблица 1). Очевид-

но, что на степень религиозности оказывает влияние национальный состав респондентов.

Таблица 1. Показатели при выборе суждения, которое наиболее точно описывает отношение к религии (% от числа опрошенных)

Значение	Учебное заведение			
	БашГУ	БГАУ	КГЭУ	ЧГУ
Я верующий, имею тесные связи с общиной	8,9	14,7	14,5	51,7
Я верующий, но к Богу обращаюсь без посредников	19,7	19,5	26,8	40,5
Я верю в высшие сверхъестественные силы	12,7	12,8	12,3	2,9
Я агностик (у меня нет доказательств как отсутствия, так и существования Бога)	24,0	22,9	21,6	2,4
Я не определился, пытаюсь найти для себя правильное решение	8,9	9,9	5,9	1,5
Я человек неверующий, безразличный к религии	17,0	12,5	13,0	1,0
Я убежденный атеист (отрицаю существование Бога)	8,9	7,7	5,9	0,0

Для сравнения в таблице 2 приведены данные ответов студентов Ставропольского государственного педагогического института (СППИ) (N=900), Астраханского государственного технического университета (АГТУ) (N=239), Волгоградского государственного технического университета (ВолГТУ) (N=257), Московского государственного технического университета имени Н. Э. Баумана (МГТУ) (N=241), Московского авиационного института (МАИ) (N=214). Во всех перечисленных вариантах доминировала самоидентификация с православием (до 94,2% в МАИ). Как выяснилось, подавляющее большинство респондентов отнесли себя к православным формально, воспринимая религию как часть культурного наследия предков, что подтверждают выводы Г. С. Широкаловой [4].

Таблица 2. Показатели при выборе суждения, которое наиболее точно описывает отношение к религии (% от числа опрошенных)

Значение	Учебное заведение				
	СППИ	ВолГТУ	АГТУ	МГТУ	МАИ
Я верующий, имею тесные связи с общиной	15,5	8,1	10,7	6,5	3,9
Я верующий, но к Богу обращаюсь без посредников	35,6	22,2	38,2	21,1	22,0
Я верю в высшие сверхъестественные силы	13,9	9,3	10,7	9,9	10,2

Значение	Учебное заведение				
	СГПИ	ВолГТУ	АГТУ	МГТУ	МАИ
Я не определился, пытаюсь найти для себя правильное решение	6,4	8,9	3,8	10,8	10,2
Я человек неверующий, безразличный к религии	8,1	17,3	16,0	21,1	19,5
Я убежденный атеист (отрицаю существование Бога)	2,9	10,1	4,6	8,6	11,7

Предположение о том, что мнения студенческой молодежи в зависимости от степени религиозности и национального состава в отношении института семьи будут иметь определенные различия, подтвердилось, что видно из таблиц 3 и 4.

Таблица 3. Показатели при ответе на вопрос «Согласны ли Вы с мнением, что семья более прочная, если...» (% от числа опрошенных)

Значение	Учебное заведение			
	БашГУ	БГАУ	КГЭУ	ЧГУ
Муж и жена одного вероисповедания	22,5	26,7	38,3(3)	84,4(1)
Муж и жена принадлежат к одному социальному кругу	34,3(1)	30,1(2)	39,4(2)	41,0
Муж и жена одной национальности	16,8	25,9	34,2	60,5(2)
Если в семье есть дети	25,2	30,7(1)	38,3(3)	49,3(3)
Муж и жена приблизительно одинакового возраста	29,7(2)	28,3(3)	42,8(1)	36,6
Муж и жена одинакового уровня образования	28,3(3)	26,1	37,2	38,5
Муж и жена из семей равного материального достатка	24,5	23,2	35,3	32,2

В ходе составления рейтинга значимости выбранных позиций подтверждаются выводы исследования, проведенного в 2019 г. В. А. Сушко и И. В. Васениной (N=500, из них 240 мусульман и 260 православных), о том, что среди мусульманской молодежи не разорвана связь между повседневной жизнью и религиозными традициями [5]. В нашем исследовании среди православной студенческой молодежи только представители СГПИ поставили значимость вероисповедания для прочности семейных уз на первое место (40%), однако для создания собственной семьи в лидеры вышел национальный компонент (46,8%), т. е. не наблюдается такой последовательности, как у чеченских студентов (таблица 4).

**Таблица 4. Показатели при ответе на вопрос
«А Вы лично предпочли бы создать семью...» (% от числа опрошенных)**

Значение	Учебное заведение			
	БашГУ	БГАУ	КГЭУ	ЧГУ
С представителем того же вероисповедания	14,5	22,0	28,3	67,8(1)
С представителем своей национальности	28,7(3)	41,9(1)	40,9(2)	67,3(2)
С человеком, имеющим образование такого же уровня	29,6(2)	24,7	34,2(3)	26,8(3)
С человеком одинакового с вами возраста	37,6(1)	35,8(2)	44,2(1)	21,0
С человеком близкого / равного материального достатка	21,9	29,0(3)	25,7	14,6
Другое	14,7	11,3	8,2	2,0

Выявлено, что чем менее религиозны респонденты, тем больше различий наблюдалось между факторами прочности семьи и критериями выбора потенциальных партнеров. Например, среди волгоградских студентов прочность семьи определялась принадлежностью к одному социальному кругу (39,5%), наличием детей (37,9%) и вероисповеданием (35,9%), национальность занимала последнюю строчку в рейтинге (27,4%). Но создать семью предпочли бы с представителями своей национальности (42,3%), одного возраста (37,9%) и с идентичным уровнем образования (29,0%).

В ходе сравнительного анализа результатов ответов на вопрос «Как вы считаете, должен ли современный человек хорошо знать культуру своего народа?» студенты Волгограда и Казани отметили, что важнее ориентироваться в культурном наследии других народов, чем ощущать свою принадлежность к определенному этносу, а также быть заинтересованными в сохранении традиций. Позиция чеченских студентов иная: большинство высказались за важность сохранения только собственных традиций, нужно в меньшей степени ориентироваться на культурное наследие других (75,1% против 21%). Влияние религиозности обнаруживается при детальном рассмотрении степени важности сохранения отдельных элементов культурного наследия. В случае доминирования православия наиболее важными признавались сохранение национальной кухни, семейных традиций и равенства мужчины и женщины. При наличии определенной доли исповедующих ислам (ЧГУ, БашГУ, БГАУ, КГЭУ) на третьем месте после семейных традиций и национальной кухни фигурировало сохранение похоронного обряда. Чеченские студенты считали более важным главенство мужчины в семье (62,9%), чем равенство муж-

чины и женщины (59%). Религиозные традиции и народный костюм для них оказались более важны, чем народные танцы и песни.

В заключение отметим, что полученные результаты требуют дальнейшей верификации. Безусловно, религиозные установки оказывают влияние на формирование семейных ценностей. Однако представляет интерес сравнение данных по полу и возрасту. В нашем случае оказалось, что среди девушек, позиционировавших себя православными, степень религиозности выше, чем среди юношей аналогичного вероисповедания. Не исключается сильное влияние национального фактора. Модель формирования религиозно-этнической ментальности объясняется сдвигом приоритетов в обществе от социального благополучия в сторону собственной успешности и развития достижительных стратегий, религиозные ценности при этом отходят на второй план. Серьезная конкуренция наблюдается между семейными ценностями и ценностями успеха. Православная молодежь вольно трактует традиции, религия для нее не является авторитетным институтом. В регионах с устойчивыми религиозными традициями наблюдаются более тесные семейные связи, под давлением общины формируется высокий уровень дисциплины, обнаруживаются тенденции самосохранительного поведения.

Список источников

1. *Giddens A. Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce różnej nowoczesności.* Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: PWN, 2001.

2. *Эрвье-Леже Д.* В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33).

3. *Мчедлов М. П.* Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008.

4. *Широкалова Г. С.* Семья в системе ценностей молодежи // Демографические факторы адаптации населения к глобальным социально-экономическим вызовам : сб. науч. ст. Екатеринбург, 2023.

5. *Сушко В. А., Васенина И. В.* Религиозность современной российской молодежи как фактор формирования семейных ценностей // Социодинамика. 2019. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznost-sovremennoy-rossiyskoy-molodyozhi-kak-faktor-formirovaniya-semeynyh-tsennostey> (дата обращения: 02.06.2024).

А. И. Третьякова

(г. Омск)

Проблемное поле религиозной идентичности в условиях глобализации

Изучение идентичности имеет большое значение в современном социогуманитарном дискурсе, поскольку идентичность является сложным и многогранным понятием, связанным с различными аспектами человеческой жизни и культуры. Оно охватывает личностную, социальную и культурную составляющие, формирующиеся под влиянием различных факторов, таких как история, традиции, окружение и взаимодействие с другими людьми. Идентичность определяет уникальность индивида, его ценности, убеждения и характеристики. В условиях глобализации культурный обмен стал обычным явлением, что сделало изучение идентичности особенно актуальным. Многие люди стремятся передать свои традиции и ценности будущим поколениям, чтобы они не исчезли под действием глобализации.

В традиционных обществах процесс формирования идентичности не вызывал сложностей, потому что идентичность определялась квазинатуралистическим образом — ее традиционный характер оставался относительно стабильным. Однако с наступлением эпохи модерна и замещением традиций инновациями процесс изменений ускорился, что сделало формирование идентичности проблематичным [1, с. 231]. В современном мире, где инновации и технологии играют все более важную роль, идентичность становится сложной и многогранной. Традиционные способы формирования и поддержания идентичности не справляются с быстрыми темпами изменений и разнообразием культурных влияний. Исследование процессов формирования, сохранения, утраты идентичности способствует пониманию общественных процессов и определению стратегий развития.

Религия является одной из наиболее заметных подструктур идентичности в истории человечества. На протяжении веков религия играла важную роль в формировании мировоззрения и мироощущения различных этносов и культур. В современном мире существует тенденция религиозных сообществ к сохранению своей идентичности. Как отмечает Н. Н. Федотова, «идентичность изучается в тех контекстах, где она наиболее очевидным образом меняется и становится проблемой» [2, с. 73]. Отечественный исследователь А. Г. Косиченко весьма обеспокоен положением религии в современном мире. Он пишет, что в условиях глоба-

лизации религия испытывает сильнейшее давление последней. Религия становится лишней для человечества, своего рода рудиментом. В своей статье автор указывает, что «...религия сегодня перестает быть религией во многих своих смыслах и проявлениях, и особенно в главном — быть средством спасения души человека ... сегодня Бог как бы и присутствует в религии, но большее ее содержание связано с реалиями человеческого существования в современном мире» [3, с. 100]. Главными причинами такого положения дел, по мнению автора, являются постмодернизм и либерализм, выступающие идейными основаниями глобализации.

Рассмотрим взгляды А. Г. Косиченко более детально [3, с. 100]. Религия — довольно жесткая сфера ответственности и четких целей, при этом необходимым условием возникновения и поддержания религиозной идентичности выступает свободный выбор религии индивидом. Как правило, свой выбор в религиозной сфере человек делает с учетом этнической, социальной, возрастной принадлежности. В том числе на выбор человека влияют такие факторы, как религиозная и внешняя политика страны. В современном мире секуляризация, понимаемая как процесс глобального вытеснения религии из всех сфер человеческой жизнедеятельности, способствует снижению роли религии в формировании идентичности человека. Следствием глобализационных процессов в религиозной сфере является возникновение феномена ложной религиозной идентификации. В основе ложной религиозной идентичности лежит упрощенное понимание религии как феномена гражданского общества, что можно назвать лишь частично верным. Примером может служить утрата сакрального значения христианства в массовом европейском сознании и подмена общечеловеческими ценностями. К другим факторам, изменившим процесс формирования религиозной идентичности и ее значения для человека, автор относит унификацию международного законодательства в сфере религии и движение экуменизма. В соответствии с Европейской конвенцией о защите прав человека и основных свобод, принятой в 1950 г., человек имеет право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, переходить из одной религии в другую и т. д. Этот либеральный принцип противоречит основам мировых религий. Все мировые религии запрещают или, по крайней мере, не одобряют выход из религии, а также переход в иную религию. А. Г. Косиченко рассматривает экуменизм как форму глобализации в религии. По его мнению, «экуменизм подверг религиозную идентичность двойной деформации: вымыванию религиозного содержания внутри религиозных общин, входящих во Всемирный совет церквей, и подмене собственно религиозной идентичности социально-гуманистическими и политически-

ми ориентирами на всемирном уровне... Религия не может выиграть от принятия глобалистских идей и участия в глобализации» [3, с. 110]. Все эти процессы глобального мира меняют отношение к религии и религиозной идентичности, делая ее характер более светским, искажая первоначальный смысл.

В работе российского исследователя А. Н. Крылова религия представлена как стабильный компонент человеческой идентификации [4, с. 30]. Религия помогает человеку осознать свое место в жизни и ответить на экзистенциальные вопросы. С другой стороны, религия служит инструментом идентификационного процесса, позволяя человеку осознать свою принадлежность к различным группам (род, нация, страна), сохраняя нормы и традиции общества. К ключевому элементу религиозной идентичности автор относит ортодоксальность, подчеркивая связь с социально-религиозной идентификацией, с разделением на «своих» и «чужих». В условиях постиндустриального общества религия перемещается из общественной жизни в сферу индивидуального, постепенно утрачивая свое значение объединяющего, социализирующего начала. Секуляризация современного общества привела к снижению роли религии в жизни общества и переходу от религиозного общества к светскому и рациональному. Обезличивание индивида привело к распространению анонимной религиозности.

По мнению зарубежного исследователя А. Сена, разделение человечества на основе религиозной принадлежности должно быть отнесено к солитаристскому подходу, в котором идентичность человека понимается как принадлежность к какой-то одной группе, в нашем случае — религиозной [5, р. 263]. В современном мире такой вариант идентичности крайне сложно себе представить. Монизму солитаристского подхода противостоит множество факторов, под действием которых формируется личность. Идентичность современного человека, скорее всего, следует определять как плюралистичную. Причем коллективные принадлежности, к которым относит себя человек, создают уникальное сочетание идентичностей внутри самого человека. Таким образом, религиозная идентичность перестает быть основополагающим фактором и становится одним из многих равнозначных аспектов при формировании идентичности.

Таким образом, необходимо отметить, что религиозная идентичность на протяжении истории человечества выступает важным компонентом в структуре личности человека, в традиционном обществе являясь основополагающим условием социализации человека. Проблемы формирования, сохранения, поддержания религиозной идентичности

в современном мире связаны с изменением работы основных механизмов и институтов социализации, а также с влиянием новых цивилизационных факторов. Глобализация накладывает отпечаток на формирование религиозной идентичности современного человека. Это приводит к образованию нового типа сознания и актуализирует необходимость комплексного подхода к изучению вопросов в области религиоведения и религиозной идентичности. Глобализация влияет на религиозную идентичность с помощью унификации международного законодательства в религиозной сфере, развития экуменизма. Это приводит к искажению содержания процессов религиозной идентификации и углублению секуляризации современного мира. На основании изложенного можно заключить, что по мере нарастания глобализационных процессов вера утрачивает свое влияние, перестает быть основополагающим элементом восприятия мира. Религиозная идентичность становится частью плюралистичной идентичности современного человека.

Список источников

1. Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М., 2008.
2. Федотова Н. Н. Глобализация и изучение идентичности // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 1.
3. Косиченко А. Г. Религиозная идентичность в эпоху глобализации // Век глобализации. 2020. № 3.
4. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве (психология и социология религии). 2-е изд. М., 2012.
5. Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny // Dhauлагiri Journal of Sociology and Anthropology. London, 2010. Vol. 4.

Л. В. Денисова, Н. С. Рыболовлева

(г. Москва)

Доверие как фактор отношения к религиозным организациям

Взаимодействие с институтами гражданского общества — важная задача современной полиции. Следует акцентировать внимание на том, что взаимодействие институтов гражданского общества с полицией носит массовый и повсеместный характер, так как полиция — наиболее

многочисленная структура из всех правоохранительных органов. Одним из основных направлений взаимодействия полиции с институтами гражданского общества является целенаправленная работа по организации взаимодействия с общественными объединениями, деятельность которых прежде всего ориентирована на поддержание законности, правопорядка и обеспечение общественной безопасности, конфессиональными объединениями, общественными организациями. Однако среди полицейских преобладает мнение, что партнерами по взаимодействию являются исключительно светские общественные объединения. Вместе с тем взаимодействие полиции с религиозными объединениями различных конфессий препятствует асоциальным проявлениям в обществе.

В современных социологических исследованиях факторы взаимодействия полиции и религиозных структур не представлены. Анализ проблемы взаимодействия проводится либо в части законодательных предпосылок [1, с. 117], либо в аспекте принимаемых соглашений между МВД России и включенных в его систему территориальных подразделений и соответствующих структур крупнейших конфессий [2, с. 18].

Проведенное нами пилотажное социологическое исследование показало, что 35,9% сотрудников в процессе служебной деятельности так или иначе достаточно часто взаимодействуют с представителями религиозных организаций, а 37,4% имели единичный опыт взаимодействия. В то же время 26,8% не обладают таким опытом. При этом почти все респонденты имеют стаж службы в органах внутренних дел свыше 5 лет и только 1,5% — от 1 до 5 лет. Особенностью нашей выборки стал высокий показатель опыта руководящей деятельности в органах внутренних дел. В ходе исследования мы руководствовались гипотезой о том, что именно руководители организуют и направляют мероприятия взаимодействия с институтами гражданского общества.

В ходе проведения мероприятий по взаимодействию с представителями религиозных организаций важным фактором оказывается установка на доверие. Поэтому наше исследование имело целью выявить наличие или отсутствие такой установки.

В ходе опроса были названы наиболее известные религиозные организации и структуры, в отношении которых сотрудники полиции должны были определить свой уровень доверия. В числе ответов фигурировал и такой маркер, который демонстрирует осведомленность сотрудника о существовании той или иной религиозной структуры. К сожалению, на наш взгляд, этот маркер продемонстрировал невысокий уровень информированности сотрудников не только о дея-

тельности, но даже о существовании религиозных организаций. Так, 5,6% опрошенных заявили, что не знают о такой религиозной организации, которая называется Русская православная церковь Московского патриархата (далее — РПЦ МП); 14,6% не слышали о Русской православной старообрядческой церкви; 14,6% не знают о существовании Церкви евангельских христиан-баптистов; 15,7% не знают о существовании лютеранских церквей в нашей стране; 7,1% — что существует католическая церковь; 2,5% не знакомы с организационной структурой «Духовное управление мусульман»; 9,6% — не известны структуры российского буддизма.

Однако и среди тех, кто знаком с названными в анкете религиозными организациями, уровень доверия к ним не очень высокий, если ориентироваться на количественные показатели. Более 15% респондентов высказали недоверие РПЦ МП; 21% не доверяет старообрядцам; 47% баптистам, 42% лютеранам; около 39% католикам; более 29% мусульманам и свыше 25% — представителям буддийской сангхи. Из тех, кто доверяет религиозным структурам российского общества и, таким образом, потенциально готов к сотрудничеству, далеко не все доверяют рядовым верующим, а только священнослужителям. В то же время значительная часть респондентов на вопросы о доверии представителям различных религиозных организаций ответила неопределенностью. Затруднились с ответом о доверии РПЦ МП 28,3% респондентов, Русской православной старообрядческой церкви — 40,9% участников опроса, 29,8% их не определились с доверием к Церкви евангельских христиан-баптистов, 33,3% — к лютеранской церкви, 40,4% — к католической церкви, 34,3% — к духовному управлению мусульман России, 38,9% — к буддийским организациям.

Проведенное в 2013 г. силами наших коллег из Омской академии МВД России социологическое исследование продемонстрировало похожие результаты, когда «высокий уровень доверия к традиционным религиозным институтам, обычно демонстрируемый респондентами в опросах, сочетается со слабой информированностью о религиозной жизни современного общества» [3, с. 65].

Любое взаимодействие также лично обусловлено. Поэтому изучение мировоззренческих предпочтений сотрудников полиции имеет важное значение.

Нами было проведено исследование мировоззрения полицейских в аспекте самоидентификации (N=199). Верующими назвали себя в общей сложности 87% респондентов. Оставшиеся распределились следующим образом: по 4,5% составили представители двух родственных групп:

скептиков в вопросах веры и колеблющихся. Убежденными атеистами назвали себя 4% опрошенных.

Исследователи давно отмечают, что мировоззренческая самоидентификация россиян имеет противоречивую природу. В социологических опросах обнаруживается, например, тенденция соотносить свои взгляды с культурой, нежели с религией в полном смысле этого слова [4, с. 187]. Мы не имели возможности провести глубокое изучение мировоззренческих и идеологических предпочтений сотрудников органов внутренних дел. Однако и в нашем исследовании обнаружился аналогичный результат. Среди верующих глубоко верующими назвали себя 13,1% всех опрошенных. Вторая группа верующих оказалась более многочисленной. Это сотрудники, которые считают себя верующими по традиции своих предков и своего народа. Она составила группу в 73,7% респондентов. Думается, что формулировка нашего вопроса, содержащая отсылку к традициям предков, дает основание видеть в этой группе идентификацию не только с конфессией, но и с культурой. При этом среди верующих абсолютное большинство идентифицировало себя в качестве приверженцев православия — 72,7% респондентов, 12,1% их считают своей религией ислам, 4% — буддизм.

Необходимо отметить, что готовность к сотрудничеству с религиозными организациями опирается на доверие, которое формируется не столько как результат собственных убеждений, сколько как итог жизненного и профессионального опыта. Можно с удовлетворением отметить высокий процент доверия, который был высказан в адрес основных конфессий, которые исторически тесно связаны с развитием российской государственности. Кроме того, участники опроса, будучи в подавляющем большинстве сотрудниками, имеющими стаж службы в ОВД от 15 лет до 20 лет (33,7%) и более 20 лет (47,2%), продемонстрировали ответственную и обнадеживающую установку на возможности взаимодействия с религиозными организациями. В анкете содержался общий вопрос, в котором не было указания на конкретные организации: «Учитывая свой жизненный опыт, испытываете ли вы доверие к религиозным организациям, зарегистрированным в Минюсте России в соответствии с действующим законодательством?». Ответы распределились следующим образом:

— доверяю руководству этих организаций, потому что они являются ответственными лицами — 30,3%;

— доверяю всем участникам этих организаций, потому что они являются членами легальной структуры — 27,3%;

— не доверяю, потому что в организации могут быть разные люди — 32,3%;

— не доверяю, так как не знаю, о каких организациях идет речь — 10,1%.

На наш взгляд, положительно ответившие по первым двум позициям представляют группу тех сотрудников, которые осознают юридические смыслы регистрации религиозных организаций и доверяют руководству этих структур, потому что их легальный статус определен действующим российским законодательством. Выбравшие ответ по третьей и четвертой позициям демонстрируют здоровый скепсис и сомнение в том, что далеко не всякая религиозная структура или ее отдельные члены являются законопослушными субъектами, а потому взаимодействие с ними может приобретать уже другой смысл.

Таким образом, исследование показало, с одной стороны, перспективы расширения границ взаимодействия полиции с институтами гражданского общества, с другой — необходимость уточнения позиций и установок на доверие, а также причин и факторов, определяющих тенденции взаимодействия полиции с религиозными структурами российского общества.

Список источников

1. *Самойлов С. Ф.* Основные формы взаимодействия участковых уполномоченных полиции с верующими, исповедующими ислам // Вестник Краснодарского университета МВД России. 2014. № 4.

2. *Денисенко С. В.* Государственно-конфессиональные соглашения о сотрудничестве и духовно-нравственное воспитание сотрудников полиции // Религиозная ситуация в российских регионах : тезисы докладов и сообщений Четвертой всерос. науч-практ. конф. (Омск, 7–8 октября 2014 г.). Омск, 2014.

3. *Морозов А. А.* Толерантность, отношение к религии и деятельность сотрудников органов внутренних дел // Научный вестник Омской академии МВД России. 2015. № 1(56).

4. *Синелина Ю. Ю.* Динамика религиозности россиян (1989–2012) // Социология религии в обществе позднего модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной) : мат-лы Третьей междунар. науч. конф (Белгород, 13 сентября 2013 г.). Белгород, 2013.

Ю. Ю. Джуад

(г. Москва)

Связь внешней и внутренней религиозности с аспектами религиозной практики у мусульман в Москве и Санкт-Петербурге

В 2023 г. автором проводилось психологическое исследование, посвященное теме связи религиозной практики с психологической устойчивостью. В опросе принимали участие женщины и мужчины, идентифицирующие себя как мусульмане, в возрасте от 16 до 75 лет, более года проживающие в Москве и Санкт-Петербурге (всего 87 человек).

Теоретико-методологическими основаниями исследования послужили следующие идеи.

1. Типология внутренней и внешней религиозности Г. Олпорта, в соответствии с которой религиозная мотивация в деятельности верующего может проявляться либо как цель по отношению к самой религии, либо как средство реализации внерелигиозных мотивов [1].

2. Опирающаяся на типологию Г. Олпорта методика «Шкала мусульманской религиозности», разработанная коллективом авторов во главе с Муссаратом Джабен Ханом [2].

3. Концепция исламской религиозности Азата Али Исмаила [3], предполагающая, в частности, идею о принципиальной взаимосвязи веры и религиозной практики и идею о различении теологического и психологического концепта религиозности, в котором второе представляется как степень воплощения первого в жизни конкретного человека.

4. На основе содержательных аспектов концепции исламской религиозности автором данного исследования был разработан перечень вопросов, направленных на выявление степени вовлеченности респондентов в религиозную практику.

Для анализа данных применялся расчет коэффициента корреляции Спирмена. Проверке подвергалась связь внешней и внутренней религиозности с данными, полученными при ответах на вопросы, касающиеся следующих аспектов религиозной практики:

- дополнительная молитва;
- получение религиозных знаний;
- соблюдение базовых религиозных требований к внешнему виду;
- соблюдение принципа халяльного питания;
- поддержание связей с единоверцами;
- соблюдение принципа разделения полов в этике общения;

- соблюдение этики в отношениях с единоверцами;
- соблюдение этики в отношениях с немусульманами.

Анализ показал, что есть статистически значимые связи между шкалой «внешняя религиозность» и такими составляющими религиозной практики, как соблюдение этики в отношениях с немусульманами и с мусульманами (сила связи умеренная), получение религиозных знаний, соблюдение базовых требований к внешнему виду (сила связи слабая). Взаимосвязь значима на уровне $p < 0,05$. Направленность связи обратная (отрицательная). Это означает, что чем меньше регулярность указанных практик, тем выше уровень внешней религиозности.

Анализ данных также показал, что есть статистически значимые связи между шкалой внешней религиозности и такими составляющими религиозной практики, как получение религиозных знаний; дополнительная молитва; соблюдение этики в отношениях с немусульманами (сила связи средняя); соблюдение принципов халяльного питания; соблюдение базовых требований к внешнему виду; разделение полов в этике общения; соблюдение этики в отношениях с мусульманами (сила связи умеренная); поддержание контактов с единоверцами (сила связи слабая). Взаимосвязь значима на уровне $p < 0,001$. Направленность связи прямая (положительная). Это означает, что указанные выше практики усиливают внутреннюю религиозность.

Таким образом, анализ данных позволяет сделать вывод о том, что компоненты религиозной практики больше связаны с внутренней религиозностью, чем с внешней, и эта связь положительная.

Интерпретация результатов

Получение религиозных знаний относится к числу самых важных требований религиозной практики мусульман, поскольку именно оно является основополагающим не только для всех остальных практик, но и для формирования правильной убежденности. В священном писании мусульман о беспрецедентной роли знаний говорится неоднократно: «Разве сравниются те, которые знают, с теми, которые не знают?» (39:9) [4, с. 165]; «Стремитесь к знаниям, спрашивая у знающих, если вы не знаете» (21:7) [5, с. 412]. Кроме того, известно, что к знаниям сам Господь призвал пророка Мухаммада, первым посланием которого было: «Читай во имя Господа твоего, который сотворил все сущее!» (96:1) [6, с. 697]. Впоследствии от пророка верующим множество раз передавалась ценность и важность этого вида поклонения, зафиксированные при жизни его последователями в сунне.

Закономерно, что именно получение религиозных знаний усиливает внутреннюю религиозность, а их недостаток — внешнюю. В качестве одного из примеров влияния на другие компоненты религиозной практики можно рассмотреть соблюдение этики в отношениях с носителями других типов мировоззрения. По мнению некоторых исследователей [7; 8], религиозно практикующие люди являются неустойчивыми внутренне и склонными к конфликтам с окружающими, которые не относятся к членам религиозного сообщества. Действительно, в среде религиозно практикующих мусульман можно встретить такую позицию, что хорошо относиться следует только к мусульманам. Более того, внутри мусульманского сообщества приверженцам такой позиции свойственно «сортировать» людей по степени приближенности или удаленности от Истины.

Однако повышение уровня религиозных знаний может стать весомым фактором в осознании того, что верующий является лицом той религии, которую он представляет, и по нему и его поведению будут судить обо всех представителях данной конфессии. Такой верующий считает единоверцев братьями по вере, а всех остальных людей «братьями по человечеству» [9]. Исламская религиозная доктрина призывает мусульман относиться хорошо не только к единоверцам, что само по себе естественно, но и к немусульманам. Важность соблюдения этических требований также очевидна в контексте искусства призыва — невозможно через порицание и агрессию привлечь к религии новых последователей.

Важность толерантного отношения ко всем людям подтверждается аятами Священного Корана: «Аллах не запрещает вам проявлять доброту и справедливость к тем, кто против веры вашей с вами не сражался, не изгонял из дома вас. Поистине, Бог любит справедливых!» (60:8) [6, с. 505–506]. К высокому гуманизму призывают и такие аяты: «Нет принуждения в религии» (2:256) [4, с. 204], «Не оскорбляйте тех, к кому они вызывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из враждебности и по невежеству» (6:108) [4, с. 564].

Также из жизнеописания пророка Мухаммада известно множество примеров его личного глубоко добродетельного и милосердного отношения к иноверцам: иудеям, христианам, многобожникам. Поэтому, интерпретируя результаты корреляции этики отношений к мусульманам и немусульманам как значимых для преобладания внешней или внутренней религиозности, можно предположить, что потенциально конфликтное отношение, свидетельствующее о недостатке в компонентах психологической устойчивости, характеризует мусульман с превалирующим ти-

пом внешней религиозности над внутренней. Проведенное исследование также позволило установить, что среди опрошенных мусульман Москвы и Санкт-Петербурга около двух третей обладают высоким и одна треть — средним уровнем внутренней религиозности, тогда как по внешней религиозности высоких баллов нет, но около двух третей обладают средним и одна треть — низким уровнем проявленности. В целом полученные результаты позволяют говорить о высокой религиозности респондентов и о значимой положительной связи внутренней религиозности с компонентами религиозной практики.

Список источников

1. *Олпорт Г.* Становление личности: избранные труды. М., 2002.
2. URL: https://www.researchgate.net/publication/327281067_islamic_studies (дата обращения: 15.02.2023).
3. *Азат Али Исмаил.* Религия и психологическое здоровье. М., 2024.
4. *Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир.* Толкование Священного Корана : в 3 т. М., 2012. Т. 1.
5. *Там же.* Т. 2.
6. *Там же.* Т. 3.
7. *Яблоков И. Н.* Философия религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 1.
8. *Денисова Л. В., Розачева Т. В.* Онтологические и социально-психологические основания религиозной аддикции: к постановке проблемы // Гуманитарный вектор. 2020. Т.15. № 4.
9. *Тауфик К. И.* Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М., 2015.

М. А. Бучакова

(г. Омск)

Влияние религиозного фактора на сохранение и укрепление традиционных духовно-нравственных российских ценностей

Формирование личности происходит посредством приобретения индивидом личных и социальных качеств. На этот процесс оказывают влияние несколько факторов: генетические особенности, окружающая среда, состояние культуры и социума, индивидуальный опыт. Нравственные ценности и моральные нормы общества являются наиболее

важными в числе названных выше факторов. Религиозный фактор, относящийся к нравственным ценностям, также оказывает влияние на формирование традиционных российских духовно-нравственных ценностей. На протяжении всего исторического пути России духовно-нравственные ценности были прочным фундаментом общества, значение духовно-нравственного воспитания осознавалось и пропагандировалось государством. Духовная составляющая, духовные ценности и традиции, обладающие качеством преемственности, выступают важной составляющей основ любого государства. Они стали результатом исторического развития российской государственности, неразрывно связаны с эпохальными событиями России. М. М. Бичарова отмечает невозможность функционирования общества без традиций, так как «функционирование социальной системы не могло бы сохранять направленность на достижение групповых целей; индивиды не получали бы от других то, что им нужно; они бы не чувствовали в себе необходимую меру порядка и общности целей» [1, с. 69–71]. Макс Вебер видел в ценности «идеал как норму, как значимость чего-либо вообще для человека или социальной группы». При этом он подчеркивал особую роль религиозных ценностей в развитии общества [2, с. 9]. Религиозный фактор оказывает воздействие на сознание человека, воспитывающегося в вере, религиозные постулаты, истина, не требующая доказательств, определяют его дальнейшую жизнь. Формируется религиозное мировоззрение, которое включает ценности, нормы, соблюдаемые представителями отдельно взятой религиозной конфессии.

Духовный кризис, поразивший наше государство в результате кардинальных реформ 1990 гг., в ходе которых были подорваны духовно-культурные основы общества, представлял собой угрозу для национальной безопасности государства. Процесс глобализации усилил противоречие между традиционными ценностями российского общества и западными европейскими ценностями, которые размывают чувство единения в умах людей, способствуют повсеместному распространению культа потребления, извращенных отношений, формированию эгоцентризма и индивидуализма, нигилистического отношения к традиционным ценностям и традициям, обязательства перед обществом. Одной из составляющих духовного кризиса выступает потеря ценности религии как важного социального института. Во многом интернет формируют мировоззренческие ориентиры современной молодежи и, как следствие, его воцерковление становится серьезной проблемой.

В этих условиях вопросы духовно-нравственного воспитания молодежи приобретают особое значение для общества и государства. Известные дореволюционные педагоги указывали на необходимость нравственной составляющей в воспитании. Недостаточно освоить определенный объем знаний, должны быть привиты обучающимся и высокие моральные качества личности, передающиеся от поколения к поколению в традициях общества и являющиеся его ценностями. «Воспитание — великое дело, им решается участь человека», — сказал когда-то В. Г. Белинский [3].

В последние годы Россия показала миру готовность защищать традиционные ценности. Духовные основы жизни общества являются одной из основ конституционного строя России. Новеллы конституционного законодательства во многом изменили подходы к государственному устройству. В Конституции 2020 г. появились новые нормы, посвященные духовной составляющей российского общества, к числу которых относятся: обращение к тысячелетней истории России, памяти предков и вере в Бога.

Русская православная церковь на протяжении всей истории нашей страны оказывала большое влияние на умонастроения российского народа, его традиции и вечные духовные истины. Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 были приняты Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей, в тексте которых перечислены традиционные ценности российского общества, а также названы пути их сохранения и укрепления [4]. В данном документе трактуются понятия традиционных ценностей, которыми выступают нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России.

Вектор развития государства на усиление внимания к духовной сфере жизни общества потребовал принятия новых федеральных законов, регулирующих вопросы совершенствования воспитательной работы с молодежью, а также ее защиты от неблагоприятных факторов воздействия. Прежде всего это коснулось образования, культуры, науки, т. е. тех областей, где может быть достигнут наиболее эффективный воспитательный результат. Важное значение в этом играет религиозный фактор,

религиозное воспитание, направленное на сохранение духовности и преемственности поколениями традиций и ценностей российской государственности и тем самым — на сохранение российской самобытности и единства многонационального государства.

Список источников

1. Бичарова М. М. Идея толерантного отношения к «другому» как ценностный ориентир в современной английской и американской литературе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 8(22). Ч. II.

2. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994.

3. URL: <http://si-sv.com/board/belinskij/9-1-0-103> (дата обращения: 01.05.2024).

4. Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс».

А. А. Исаев

(г. Уфа)

Пути обретения духовности: некоторые размышления

Истории многих религий свидетельствуют о том, что путь к Богу — это не стремительный взлет, а долгий и тернистый путь испытаний и духовных усилий. Н. А. Бердяев рассуждает: «Самое трудное для понимания и самое парадоксальное — это отношение между духом и личностью, между универсальным содержанием, сообщаемым человеку духом, и самим человеком с его эмоциональной жизнью, с его единственной личной судьбой. Универсальность духа не означает подавления индивидуального общим, отвлеченным, всечеловеческим, безличным» [1, с. 383]. Иначе говоря, духовный мир каждого человека индивидуален, личностен, поэтому не может быть универсальных рекомендаций духовного роста. Это же относится и к религиозным людям. Поскольку русский мыслитель христианин, он утверждает: «Дух есть божественный элемент в человеке, но он неотрываем от человеческого элемента и действует в соединении с ним. Это есть тайна богочеловечности» [1, с. 383]. Даже религиозному человеку, верующему христианину

трудно сохранять свою целостность, богочеловечность. Опасности подстерегают ее со всех сторон. В связи с этим Н. А. Бердяев обращает внимание на сердце: «В восточном христианстве есть особенное понимание сердца как центрального ядра человеческого существа и его духовной жизни. Сердце в этом понимании не есть эмоционально-душевное в человеке, это духовно-душевная целостность, в которую входит и преображенный ум. Стремление человека к истине и смыслу, к духовности первично в человеке... оно от Духа Божьего в человеке» [1, с. 383–384]. Есть ли это сердце у человека, не знакомого с религиозными учениями, или оно «доступно» только человеку верующему? Может ли он обрести духовно-душевную целостность, стремясь к духовности и истине? Думается, что ответ должен быть утвердительным.

Личностное обретение духовности предполагает прохождение уникального жизненно-духовного пути для достижения этой цели. Как утверждает протоиерей Сергей Привалов: «Духовность — это знание того, что хочет от тебя Сам Господь» [2, с. 275]. Но как достичь этого знания? Свободный дух, которым обладает только человек, необходимо отдать на соединение с Богом. Как соединить свою душу с Богом? Она должна научиться слышать Бога, и тогда человек становится внутренне свободным: «Ни одно полицейское государство, ни одни репрессивные органы не могут ничего сделать с человеком, который внутри себя свободен... Свободен быть вместе со Христом или отвернуться от Христа. А дается соединение со Христом, если ты свободно отдаешь свою душу на служение Богу» [2, с. 275]. Сделать это не так просто, потому в этом мире есть множество различных сил, противостоящих достижению этой главной цели человеческой жизни.

Остановимся на ином понимании внутренней свободы, присутствующем сегодня у многих молодых людей. Оно в корне отличается от предложенного протоиереем Сергием Приваловым. Внутренняя свобода понимается как протест против устоявшихся общественных норм, в конечном итоге, как полная безграничность в своих желаниях и стремлениях, а следовательно, и действиях при осуществлении этих желаний. Для того чтобы эта деятельность не привела к экстремизму, опасному для всего общества и отдельных людей, необходимы правоохранительные органы, которые по природе своей призваны следить за соблюдением каждым гражданином государства границ своей внутренней свободы, не переступая черту границы свободы другого. Внутренне свободные люди, в понимании Сергея Привалова, как правило, и есть те, кого называют законопослушными и нравственно воспитанными гражданами.

Поскольку внутренняя свобода в их понимании не исключает внешних ограничений и запретов, а в религиозном плане призывает к соблюдению заповедей и канонов со «страхом Божиим». О соотношении свободы и духовной безопасности человека с исторических и философских позиций рассуждает в своей работе профессор Н. В. Блажевич, делая главный вывод: «Истинная свобода и безопасность человека раскрывается в его духовно-нравственной культуре» [3, с. 50].

Поэтому человек своими личными усилиями должен преобразить свое внутреннее «Я»: «Это есть великая миссия человека — работа над собой. А что дальше начинается? Если ты сумел преобразить себя, то, возможно, тысячи вокруг тебя станут спокойнее, чище, любвеобильнее» [2, с. 276]. Иными словами, истина проста: начни с себя и мир вокруг тебя преобразится!

Путь духовного становления и обретения духовности не обязательно религиозен, либо он может стать извилистой дорогой поиска смысла и истины, которая в итоге приведет человека на прямой путь к Богу. Как пишет автор вступительной статьи к сочинениям Н. А. Бердяева, «Главной задачей человеческой жизни, согласно Бердяеву, должно быть завоевание духовности» [4, с. 11]. Это требует от человека усилий, прорыва, творческой активности.

Профессор Московской духовной академии А. И. Осипов пишет: «Духовная жизнь человека складывается из двух основных векторов: это, с одной стороны, борьба с возникающими дурными желаниями, мыслями, чувствами, с другой — усилия, которые направлены на стремление к жизни по совести и разуму» [5, с. 138]. Эти рассуждения Алексей Ильич приводит в связи с рассмотрением одного из духовных законов христианства, выраженного в словах Христа: «Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (Лк. 16:10). Глубокий смысл этого закона А. И. Осипов раскрывает в следующих словах: «Данный закон указывает на самую серьезную зависимость духовного и нравственного состояния человека от его отношения к так называемым мелочам — *малому* — в жизни» [5, с. 138]. Эти опасные мелочи, выраженные в мыслях, словах, поступках, на первый взгляд, не имеющих серьезного значения, способны постепенно разрушать духовную жизнь человека. Если человек, например, произвольно, без внешнего насилия, нечестен в малом, то он закономерно придет к нечестности в большом. Без самоанализа и осознания серьезности этих «мелочей» человек сам не заметит, как это произошло. Но этот духовный закон имеет и другой, рекомендательный смысл: стремись победить малые влечения, и это принесет тебе большие

внутренние духовные силы. Приобретая власть над самим собой, человек способен к великим духовным достижениям.

Перейдем в ключе предыдущих размышлений к пониманию духовной борьбы. Это понятие чаще используется в христианстве (духовная брань), но исходя из религиозной позиции, попытаемся осознать более широкий его смысл. В связи с этим возникает опасность рассмотрения нерелигиозной точки зрения только с позиции критики, поэтому необходимо гармонично интерпретировать христианское понимание этого вопроса для светского человека. Эта задача не из легких, но все же выполнимая.

Цель христианской духовной брани, христианского подвига заключена в обожении, под которым понимается единение с совершенным Богом. Надежду на обожение человеку дает воплощение Иисуса Христа, сына Божьего, в человеке. Таким образом, человек становится сопричастником Божественного бытия, и смысл всей его жизни — достичь единства с совершенным Богом. Если человек не верит в существование Бога, что может послужить целью его духовного совершенствования? С. В. Посадский, говоря о представлениях людей, не имеющих религиозного воспитания и образования, приводит следующие размышления: «...Часть людей справедливо вспомнит о необходимости нравственного совершенствования, которое связано с усилием воли, а значит, предполагает борьбу с собой. Однако акцент ими будет сделан на самоулучшении человека, т. е. на обычной „работе над собой“ своими собственными силами» [6]. Эта точка зрения практически отождествляет нравственное совершенствование с духовным совершенствованием, понятия «нравственность» и «духовность».

Почему мы не приравниваем соблюдение нравственных норм и следование христианским заповедям? При поверхностном взгляде эти модели поведения кажутся похожими. Но в них есть глубокое духовное отличие: «христианство учит не о среднестатистической нравственной норме, вполне достаточной для того, чтобы успешно провести жизнь и не нарушить уголовный кодекс. Призывая человека к совершенству, оно дает совершенные заповеди любви, учит человека любить Бога всем сердцем и разумением, а ближнего как самого себя» [6]. «Порядочная» жизнь предполагает не только простое соблюдение всех норм человеческого общежития, но и отношение к другим людям, исходя из любви к ним как к самому себе. Мы делаем вывод, что без любви человек не сможет следовать заповедям. Формальное соблюдение нравственных норм дает нам лишь «красивую картинку», но ничего не говорит о вну-

тренней природе человека, его чувствах и душе. И наоборот, проявление истинной любви не всегда «внешне красиво», но в этом заключается настоящая связь человека с Богом. Как пишет С. В. Посадский, «Все евангельские заповеди бесконечно превосходят известные человечеству моральные принципы» [6].

Даже при кратком рассмотрении некоторых евангельских заповедей приходишь к выводу, что их выполнение не требует от человека невероятных усилий. Почему же люди не принимают их как необходимое и естественное условие жизни среди других людей? Некоторые объясняют это их религиозным содержанием, апеллируя к своей светскости и отсутствию веры в Бога. Иначе говоря, для них эти заповеди носят рекомендательный, а не обязательный характер. С. В. Посадский так объясняет эту ситуацию: «Евангельские заповеди прекрасны, и к ним естественно тянется человеческая душа. Разве человеку не хочется быть возвышенным нестяжателем, любящим Бога, прощающим обиды, отвечающим добром на зло? И вот оказывается, что каждый человек погрешает против евангельских заповедей, поскольку имеет некую «вторую природу», которая упорно противоборствует исполнению призывов Христа. Эта «вторая природа» человека названа христианскими подвижниками грехом или страстями» [6].

Список источников

1. Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 1994.
2. Протоиерей Сергей Привалов. Роль православия в духовном возрождении современного общества // Патриотизма без духовности не бывает : мат-лы междунар. семинара-практикума (г. Руза, Московская обл., 12 декабря 2013 г.) / под науч. ред. Н. В. Румянцева и С. С. Пылева. Руза, 2014.
3. Блажевич Н. В. Свобода и духовная безопасность человека // Социальная безопасность в евразийском пространстве : мат-лы III всерос. науч. конф. с междунар. участием (Тюмень, 18 декабря 2020 г.) / под ред. И. А. Грошевой. Тюмень, 2021.
4. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.
5. Осипов А. И. Бог. М., 2015.
6. URL: https://azbyka.ru/osnovy-dukhovnoj-borby-po-ucheniyu-pravoslavnoj-cerkvi#ch_0_3_1 (дата обращения: 03.04.2023).

А. Г. Филимонов

(г. Омск)

Современная Россия и православная этика труда

Современная Россия переживает острый исторический кризис. Это связано с преобразованиями, которые начали происходить в конце XX в. Отказ от тоталитарных форм взаимоотношений во всех сферах общественных отношений потребовал изменения конституционных основ российского общества. В статье 1 главы I Конституции РФ провозглашается, что Российская Федерация — Россия есть демократическое федеративное правовое государство с республиканской формой правления. В части 3 ст. 13 подчеркивается, что в Российской Федерации признаются политическое многообразие, многопартийность. Коренным образом меняются и экономические отношения. Так, в ч. 2 ст. 8 утверждается, что в Российской Федерации признаются и защищаются равным образом частная, государственная, муниципальная и иные формы собственности.

Коренные изменения в общественной жизни современной России не могли не отразиться и на отношении человека к своему труду, его ценностям и целеполаганию. Ценности есть предмет этической системы мировоззрения человека, так как они определяют его внутренние мотивы к труду и системе самоконтроля, позволяют субъекту общественных отношений оставаться в рамках системы правил, принятых той общественной моделью, которую реализует государство и живет общество. Этические ценности выступают нравственными императивами субъекта общественных отношений, требующими от него не просто удовлетворения своих потребностей, но подчинения своей жизнедеятельности этим ценностям.

С появлением частной собственности, рынка, конкуренции конституционные гарантии политических свобод не могли не отразиться на мировоззренческих изменениях отношения русского человека к труду. Их можно сравнить с процессами, которые происходили в Европе, когда феодальное общество сменило общество модерна. Капитал становился основным двигателем экономического прогресса, и отношение к богатству требовало коренного пересмотра основополагающих принципов, которые были заложены в христианской (католической) этике. Протестантские реформации в Германии, Голландии, Франции, Англии послужили основаниями для появления протестантской (христианской) этики труда. Именно с ней М. Вебер связал успехи капитализма в странах Западной Европы, Канады и Северной Америки [1].

В России в разных формах проявление протестантских черт этики труда связано с деятельностью старообрядческих общин. В основе старообрядческой этики труда лежат идеи греховности внешнего мира, убежденность не только в священстве мирян, но и в том, что человек лично ответственен за свое спасение. Вера, труд и аскеза лежат в основе мировоззрения и миропонимания старообрядцев.

Традиционная православная этика труда формирует ценностную систему, которая опирается на преобладании духа над природой. Труд в этой системе нравственных ценностей понимается как религиозное служение, как послушание, как аскеза. Главное предназначение труда — это раскрытие полученного от Бога таланта. Такой труд должен быть направлен на духовное совершенствование, быть средством воспитания души. Православная этика труда отличается от других христианских этических систем труда тем, что она не делит вид деятельности на престижный или не престижный. Труд приобретает смысл только тогда, когда он делается ради Христа. Именно об этом писал С. Н. Булгаков, когда утверждал, что «труд имеет незаменимое значение для человека как средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, как возможность служения ближним» [2]. Если же труд нацелен на самоутверждение, удовлетворение греховных страстей человека, то он признается бессмысленным, «небогоугодным».

Такая этическая оценка труда вошла в противоречие с изменившимися общественными условиями в современной России. Производительный труд является главным условием модернизации экономики, а целеполагание человека, связанное с получением материальных благ, не должно мешать его осознанию, что он сохраняет верность православной вере. Противоречие между прежними взглядами на труд православного человека и новыми вызовами осознает и Русская православная церковь, и общество православных мирян.

Особенности труда в современной России и формирование заинтересованности православного человека в эффективном, производительном труде нашли свое отражение в Основах социальной концепции Русской православной церкви, Своде нравственных принципов и правил хозяйствования, принятом Всемирным Русским Народным Собором, в документах Экспертного совета «Экономика и этика» при Святейшем Патриархе Московском и Всея Руси. П. А. Шишкин пишет, что «церковная позиция заключается в том, что нельзя отделять от системы нравственных ценностей поддержание экономической, в том числе предпринимательской, свободы, сохранение права человека на собственность, в которой богатство — это результат созидательного труда, а созидатель-

ный труд — это долг перед Богом и людьми. Только при этом условии естественное стремление к материальному достатку «умеряется», уравнивается влиянием духовно-нравственных принципов» [3, с. 3].

Основные православные этические принципы труда должны реализовываться в эффективном, справедливом, солидарном труде.

Эффективный труд предполагает личную заинтересованность человека в его результатах. Современный труд не может быть без науки, рынка, конкуренции, инноваций. Все эти направления требуют от человека огромных затрат, как физических, умственных, так и моральных. Полученные результаты труда должны обеспечивать ему достойный материальный уровень жизни, обеспечивающий восстановление жизненных ресурсов, необходимых для достижений в будущей деятельности. Без этих оснований невозможно обеспечивать условия для победы в конкурентной рыночной среде.

Идея социальной справедливости способствует утверждению принципа, в рамках которого происходит выравнивание имущественных диспропорций в обществе и придается нравственный смысл эффективной экономической деятельности. Эффективный труд, нацеленный только на удовлетворение человеком своих интересов, без целеполагания, реализации в обществе социальной справедливости, не может рассматриваться как нравственный с позиции православия и православной этики труда.

Важное место Русская православная церковь в этической системе труда придает принципу солидарности. Солидарность рассматривается как система взаимной поддержки. Чем выше в обществе уровень солидарности, тем оно более сплоченное и сильное. Общенародная надклассовая солидарность обеспечивает единство нации, ее целостность и жизнеспособность.

Православная церковь не абсолютизирует эти этические принципы современной православной этики труда, но в то же время утверждает, что только их взаимосвязь и взаимодополнение одного другим, позволяет этической системе придать нравственный характер труду православного человека и ориентировать его на созидательный труд, направленный на благо себя, своей семьи и общества.

Список источников

1. Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.
2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/pravoslavie-ocherki-uchenija-pravoslavnoj-tserkvi/15. (дата обращения: 25.04.2024).
3. Шишкин П. А. Вера. Труд. Капитал. Основные постулаты православной этики. М., 2011.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бабич Тамара Александровна — старший научный сотрудник Сургутского краеведческого музея

Бучакова Марина Александровна — доктор юридических наук, доцент, начальник кафедры конституционного и международного права Омской академии МВД России

Васечко Вячеслав Юрьевич — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук (отдел права) (г. Екатеринбург)

Грошев Игорь Львович — кандидат социологических наук, доцент, профессор кафедры военно-политической работы в войсках (силах) Тюменского высшего военно-инженерного командного ордена Кутузова училища имени маршала инженерных войск А. И. Прошлякова

Грошева Ирина Александровна — кандидат социологических наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и естественно-научных дисциплин филиала автономной некоммерческой организации высшего образования «Институт деловой карьеры» в Тюменской области

Грошева Любовь Игоревна — кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Тюменского высшего военно-инженерного командного ордена Кутузова училища имени маршала инженерных войск А. И. Прошлякова

Денисенко Снежана Валентиновна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Денисова Любовь Владиленовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и методологии государственного управления Академии управления МВД России (г. Москва)

Джуад Юлия Юрьевна — кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета

Исаев Андрей Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин Уфимского юридического института МВД России

Казakov Евгений Федорович — доктор культурологии, профессор, профессор кафедры философии и общественных наук Кемеровского государственного университета

Малявина Анна Борисовна — кандидат политических наук, научный сотрудник научно-исследовательского и редакционно-издательского отдела Ростовского юридического института МВД России

Мехряков Иван Сергеевич — преподаватель кафедры оперативно-разыскной деятельности органов внутренних дел Омской академии МВД России

Морозов Андрей Анатольевич — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Мухаметзарипов Ильшат Амирович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (г. Казань)

Никитина Анна Евгеньевна — преподаватель кафедры криминалистики Омской академии МВД России

Петров Александр Викторович — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Попов Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, доцент, начальник кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Руди Амина Шамильевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории, философии и культурологии Омского государственного университета путей сообщения

Рыболовлева Наталья Сергеевна — кандидат юридических наук, доцент кафедры организации деятельности органов внутренних дел Центра командно-штабных учений Академии управления МВД России (г. Москва)

Третьякова Анна Игоревна — преподаватель кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Тумин Александр Юрьевич — кандидат юридических наук, доцент кафедры философии Московского университета МВД России имени В. Я. Кикотя

Филимонов Александр Григорьевич — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии и политологии Омской академии МВД России

Фомин Егор Васильевич — кандидат социологических наук, старший преподаватель Высшей школы современных социальных наук Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Шиманская Ольга Константиновна — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы Российской академии наук (г. Москва)

Широкалова Галина Сергеевна — доктор социологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Приволжского филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; старший научный сотрудник Нижегородского государственного лингвистического университета имени Н. А. Добролюбова

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ

Руди А. Ш. Религия и искусство в духовной культуре современности.	3
Широкалова Г. С., Шиманская О. К. Православные выставки-ярмарки как способ социально-культурной интеграции российских граждан	7
Денисенко С. В. Национально-культурные и религиозные традиции в Омской области: межнациональный и межрелигиозный мир.	11
Казаков Е. Ф. «Новое средневековье» как концепт и реальность	16
Петров А. В. Парарелигиозный праздник летнего солнцестояния в Окунево	20
Бабич Т. А. Трансформация сакрального места в сибирском городе.	26

РАЗДЕЛ II. ГОСУДАРСТВО, ПРАВО, ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ

Васечко В. Ю. Русская школа криминальной антропологии и христианская религия: несовместимость или согласие?	28
Малявина А. Б. История государственно-религиозных отношений в России и особенности их правового регулирования	32
Мухаметзарипов И. А. Религиозные институты урегулирования конфликтов в России	37
Никитина А. Е., Мехряков И. С. Отличительные признаки интернет-миссионерства.	40
Фомин Е. В. Роль социальных медиа в трансляции контента о новом религиозном движении «Свидетели Иеговы»	42
Попов Д. В. Семья в контексте взаимодействия Οίκος и Πολις в вечном поиске равновесия.	46
Тумин А. Ю. Идея служения Отечеству в русской религиозной философии	54

РАЗДЕЛ III. РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ,
ЭТИКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Морозов А. А. Религия в системе жизненных предпочтений учащейся молодежи	58
Грошева И. А., Грошев И. Л., Грошева Л. И. Ценности семьи и религии в студенческой среде.....	63
Третьякова А. И. Проблемное поле религиозной идентичности в условиях глобализации.....	69
Денисова Л. В., Рыболовлева Н. С. Доверие как фактор отношения к религиозным организациям	72
Джуад Ю. Ю. Связь внешней и внутренней религиозности с аспектами религиозной практики у мусульман в Москве и Санкт-Петербурге ...	77
Бучакова М. А. Влияние религиозного фактора на сохранение и укрепление традиционных духовно-нравственных российских ценностей	80
Исаев А. А. Пути обретения духовности: некоторые размышления ...	83
Филимонов А. Г. Современная Россия и православная этика труда ...	88
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	91

Научное издание

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ

Редактор Е. А. Жукова

Корректор Л. И. Замулло

Технический редактор П. В. Ярославцева

ИД № 03160 от 02 ноября 2000 г.

Подписано в печать 23.09.2024. Формат 60×84/16. Бумага офсетная № 1.

Усл. печ. л. 5,8. Уч.-изд. л. 5,3. Тираж 85 экз. Заказ № 229.

Редакционно-издательский отдел

Отделение полиграфической и оперативной печати

644092, г. Омск, пр-т Комарова, д. 7