





### **Рецензенты:**

**Мочалов Евгений Владимирович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (Саранск).

**Семедов Семед Абакаевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Международное сотрудничество» РАНХиГС (Москва).

### **Председатель редакционной коллегии:**

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, член экспертного совета ВАК по теологии (Санкт-Петербург).

### **Заместитель председателя редакционной коллегии:**

**Пелин Александр Александрович** – кандидат богословия, протоиерей, заместитель руководителя рабочей группы Общественной палаты Российской Федерации по межнациональной и межрелигиозной медиации, директор АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт – Петербург).

### **Редакционная коллегия:**

**Акаев Вахит Хумидович** – доктор философских наук, профессор, действительный член Академии наук Чеченской Республики, главный научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова РАН. (Грозный).

**Астахова Лариса Сергеевна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теологии Московского государственного лингвистического университета (Москва).

**Мирко Благоевич** – доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник института общественных наук Белграда, руководитель Форума по религиозным вопросам (ФОРЕЛ) Института общественных наук Белграда (Сербия).

**Клаус Бухенау** – доктор исторических наук, профессор Университета Регенсбурга (Германия).

**Вольтер Ольга Владимировна** – доктор политических наук, кандидат философских наук, член-корреспондент Российской Академии Естествознания (Краснодар).

**Семенов Валентин Евгеньевич** – доктор психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки России, старший эксперт АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург).

**Силантьев Роман Анатольевич** – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, исполнительный директор Правозащитного центра Всемирного русского народного собора, заместитель председателя Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва).

**Ответственный секретарь:**

**Гладкая Ольга Михайловна** – специалист Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Санкт-Петербургской епархии (Санкт-Петербург).

### **Reviewers:**

**Evgeny Mochalov** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Mordovia State University n.a. N. P. Ogaryov (Saransk).

**Semed Semedov** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of Department "International cooperation" of the Ranepa (Moscow).

### **Chairman of the editorial Board:**

**Alexander Prilutsky** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Religions and Theology of the Russian State Pedagogical University n.a. A. Herzen, Member of the expert Council of the HAC on Theology (St. Petersburg).

### **Deputy Chairman of the editorial Board:**

**Alexander Pelin** – Candidate of Theology, Archpriest, Deputy Head of the working group of the Public chamber of the Russian Federation on interethnic and interreligious mediation, Director of the NGO "Center of ethnoreligious studies" (St. Petersburg).

### **Editorial board:**

**Vakhit Akaev** – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Research Associate, Complex Research Institute, Russian Academy of Sciences (Grozny).

**Larisa Astakhova** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Theology, Moscow State Linguistic University (Moscow).

**Mirko Blagojevič** – Doctor of Social Sciences, Chief Researcher, the Head of FOREL Social Research Institute of Belgrade (Serbia).

**Klaus Buchenau** – Doctor of Historical Sciences, Professor for Southeastern and Eastern European History at Regensburg University (Germany).

**Valentin Semenov** – Doctor of Psychology, Professor, honored Worker of Science of Russia, Senior Expert of ANO "Center of ethnoreligious studies" (St. Petersburg).

**Roman Silantiev** – Doctor of historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University, Executive Director of the Human Rights Center of World Russian People's Council, Deputy Chairman of the Expert Council for conducting state religious expertise under the Ministry of Justice of the Russian Federation (Moscow).

**Olga Volter** – Doctor of Policy Sciences, Candidate of Philosophy (Krasnodar).

### **Executive Secretary:**

**Olga Gladkaya** – Specialist of the Department for Relations between the Church and Society of the diocese of St. Petersburg (St. Petersburg).

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	10
<i>Приветствия участникам конференции</i> .....	19
<i>Раздел I. Религия и политика в многополярном мире</i> .....	23
<i>Астахова Л. С., Бухараев Я. В. Стратегии воцерковления в современном российском обществе: между социологией и теологией</i> .....	23
<i>Родионова Е.В. Религиозность в Санкт-Петербурге: социологический срез</i> .....	50
<i>Пелин А.А. Религиозно-общественная повестка Санкт-Петербурга: тенденции и примеры</i> .....	67
<i>Богачев А.М., Межерицкая А.М., Селюнина М.А. Психолого-педагогические особенности рассмотрения некоторых философских вопросов в рамках преподавания ОРКСЭ</i> .....	76
<i>Бердникова Л.Г. Особенности методики преподавания предмета ОРКСЭ (из опыта работы)</i> .....	89
<i>Соколов Р.В. Теологико-антропологическое осмысление воздействия отечественной системы атеистического воспитания второй половины XX века на духовно-нравственные качества современной молодежи (на примере С. Петербурга)</i> .....	98
<i>Лебедев В.Ю., Безруков А.Л. К вопросу о психологической мотивации религиозного выбора</i> .....	115
<i>Иером. Иоанн (Булыко) Учение о Церкви святителя Филарета (Дроздова)</i> .....	131
<i>Камалдинов А.В. Террористический акт 11 сентября 2001 года как катализатор возникновения «Нового атеизма»</i> .....	142

<i>Коваленко В.Д.</i> Современный псевдоправославный экстремизм: социально-исторические предпосылки и пути развития.....	150
<i>Тамбовцев Ю.В.</i> Вопрос множественности миров в буддизме, христианстве и исламе.....	167
<i>Раздел II. Выступления религиозных лидеров</i> .....	174
<i>Муфтий Панчев Р.Д.</i> Источники и предпосылки радикализации религиозной ситуации на Ближнем Востоке.....	174
<i>Аннотации</i> .....	182
<i>Приложение I. Прилуцкий А.М.</i> Рабочая программа дисциплины «Религия и политика» .....	197
<i>Приложение II. Головушкин Д.А.</i> Рабочая программа дисциплины «Фундаментализм и модернизм в современной религиозной жизни» .....	204
<i>Сведения об авторах</i> .....	213

## CONTENTS

<i>Preface</i> .....	10
<i>Greetings to the participants of the conference</i> .....	19
<i>Part I. Religion and politics in a multipolar world</i> .....	23
<i>L. Astakhova, Y. Bukharaev</i> In-churchment strategies in contemporary Russian society: between sociology and theology .....	23
<i>E. Rodionova</i> Religiosity in St-Petersburg: the sociological view .....	50
<i>A. Pelin</i> Religious and social situation in St. Petersburg: trends and examples .....	67
<i>A. Bogachev, A. Mezheritsky, M. Selyunina</i> Psychological and pedagogical features of consideration of some philosophical issues in the framework of teaching BRCSE .....	76
<i>L. Berdnikova</i> Features of methods of teaching the subject of BRCSE (from work experience) .....	89
<i>R. Sokolov</i> Theologico-anthropological understanding of the impact of the national system of atheistic education in the second half of the twentieth century on the spiritual and moral qualities of modern youth (on the example of St. Petersburg) .....	98
<i>A. Bezrukov, V. Lebedev</i> On psychological motivation of religious choice.....	115
<i>Hieromonk Ioann (Bulyko)</i> The Doctrine of the Church of St. Philaret (Drozdov) .....	131
<i>A. Kamaldinov</i> The terrorist act of September 11, 2001 as a catalyst for the emergence of «New atheism».....	142
<i>V. Kovalenko</i> Modern pseudo-orthodox extremism: social-historical preconditions and ways of development...	150
<i>Y. Tambovtsev</i> Issue of multiverse in Buddhism, Christianity and Islam.....	167



<i>Part II. Speeches by religious leaders .....</i>	<i>174</i>
<i>The mufti R. Pancheev The Sources and background of radicalization of the religious situation in the Middle East .....</i>	<i>174</i>
<i>Abstracts.....</i>	<i>190</i>
<i>Attachement I. A. Prilutsky Working program of the subject «Religion and politics» .....</i>	<i>197</i>
<i>Attachement II. D. Golovushkin Working program of the subject «Fundamentalism and modernism in modern religious life» .....</i>	<i>204</i>
<i>Authors' Credentials.....</i>	<i>213</i>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Коллективная монография «Религия и политика в многополярном мире» подготовлена на основе докладов, представленных авторами на традиционной ежегодной международной конференции «Традиционные религии за сильную Россию», которая состоялась в Санкт-Петербурге в 2018 году. Однако данное издание, строго говоря, не является публикацией материалов прошедшей конференции. Во-первых, у авторов была возможность доработать свои статьи в соответствии с теми вопросами и замечаниями, которые прозвучали во время дискуссии. Во-вторых, данное издание было расширено благодаря включению в него новых материалов, которые не были представлены на конференции, но соответствуют концепции издания. Поэтому редакция приняла решение опубликовать коллективную монографию по теме конференции, поскольку такой формат издания представляется нам наиболее подходящим. Для этого есть все основания, и среди них не последнее место занимает концептуальное согласие авторов, которое существенным образом облегчило задачу, стоящую перед редколлекгией.

Как нам представляется, именно концептуальное единство на уровне постановки задачи, выбора исследовательской методологии и того, что можно условно обозначить как «идеология исследования» представляет собой важнейшее условие, без которого невозможна коллективная монография. Если для сборника материалов достаточным условием является тематическая близость публикуемых материалов, то для коллективной монографии требуется, чтобы авторы работали в рамках единой

научно-мировоззренческой парадигмы. Полагаю, что последнему условию публикуемые материалы отвечают в полной мере.

Актуальность темы, вынесенной в название данной коллективной монографии сегодня не вызывает сомнения. Динамика религиозной ситуации наглядно демонстрирует политизацию и религиозного дискурса, и религиозных отношений. Очевидно, что и вся история Нового и Новейшего времени (впрочем, и более отдаленных от нас периодов истории) учит этому: религия не может быть исключена из внешней и внутренней политики. С религиозоведческой точки зрения, причины этого понятны – коль скоро религия обладает мощным потенциалом воздействия на социальное поведение человека, политические силы всегда будут заинтересованы в использовании религиозного фактора в собственных целях.

Однако, как это наглядно показывают события на Украине, безответственное использование религиозного фактора ради получения конъюнктурных политических дивидендов способно спровоцировать религиозные конфликты, трудно поддающиеся разрешению. Более того, сколько бы политики не обманывались по поводу мнимой пользы от трансформации политической борьбы, в основе которой лежит борьба за власть, в борьбу религиозную, опасность реализации данного сценария во многом превосходит краткосрочные бонусы, привлекательные только для безответственных политиков. Бумеранг религиозного конфликта, безответственно запущенный популистами, неизбежно вернется к ним тяжелыми социальными последствиями.

Религия и политика – сложная для исследования тема. Помимо конъюнктурных вопросов, связанных с развитием глобальной геополитической ситуации, она осложняется неразрешенностью ряда собственно научно-теоретических вопросов. Полагаю, что в свете этого материалы, вошедшие в это издание, представляют интерес как в практическом отношении, так и в связи с рассмотрением теоретико-методологических вопросов изучения динамики религиозной ситуации.

Несмотря на относительно небольшой объем, данное издание отличается широтой рассмотренных вопросов. Это полностью соответствует задаче, которую сформулировала для себя редколлегия: предложить читателю по возможности репрезентативное содержание, отражающее различные аспекты политико-религиоведческих исследований.

Полагаю, что данное издание может представлять интерес для религиоведов, преподавателей теологии, социологов и политологов, изучающих специфику религиозных процессов и отношений, независимо от их религиозных и мировоззренческих установок.

*А.М. Прилуцкий, д.филос. н., зав. кафедрой истории религий и теологии РГПУ им. А.И.Герцена, член Экспертного совета ВАК по теологии, председатель совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Минюста РФ по Ленинградской области.*



















ГОСУДАРСТВЕННАЯ ДУМА  
ФЕДЕРАЛЬНОГО СОБРАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
СЕДЬМОГО СОЗЫВА

**Д Е П У Т А Т**  
**ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ**

1 11 20 18 г.

№ СГ-Д 4/180

**Участникам Международной научной конференции**  
**«Традиционные религии за сильную Россию:**  
**религия и политика в многополярном мире»**

**Уважаемые коллеги, здравствуйте!**

Рад приветствовать Вас от имени Комитета Государственной Думы Федерального собрания Российской Федерации по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений!

Уже третий год подряд Конференция собирает представительный кворум деятелей науки, духовных лиц традиционных для нашей страны религий, общественных и государственных деятелей! Это явно показывает неподдельную заинтересованность российского общества в совершенствовании взаимодействия между религиозными и государственными институтами для укрепления межнационального и межрелигиозного мира и показывает добрый пример уважительного взаимодействия и сотрудничества в петербургском обществе.

Тема этого года «Традиционные религии за сильную Россию: религия и политика в многополярном мире» очень актуальна – религия в значительной степени влияет на политическую культуру большинства стран в мире. В современной России основная часть населения причисляет себя к верующим, что свидетельствует о том, что духовные ценности для граждан нашей страны остаются важной составляющей их жизни. Уверен, что объединение религиозных, научных, общественных и государственных деятелей поможет достичь поставленных целей – выявить взаимосвязи между религиозными и политическими процессами в условиях современного мира, выработать единую стратегию информационного противодействия «религиозному» экстремизму и будет, уверен, способствовать профилактике религиозной нетерпимости в России.

Желаю Вам интересных дискуссий и плодотворной работы!

Председатель Комитета  
Государственной Думы  
по развитию гражданского общества,  
вопросам общественных  
и религиозных объединений

С.А. Гаврилов



## ОБЩЕСТВЕННАЯ ПАЛАТА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Московский пал., д. 7, стр. 1, Москва, ГСП-3, 125993; Тел. (495) 221-83-63, Факс (499) 251-60-04; E-mail: info@oprf.ru, http://www.oprf.ru

### **Участникам Международной научной конференции «Традиционные религии за сильную Россию: религия и политика в многополярном мире»**

**Уважаемые коллеги!**

Искренне приветствую высокое ученое и духовное собрание от себя лично и от имени Общественной палаты Российской Федерации!

Взаимодействие между религиозными организациями во имя сохранения сильной страны очень важно сегодня. Каждая традиционная религия России вносит значительный вклад в гармоничное развитие общества: ведется социальная, благотворительная деятельность, которая помогает одним людям встать на ноги, другим – пережить тяжёлые жизненные ситуации, третьим - обрести смысл жизни.

Отрадно, что традиционные религиозные объединения остаются верны своим многовековым устоями и продолжают быть нравственными ориентирами для большей части российского общества в непростые времена, которые мы сейчас переживаем.

Но есть тенденции в современной многополярной модели мироустройства, которые не могут не вызывать глубокую обеспокоенность. Все чаще мы становимся свидетелями того, как религиозный фактор используют в политических целях, и этот процесс сопровождается ростом глобальной и региональной нестабильности.

В России происходит консолидация гражданского общества вокруг общих ценностей. И, думаю, что их разделяют все здесь присутствующие: гуманизм, межнациональный и межрелигиозный мир и согласие, семейные ценности, любовь к своей родной стране. Территориальная и духовная целостность нашей страны – это залог мирной жизни.

От души желаю всем вам доброго здоровья, интересных интеллектуальных дискуссий и продуктивной работы!

**Секретарь Общественной палаты  
Российской Федерации**

 **В.А.Фадеев**

город Москва, 07 ноября 2018 года

191167, Санкт-Петербург,  
Набережная реки Монастырки, д.1



тел.: (812) 274-14-13, факс: (812) 234-59-90  
e-mail: tserkovspb@gmail.com

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ • УПРАВЛЯЮЩИЙ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

**Организаторам и участникам  
международной научной конференции  
«Традиционные религии за сильную Россию:  
религия и политика в многополярном мире»**

**Уважаемые члены президиума, участники,  
дорогие братья и сестры!**

От души приветствую вас на значимом событии в научно-общественной жизни Санкт-Петербурга.

Сегодня, когда Отечество стоит перед внешними угрозами, подвергается санкциям со стороны других государств, когда экстремизм прикрывается маской религии, а обществу навязываются либеральные западные ценности, когда в мире происходят массовая миграция и смешение культур, важно помнить, что сила народа - в соборности.

Разобщенность - вот то, что ослабляет любое государство и то, чего мы не должны допустить.

Вам предстоит найти ответы на актуальные вопросы взаимодействия религиозных и политических институтов.

Надеюсь, что интересные доклады и дискуссии помогут вам в дальнейших исследованиях и трудах на благо страны.

Молитвенно желаю вам плодотворной работы.

С Божиим благословением,

+ *Варнавоцкий*

**МИТРОПОЛИТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ И ЛАДОЖСКИЙ,  
УПРАВЛЯЮЩИЙ ДЕЛАМИ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ**

*7 ноября 2018 г.*

## **Раздел I. Религия и политика в многополярном мире**

*Л. С. Астахова, Я. В. Бухараев*

### **Стратегии воцерковления в современном российском обществе: между социологией и теологией**

В заголовке использован термин «воцерковление», который взят не из научного, а из церковного обихода – представляется, что, по крайней мере, применительно к русскому православию, этот термин несколько более адекватно отражает смысл описываемого социального процесса, нежели «религиозная конверсия» или его же буквальный русский перевод – «религиозное обращение». Авторы в данном конкретном случае солидаризируются с этнометодологическим подходом Г. Гарфинкеля [2], где, при описании ситуации, предпочтение отдается дефинициям, происходящим из реальной жизни, а не рождающимся в качестве научных абстракций в кабинетной тиши. К тому же, термин «обращение» обозначает, преимущественно, некое событие, которое повлекло за собой присоединение человека к той или иной религиозной системе [Прим.1], в то время как «воцерковление» означает не только сам факт обращения человека к вере, но и его становление в качестве члена Церкви. Также, немаловажно, что у термина «воцерковление» есть и теологический аспект – при использовании этого термина Церковь может рассматриваться не только как социальная организа-

ция верующих, но и как мистическое единство во Христе, Тело Христово, в которое «врастает» воцерковляющийся человек.

Кроме того, само появление термина «воцерковление» в научном обиходе происходит с подачи У. Джемса в самом начале XX в. – в рамках прочитанного им курса лекций по *естественной теологии* [3]. Термин «теология» не должен вводить здесь в заблуждение, подход Джемса скорее социологический, исключая какой-либо намек на признание реальности невидимого потустороннего мира [6, С.233-234]. Соответственно, использовать его для поиска формата, в рамках которого можно было бы как-то примирить подходы социальных наук с подходом теологическим, затруднительно. Применительно же к российской постсоветской реальности сам факт принятия святого крещения не может выступать в качестве универсального и бесспорного индикатора религиозной конверсии: зачастую за самим событием ничего более не следует.

Постсоветский этап развития российского общества характеризуется выраженным оживлением религиозной жизни. Ревитализация религии началась еще в последние советские годы, когда в рамках перестроечной политики происходила либерализация в отношении религиозных организаций. К моменту перестроечных послаблений «условно православное» большинство жителей России (в данном случае мы сознательно не ведем речь о Советском Союзе, а ограничиваемся лишь рамками России) было в значительной части расцерковлено. Расцерковление, в данном случае, можно определить как фактическое отсут-



ствие какой-либо связи человека с церковной жизнью, отсутствие навыков религиозной жизни, а также отсутствие и самой мотивации к обретению таковых. Значительный процент «этнических православных» на излете советского времени не был крещен, т. е. формально к церкви не принадлежал, поскольку само принятие святого крещения в советское время было серьезно затруднено из-за государственной запретительной политики. Многие же из крещеных не вели сколько-нибудь активной религиозной жизни, как по причинам внешним (государственный прессинг в отношении верующих), так и по причинам внутренним, выражением которых являлось отсутствие потребности в регулярном участии в церковной жизни.

Можно сказать, что поколение людей, родившихся уже при советской власти, объективно имело намного меньше возможностей для воцерковления, нежели те, кто еще застал в сознательном возрасте прежний общественно-политический строй. Это подтверждается и статистически: если перед Великой Отечественной войной не менее двух третей сельского и не менее трети городского населения, несмотря на активную антирелигиозную политику, позиционировали себя как верующие, (согласно переписи населения 1937 г., результаты которой были рассекречены только в постсоветское время, «в СССР в возрасте старше 16 лет верующих исчислено 56,2 % населения»)[11], то после «хрущевского гонения» и «брежневского безвременья» новое поколение советских людей выросло в большинстве своем безрелигиозным.

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. происходит кардинальное изменение ситуации. На волне «возврата к историческим истокам» происходит возрастание религиозности населения, выразившееся, в первую очередь, в резком росте числа крещений. В начале 90-х гг. XX в., когда рухнули воздвигнутые государством административные барьеры между церковью и обществом, многие из тех, кто не был крещен, приняли святое крещение. Сравнительно немногочисленное тогда духовенство вынуждено было восполнять духовную жажду населения, копившуюся долгие десятилетия советской власти: крещения в ту пору носили, как правило, массовый характер. Причем, мотивы для принятия святого крещения находились преимущественно в сфере поиска идентичности: советский коммунизм как общественный строй ушел в небытие, а Россия осталась, следовательно, логичным представлялся возврат к прежней, досоветской, т. е. православной, идентичности. Многие священники, служившие в те годы, имеют на своем «счете» тысячи крещеных в год; многие даже помнят собственные «рекорды», касающиеся максимального количества единовременно крещаемых, исчислявшихся несколькими десятками.

Однако, как показывает современная практика, сам факт принятия святого крещения еще не делает человека полноценным членом Церкви. Воцерковление, которое в его социологическом аспекте можно рассматривать как церковную социализацию, является необходимым условием преодоления ситуации, когда «вера без дел мертва» (Иак 2: 17, 26). Но становится очевидной другая пробле-

ма: вступить в церковь в современных условиях намного проще, нежели воцерковиться. Дело не в том, что церковь в советское время «геттоизировалась» и привыкла жить изолированно от секуляризованного общества, хотя этот фактор в начале 1990-х гг. и играл определенную роль. Несколько тысяч священников, при всем желании не имели физической возможности духовно окормлять (т. е. руководить духовной жизнью) всех тех, кого они крестили. К тому же, в начале 90-х, когда действующих храмов было немного, многие из крестившихся не имели возможности, даже при наличии желания, регулярно посещать храм. Как бы там ни было, большинство из крестившихся тогда так и не воцерковились, и их религиозная жизнь по сей день сводится к наличию дома икон, лампад, свечей и иных предметов культа и к эпизодическому посещению храма, как правило, не связанному с участием в таинствах Церкви, в первую очередь Евхаристии.

Фактически, церковь просто не смогла «переварить» огромную массу людей, формально к ней присоединившихся. Едва ли можно данную ситуацию поставить церкви в вину, но факт остается фактом: в стране стал стремительно формироваться слой граждан, причисляющих себя к православному вероисповеданию, но ничем или почти ничем свою религиозную идентичность на уровне «социальных фактов» не подтверждающих. Если в советское время «непрактикующий православный» имел некое оправдание своему религиозному бездействию, поскольку открытое исповедание веры влекло за собой санкции

со стороны государства, то в постсоветское время, когда государственный прессинг прекратился, оправдание номинального православного видоизменилось: «Нас в советское время ничему церковному не учили». Коммунистический режим прекратил свое существование в начале 1990-х гг., нет политики принудительного государственного атеизма, а «не наученные в советское время», так и не предприняли попытки хоть чему-то научиться.

Однако даже в этих не самых благоприятных условиях в постсоветской России произошло многократное умножение числа регулярно посещающих храм прихожан. Эти люди, в отличие от номинальных православных, действительно сумели не только «обратиться», но и воцерковиться. Далеко не всегда «благодаря», а, зачастую, «вопреки» объективно существующей ситуации. Те, кто пришел в церковь в постсоветское время, реализовали свою свободу выбора, поскольку не испытывали ни атеистического, ни клерикального принуждения. В современных социальных науках решение вопроса о мотивах религиозной конверсии все чаще стало тяготеть к ряду рационалистических теорий: в религиоведческом арсенале появляются теории «рационального выбора религии», «религиозной мобилизации», «рыночной религиозной ниши», «религиозной экономики», «религиозного предложения» (*religioussupply-sidetheory*), «рационального выбора модели религии», в которых любые разногласия между религиями, даже по вероучительным вопросам, рассматриваются в контексте «конкуренции» на «рынке религиозных услуг» [5, С. 208-209]. Оговоримся: не отрицая для

некоторой части людей возможности такой мотивации религиозной конверсии, авторы относятся к данной группе концепций предельно скептически. В первую очередь потому, что «новый», «рационалистический» взгляд на религиозную конверсию, исходит из того, что в «старой», «классической» концепции человек рассматривался как пассивный объект перед лицом воздействующих на него сил, и только теперь за человеком признается самостоятельность в религиозном самоопределении[9]. Думается, что истина где-то посередине и не заключается в абсолютизации той или иной теории. К тому же, считается, что «рациональный» выбор характерен преимущественно для «научнообразных» религий, относящихся к НРД [8, С. 122].

Пути и мотивы прихода в церковь могут быть весьма различными и, чаще всего, весьма далекими от «рациональных». Вопрос о путях прихода людей в церковь в чисто практическом смысле будет актуальным как для религиозноведческой науки, так и для самой церкви. Многие церковные писатели обращались к данной теме. В святоотеческой литературе существует целый пласт суждений о том, что к Богу человек может приходить различными путями. В качестве примера приведем парафраз аввы Пафнутия о трех образах призвания, содержащийся в статье иеромонаха (впоследствии архимандрита) Софрония (Сахарова) «Об основах православного подвижничества»: «Первое призвание – непосредственно от Бога; второе – через людей; и наконец, третье – по нужде. Для первого характерно некоторое вдохновение... Второе – через лю-

дей, когда кто воспламеняется желанием Божественным посредством слова человеческого или влияния святых людей. Третье – по нужде, в силу постигающих нас бедствий.» [7, С. 482]

С религиозной точки зрения важен не столько сам образ прихода человека в церковь, сколько его итоги: «...Св. Отцы никогда не умаляли никакого рода призвания, потому, что история Церкви знает немало случаев, когда призванные по третьему образу, т. е. по нужде, достигали в конце своего пути большего совершенства, чем призванные даже по первому.» [7, С. 483]

Особую специфичность проблеме придает то обстоятельство, что классический путь воцерковления – через семью – в постсоветские годы может считаться далеко не самым распространенным. Один из авторов этих строк в ходе своего преподавания в Казанской православной духовной семинарии несколько лет проводил эксперимент, спрашивая у очередного курса студентов-заочников, многие ли из них родились и были воспитаны в потомственно церковных семьях. Важно отметить, что учащиеся заочных отделений духовных семинарий – это преимущественно священнослужители, не имеющие духовного образования, (рукоположенные в 90-е гг. или в начале XXI в., когда по необходимости из-за дефицита кадров возведение в священный сан без духовного образования допускалось), либо приходские активисты, рассчитывающие на принятие священного сана, но уже находящиеся в браке (поступить на очное отделение духовной семинарии может только неженатый). Выяснилось, что процент выход-

цев из воцерковленных семей предельно мал – цифры колебались от 3 до 10 % в различные годы.

У учащихся очных отделений духовных школ этот процент сегодня существенно выше за счет «поповичей» или людей, имеющих в ближайшей родне священнослужителей. Причем, в большинстве своем, это дети и родственники священнослужителей не потомственных, а принявших сан в постсоветское время. Даже сегодня на очных отделениях провинциальных семинарий поповичи не доминируют, составляя лишь заметную долю, но никак не большинство учащихся. В 90-е же годы их доля была существенно ниже. Таким образом, даже в среде священнослужителей путь воцерковления через семью в первые постсоветские десятилетия оказывается не самым массовым. А что уж говорить о мирянах...

Не претендуя на некую всеобъемлющую классификацию многообразных путей воцерковления в постсоветской России, попытаемся все же наметить основные возможные варианты утверждения человека в церкви в качестве прихожанина, а не «захожанина». Выделяя различные типы воцерковления, оговоримся, что на каждый из них у авторов имеются реальные жизненные примеры, то есть классификация эта построена не на основе теоретических рассуждений, а отталкивается от реальной жизни православия в постсоветской России.

Итак, первым выделим классический путь – *воцерковление в семье*. Повторимся, что для первых постсоветских десятилетий этот путь уже не является массовым и численно доминирующим. С другой стороны, поскольку

общее количество воцерковленных семей в стране в постсоветское время возросло и продолжает возрастать, то доля воцерковившихся по традиционному образцу будет неуклонно расти: воцерковившиеся супруги, находящиеся в репродуктивном возрасте, обзаводятся детьми, которых воспитывают уже в христианском духе, с младенчества приобщая их к вере и церкви.

Подвидом *воцерковления в семье* можно считать вариант, когда от верующего старшего поколения, находящегося уже в преклонном возрасте, к вере приходят их ранее не воцерковленные дети или внуки (или более дальние родственники, относящиеся к поколению детей или внуков, т. е. племянники, внучатые племянники и т. п.), находящиеся уже в сознательном возрасте. Данный путь условно можно обозначить как *«возрожденная традиция»* или *«обращение к традиции»*.

Еще одна вариация темы *«возрожденной традиции»* – *возвращение в Церковь взрослых людей, имевших более или менее серьезный церковный опыт в детстве и отрочестве, а затем отошедших от Церкви [Прим.2]*. Данный вариант воцерковления, как правило, дополняется наличием неких внешних факторов, на церковном языке именуемых *скорбями*, под действием которых человек *«вспоминает»* о Боге и уже имеющемся религиозном опыте. Можно сказать, что в данном случае мы имеем дело с двумя фазами воцерковления, между которыми наличествует некий хронологический разрыв. Зерно веры, заложенное в раннем возрасте, прорастает несколько запоздало, но все же прорастает. Потенциально, сегодня этот



путь может стать весьма заметным статистически, поскольку бабушки, водящие внуков ко причастию и исповеди – явление не столь уж редкое. Часто, повзрослев, внуки по различным причинам отходят от Церкви, поскольку навыка и мотивации самостоятельного посещения храма у них не сформировалось. Отход может происходить также по неким внутренним причинам личного плана. Но, повторимся, для некоторых затем происходит и возвращение.

В качестве другого подвида воцерковления в семье можно выделить обратный процесс – *воцерковление старшего поколения через уже воцерковившееся младшее*. Данный путь, при всей его кажущейся необычности, в постсоветской России оказался не столь уж редким. В особенности, если воцерковившееся младшее поколение принимает священный сан и/или монашество. Последняя ситуация, чаще всего, предполагает период некоего шока у родственников, который сменяется их примирением с ситуацией, затем заинтересованностью и возможным движением в сторону церкви.

Еще один путь воцерковления можно условно обозначить словосочетанием «*традиционная старушка*». Известно выражение, приписываемое митр. Ювеналию (Пояркову), сказанное в ответ на каверзный вопрос о том, что будет с церковью, когда посещающие ее бабушки скончаются: «Наши бабушки бессмертны!». При всей внешней анекдотичности ответа, рациональное зерно в нем имеется: всегда есть некая доля людей, которые по достижении преклонного возраста, начинают ходить в храм. Человек в

преклонном возрасте более склонен задумываться о загробной жизни. Правда, в русском православии это путь преимущественно женский. Не задаваясь в данном случае вопросом о причинах такого гендерного перекоса, укажем, что «традиционных старичков» не просто в разы, но на порядки меньше, чем старушек. Этот социальный феномен имеет и советский исторический «шлейф»: покуда ты не вышел на пенсию, в храм было ходить небезопасно из практических соображений, поскольку к постоянному прихожанину могли быть применены меры неправомерного административного давления. Можно было лишиться работы или карьерных перспектив, лишиться социальной поддержки и т. д. А вот для пенсионеров данная проблема не стояла столь остро – даже в годы «хрущевских гонений» за регулярное посещение храма пенсий все же не лишали.

Показательно, что на современном этапе люди старшего поколения, которые при естественном ходе событий считаются хранителями традиций, в постсоветской реальности далеко не всегда являются таковыми. Едва придя в церковь в преклонном возрасте и, не будучи включенным в церковную субкультуру, престарелый человек, чьи способности к освоению нового в силу возраста ослаблены, не может и не должен считать себя полноценным носителем религиозной традиции – ему ее только необходимо осваивать. Однако на практике часто бывает иначе. «Старушечья» храмовая субкультура зачастую оказывается рассадником суеверий и элементарной религиозной безграмотности, дополненных внутренним убеж-

дением в том, что воспринятая ими традиция и является «истинным» православием. Священники сегодня в своей пастырской практике регулярно сталкиваются с возведенными в этой среде в абсолют представлениями и практиками, которые не имеют ни малейшей укорененности в церковной традиции, а с точки зрения богословия, порой, просто абсурдными. В этом смысле, главной проблемой становится задача полноценного пастырского воздействия на данную группу верующих, которые живут по осужденному в Евангелии принципу «слепой ведет слепого». То есть, человек формально является постоянным прихожанином, но с точки зрения своих вероубеждений по многим ключевым позициям отстоит далеко от православного учения.

Следующий путь воцерковления подробно и многогранно разбирается в святоотеческой письменности: на церковном языке его именуют *«от скорбей»* или *«по нужде»*. Внешне этот путь можно представить следующим образом: человек переживает некое тяжкое жизненное потрясение, вызванное внешними обстоятельствами его жизни. Это может быть потеря близких, тяжелая болезнь, крушение карьеры, участие в военных действиях и т. п. Пережитый стресс приводит к кардинальному пересмотру взгляда на мир и обращению к Богу. Первоначально такой человек идет в церковь за утешением, а в конечном итоге обретает смысл жизни. Кстати, не обязательно всегда скорби должны носить некий катастрофический характер. Бывает, что человек просто чувствует бессмысленность своего существования, впадает в крайнее уны-

ние, не имея на то серьезной видимой внешней причины. В любом случае, происходит обращение человека к Богу и начало его сознательной религиозной жизни, которая становится внутренней потребностью.

Еще одним вариантом будет *воцерковление вследствие пережитого религиозного опыта*. Данная тема предельно интимна, поскольку духовный опыт практически не поддается сторонней верификации, в то время как для самого носителя этого опыта он бесспорен – душа, по выражению Тертуллиана, «по природе своей христианка» и соприкосновение с божественной благодатью не оставляет сомнений в реальности происходящего (правда, психиатрия смотрит на этот вопрос иначе). Этот путь воцерковления наиболее разнообразен с содержательной точки зрения. Это могут быть некие чудесные явления, связанные с исцелением от серьезной болезни, избеганием смертельной опасности, разрешением неразрешимой проблемы и тому подобного. Этот род событий может быть иной раз подтвержден данными объективного контроля или свидетельством очевидцев. Но есть события, которые совершаются между человеком и Богом, не имея ни малейшей возможности внешней фиксации. Вариаций подобного опыта великое множество и пытаться перечислить их все едва ли возможно в принципе [1, С. 43-46].

Особенностью этого пути является также то, что он наиболее вариативен с точки зрения возраста. История христианской святости знает множество примеров подобного опыта, пережитого, например, в детском воз-

расте. Но и в зрелости или старости подобный опыт также возможен.

Но бывает и так, что человек приходит в церковь ни от скорбей, ни от некоего «благодатного призвания», а просто в неких «поисках себя», или *поисках идентичности*. Как уже указывалось, в арсенале современных социальных наук появились термины, сопрягающие воедино реальную этническую и потенциальную религиозную идентичность – «этнические православные», «этнические мусульмане». То есть, человек имеет, например, православных предков, но сам не является ни верующим, ни даже крещеным. В определенный момент он решает вернуться к религии предков, причем, мотивации здесь могут тоже весьма различаться – они могут быть как «интеллектуальными», т. е. идти от рассудочной логики, так и эмоциональными. С чисто религиозной точки зрения под этими видимыми социальными действиями скрываются провиденциальные действия Бога. С секулярной же точки зрения, это будет представлять как обращение к архетипам, проявления феномена «психического заражения», следования за большинством и т. п.

Еще одну группу вариантов воцерковления можно обозначить как «*плоды миссионерства*», или *шире*, «*соприкосновение с верующими*». В данном случае речь идет не столько о миссионерстве в собственном смысле этого слова, но вообще о соприкосновении человека невоцерковленного, ищущего, с тем, кто уже нашел, с тем, кто верует. Справедливости ради отметим, что данный путь воцерковления не является исключительной принадлежно-

стью собственно современного этапа, он вполне мог реализовываться и в советское послевоенное время, хотя, конечно, столь широких возможностей тогда не было. Например, известно, что в годы учебы в вузе Александр Мень, еще не будучи священником, привел к вере практически всю свою студенческую группу.

Одним из классических примеров подобного пути воцерковления становится *участие в храмостроительстве*. В постсоветский период в России многократно увеличилось количество православных храмов. Церкви возвращались ранее отнятые у нее храмовые здания, которые, в большинстве своем, требовали серьезного ремонта, восстановления из поруганного состояния. Там, где храмы были снесены, или их никогда не было, если речь идет о жилых районах и поселениях, возникших в советское время, храмы строились. В процесс возрождения или строительства храма объективно вовлекается множество людей, которые, так или иначе, соприкасаются со священнослужителями или приходскими активистами. Это и собственно строители различных специальностей, и представители смежных специальностей, вовлеченных в храмостроительство.

Всякий, кто участвовал в строительстве или воссоздании храма знакомится со священником и приходскими активистами и получает возможность войти в церковную жизнь, а не быть ее сторонним зрителем. Также возможен вариант, когда знакомство со священником или приходским активистом становится фактором не немедленного, а «отложенного» воцерковления: человек, поучаствовав в

воссоздании храма, возвращается к своей обыденной секулярной жизни, но в случае скорбей, например, актуализирует это знакомство и начинает свое воцерковление.

Отметим одно общее для постсоветского периода правило: человеку легче первый раз прийти в церковь не самостоятельно, а в качестве ведомого кем-то уже входящим в церковную ограду. Не у всех хватает смелости самому зайти в храм, подойти к священнику за советом. Прийти же «по знакомству» психологически намного проще.

Надо понимать, что в большинстве случаев восстановление или строительство храма представляет собой проект с отсутствующим на начальном этапе финансированием. Поэтому и настоятель, и приходские активисты ведут поиск благодетелей, которые могли бы помочь в этом деле. Причем, благодетельскую помощь не следует сводить только к финансовой поддержке. Кто-то может помочь строительными материалами, кто-то может безвозмездно выделить строительную технику, рабочих, кто-то даст продукты питания, кто-то подарит инструмент или мебель и т. д. Благодетелем могут выступить предприятия и организации различных форм собственности, а также частные лица. И в большинстве случаев не они находят нуждающийся в поддержке приход, а приход находит их. Естественно, что приход проявляет к благодетелям определенное внимание, способствуя их воцерковлению.

Вполне логично, что определенная доля благодетелей, имеющая интерес к религиозной жизни, оказывается вовлеченной в эту жизнь. Правда, в рамках феномена «во-

*церковившегося благодетеля»* порой можно обнаружить и негативные аспекты. Некоторые крупные благодетели особое к себе отношение со стороны священнослужителей воспринимают как обретение ими неких особых прав в церкви. У священнослужителей же не всегда хватает решимости, и, одновременно, такта, чтобы нормализовать эту не самую простую ситуацию. В результате, можно найти примеры настоятелей, попустительствующих нецерковным требованиям, чтобы не лишиться спонсорской поддержки, а есть и обратные примеры – полного разрыва между приходом и благодетелем.

Естественно, что соприкосновение с церковным приходом людей внешних по отношению к церкви происходит не только в ходе строительства храма и комплекса приходских зданий, но и в процессе функционирования прихода. Построенный или восстановленный и уже функционирующий храм и приход при нем, как правило, продолжают нуждаться в благодетельской поддержке. Соответственно, в процессе поиска благодетелей и взаимодействия прихода с ними могут происходить процессы, уже описанные выше.

Еще одним, может и не самым численно значимым, вариантом соприкосновения невоцерковленного человека с церковью может стать преподавание в церковном образовательном учреждении – духовном училище или семинарии. В учебных планах духовных училищ и семинарий далеко не все предметы собственно богословские, там немало и предметов светских, для преподавания которых приглашают педагогов из близлежащих вузов. Эта



практика стала особенно массовой в последние годы, когда образовательная политика Русской православной церкви изменилась, и был взят курс на получение духовными образовательными учреждениями государственной аккредитации. Это, в свою очередь, требует соблюдения государственных образовательных стандартов и, соответственно, включения определенного количества «светских» дисциплин. Уставы православных духовных учебных заведений в России сегодня предполагают, что преподавать в них могут только лица православного исповедания (исключения, конечно, по необходимости возможны, но немногочисленны). А вот о степени их воцерковления в уставах речи не идет, и на практике бывает, что формально принадлежащий к православию, но не «практикующий» вузовский педагог, приходя преподавать в духовную семинарию, начинает воцерковляться.

Отдельным сюжетом, заслуживающим, на самом деле, специального исследования является *приход в церковь людей без христианских корней*. В современной России основную массу подобного рода *обращений* (это понятие более узкое по своему содержанию, нежели воцерковление) составляют «этнические мусульмане», а также выходцы из язычников, принадлежащие к нерусским народам.

Если говорить об «этнических мусульманах», то здесь можно выделить два основных варианта прихода в православие. Во-первых, это ситуация, когда «этнический мусульманин» воспитан в выраженно секулярной обстановке – в советское время не только выходцы из христи-

анских семей становились носителями атеистических воззрений. За несколько советских десятилетий в этой социальной среде, особенно в крупных городах, происходит выраженное «обрусение», когда лишившиеся исламской религиозной идентичности люди становятся носителями секулярной советской культуры, основой которой являются русский язык и культура. Уже из этого секулярного религиозного «обезличивания» человек приходит в церковь. Данный вариант, строго говоря, может даже не выглядеть как некий жизненный перелом, некая резкая перемена, а предстать, скорее, как результат духовной эволюции. Тем более что в постсоветское время православные корни русской культуры более не игнорируются. Принадлежа к русской культуре, вне зависимости от этнической принадлежности, прийти к православию оказывается вполне естественным.

Во-вторых, это действительно вариант крутого жизненного и мировоззренческого перелома, который вследствие пережитого религиозного опыта происходит с «этническим мусульманином», формально сохранявшим до того свою исламскую идентичность. Это действительно серьезный личностный выбор, поскольку это, зачастую, приводит к обострению отношений с родней, а в крайних случаях – к разрыву отношений с родственниками.

Есть и еще одно обстоятельство, связанное с конверсией «этнических мусульман» в православие: в Среднем Поволжье и Предуралье в советское время было заключено значительное число межэтнических браков, преимущественно русско-татарских, которые одновременно, в

условиях советского атеизма, оказывались потенциально также межконфессиональными. После крушения советского режима дети от подобных браков часто стали оказываться перед сложным выбором, чью конфессию, матери или отца, предпочесть. Естественно, что на этот выбор, если он вставал, оказывали влияние и множество других обстоятельств – это тема для отдельного исследования.

Случаи перехода в православие практикующих мусульман крайне редки и могут представлять интерес в качестве кейса, но не как статистически значимые величины.

Если же говорить о приходе в церковь из язычества, то сразу можно отметить, что некоего единого алгоритма тут не наблюдается, в первую очередь, потому, что этносы, в которых сохранилось язычество, достаточно выражено различаются между собой. Например, у удмуртов ярко прослеживается феномен сопряжения религиозной и этнической идентичностей – удмурт, принявший православие, в восприятии его соплеменников, сохранивших языческие воззрения, становится русским. При этом следует отметить, что Русская православная церковь сегодня отнюдь не ориентируется на русификацию нерусских народов. Священное писание на родных языках этих народов и даже возможность отправления богослужения на национальных языках сегодня являются нормой в русском православии. В качестве примера приведем строки из записанного в 2015 г. интервью прот. Павла Слепцова – одного из немногих православных священников-якутов: «Мы недавно обсуждали, как сохранить культуру (якутскую –

прим. авт.), но при этом принять веру Христову. Первый шаг мы сделали: перевели на якутский язык молитвы, литургию, мы молимся и хотим, чтоб через это родилась якутская христианская культура» [10, 231].

Наконец, еще один путь воцерковления, ставший возможным лишь благодаря развитию информационных технологий. Обозначим его условно как *«дистанционное воцерковление»*, которое, будучи осуществленным, перерастает в *«сетевое православие»*. На самом деле, это не такой уж новый феномен, просто в условиях всеобщей доступности практически любой информации, этот путь становится предельно легким. Речь идет о ситуации, когда по тем или иным причинам, человек, интересующийся жизнью Церкви и стремящийся воцерковиться, делает это не через непосредственный контакт с реальной церковной ячейкой (приходом), а через средства массовой коммуникации. До появления интернета этот феномен мог иметь только одностороннюю направленность: человек мог дистанционно воцерковляться через средства массовой информации, при взаимодействии с которыми коммуникация носит односторонний характер – от СМИ к потребителю информации. Примеры такого рода, хоть и многочисленные, фиксируются уже во второй половине XX в. Приведем, как нам представляется, наиболее яркий из них: когда во время поездки в Россию епископ Православной церкви в Америке Василий (Родзянко) «ехал служить в отдаленный храм (от просьб приехать на службу он не отказывался никогда, сколь бы затруднительной ни была для него поездка), он застал на пустынной дороге

человека, скорбевшего над телом старика: сын вез отца в коляске мотоцикла, и тот погиб в аварии. Владыка предложил отпеть покойника, если тот был православным. Сын рассказал, что храма в их местности не было, но у отца был духовник, и объяснил, как это стало возможным: “Он все слушал по радио Би-би-си, а там выступал священник Владимир Родзянко [Прим.3], и он говорил, что вот это и есть его духовный отец”» [10].

В советское время государственного атеистического прессинга подобный путь, в известной мере, был оправдан. В первые постсоветские годы данный феномен также был достаточно распространенным из-за отсутствия достаточного количества православных храмов. На излете советского времени многие журналы (тогда еще тиражи общенациональных печатных СМИ были огромны) завели у себя рубрики «культуртрегерского» характера, рассказывающие о жизни церкви. На телевидении в середине 1990-х был ежедневная программа «Православный календарь», рассказывавшая в рамках коротких сюжетов о праздниках и памяти святых, приходящихся на данный день. Однако по мере роста количества храмов и территориального их распространения этот путь становился все менее оправдан, с чисто религиозной точки зрения: хочешь воцерковиться, жить церковной жизнью – иди в ближайший приход.

Однако «дистанционное православие» не исчезло, и проблема тут чаще всего не в отсутствии храма поблизости, а в наличии целого слоя «потребителей» православного контента, которых данный уровень духовной жизни

вполне устраивает. Немалое количество православных сайтов и страничек в соцсетях создает богатый выбор для носителей «сетевое православия». Православный контент из вспомогательного средства в духовной жизни становится для этих людей основным или даже вообще единственным. Оговоримся, есть одна группа верующих, которым сложно поставить эту форму взаимодействия с церковью в вину – это немощные (чаще всего старушки), в силу состояния здоровья, не имеющие возможности посещать храм. Для них зримой связью с церковью (незримая связь – молитва) становятся трансляции богослужений по православным каналам («Спас», «Союз») и прочие передачи этих каналов. Но вот когда человек, обладающий физической возможностью посетить храм, и имеющий некую тягу к духовной жизни, этого не делает – это уже своего рода духовная патология.

Таково на сегодняшний день разнообразие основных путей воцерковления в современной России. Еще раз повторимся, что каждый случай индивидуален, и приведенная выше типология, конечно же, не в состоянии учесть всех возможных вариантов, и, тем более, их сочетаний. Подводя итоги, можно сказать, что классический путь воцерковления через восприятие религиозного опыта в семье оказывается сегодня не самым массовым, хотя и имеет перспективы со временем таковым стать. Примечательно также, что далеко не все случаи воцерковления являются результатом официально проводимой миссионерской работы со стороны Церкви. Темпы увеличения количества воцерковленных существенно снизи-

лись в сравнении с девяностыми годами XX в., когда, после снятия антирелигиозных запретов, огромные массы людей устремились в церковь. А вот способность Церкви предоставить желающим необходимую катехизаторскую помощь, напротив, увеличилась. Религия становится частным личностным выбором, а вовсе не одним из предписанных социальных статусов, как это было в рамках традиционных обществ.

### **Список источников и литературы**

1. Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань : Центр информационных технологий, 2006. 232 с.
2. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб. : Питер, 2007. 335 с.
3. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шик ; Под ред. С. В. Лурье. М. : Академический проект, 2017. 415 с.
4. Лученко К. В. Россия: взгляд с колокольни : От Калининграда до Якутии : Документальная проза. М. : Ника, 2016. 416 с.
5. Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии : Pro и Contra // Вестник института социологии. 2012. Май. № 6. С. 208–233.
6. Смирнов А. Е. Религиозное обращение и проблема онтологии субъекта. Часть 1 // Известия Иркутского

государственного университета. 2014. Т. 9. С. 231–242. (Политология. Религиоведение).

7. Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного подвижничества // Старец Силуан. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. С. 473–510.
8. Фолиева Т. А. Рациональный/интеллектуальный тип религиозного обращения // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 121–136.
9. Kilbourne B., Richardson J. T. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories // Sociological Analysis. 1988. Vol. 50 (1). P. 1–21.

*Электронные ресурсы:*

10. Жизнь, проповеди, воспоминания // Епископ Василий (Родзянко). Официальный сайт URL: <http://www.rodzianko.org/> (дата обращения: 20.12.2018).
11. Религиозность в СССР согласно переписи 1937 года // Форум портала "Наука и религии мира" URL: <http://atheo-club.ru/newphpBB/viewtopic.php?f=7&t=4174> (дата обращения: 23.07.2017)



## Примечания

1. Например, вот как определяет это понятие А. Кырлежев: «Обращение религиозное – постепенное или внезапное изменение экзистенциальной ориентации человека, в результате которой он становится адептом какой-либо религии или религиозного учения. <...> Обращение – это драматический перелом в психологии и умонастроении индивидуума, который проявляется в изменении его самопонимания, системы ценностей, поведенческих ориентиров, нередко – социальной роли. <...> Как правило, за религиозным обращением следует вхождение человека в жизнь какой-либо религиозной общины, сопровождающееся усвоением соответствующего вероучения и религиозной практики» (Обращение религиозное // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Под ред. В. С. Степина. URL: <http://www.iph.ras.ru/enc.htm> (дата обращения: 22.07.2017)). Заметьте, понятие обращения не включает в себя процесс вхождения человека в религиозную организацию.

2. Данный путь рассматривается в определении религиозного обращения, данном А. Кырлежевым, как частный его случай: «...частным случаем является актуализация во взрослом состоянии религиозности, привитой в детстве, но позднее утраченной».

3. Священник Владимир Родзянко и епископ Василий (Родзянко) – это один и тот же человек; овдовев, о. Владимир принял постриг с именем Василий, а затем был рукоположен во епископы.

## **Религиозность в Санкт-Петербурге: социологический срез**

Исследование подготовлено в рамках проекта Российского научного фонда № 15-18-00119 «Исторический опыт управления этническим разнообразием и этноконфессиональными конфликтами в имперской, советской и постсоветской России: междисциплинарное исследование».

В соответствии с конституцией Россия является светским государством, где церковь отделена от государства. Религия и вера являются сферой глубоко личной и индивидуальной. Не отрицая этого, необходимо отметить, что религиозность имеет важное социальное значение, во многом определяя идентичность человека и его социальные практики. В некоторых случаях эти религиозные взгляды и установки могут стать основанием для конфликта. Петербург является вторым по уровню жизни и по величине городу в России, сюда стекаются потоки мигрантов, как из других регионов, так и из других стран, прежде всего, государств бывшего Советского Союза. Основной поток мигрантов идёт из таких государств, как Киргизия, Узбекистан, Таджикистан. В этих странах основной религий является ислам, тогда как в Петербурге большинство горожан считает себя православными. Большой приток мигрантов иной веры может стать основанием для усиления социальной напряжённости и эскалации конфликтов. Особенно ярко это заметно в средствах массовой информации, где происходит драматиза-

ция любых событий связанных с религией и церковью (особенно РПЦ) [См., например, 13].

Для того чтобы оценивать конфликтный потенциал религиозных установок петербуржцев необходимо выявить основные аттитюды по отношению к религии вере и основным религиозным организациям. Актуальные исследования показывают, что существует определённое противоречие в отношении к православным организациям, например. С одной стороны, социологические исследования фиксируют высокий уровень одобрения деятельности Русской Православной Церкви (РПЦ), это вторая организация РФ, по отношению к которой граждане регулярно выказывают высокий уровень доверия. Данные ВЦИОМ показывают, что действия российской армии одобряют 90,3 % респондентов и 75 % респондентов одобряют активность РПЦ. С другой стороны, средства массовой информации в новостийном ряду конструируют конфликтный образ публичного восприятия РПЦ[13,с.211]. Е.А. Кублицкая, анализируя результаты исследований в Москве, отмечает, что «население столицы однозначно толерантно к религиозному инакомыслию, а общий уровень веротерпимости москвичей составляет более 70%. Откровенную неприязнь к инакомыслящим продемонстрировала только четверть опрошенных респондентов. В целом уровень религиозной нетерпимости несколько повысился в среде местных жителей. Социологические данные фиксируют, что общий показатель нетерпимости в религиозной сфере среди населения мегаполиса в 2010 г. не изменился и составил 25 %» [4, с. 95].

Основной целью данной статьи является анализ основных социальных, социологических параметров религиозности в Санкт-Петербурге в целом. Для достижения этой цели необходимо использовать именно количественный инструментарий, который позволит сделать обобщающие выводы. В Петербурге реализуются исследования религиозности, в том числе и в институте социологии РАН, СПбГУ [2, 8], но они направлены на представителей конкретных конфессий. Так К.С. Дивисенко и О.П. Дивисенко проводят сравнительный анализ воцерковления православных и протестантов в Санкт-Петербурге[2], а Е.А. Островская фокусируется на исследовании еврейских общин нашего города [8].

Для оценки общей картины религиозности в Санкт-Петербурге необходимо, чтобы была возможность принять участие в исследовании и у православных, и у иудеев, и у мусульман и даже у атеистов. Именно с учетом целей и специфики исследуемого объекта (а это жители Санкт-Петербурга в целом) был сконструирован инструментарий исследования и основные параметры выборки.

В соответствии с целью исследования и религиозность как основная анализируемая категория понималась нами в определенном смысле. Полемика вокруг интерпретаций и подходов к анализу данного понятия показывает его многогранность и многослойность. Например, О.Ю. Бреская полагает, что «в дихотомии религия-религиозность именно второе понятие имеет более четкое соотношение с социальным субъектом-носителем религиозной системы, которым выступает как отдельный

человек, так и религиозная группа или общество в целом. Изучение религиозности на индивидуальном уровне не может осуществляться в отрыве от группового уровня и более широкого социального контекста».[1, с. 86]. Таким образом, важно не только выявлять религиозные установки отдельного индивида, его личную мотивацию. Имеет значение анализ тенденций, присущих различным социальным группам (как минимум в дихотомиях «мужчина-женщина», «молодёжь – старшее поколение», «без образования – с высшим образованием»).

Классическим инструментом социологического исследования религиозности является индекс воцерковлённости В. Ф.Чесноковой[15]. В различных модификациях его используют большинство исследователей, признавая его методическую надёжность. К.С. Дивисенко, О.П. Дивисенко полагают, что термин воцерковлённость может быть использован в качестве синонима понятию религиозность. И в соответствии с таким пониманием они выделяли конкретные показатели, характеризующие религиозное поведение. «Для выявления степени воцерковлённости в православной группе верующих были использованы пять пятибалльных шкал, входящих в В-индекс: частота посещения храма, частота участия в таинстве причастия, регулярность чтения текстов Священного Писания, регулярность молитвы, соблюдение церковного поста» [2, с. 94]. Необходимо отметить, что не все исследователи согласны с надёжностью В-индекса, предложенного В.Ф. Чесноковой, и подвергают данный инструмент резкой критике. С.Д. Лебедев и В.В. Сухоруков от-

мечают, что «камнем преткновения для социологически корректной интерпретации православной религиозности служит политически ангажированная привязка данной теоретической проблемы к оценке социального влияния РПЦ МП. Причем оценочная шкала сводится к ценностно-рациональной дихотомии: является ли такое влияние фундаментальной общественной реальностью постсоветской России или оно – беспочвенный информационный конструкт, выгодный группе профессиональных священнослужителей и активных мирян данной конфессии?» [6, с. 124]. На наш взгляд, подобная критика является не вполне обоснованной и при правильном применении основные показатели религиозности, предложенные В.Ф. Чесноковой, могут быть валидны и надёжны. Но эти переменные являются лишь частью такого комплексного феномена как религиозность. Эти переменные отражают практическую часть феномена (Пруцкова использует понятие частные проявления религиозности) [11, с. 74], тогда как значение имеет и отношение к религии, вере и основным религиозным организациям в целом.

Таким образом, для социологического исследования религиозности в Санкт-Петербурге на основании анализа данных актуальных исследований были отобраны два основных комплекса переменных:

- Общее отношение к религии и религиозным институтам
- Основные практики православных

Также неотъемлемой частью стал анализ социально-демографических переменных религиозности. Это, прежде всего, пол, возраст, образование.

Исследование было реализовано в период с 25.01.2017-25.02.2017 на базе Центра социологических и Интернет исследований СПбГУ. На основании разработанной анкеты был проведён телефонный опрос жителей Санкт-Петербурга, объём выборки составил 800 респондентов. Выборка случайная, неповторная, сбалансированная по полу и возрасту. Объём и структура выборки достаточны для адекватного отражения мнений и представлений генеральной совокупности в целом.

*Таблица 1*

Распределение ответов на вопрос  
«Лично для Вас религия это...»

	частота	проценты
Соблюдение всех религиозных обрядов, участие в церковной жизни	35	4,4%
Национальная традиция, вера предков	171	21,4%
Личное спасение, общение с Богом	114	14,3%
Часть мировой культуры и истории	156	19,5%
Следование моральным и нравственным нормам	157	19,6%
Религия для меня неинтересна, она для меня ничего не значит	116	14,5%
Другое	37	4,6%

В таблице 1. Представлено распределение ответов на вопрос о том, что такое религия лично для Вас. Наибольшая доля ответивших (21,4%) полагает, что религия – это национальная традиция, вера предков, 19,5% ответивших считают, что религия – это часть мировой культуры, а 19,6% полагают, что религия – это следование моральным и нравственным нормам, 14,3% опрошенных согласились с тем, что религия – это личное спасение, общение с Богом. Доля тех, кому религия безразлична, составила 14,5% ответивших, 4,4% ответивших полагают, что религия – это соблюдение всех церковных обрядов, участие в церковной жизни.

Далее респондентов попросили выбрать суждение, которое в наибольшей степени отвечает их религиозным установкам.

*Таблица 2.*

Распределение ответов на вопрос  
«Какое из приведённых ниже суждений о религии  
в большей степени соответствует Вашим убеждениям?»

	Частота	проценты
Любая религия, которая провозглашает идеалы любви, добра и милосердия	417	52,1%
Все религии имеют право на существование как разные жизненные пути	229	28,6%
Право на существование имеют только религии традиционные для нашей страны	44	5,5%



	Частота	проценты
Истинной является только та религия, которую я исповедую	53	6,6%
Другое	37	4,6%
Затрудняюсь ответить	20	2,5%
Всего	800	100

Полученные данные показывают, что в установках преобладает нейтральное или позитивное отношение к религии, лишь 6,6% опрошенных заявляют о том, что истинной является только религия, которую они исповедуют. Тогда, как 28,6% полагают, что все религии имеют право на существование, как разные жизненные пути. 52,1% опрошенных убеждены, что любая религия, которая провозглашает идеалы добра, любви и милосердия, не угрожает существованию другого человека, имеет право на существование.

Далее респондентам был предложен вопрос, направленный на выявление религиозной толерантности.

*Таблица 3.*

Как Вы относитесь к данным религиям  
и религиозным организациям?

	Позитивно	Безразлично, нейтрально	Негативно	Не задумывался	Ничего о ней не знаю	Затрудняюсь ответить
Православие	62,5% (500)	26,4% (211)	5% (40)	3,8% (30)	0,8% (6)	1,6% (13)
Ислам	21,3% (170)	47,0% (376)	16% (128)	6,4% (51)	6,1% (49)	3,1% (25)
Иудаизм	21,8% (174)	48,0% (384)	8,6% (69)	8,3% (66)	10,5% (84)	2,8% (22)

	Позитивно	Безразлично, нейтрально	Негативно	Не задумывался	Ничего о ней не знаю	Затрудняюсь ответить
Буддизм	31,9% (255)	43,4% (347)	6,3% (50)	6,6% (53)	9,9% (79)	1,9% (15)
Католицизм	23,3% (186)	49,4% (395)	8,3% (66)	7,8% (62)	8,8% (70)	2,6% (21)

В списке для ответа на вопрос были даны основные религии, которые распространены на территории Российской Федерации, полученные данные показывают, что позитивно относятся к православию 62,5% ответивших, доля ничего не знающих о православии не достигает и одного процента (0,8%). При общем положительном отношении к православию 5% ответивших высказали своё негативное отношение к православной вере. Уровень позитивного отношения к другим религиям значительно ниже и составляет 21,3% – к исламу, 21,8% – к иудаизму, 31,9% – к буддизму и 23,4% – к католицизму. В основном преобладает нейтральное, безразличное отношение к данным религиям, но необходимо отметить, что доля ничего не знающих о данных религиях и затруднившихся ответить выше, чем в православии. Так 10,5% ответивших отметили, что они ничего не знают об иудаизме, а 9,9% ответивших ничего не знают о буддизме. Если к этой доле добавить число затруднившихся с ответом, то будет 13,3% – ничего не знают об иудаизме и не могут сформулировать своё отношение к нему, а для буддизма этот показатель составит 11,8% соответственно. Вероятно, данный показатель ещё выше, но в данном вопросе респон-

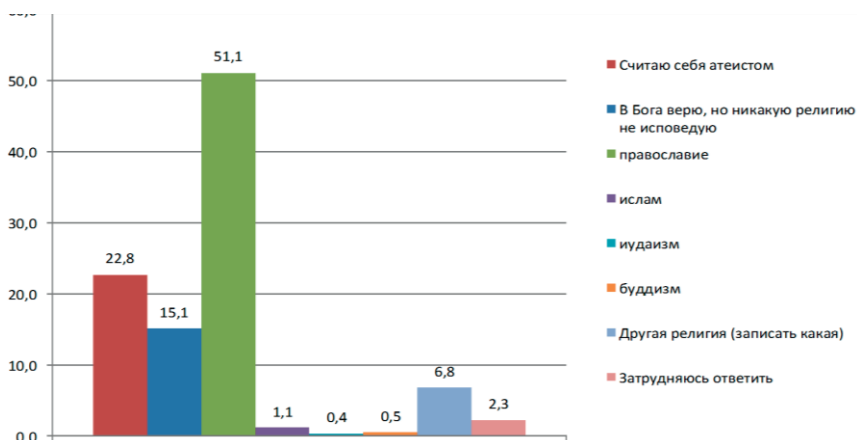
денты предпочли «социально одобряемый ответ» (нейтрально, безразлично), для того, чтобы не признать своё незнание. Тревожным является показатель отрицательного отношения к исламу – он составляет 16%, что почти в два раза больше, чем для других религий.

В целом анализ данных показывает, что среди жителей Петербурга преобладает скорее нейтральное отношение к основным религиям, которое связано во многом с незнанием специфики и основных канонов этих религиозных учений (буддизм, иудаизм). Религия рассматривается как важный социокультурный атрибут, часть истории и традиции предков, но не является основанием для нетерпимости.

Следующий блок вопросов в анкете был связан непосредственно с личным уровнем веры и основными религиозными практиками.

График 1.

«Считаете ли Вы себя верующим человеком, если да, то к какому вероисповеданию Вы себя относите?»



Вопрос о вере был направлен на то, чтобы зафиксировать не только отношение к конкретным религиям, но и в целом зафиксировать религиозные установки, по этой причине были введены категория атеист и верующий в Бога, но не исповедующий никакую религию. Данные исследования показали, что почти четверть опрошенных (22,8%) считает себя атеистами, ещё 15,1% опрошенных не исповедуют никакую религию, хотя в Бога верят. Православными считают себя 51,1% опрошенных, к последователям ислама себя причислили 1,1% опрошенных, к буддизму и иудаизму 0,5% и 0,4% опрошенных соответственно.

Основным фактором, определившим приход в религию, стала семья, доля ответивших, что семья и родители привели их к вере, составляет 36,3%, 5,5% ответивших пришли к вере под влиянием трудных обстоятельств, 3% ответивших привела к вере случайность и 2,3% привели к вере друзья, 2% ответивших указали в качестве причины смерть близкого человека.

Дадим краткое описание, в каких социально-демографических группах представлены православные и атеисты как две самых больших группы.

*Таблица 4.*

**Православная вера в разных  
социально-демографических группах**

Пол	<b>Мужчины:</b> 41,4%		<b>Женщины:</b> 58,4%		
Возраст	<b>18-29:</b> 34,5%	<b>30-39:</b> 59,9%	<b>40-49:</b> 50,0%	<b>50-59:</b> 58,8%	<b>60 и старше:</b> 55,4%
Образование	<b>Неполное среднее:</b> 44,4%		<b>Среднее:</b> 43,6%	<b>Высшее:</b> 53,3%	<b>Ученая степень:</b> 33,3%

Из таблицы 4 видно, что 58,4% женщин считают себя православными, тогда как среди мужчин доля идентифицирующих себя с православием значительно ниже и составляет лишь 41,4% ответивших. Среди молодёжи в сравнении с другими возрастными группами доля православных имеет наименьшее значение 34,5% ответивших, а в возрастной группе от 30 до 39 лет доля православных самая высокая и составляет почти 60% ответивших. Среди респондентов с разным уровнем образования, также отличается доля православных, причём это распределение развенчивает миф о том, что религия и вера свойственны лишь необразованным людям. Из данных в таблице 4 видно, что среди людей с высшим образованием доля православных выше, чем среди респондентов с неполным средним и средним образованием почти на 10%.

Обратная картина наблюдается среди атеистов. Из таблицы 5 мы видим, что доля атеистов среди мужчин почти в два раза больше, чем среди женщин и составляет 31,5%. Также почти треть молодёжи в возрасте от 18 до 29 лет считает себя атеистами. В группах с разным уровнем образования больше всего атеистов среди обладателей ученых степеней.

*Таблица 5.*

**Атеистические убеждения в разных социально-демографических группах**

<b>Пол</b>	<b>Мужчины: 31,5%</b>			<b>Женщины: 16,2%</b>	
<b>Возраст</b>	<b>18-29:</b> 28,1%	<b>30-39:</b> 13,9%	<b>40-49:</b> 24,7%	<b>50-59:</b> 19,8%	<b>60 и старше:</b> 24,6%
<b>Образование</b>	<b>Неполное среднее: 22,2%</b>		<b>Среднее: 22,6%</b>	<b>Высшее: 23,7%</b>	<b>Ученая степень: 44,4%</b>

Несмотря на то, что верующими себя называют 59,9% опрошенных, доля практикующих верующих среди них значительно ниже. Из всех опрошенных только 14,1% посещают храм раз в месяц и чаще, 24,1% опрошенных посещают храм несколько раз в год, но реже, чем раз в месяц, 4,1% опрошенных посещают храм реже одного раза в год и 3,6% практически никогда не были в храме.

Из всех, кто считает себя верующим человеком, 69,1% практически не соблюдают постов, всегда главные посты соблюдают лишь 9% ответивших, и ещё 20,5% ответивших иногда соблюдают главные посты. Примерно такое распределение сохраняется и при ответе на другие вопросы о повседневных религиозных практиках. Так, читают все положенные молитвы лишь 11,1% ответивших ещё 27,6% иногда молятся церковными молитвами, тогда как своими молитвами иногда молятся 43,2% ответивших.

Распределение ответов на вопрос о чтении религиозных текстов также показывает, что сохраняется «ядро» практикующих верующих, которые регулярно читают все или некоторые религиозные тексты – 3,5% и 7,7% соответственно, а 22,1% ответивших вообще никогда не читали религиозных текстов.

Таким образом, можно говорить о том, что доля практикующих верующих ещё меньше и составляет примерно от 20% до 30% всех опрошенных, причём число верующих, живущих активной церковной жизнью (регулярно читающих религиозные тексты, регулярно посещающих храм, соблюдающих посты) не превышает 6%. Мы можем говорить не о религиозном, а о квазирелиги-

озном сознании большинства респондентов, где представления о вере и Боге заменены популярными стереотипами идеалистического характера. По замечанию Элбакяна, для квазирелигиозности исключительно присуща вера в «естественные события, в личности (культ личности напр.), а также процессы и создание на основе подобной веры определённых мифомodelей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании»[12, с. 170].

Полученные данные позволяют сделать вывод о том, что уровень религиозности достаточно высок, но эта религиозность носит метафизический характер (метафизическая религиозность), исходя из Аристотелевского понимания категории метафизика. Несмотря на то, что верующими назвали себя почти 60% респондентов, доля практикующих верующих (посещающих богослужения, читающих религиозные тексты, соблюдающих посты) меньше. Причём здесь можно выделить ядро активных практикующих верующих, которое составляет по данным исследования около 6%, а также пассивных практикующих верующих (которые реже посещают церковь, реже читают религиозные тексты и иногда соблюдают посты) около 15% респондентов.

Результаты данного исследования коррелируют и с другими исследованиями. К.С. Дивисенко также говорит о том, что «в современной России социологами фиксируется высокий уровень религиозной самоидентификации с православием: в 1997 году 52% россиян считали себя таковыми. Это число достигло максимума – 72% в 2012 г., а

в 2014 г. – 68%. При этом сохраняется относительно низкий уровень религиозного участия. Это особенность российской религиозности» [2, с. 128]. Подобная оценка подтверждается и другими социологическими исследованиями по сходной теме [3,4, 7, 9,10 ,14].

### Список литературы

1. Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования: ежемесячный научный и общественно-политический журнал ран. – 2011. – № 12. – С. 77-87.
2. Дивисенко К.С., Дивисенко О. В. Влияние конфессиональной принадлежности и воцерковленности на удовлетворенность жизнью верующих // Вестник СПбГУ. Социология. 2017. Т. 10. Вып. 1. С. 99–114.
3. Емельянов Н. Н. Парадокс религиозности: откуда берутся верующие? // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 32–48. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.02.
4. Кублицкая Е.А. Конфликтный потенциал межнациональных и этноконфессиональных отношений // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2013. № 1. С. 91–99.
5. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социол. исслед. 2010. № 12. С. 81-90.



6. Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013., № 1С. 118-126.
7. Лексин В. «Другие»: верующие и неверующие в повседневной жизни. Мир России, 17(1), 147-188.
8. Островская Е. А. Множественные современности ортодоксального еврейства Санкт-Петербурга // Социологические исследования. 2017. № 5. С. 93-102
9. Поташинская Н. Н. Этнические и религиозные конфликты // Берегиня. 777. СОВА: Общество. Политика. Экономика. 2012. № 2. С. 110–121.
10. Проказина Н. В., Исаев А. В. Межнациональные и межэтнические конфликты в оценках населения мононациональных регионов // Вестник Поволжского института управления. 2015. №2 (47). С. 31–36.
11. Пруцкова Е.В. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. 2013. № 2. С. 72-88.
12. Религии народов современной России: Словарь / Ред. кол. Мчедлов М.П. (отв. ред.), Аверьянов Ю.И, Башилов В.Н. и др. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Республика, 2002. – 624 с.
13. Родионова Е. В. Конфликтогенный потенциал религиозных установок жителей мегаполиса: по материалам исследования в Санкт-Петербурге // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 209–224.
14. Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изуче-

ния (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. №10. С. 104–115.

15. Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века». М., 2005.

## **Религиозно-общественная повестка Санкт-Петербурга: тенденции и примеры**

Свои размышления на тему возможного общественного согласия и роли религиозных общин в этом согласии мне хочется начать с цитаты известного петербургского философа Александра Казина: *«Метафизическая двойственность Петербурга, его разорванность между Православием и западничеством, между Богочеловеком и человекомогом остается на двести лет его расцвета родимым пятном всей послепетровской Руси»* [1]. Думаю, что данная оценка «метафизической двойственности» свидетельствует о непростом, подчас противоречивом, суровом характере города. Петербург – город высочайшей культуры, великолепных памятников, замечательных дворцов, уникальных музеев. Однако, одного этого недостаточно. На Руси говорили: «Не стоит город без святого, а село без праведника». Петербург со времени основания явил миру множество святых, известных во всем мире: святая блаженная Ксения и святой праведный Иоанн Кронштадский, святой праведный адмирал Феодор (Ушаков), священномученик Вениамин (Казанский), митрополит Петроградский и Гдовский, священномученик архимандрит Сергей (Шеин), священномученик протоиерей Алексей Ставровский и многие другие.

Петербург с самого момента основания бросился на поиски самого себя в мировом цивилизационном процессе. Здесь, как, пожалуй, нигде в России, были сильны про-

цессы секуляризации, глобализма, политико-идеологических столкновений. Но именно в Петербурге Достоевским и Гоголем, Лихачевым и Довлатовым вопросы ценностных оснований бытия человека были подняты на недостижимую высоту.

Какие же тенденции в религиозно-общественной повестке дня Санкт-Петербурга мы наблюдаем, и какие события вызывают мою обеспокоенность как исследователя?

Во-первых, Санкт-Петербург в очередной раз с подачи тележурналиста и ведущего Александра Невзорова, признанного, кстати, в 2017 году лидером мнения в Санкт-Петербурге [4], объявляется столицей воинствующего атеизма и антиклерикализма. Ярким примером воинствующего секуляризма является проведение в Петербурге ежегодного митинга «Антиклерикализм» под лозунгом «Царство церквей, царство цепей». Основными организаторами данного события выступают представители левых общественно-политических движений, и там раздаются следующие призывы: «Сейчас кто-то удивляется: ах, они отбирают Исаакий. Ах, они строят церкви в наших скверах. Конечно, строят! Это их право, потому что это их власть, власть церковников. Эта власть не опирается на рабочих, осознавших свои классовые интересы. Для того чтобы опираться на народ, она должна его обманывать. А лучшие специалисты по обману народа – это именно священники» [3].

Выступая на митинге, депутат ЗакСа Борис Вишневский заявил, что «агрессивное и невежественное мрако-

бесие, нарастающее вмешательство руководства РПЦ в светскую жизнь, попытки устанавливать для общества запреты и ограничения, опирающиеся на религиозные догматы – абсолютно неприемлемыми и неконституционными, кстати, нарушающим принцип светского государства» [2]. Если добавить сюда различные моменты по диффамации священнослужителей во многих городских СМИ, откровенно клеветнические кампании в социальных сетях, антицерковные группы в социальной сети Вконтакте и в Телеграмме, то картина становится более понятной.

Вторая тенденция, вызывающая опасения – это попытка столкновения представителей разных религий через проведение разнообразных конференций, несущих большой конфликтогенный потенциал. Так, в апреле 2017 года в Петербурге прошла Всероссийская конференция IV Фаизхановские чтения: «Власть и общество в полирелигиозном российском государстве: проблемы и уроки», приуроченная к 300-летию известного башкирского националиста и религиозного фанатика Абдуллы Алиева (Батырши), борца не только с самодержавием, но и с «неверными», т.е. христианами [5]. В резолюции Конференции есть такая формулировка: «государственность на территории Российской Федерации изначально была достоянием населения, имевшего полиэтничный, полирелигиозный и поликультурный характер. Это демонстрируется примером существования таких государств, как Тюркский каганат, Великая Булгария, Хазарский каганат, Волжская Булгария, Древняя Русь, Золотая Орда». Стран-

ное, исторически недостоверное государство «Древняя Русь», оказывается, наследует аж целым двум Булгариям – Великой и Волжской! Создание новой искаженной историографии и историософии, откровенные подтасовки известных исторических фактов, да и сам выбор исторического персонажа, которому была посвящена конференция, свидетельствуют о целенаправленном стремлении организаторов устроить провокацию, поссорить, внести смуту в научное, религиозное и общественное согласие Петербурга. Думается, что совершенно справедливую позицию заняли представители органов государственной власти Санкт-Петербурга и представители традиционных религий, и научного сообщества, не поддержав организаторов данного провокативного действия. Петербург – город с особой чувствительной на всякую фальшь душой, на наукообразный обман, и, убежден, что устроители конференции, представлявшие в основном не петербургскую централизованную религиозную организацию, должны это учесть впредь.

Наконец, третья тенденция связана с продолжающимися провокациями на псевдоправославной и квази-православной почве. Мною уже говорилось, например, о попытках НОД (Национально-освободительного движения) устроить на территории Санкт-Петербурга не согласованные со священноначалием крестные ходы [6]. В 2018 году благодаря активной поддержке мирян и казачества, подобные инициативы также были пресечены.

В то же время постоянно появляются новые и новые «псевдоправославные активисты», которые хотят устро-

ить очередной «переворот» в традиционных религиозных общинах, кстати, прикрываясь не только обновленческой риторикой, но и жестко ригористической, правоцентристской идеологией. Осенью 2018 года в Отдел по взаимоотношениям Церкви и общества Санкт-Петербургской епархии обратились представители незарегистрированной общественной структуры под названием «Служба духовной безопасности». В своем обращении на имя митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Варсонофия они писали: *«приглашаем Вас поддержать своим участием встречу «КАНОНИЧЕСКАЯ СИЛА» в Санкт-Петербурге 4 ноября 2018 года с 16 до 22-00 в офисном центре .... по адресу Набережная канала Грибоедова, ... для разговора о выходе Русской Православной Церкви из беды раскола Константинополя и причинах его возникновения. Также мы рассмотрим решения Архиерейского собора 2017 года в свете Евангелия и Канонов Церкви, укажем на разорение семей современной епархиальной практикой и путях сохранения малой Церкви от поругания. Целью проведения конференции является помощь Русской Православной Церкви в восстановлении благочестия и правды, как внутри, так и за пределами ее канонической территории»* [7]. Руководителем службы является Валерий Сутормин, человек, не закончивший семинарию, не получивший полного богословского образования. Он предлагает устроить нечто, похожее на инквизицию, и выявлять случаи «неканонических» деяний, как со стороны священнослужителей, так и со стороны мирян, и даже архиереев. На мое замечание, имеется ли реальное письменное благословение

на подобного рода деятельность от священноначалия, мне было сказано, что некий московский протоиерей когда-то благословил, а некоторые архиереи поддерживают, не афишируя свою «поддержку». Попытка построить диалог с Валерием не удалась, так как он занимает жесткую, непримиримую и не способствующую конструктивному диалогу позицию.

Что же сделать нам всем вместе: священнослужителям и ученым, деятелям культуры, образования, искусства, рабочим и политикам, православным и неправославным, верующим и неверующим, чтобы вынести уроки из прошлого и избежать страшных общественных потрясений в нашем городе, да и в России в ближайшем будущем? О каком «общероссийском единстве» мы можем сейчас говорить? Не является ли это лишь красивой утопией, не имеющей оснований в социальной ткани нашего общества?

Думаю, что подобное единство достижимо. И важным посредником в согласовании различных точек зрения на общероссийское общественное согласие является Русская Православная Церковь. Конечно, никто не может отменить высочайшего сакрального значения Церкви Христовой, призванной осолить и освятить мир. Но нельзя не учитывать и тот факт, что Церковь в России в последние годы вернула себе функции значимого социального института, способного во многом выступить в качестве посредника между государством и обществом в разрешении трудных социальных конфликтов.



Безусловно, роль нравственных авторитетов, роль культуры в России велика, однако, Россия – страна с устойчивой духовно-религиозной традицией, и игнорирование данного фактора при построении согласованного российского общества будет ошибкой. Именно поэтому считаю, что Русская Православная церковь, как и представители других традиционных российских религий, призвана быть активной участницей диалога между различными институтами власти и общества, принимать непосредственное участие в организации конструктивных переговорных площадок, которые будут способствовать снятию излишнего социального напряжения и постепенному достижению общественного согласия, без которого общероссийское единство невозможно.

Надежда на лучшее всегда была присуща нашему народу. Общественный консенсус достигим, но только тогда, когда будут учтены и выстроены подчас несовместимые интересы различных этнических, религиозных, культурных, экономических и социальных групп. Для начала же следует, как думается, ответить на вопрошание еще одного петербуржца, философа и поэта Владимир Соловьева[8]:

*О, Русь! В предвиденье высоком  
Ты мыслью гордой занята;  
Каким же хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса иль Христа?*

## Список источников и литературы

1. Казин А. Л. Последнее Царство. Русская православная цивилизация. – СПб.: «Наука», 1998.
2. В Петербурге состоялся митинг «Антиклерикализм-2018» // Невские новости URL: <https://nevnov.ru/531163-v-peterburge-sostoyalsya-miting-antiklerikalizm-2018> (дата обращения: 22.02.2018).
3. Выступление Ивана Лоха на митинге «Антиклерикализм-2018» // YouTube URL: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=1&v=2XgASeGeHeE](https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=2XgASeGeHeE) (дата обращения: 24.02.2018).
4. Лидеры Мнений // СПб. Собака URL: <http://top50.sobaka.ru/vote/opinion-leaders> (дата обращения: 04.03.2018).
5. Резолюция Ежегодной Всероссийской научно-практической конференции XIV «Фаизхановские чтения» // Мусульмане России. Официальный сайт духовного управления мусульман Российской Федерации URL: <http://dumrf.ru/regions/78/documents/12225> (дата обращения: 20.12.2018).
6. Протоиерей Александр Пелин: самочинные транспаранты на крестном ходе – это провокация. Официальный сайт Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви // <http://mitropolia.spb.ru/news/otdeli/?id=121558> (дата обращения: 20.12.2018)

7. Архив ОВЦО Санкт-Петербургской епархии. Переписка председателя ОВЦО Санкт-Петербургской епархии протоиерея Александра Пелина с руководителем Службы духовной безопасности Валерием Суторминым.  
[//https://mail.google.com/mail/u/0/?pli=1#search/%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F+%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0/FMfcgxvzLWwMNNvzrNXQVzwBdWMSFwXx](https://mail.google.com/mail/u/0/?pli=1#search/%D0%9A%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F+%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0/FMfcgxvzLWwMNNvzrNXQVzwBdWMSFwXx) (дата обращения 20.12.2018 г.)
8. Стихотворение "Ех oriente lux" Соловьев В.С. // Russian – Poetry URL: <https://russian-poetry.com/ex-oriente-lux/> (дата обращения: 11.11.2018).

*А.М. Богачев, А.М. Межеричкая, М.А. Селюнина*

## **Психолого-педагогические особенности рассмотрения некоторых философских вопросов в рамках преподавания ОРКСЭ**

*Введение: о любви и искусственном интеллекте*

Все чаще в СМИ и социальных сетях утверждают, что появится «искусственный интеллект», в который можно будет «влюбиться».

Например, в интервью Агентству «Republic» глава отдела искусственного интеллекта компании In Silico Medicine Андрей Кадурич утверждает: *«сейчас практически во всех областях, где применяются нейросети, результаты их эффективности выше, чем у людей. Google в прошлом году показал программу AlphaGo, которая обыграла одного из чемпионов мира и продолжает работать над улучшением алгоритмов. Недавно они обновили свое решение и показали, что программа может обучиться играть в го лучше, чем люди, даже не глядя на историю игр людей. Ей достаточно играть только с самой собой. Это очередной прорыв. Конечно, во многих других областях тоже есть прорывы. Посмотрите, как сильно за последнее время улучшился машинный перевод»*[1].

После этого А. Кадурич делает вывод о том, что рано или поздно появится такой биоробот с искусственным интеллектом, который будет ничем не отличим от живого человека, и в которого можно будет «влюбиться», и, соответственно, выстраивать с ним некие взаимоотношения. Отсюда имплицитно следует вывод о том, что любое

трансцендентное ощущение другого человека как реально познаваемого «изнутри» мира (истинного Другого) – иллюзия, иногда поддерживающая, но всегда, в конечном счете, ведущая к некоей неестественности. А ведь именно парадигмальный императив – «люби ближнего твоего, как самого себя» (требующий в предельном своем основании выхода за пределы своего «эго») представляет собой одну из основ включенности в традиционную для российской цивилизации православную культуру, хотя бы на уровне понимания. Об этом очень хорошо пишет академик Шадриков, подчеркивающий, что человека категорически нельзя воспринимать как «вещь» [2].

На наш взгляд, современные дети и подростки неосознанно или осознанно воспринимают вышеописанные проблемы, тем более что развитие высоких технологий ведет к постоянному усложнению виртуальной реальности, и подрастающее поколение непосредственно сталкивается со все более качественными заменителями общения с живыми людьми.

Таким образом, перед преподавателем курса ОРКСЭ неизбежно встанет проблема необходимости на доступном для учеников языке разграничить реальность и виртуальность, любовь и суррогат с учетом их массовой вовлеченности и фактически «наркотической» зависимости от «техногенных образов».

*Философско-психологические аспекты преподавания  
ОРКСЭ и живые символы бытия*

По большому счету, сегодня в нашей стране и мире «человек-книга» транзитом через «человек-телевизор» во многом стал «человеком-компьютером», а последний в отличие от первого с трудом обращается к внутреннему продуцированию образов и символов, воспринимая их извне как бы «на готовое» (в рамках тех же компьютерных игр)[3]. Отсюда следует, что в ходе преподавания ОРКСЭ учителю важно заинтересовать учеников чем-то, что вызовет в них реальное осмысленное переживание, отсылающее к «стремительному» содержанию ранних диадических отношений в системе «мать-младенец», о которых так активно пишут психологи, начиная еще в Д.Боулби[4]. На наш взгляд, возможно привлечь к сотрудничеству школьного психолога и на одном из первых уроков провести занятия с элементами «мысленных экспериментов», описанных одним из авторов данной работы в монографии «Путь к Другому» [5].

Скажем, можно предложить учащимся вспомнить какой-то эпизод из начала жизни каждого из них (как можно ближе к раннему детству). Затем, прочертив воображаемую линию жизни, предложить им мысленно перейти к какому-либо более позднему событию, а после этого переместиться в настоящий момент и сделать новый шаг вперед, в некую точку будущего. После этого следует вопрос: не правда ли, с момента начала жизни, по крайней мере, осознанной, прошел всего один миг? И в каком-то смысле, жизнь – это миг. Но что остается важ-

ным, так сказать, в «сухом остатке»? Только то, что сделано в любви, ради Другого, в со-бытии с тем, кого мы любим и кто любит нас. (Отметим, что здесь учитель и ученики могут поговорить о, как правило, осознаваемых младшими подростками и практически значимых закономерностях переживания *времени и вечности*, таких, например, как ускорение времени, которое в детстве течет медленно, а по мере взросления – все быстрее).

После этого учитель может сделать вывод: важно то, что позволяет *быть перед лицом вечности*.

В самом деле, может продолжить он, чувство себя (того самого «я-есть») изначально подразумевает, что есть кто-то еще («не-я»), то есть Другой. Здесь важно вдуматься и вчувствоваться в только что прочитанное. В самом чувстве «я» изначально (пусть даже и потенциально) заложено чувство Другого (иного центра бытия), без которого переживание «я-есть» невозможно. Вот быть собой и, соответственно, чувствовать Другого, и значит – быть. Терять Другого – значит, умирать, как будто что-то вырывают из груди. Звучит по-философски, но весьма жизненно и конкретно, не правда ли? Если учитель скажет, что человеческое «я» в буквальном смысле строится и состоит из образов значимых для нас Других, любимых нами и любящих нас людей, то эти слова поймут даже дошкольники.

Можно метафорически (и в то же время буквально) утверждать, что каждый такой образ – это часть фундамента нашего внутреннего дома, который выстраивается

еще в утробе матери (первого Другого в этом мире) и в младенчестве.

Еще раз подчеркнем, что подростки и даже дети прекрасно понимают вышеизложенный материал и активно на него откликаются.

Ученикам можно предложить и второй мысленный эксперимент. В ходе этого эксперимента предлагается представить себе следующую ситуацию: у родителей есть любимый ребенок. И этот ребенок внезапно умирает. Они помнят о нем, горюют, быть может, молятся. И вдруг появляется некто (прилетает «волшебник в голубом вертолете») и говорит: *«Вот вам робот (совершенная модель), полностью повторяющий поведение вашего ребенка и полностью похожий на него. Живите и наслаждайтесь»*. Как Вы думаете, спрашивает учитель, будут ли утешены родители? Дети кричат: «Нет!». Но по какой причине? – спрашивает педагог и отвечает: в роботе отсутствовало бы нечто, составляющее суть человека, суть живого существа, некий центр переживания, интернациональности, бытия.

В «железяке» нет внутренней сущности, сущности, определенным образом чувствуемой, улавливаемой нами. Как писал русский философ Н.Ю.Грот: *«Во всех ближних мы главным образом и оберегаем их духовную личность, их психическую жизнь»*[6, с.17].

### *О «мире души»*

Так же дети и подростки хорошо воспринимают информацию о доказательствах существования «мира ду-



ши» (эти доказательства также приведены в упомянутой выше монографии «Путь к Другому»). Приведем некоторые из них.

А) Каждый человек живет верой во что-то. Основа воли к жизни каждого из нас – та реальность, которая конституирует наше «я». Камикадзе и герои могут умереть ради Идеи. Самое страшное для человека – потеря, крах его психической реальности. Потеря веры приводит человека к смерти, причем за психической смертью следует физическая. В качестве примера такой смерти можно привести случай с рефрижератором: некий человек случайно вечером оказался закрытым в большом холодильнике, технологическая температура которого – минус 20 градусов по Цельсию[7]. Наутро его нашли мертвым с признаками обморожения. Однако оказалось, что холодильник был выключен. Другой пример: в случае отсутствия или разрушения душевной связи человек умирает, несмотря на все материальное благополучие. Например, в благополучных американских детских домах младенческая смертность в пять раз выше, нежели в семьях американских бедняков-алкоголиков. И, наконец, еще один факт (на сей раз из мира животных): крысы, опущенные в бочку с водой, откуда невозможно выбраться, обычно тонут через несколько минут. Но если их вытаскивают из бочки и затем вновь бросают туда, то крысы держатся на воде до 80 часов[8].

Б) Человек не машина. Как мы выяснили выше, если людям, у которых умер близкий, предложить «супербиоробота», практически полностью повторяющего поведе-

ние, запахи и т.д. умершего, то это не станет адекватной заменой, ибо есть нечто, что не возникнет в любом, самом совершенном, биороботе. Это нечто и называется психической реальностью, душой, центром личной Вселенной.

В) Мы можем разотождествиться с нашим телом. Человек может сказать себе: «У меня есть тело, но я – это не только и не столько тело». Сказав это, мы можем сознательно изменять наши ощущения различного рода (а также эмоции и мысли), что позволяет управлять своими психофизиологическими и психоэмоциональными состояниями. Интересен следующий мысленный эксперимент[9]: в случае пересадки каждого из двух полушарий одного и того же мозга в разные тела аутентичное «я» (в отличие от «субличностей») по определению не разделится пополам. Если человека клонируют, то его «я» отнюдь не переселится в клон, хотя физиологически клон будет полной физической копией «оригинала» (может быть, именно по причине необходимости физического разделения двух «субъектов» и делится зародышевая клетка, из которой получаются два тела однояйцевых близнецов).

Д) Наконец, существует еще одно доказательство существования психической реальности, причем специфически человеческой психической реальности. Только человек способен поставить вопрос о смысле жизни. Только человек может осознанно выйти за пределы самого себя, только человек обладает самосознанием. Только человек способен к осмысленной трансценденции.

### *Об образах, символах, «живом» и «мертвом»*

Поговорив с учениками о Другом (ближнем) и проведя с ними мысленные эксперименты, учитель может сказать, что человек живет образами и символами (например, символы розы, птицы и, конечно, Креста), которые дают нам силу чувствовать Другого.

(Напомним, что символ – это образ, отсылающий нас к такому явлению, которое принадлежит к сфере запредельного и лишь частично описывается на уровне человеческого сознания[10].)

После этого есть смысл сообщить ученикам, что традиционная религиозная культура основана на живых символах и образах (*именно здесь можно сделать переход от «измерения ближнего» к «измерению Бога», сказав, что согласно православной христианской культуре Бог есть там, где есть ближний, привести притчу от «доброты самарянина» и т.д.*).

Другими словами, может отметить учитель, литературный персонаж, вырезанная из дерева фигурка, образ на картине – это, в конечном счете, нечто типа фотографии, предмета, воспоминания, символизирующих реально существующего человека в его отсутствие. Такую же функцию может выполнять и биоробот с искусственным интеллектом. *Однако если такого «биоробота» (или «бота» в Интернете) воспринимать как самостоятельную личность, то, в конечном счете, будет потеряно чувство души и сопричастности.*

Дело в том, что биоробот не сможет пережить душевное единство (сопричастность). В конечном счете, ис-

кусственный интеллект любой степени сложности – это калькулятор, мертвая машина, в лучшем случае, игральные кости.

А отсюда следует, говорит учитель, что «искусственный интеллект» никогда не сможет, например, обратиться к памяти предков и познать изнутри мир другого человека в процессе сопереживания. Это будет проявляться, например, во время молитвы, в странностях «глупого, нелогичного поведения», тогда, когда необходимо реальное сопереживание и т.д..

Искусственный интеллект никогда не сможет до конца последовать за зовом сердца, потому что он способен только «считывать» информацию, но, опять же, принципиально не может познавать ее изнутри. *Вновь отметим, что дети и подростки прекрасно понимают все вышеперечисленное.*

Дети и представители архаичных культур верят, что душа как движущая сила бытия есть в каждой частичке Природы. Делая «экскурс в научный дискурс» отметим, что мы не можем подтвердить или опровергнуть истинность такого, «анимистического», восприятия реальности, однако в любом случае предметы, состоящие из «неорганической материи» (например, камней) и служащие объектами проекций нашей психической реальности даже с позиций примитивного сознания, являются вместилищами «бессознательной души». Искусственный же интеллект – это, продолжая нашу метафору, камень с прицепленным к нему калькулятором. Нечто мертвое, бездушное и в лучшем случае символизирующее Другого, но одно-

временно обманывающее и заставляющее человека все дальше вовлекаться в мир проекций, теряя истинную сопричастность (эффект Пигмалиона) и способность следовать вечным и предвечным образам.

Миф о Пигмалионе и Галатее в самом негативном варианте начинает воплощаться в современном мире, «перекрывая» доступ к энергии подлинного мифа о Герое, спасающем свою душу (как Тесей – Ариадну, Персей – Андромеду, Орфей – Эвридику), потому что «ожившие статуи искусственного интеллекта» никакая Афродита не сделает одушевленными, не научит изначально, по своей сути «со-бытийствовать» (говоря философским языком) Другому. «Биороботы» просто не смогут не только воспринимать Другого как субъекта, а не объекта, но и «изнутри» воспринимать мифологические, архетипические образы. А из этого следуют важнейшие практические последствия в сферах общения, переживания, действий и их последствий (включая неизвестно откуда появляющиеся депрессии, психосоматику, деструктивную агрессию, социальные потрясения и т.д.).

А, значит, в конце концов, любой биоробот откроет нам стоящую за «железякой» мертвящую пустоту, воспринимаемую хотя бы на интуитивном, но подлинно человеческом уровне.

Ибо тут мы вновь возвращаемся в пространство воображаемого урока ОРКСЭ – в «искусственный интеллект» можно влюбиться, но его нельзя полюбить, и об этом нужно говорить детям и подросткам. Любовь – это всегда сопричастность душ и внутренних миров и соеди-

нение их в одну душу, один мир, из которого рождаются иные миры.

Она, любовь, спасет нас и от новых химер, химер «обожествления» и очеловечивания» искусственного интеллекта, (который как инструмент во многих случаях весьма полезен), – так учитель ОРКСЭ может завершить один из своих уроков.

### *Заключение*

На наш взгляд, изложенное выше предполагает следующие практические выводы:

1. В курс преподавания ОРКСЭ следует включить такую психолого-педагогическую (философско-психологическую) компоненту, которая предполагает уроки как «лекционного», так «практического» типа;
2. В частности, следует включить в структуру ОРКСЭ адаптированные материалы из сферы экзистенциальной психологии и философии;
3. Также имеет смысл привлекать к урокам ОРКСЭ специалистов-психологов для занятий практического типа (это важно (а, может быть, особенно важно) и при преподавании основ светской этики)[11];
4. Одной из базовых линий обучения различения «добра от зла» может быть различие живого взаимоотношения к ближнему (Другому) и «виртуальной реальности»;
5. При следовании данной линии возможен естественный переход от «второй заповеди» (любовь в ближнему) к первой заповеди (любовь к Богу), причем такой переход достаточно легко воспринимается детьми и подростками;

6. Соответственно, психолого-педагогическая (философско-педагогическая) компонента должна быть включена как в методологическое, так и в содержательное основание курса ОРКСЭ (общероссийский учебник и приложения к нему);
7. Также необходимо проработать методологические и содержательные основания взаимодействия корпуса учителей ОРКСЭ и корпуса педагогов-психологов РФ.

### **Список источников и литературы**

1. А. Кадурин (интервью): «Обязательно появится искусственный интеллект, в который можно влюбиться. Источник: сайт «Republic» URL: <https://republic.ru/posts/87839> Дата обращения 15.12.2018
2. Шадриков В.Д. Происхождение человечности. – М., 2001, 295 с.
3. «Видеоигры разрушают детское воображение». Статья. Источник: Электронная газета «Век» URL: <https://wek.ru/videoigry-razrushayut-detskoe-voobrazhenie> Дата обращения 15.12.2018
4. Боулби Дж. «Создание и разрушение эмоциональных связей». – 2. – М.: Академический Проект, 2006), 232 с.
5. Богачев А.М. «Путь к Другому», СПб, Астерион, 2019, 221 с. Источник: сайт Петровской академии наук и искусств URL: <http://www.петрани.рф/1172->

монография-алексея-богачева-путь-к-другому.html

Дата обращения 14.01.2019

6. Грот Н.Ю. «Устои нравственной жизни и деятельности». Москва. «Книга по требованию», 2014, 28 с.
7. Сурин Д. «У страха глаза велики» Источник: журнал «Итоги» № 22 (28.05.07) URL: <http://www.itogi.ru/archive/2007/22/21948.html>Дата обращения 15.12.2018
8. Статья «Принятие помощи». Источник: сайт Pro-psixology.ru URL: <https://pro-psixology.ru/psixologiya-vyzhivaniya-v-sovremennom-mire/upravlenie-soboj/4794-prinyatie-pomoshhi.html> [В размещенной по ссылке статье приводится несколько видеоизменный эксперимент с крысами, но суть его аналогична приведенному мной – А.М.] Дата обращения 15.12.2018



*Л.Г. Бердникова*

**Особенности методики  
преподавания предмета ОРКСЭ  
(из опыта работы)**

С 2012/13 учебного года в 4 классах общеобразовательных учреждений всех субъектов Российской Федерации был введен комплексный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики». Новый предмет позволяет младшему школьнику получить первичное целостное представление о картине мира и духовном развитии человечества уже в начальной школе. Курс ОРКСЭ необходим для обучения детей уважению традициям других народов, национальностей, религий. Он способствует сплочению детей в классе и развитию общего кругозора учащихся. Учителю необходимо пробудить интерес и потребность в изучении традиционных для России религиозных культур.

В данной статье мне хотелось бы поделиться опытом и проблемами внедрения данного курса в нашей гимназии. В частности, изменен сам подход в выборе педагога. Мы сумели спрогнозировать предполагаемые затруднения учителей начальных классов, а также педагогов старшей школы, и вопрос обучения данного предмета был решен в пользу учителя, имеющего профессиональное образование по специальности «религиоведение».

Как известно, учебный курс ОРКСЭ включает в себя следующие модули:

1. Основы православной культуры;

2. Основы исламской культуры;
3. Основы иудейской культуры;
4. Основы буддийской культуры;
5. Основы мировых религиозных культур;
6. Основы светской этики.

Педагогу не следует забывать, что любой из этих модулей – культурологический и именно поэтому они преподаются с ценностных позиций, позиций общественной морали и нравственности. Для меня, как педагога, очень важно придерживаться в обучении основополагающего принципа: ни в коем случае не использовать безапелляционные формулировки, подобно: «Бог – это свободный и разумный Творец, который создал мир и любит Свое творение» [1, С.24]. Просто нужно добавить фразу: «По мнению верующих» или «православные люди (мусульмане, буддисты...) считают». Это сразу исключает возможность миссионерства и придает некий нейтралитет учителю. За шесть лет преподавания этого предмета я убедилась в эффективности данного принципа.

Мною ежегодно проводится входная диагностика знаний ОРКСЭ у учащихся в сентябре и итоговое тестирование в мае месяце. Результаты указаны в приложении. Как мы можем убедиться, учащиеся действительно получают хорошие знания по предмету, приобретают новые навыки. Так же мы видим стабильное снижение показателей входной диагностики в начале учебного года, что еще раз доказывает необходимость и актуальность курса ОРКСЭ.

Неверное объяснение (материал учебника) или трактовка материала в школе, а также дома родителями (чаще всего в семьях смешанных браков родители стараются не затрагивать информацию о той или иной религии) таит в себе опасность возникновения этнорелигиозных конфликтов на основе незнания, навязывания стереотипов, непонимания со стороны сверстников [3, с. 29]. Мне думается, что большую помощь окажет единое, хорошо разработанное пособие для родителей, содержащие в себе не только краткое содержание учебника, но и рекомендации учителей, психологов и религиоведов о том, как строить беседу с ребенком о религии, как обходить острые углы.

Следующей, на мой взгляд, проблемой введения курса является проблема оценивания знаний учащихся по предмету.

Сначала было опасение, что безотметочная система в нашей массовой школе не применима, но, понаблюдав за детьми во время занятий, я изменила своё мнение. Во-первых, действительно, снижается эмоциональное напряжение – дети не боятся уроков ОРКСЭ. Во-вторых, отметки не должны быть средством управления и манипуляции. Отметка воспринимается учеником чаще всего как угроза, а на уроках ОРКСЭ должна быть атмосфера открытости, доверия, полной безопасности. Именно такая атмосфера создает истинные условия для развития [2, с. 55]. Это главное. Наградой для детей должно стать удовольствие от сделанных ими открытий, которое они получают от участия в процессах, происходящих на уроке, от

самореализации, условия для которой предоставит учитель. Однако нужно признать, в сознании большинства детей до сих пор все то, что оценивается – важно и нужно, а то, что без отметки в дневнике и журнале – можно не делать, не ходить, расслабиться. Это влечет за собой нарушение дисциплины на уроках, равнодушие к происходящему. А это значит, что нужно построить урок таким образом, чтобы каждый ученик мог высказаться и быть услышанным. Но так как дети всё же хотят, чтобы их ответы учитель хоть как – то оценивал, то в дневники я записываю поощрения типа «Молодец!», «Так держать!», «Старайся!» и т.д.

Для развития мотивации учащихся я использую следующий приём: для всех учащихся в параллели и распечатала маленькие вагончики. На одном из уроков подарила каждому классу по красивому, разукрашенному паровозу, который был прикреплен к доске, и раздала вагончики каждому ребенку. Детям было дано задание на дом – украсить свой вагончик так, как им хочется. Они использовали карандаши, фломастеры, краски, наклейки, блестки, в одно из окошек вклеили свою фотографию. Эти вагончики присутствуют на всех наших уроках. В качестве поощрения за хорошо подготовленный доклад, рисунок, интересное сообщение, а также активную работу на уроке ребята получают смайлики – небольшие наклейки, которые имеют разные выражения мимики. Их ученики приклеивают к вагончикам, чтобы в конце четверти прикрепить их к паровозу и увидеть – кто активно работал в течение четверти, а кому следует подтянуться. Коллекци-

онирование смайликов напоминает впечатление от лакомства «Киндер Сюрприз» – никогда не знаешь, какой смайлик тебе попадет, ребята стараются собрать все выражения лица желтого кружка. Получение смайлика подчас заставляет самого тихого ребенка поверить в свои силы, быть активным, не бояться высказывать свое мнение.

В работе можно использовать несколько методических приемов: рассказ учителя с чтением фрагментов учебника, запись терминов в тетради, чтение с комментариями учителя (обязательно связать с современной жизнью, с жизненным опытом учащихся), для закрепления и повторения использовать кроссворды, викторины, рисунки, диспут, поиск решений, составление кластеров, инсценирование отрывков, изготовление поделок, иллюстрирование. Наглядность на таких уроках обязательна, так как презентации, слайды, предметы, имеющие отношение к теме, – все это поможет детям лучше понять материал. Одним из самых любимых приемов моих учеников является составление интерактивной ромашки, благодаря которой им легче запоминать определения, подбирать картинки, развивают навык критического мышления. Использование информационных технологий, интернета, наличие в кабинете интерактивного оборудования облегчает работу педагога. Большое значение к подготовке к урокам имеет качественный отбор содержания учебного материала, профессионального умения работать с источниками информации.

Результатом внедрения описанных в работе форм и методов работы с учащимися на уроках ОРКСЭ можно считать следующие положения:

- Учащиеся с удовольствием посещают занятия ОРКСЭ, на уроках царит дружественная и доверительная атмосфера;

- В ходе проведения итоговой диагностики знаний учащихся по новому предмету отмечается более высокий уровень знаний, чем при входной: ребята с легкостью могут дать общую характеристику любой из изучаемых мировых религий, знают основателей этих религий, основы вероучения, могут рассказать о вкладе той или иной религии в развитие культуры нашей многонациональной страны;

- Полученные на уроках ОРКСЭ навыки работы с учебным текстом, работы в группах, помогают ребятам реализовать себя на других уроках и помогут так же быстро адаптироваться при переходе в среднее звено, т.к. на уроках ОРКСЭ был дан обширный исторический курс, который пригодится им на первых же уроках истории в 5м классе.

- Описанный в пособии вариант развития мотивации с помощью вагончиков со смайликами помог ребятам развить в себе конкурентоспособность, научил оценивать свои результаты и видеть варианты как достичь более высоких показателей.

- Классные руководители, учителя и родители отмечают, что ребята стали добрее, вежливее, любознательнее, более терпимо стали относиться друг к другу, к

окружающим, стали активнее проявлять себя на уроках, научились высказывать свое мнение и приводить доказательства, работать с различными источниками информации, повысился интерес к истории и культуре родного края, мировой истории;

- Так же родители отмечают, что введение курса ОРКСЭ способствует более тесному взаимодействию семьи и школы в вопросах воспитания школьников;

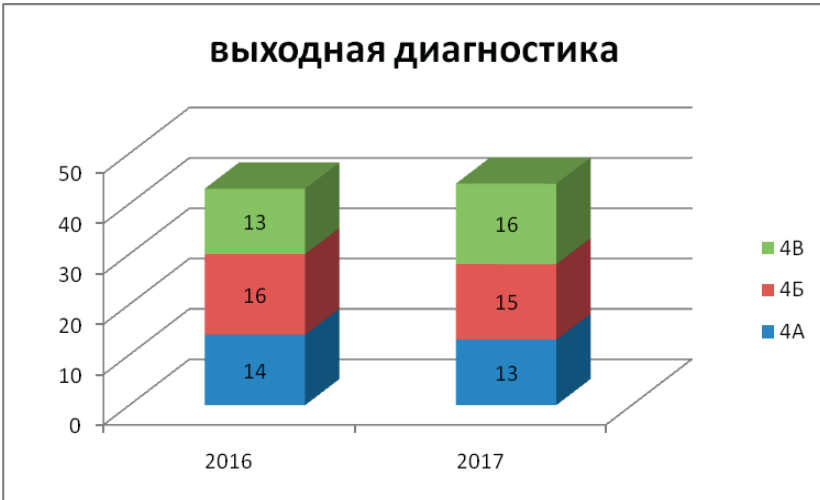
- Не меньше внимания заслуживает тот момент, что по итогам двух лет преподавания ОРКСЭ администрации не поступало жалоб от родителей по поводу преподавания данного курса.

Есть такое выражение: «уроки жизни». На мой взгляд, для каждого учителя в идеале преподаваемый им урок должен стать уроком жизни для ученика. И хочется верить, что уроки ОРКСЭ сдвинут с места стену равнодушия, невежества и непонимания среди наших учеников. Но чтобы они были таковыми, нам, педагогам, необходимо совершенствоваться, учиться и делиться опытом. Ведь только сообща можно добиться качественных и эффективных результатов.

**Результаты диагностик знаний ОРКСЭ учащимися**  
Входная диагностика знаний ОРКСЭ учащимися



Итоговая, выходная диагностика знаний ОРКСЭ учащимися





### Список источников и литературы

1. Аркадьева А.В. Проблемы преподавания религиоведения в начальной школе//Начальное образование. № 3. 2011. С. 23-26.
2. Бердникова Л.Г. Система оценивания достижений планируемых результатов по курсу «Основы религиозных культур и светской этики»// Взаимодействие школы и вуза в реализации приоритетных направлений развития школьного образования: опыт, проблемы и перспективы. Материалы республиканской научно-методической конференции 16-17 апреля 2017г. /сост.: Трошина Н.Я.- Казань; Ихлас. С.55
3. Метлик И.В. Духовно-нравственное и гражданское воспитание в школе: особенности и соотношение в учебно-воспитательном процессе//Воспитание школьников. № 2. – 2012. С. 28-32.
4. *Метлик И.В.* Религиозное образование в школе и проблема интеграции российского общества// Образование в современной школе. – 2012. – № 4.

**Теологико-антропологическое осмысление  
воздействия отечественной системы  
атеистического воспитания второй половины XX века  
на духовно-нравственные качества  
современной молодежи  
(на примере С. Петербурга)**

Продолжающийся духовный кризис и поиск адекватных моделей духовности – это круг тем, о которых напряженно размышляет современное российское общество. С конца восьмидесятых годов прошедшего столетия обнаруживается неожиданный всплеск традиционной религиозности на всей территории бывшего СССР. Однако данный процесс не привел к полному исчезновению атеистического мировоззрения: можно с уверенностью утверждать, что работа по атеистическому воспитанию, организованная в рамках Системы народного образования СССР, даёт результаты и сегодня. Несмотря на то, что атеизм в России сегодня утратил идеологический статус, его влияние на общество остается очень интенсивным: об этом можно судить по всплескам антирелигиозной пропаганды в СМИ, сети Интернет и даже в образовательных учреждениях. Принимая во внимание, что одной из задач советского атеистического воспитания, влияние которого испытало все население России старше тридцати лет, было формирование враждебного отношения к религии, то именно нынешнему поколению людей среднего и старшего возраста весьма нелегко

преодолеть сложившееся атеистическое мировоззрение: резкий всплеск религиозности и духовного энтузиазма в данной среде столь же быстро сменился глубочайшим духовным кризисом и отрицанием любой религиозности (или, как минимум, институализированной религиозности). Все это стало самой благотворной почвой для ренессанса атеистических учений различного характера (философских, псевдонаучных, научно-материалистических и т.д.). А ведь данные поколения граждан России формируют образовательную среду, в которой воспитываются новые поколения россиян. Все это говорит о том, что эти процессы в терминологии американского психолога А. Маслоу, происходили в рамках «самоактуализации каждой отдельной личности», развивающейся в определенных социально-культурных условиях[41, С.109]. Самосознание человека является ядром его внутреннего мира, в котором складываются комплексы ценностей. Этот мир непрерывно развивается, либо деградирует, т.к. мера напряженности внутренней работы «является показателем духовного богатства личности и мерилем его индивидуальности»[41,С. 109]. С точки зрения православной антропологии, явление положительного, восходящего движения проявляется как влечение любви к бесконечному соединению с Творцом, негативное же, выражается в возрастающей динамике отпадения от Него [18, С. 93]. Объективация продуктов духовного мира человека (экстериоризация, опредмечивание и т.д.) воплощаются в те или иные социальные и культурные формы, отношения, институты. То есть, при

всем многообразии вышеназванных феноменов, их источником в любом случае является человек, вне изучения которого, исключается и полноценное изучение детерминируемых его личностью явлений. Исходя из этого, не представляется возможным всеобъемлющее исследование феномена продолжающегося влияния на духовно-нравственные качества современной молодежи атеистических представлений о мире и человеке, предлагавшихся Системой народного образования СССР, вне обращения к антропологическому аспекту данной проблемы.

*Актуальность проблемы обусловила выбор темы исследования:* Теологико-антропологическое осмысление воздействия отечественной системы атеистического воспитания второй половины XX века на духовно-нравственные качества современной молодежи (на примере С.Петербурга).

Объект исследования – духовно-нравственные качества современной молодежи.

Предмет исследования – феномен продолжающегося влияния на духовно-нравственные качества современной молодежи атеистических представлений о мире и человеке, предлагавшихся Системой народного образования СССР во второй половине XX века, с точки зрения христианской антропологии.

Основная гипотеза исследования: Советская система атеистического воспитания до сих пор влияет на формирование духовно-нравственных качеств современной молодежи.

Цель исследования – теологико-антропологический анализ феномена устойчивого присутствия атеистических представлений в среде современной молодежи в качестве альтернативы христианской вере и изучение роли в данном явлении советской системы атеистического воспитания.

Социальная и культурная антропология предполагают, что человек по данной ему природе не занимает строго определенного, фиксированного положения в мире: он обречен на постоянный поиск, на непрестанное изменение своей социальной реальности и каждодневное переосмысление своего внутреннего состояния. То есть, с точки зрения секулярной антропологии человек является как потенциальным, так и реальным субъектом, творцом общества и своей жизни, создателем сложной структуры своего внутреннего духовного мира. Именно в этом, исходя из антропологического анализа, видится корень атеистического взгляда на мир и человека. С точки же зрения антропологии христианской, данный феномен представляет собой отдельные проявления «динамичности личности», в свою очередь выступающей «отражением высшей, вечной персональной динамики» «Любви внутри Божественного Абсолюта»[1, С.225] в «духовной динамике нашей личности»[18, С. 93].

С точки зрения логического обоснования, выделяются практический и теоретический атеизм. Различные виды теоретического атеизма можно вывести с помощью логических обоснований, философских доводов, неприятия веры в существование Бога с моральной точки зре-

ния. Для практического или стихийного атеизма, напротив, не требуется конкретной аргументации: он включает в себя и незнание с различными представлениями о сверхъестественном, и простое отсутствие интереса к религиозному. Практический атеизм преобладает в современном социо-культурном контексте, что препятствует всестороннему изучению феномена атеизма в современном обществе в целом.

Теоретический атеизм является формой рационального обоснования отрицания возможности существования Бога. Внутри него можно выделить постуляторный атеизм и научный атеизм. Постуляторный атеизм пренебрегает доказательствами бытия или небытия Бога. Он принимает Его несуществование как постулат, на котором основана свобода человека. Под научным атеизмом понимается система взглядов, подвергающая критическому анализу и предполагающая философскую, естественнонаучную и историческую несостоятельность религии с материалистической точки зрения. Именно последний вид преобладал в рамках Системы народного образования СССР.

Таким образом, атеизм как феномен социальной реальности может быть исследован не только в онтологическом и гносеологическом плане, но также и с точки зрения антропологии. Социальная антропология как и православная антропология, рассматривают атеизм как феномен сознания, как некий результат и компонент духовной жизни личности, объективизирующийся в стремлении преобразовать общественную жизнь таким образом,

чтобы религия как форма общественного сознания в обществе стала излишней. Конечно, данное стремление не является обязательным элементом атеизма, а, скорее, предельным выражением его как социального явления, но в любом случае начало такого процесса находится внутри самого человека. Таким образом, как феномен сознания «атеизм» оказывается неразрывно связанным с религией. Все это открывает самые широкие возможности для раскрытия сущности атеизма, исходя из теологико – антропологической рефлексии данного социального феномена.

Представленная тема в различных аспектах уже многие десятилетия исследуется как в России, так и за рубежом. Так, широко известны работы в области православной антропологии отечественных исследователей и ученых русского зарубежья: В. С. Соловьева, В. В. Зеньковского, Н. А. Бердяева, В. Н. Лосского, И. А. Ильина, С. Л. Франка, Н. И. Пирогова, К. Д. Ушинского, иеромонахов Кирилла и Мефодия (Зинковских) и мн. др.

Особо хотелось бы отметить работы иеромонаха Мефодия (Зинковского): «Богословие личности в XIX – XX вв.», Святоотеческие категории и богословие личности». В первой монографии подробно и ясно излагаются основные положения богословия личности таких выдающихся мыслителей, как В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, архимандрит Софроний (Сахаров), прот. Думитру Станилоэ, И. Зизиулас, Х. Яннарас, С. С. Хоружий и ряда других. Предпринятый отцом Мефодием анализ богословия личности показывает, что современные поиски светских исследо-

вателей опираются на длительную христианскую традицию рассмотрения личностного бытия человека, а православное богословие демонстрирует в данном вопросе не только глубокие духовные интуиции, но и умение быть современным и своевременным с точки зрения ответов на вопросы, волнующие общественное сознание XX столетия.

Вторая работа иеромонаха Мефодия посвящена анализу воззрений русскоязычных богословов XIX-XX вв. и выдающихся православных иностранных мыслителей, интересовавшихся проблемой человеческой личности в свете ее сообразности с понятием личности в Боге. В данной монографии подробно исследована история смысловой нагрузки некоторых святоотеческих терминов, теснейшим образом связанных с понятием личности. Внимательное рассмотрение того терминологического аппарата, который активно использовался отцами Церкви, позволило сделать выводы о том, что в действительности возможно почерпнуть из содержания тех богословских категорий, которыми мыслили церковные авторы, дабы сформулировать комплексное представление о личности, вытекающее из богословско-философского синтеза византийской святоотеческой мысли.

Следует выделить большой корпус авторов, посвятивших свои работы проблеме духовно-нравственного развития личности: В. И. Додонов, Е. Г. и О. Е. Осовские, М. В. Богуславский, Т. А. Гололобова, В. М. Мальцева, Е. Шестун, В. В. Лазарев. Работы Б. М. Бим-Бад, А. А. и П. А. Гаевы, В. М. Кларин, В. М. Перов, Е. В. Кирдяшова, Т. Н. Любан



посвящены изучению истории отечественной педагогики. Исследования В. А. Сластенин и Г. И. Чижаква имеют своим предметом педагогическую аксиологию.

В отечественной традиции проблематика теоретического осмысления атеизма рассматривалась в работах таких авторов, как В.А.Бачинин, И.П. Вороницын, М.П. Гапочка, В.И. Гараджа, П.С. Гуревич, Е.К. Дулуман, Ю.А. Левада, А.М. Магомедов, К.И. Никонов, В.И. Носович, К.К. Платонов, М.И. Шахнович, Д.М. Угринович, М.Н. Эпштейн, И.Н. Яблоков, Е.Г. Яковлев и др. В русскоязычной литературе, большая часть которой относится к советскому периоду, атеизм изучался в основном в рамках атеистических изысканий марксизма, в контексте «атеизм как правопреемник религии» и как самостоятельный феномен. Кроме того, пристальное внимание уделялось вопросам истории и типологии атеизма, атеистическому воспитанию и пропаганде, психологии отношений верующих и атеистов. Из отечественных исследователей наиболее подробный философский анализ атеизма предприняла Н.Е. Смелова в своей монографии «Как если бы Бога не было»: философский анализ атеизма как рационализированной формы апостасии». Данный труд представляет собой попытку продвинуться к объективной оценке ключевых идей и принципов теоретического атеизма на основе рассмотрения его как естественной и органичной части философии религии. Автор при поиске теоретических корней атеизма обращается к антропологическому аспекту этого феномена и приходит к выводу, что личный атеизм

зависит не столько от рационально обоснованного убеждения, сколько от иррационального выбора человека.

Зарубежные исследования атеизма прошлого и начала этого века в целом представляются более объективными по сравнению с отечественными. Ценно, что при их рассмотрении можно в меньшей степени «делать поправку на идеологию», чем в случае изучения работ советских авторов. Разработке проблем истории и типологии атеизма, его социальных аспектов, логических оснований, отличий от агностицизма было уделено внимание в специализированных исследованиях R.M. Alun, K.Armstrong, J. Baggini, D.Bentley, D. Berlinski, A.B. Drachman, T.M. Drange, A.Flew, W. Kasper, J.C. Lennox, J. Maritain, G.H. Smith и др. Произведения данных авторов почти не переведены на русский язык. При всем этом, собственно тема теологико-антропологического осмысления воздействия отечественной системы атеистического воспитания на духовно-нравственные качества современной молодежи никак не освещена в научной литературе и требует своего исследователя.

В заключение отметим, что ренессанс и расширение функции атеизма в современном российском обществе в целом и в среде молодежи в частности, обусловлены социально-культурными сдвигами, затронувшими также и другие страны мира. Атеизм во всем многообразии стал лишь интерпретацией современной секуляризации. Последняя же имеет многообразные истоки. Она рождается как свободолобивая реакция на абсолютистское пред-

ставление о Боге. Она неразрывно связана с субъективизмом Нового времени, обосновывающим свою автономию критически по отношению к религии, прибегая для этого к античному гуманизму. Так из многих, зачастую противоречивых мотивов возникает автономная культура Нового времени, имманентная ориентация которой резко отличает ее от трансцендентно ориентированного средневекового мировоззрения.

Секуляризация отчетливее всего прослеживается в странах с западноевропейской иерархией ценностей, к которым необходимо отнести и Россию. В России данные процессы усложнились историческим опытом семидесятилетнего присутствия официального государственного атеизма. Здесь также наблюдается развитие культурной модели, способствующей десекуляризации и рационализации духовной жизни.

Таким образом, современная социально-культурная ситуация в России представляет собой одну из форм секуляризации человека и социума в условиях присутствия ярко выраженной противодействующая тенденции религиозного возрождения. Ситуация взаимодействия светского и религиозного в современных условиях нашего государства усложняется присутствием отголосков советской парадигмы. Модель атеистического воспитания, действовавшая в рамках Системы народного образования СССР во второй половине XX века

При этом необходимо говорить об антропологической сущности феномена атеизма. Атеизм как социальный феномен освобождения от христианства имел

предпосылки в самом христианстве, т.к. он аккумулировал в себе выделенную из самого христианства идею о свободе и достоинстве каждого человека. Это позволяет выявить социально-антропологические и теологико-антропологические причины кризиса и крушения системы атеистического воспитания в России в конце XX столетие и парадоксальное последующее опосредованное влияние данной системы на духовно-нравственные качества современной молодежи. Вместе с тем, теологико-антропологического подход также позволяет выработать пути преодоления атеистических представлений в среде современной молодежи.

### **Список источников и литературы**

1. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. – М., 2006.
2. Бультман Р., Флуссер Д. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. – М., 2004.
3. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. – М., 1989.
4. Вороницын И. История атеизма. – М., 1930.
5. Гавров С.Н. Социокультурная традиция и модернизация российского общества. – М., 2002.
6. Гапочка М.П. Материализм против фидеизма. – М., 1980.
7. Гараджа В.И. Социология религии. – М., 2005.

8. Гарнак А. Церковь и государство до образования государственной церкви. Из истории раннего христианства. – М., 1907.
9. Геккель Э. Мировые загадки. – М., 1935.
10. Герье В. Н. Блаженный Августин. – М., 2003.
11. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 2001.
12. Гура В.А. Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации. – СПб., 2005.
13. Гуревич П.С. Спасет ли мессия. «Христомания» в западном мире. – М., 1981.
14. Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М., 1970.
15. Дулуман Е.К., Кирюшко Н.И. Научно-техническая революция и формирование атеистического мировоззрения. – Киев, 1980.
16. Замалеева Т.М., Овчинникова Е.А. «От плода уст своих»: свободомыслие и философия в Древнем мире. – СПб., 1995.
17. Зубов А.Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. – М., 1997.
18. Иеромонах Мефодий (Зинковский) «Богословие личности в XIX – XX вв.». – СПб., 2014.
19. Капустин И.С. Особенности эволюции религии. – М., 1984.

20. Каспер В. Бог Иисуса Христа. М., 2005.
21. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М., 1998.
22. Кобецкий БД. Социологическое исследование религиозности и атеизма. – Л., 1978.
23. Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М., 1985.
24. Крывелев И.А. Современное богословие и наука. М., 1959.
25. Левада Ю. Социальная природа религии. М., 1965.
26. Магомедов А.М. Естествознание против идеализма и религии: Критика мировоззренческих основ фидеизма в современном естественнонаучном познании. Махачкала, 1982.
27. Мчедлов М.П. Религия и современность. М., 1982.
28. Несмелое В.И. Наука о человеке. М., 1996.
29. Новик И. Идея смерти Бога в философии Ницше. – М., 2007.
30. Носович В.И. Психология веры. JL, 1970.
31. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М., 1991.
32. Платонов К.К. Психология религии. Факты и мысли. – М., 1967.
33. Польский А.А. Постскрипумы смерти: от мифологии к мифологеме. – Ставрополь, 2008.
34. Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1997.
35. Проблема соотношения бытия и небытия. Колл.монография / Под общ. ред. Н.М. Солодухо. По матер, всерос. семинара. – Казань, 2004.

36. Свасьян К. Европа: два некролога. М., 2003.
37. Свенцицкая Е.С. Ранее христианство: страницы истории. – М., 1989.
38. Смелова Н.Е. «Как если бы Бога не было»: философский анализ атеизма как рационализированной формы апостасии. Барнаул, 2009.
39. Старостин Б.С. Проблема модернизации: история и современность // Модернизация и национальная культура. – М., 1995.
40. Степанова А. С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмо-логической концепции. СПб., 2005.
41. Столяренко Л.Д., Столяренко В.Е., Котова А.Б., Петрулевич И.А. Антропология: Учебное пособие. – М., 2008.
42. Тажуризина З.А. Актуальные вопросы истории атеизма. – М., 1979.
43. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.
44. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1985.
45. Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986.
46. Февр Л. Бои за историю. Пер. с фр. М., 1991.
47. Шахнович М.И. Происхождение философии и атеизма. Л., 1973.
48. Шахнович М.И. Тайны бога. Глобальные проблемы современности и модернизация идеи бога. Киев, 1990.

49. Шехтерман Е.И. Вера или знание (О неизбежности перехода к научно-атеистическому сознанию). Алма-Ата, 1967.
50. Шишков И.З. В поисках новой рациональности. Философия критического разума. М., 2003.
51. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармот-тары». СПб., 1995.
52. Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002.
53. Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (1970-80 годы). – М., 1994.
54. Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1971.
55. Alper M. The «God» Part of The Brain. A scientific interpretation of human spirituality and God. Sourcebooks, 2008.
56. Armstrong K. History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam. TopikaBindery, 1994.
57. Aumann O.P. Christian spirituality in the catholic tradition. IgnatiusPress, 1985.
58. Baggini J. Atheism: a very short introduction. OxfordUniversityPress, 2003.
59. Batson D., Vends L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective. Oxford University Press, 1982.



60. Bentley D. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. YaleUniversityPress, 2008.
61. Berger Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor, 1990.
62. Berlinski D. *The devil's delusion: Atheism and Its Scientific Pretensions*. -Crown forum, 2008.
63. Dawkins R. *The God delusion*. BlackSwan, 2007.
64. Drachman A.B. *Atheism in Pagan Antiquity*. KissingerPublishing, 2005.
65. Drange T.M. *Nonbelief & Evil: two arguments for the nonexistence of God*. – Prometheus Books, 2008.
66. Flew A. *Atheistic Humanism (The Prometheus Lectures)*. PrometheusBooks, 2003.
67. Gelardini G. *Hebrews: Contemporary methods, New Insights*. BrillAcademicPub, 2005.
68. Harris S. *The end of faith: religion, terror, and the future of reason*. W.W. Norton, 2005.
69. James W. *The Varieties of Religious Experience*. MegalodonEntertainment LLC, 2008.
70. Kasper W. *Theonomie und Autonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*. Dusseldorf, 1980.
71. Lennox J.C. *God's undertaker: has science buried God?* Lion UK, 2007.
72. Maritain J. *Integral humanism, freedom in the modern world, and a letter on independence*. UniversityofNotreDamePress, 1996.

73. McGrath A.E. The order of things. Explorations in scientific theology. Wiley-Blackwell, 2006.
74. Pelikan J. The christian tradition: A history of the development of doctrine. Vol 5: Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700). University Of Chicago Press, 1989.
75. Russell B. Introduction to Mathematical Philosophy. BiblioLife, 2009.

## **К вопросу о психологической мотивации религиозного выбора**

Актуальность выбора вероисповедания, конфессиональной, деноминационной (а подчас и юрисдикционной) принадлежности различалась в различные эпохи, но для субъекта выбора и его близких, как правило, он остается ценностно и экзистенциально напряженным, (не говоря о сотериологической составляющей, которая порой бывает выражена так сильно, что создает настоящую сотериологически мотивированную панику с просьбами и даже требованиями принять в лоно церкви или в общину немедленно (известно, что пришедший к выводу о необходимости конверсии и крайне взволнованный этим Дж. Г. Ньюман прибежал к священнику среди ночи). В моменты смены цивилизационных формаций, мировоззренческих парадигм, выбор веры, религии, становился важнейшим выбором для целых масс людей. Принимая, или не принимая ту или иную веру, каждый понимал, что от его выбора зависит его будущее, причем не только потустороннее, и посюстороннее. Выбирая христианскую веру в первые века христианства, люди понимали, что выбирая Царствие Божье, они обрекают себя на почти постоянное пребывание в опасности, принимая христианство после Константина Великого, в условиях официального статуса христианской церкви и государственной лояльности к ней, человек рассчитывал, в том числе, и на определенные, вполне земные выгоды. Не случайно именно в это

время начинают расти колонии монахов и отшельников, а писатели, подобно Оригену, жалуются на упадок истинной веры (истинность определялось в значительной мере жертвенной готовностью). В эпоху стабильности в религиозном и социальном плане вопрос выбора веры для основной части социума не стоял, религиозная традиция, господствующая на текущий момент, принималась в детстве и не оспаривалась внутренне в разумном возрасте. Ситуация сегодняшних дней при всех исторически уникальных чертах, относится к лиминальному типу. Наследие СССР дало нам несколько поколений людей, оторванных от православной религиозной традиции и бывших, хоть порой и декларативно, атеистическим. Даже последовательный скепсис, типичным носителем которого был, например, Б. Рассел, философские и антиклерикальные работы которого в СССР печатались, считался недостаточным. Полученная свобода религиозной жизни поставила перед многими вопрос о выборе религиозной веры, тем более необходимой на фоне крушения идеологии и мировоззренческих ориентиров коммунизма. Большая часть постсоветского социума находилась, а многие и продолжают находиться, в плоскости «бедной религии». Бедная религия (минимальная религия) – «религия, лишенная признаков конкретного вероисповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций; атрибуты веры, общие для всех, или многих религий» [6]. Она основана на религиозной идее, глубоко распространенной во всех слоях современного социума и находящей приверженцев во всех возрастных и этниче-

ских группах, состоящей в том, что Бог един (и, соответственно, различия религиозного опыта несущественны, равно как догматика и организационные принципы) и абсолютно неважно, каким путем идти к нему; при этом часто добавляется метафора, что «все дороги ведут к Богу» (эта идея, кстати, была популярна в диссидентских кругах, обычно отвергавших религиозные институты, но отнюдь не состоявших из сплошных атеистов; можно даже говорить об особом «шестидесятническом типе» религиозности, включающем в себя широкий либерализм, привнесенный, что показательно из совершенно внерелигиозной сферы).

Подобное мировоззрение порождает неинституционализированную религиозность, в сфере которой пребывает масса наших сограждан: «неинституционализированное новое религиозное движение (ННРД) – это условная (способная существовать даже анонимно, когда ее члены не знакомы друг с другом) группа индивидуумов, не имеющая видимых устойчивых социальных связей, организационных институтов, имеющая общие взгляды на потусторонний и на посюсторонний мир, общий этос (склонности и моральные ценности группы), и систему религиозного мировоззрения (которая может и не восприниматься ими как религиозная) при этом не имеющая институциональных форм основанных на данных признаках и не осознающих (как правило) свою общность» [3, с.65]. Пребывание в неинституционализированной религиозности удобно лишь для определенных психологических типов, поэтому для многих выбор конкретной веры,

в рамках той или иной конфессии является внутренней необходимостью, может он наступать и с возрастом, по мере взросления или аккумуляции социального опыта. Массовым явлением в 1990-ые годы было принятие православия, настолько массовое, что появился термин – «второе крещение Руси», «пробуждение Святой Руси». Сегодня процесс выбора православного христианства (прежде всего мы подразумеваем православие в рамках РПЦ МП, но не исключаем и другие примеры) не столь массов, и принимает скорее формы выбора веры для своих детей родителями, уровень вовлечения которых в религию, по сути, часто находится в рамках «бедной религии». Причины такого выбора разнообразны и весьма индивидуальны, но можно выделить ряд общих побудительных мотивов для выбора православной веры, которые варьируют у разных индивидов в зависимости от их психологических особенностей, включая и патопсихологические, игнорировать наличие которых означало бы исказить реальную социальную картину.

1. Одной из причин выбора православия (для себя лично, или при крещении детей) является традиция. При возникновении и оформлении сферы религиозных чувств, уже на уровне «бедной» религии, возникает вопрос в формах проявления этих чувств, прежде всего связанных с обрядами. И здесь практически каждый знаком с традициями, связанными народным православием, народной верой [4, с.76 и далее]: празднование Пасхи с покраской яиц и посещением кладбища (последнее если и не является грубым нарушением предписаний, имеет

очень нечеткие и странные мотивации), окунание в прорубь на Крещение и наливание крещенской воды в бутылки, украшение березовыми ветками домов на Троицу и ряд других, порой сильно разнящихся в зависимости от региона. В этой ситуации наиболее простым и естественным является осмысленное, как минимум декларативное принятие православия, которое привычно и в традиционном, и в культурном плане. Трудностью является факт разрушения традиции, которая даже на сегодняшний день не восстановилась во всех своих составляющих, причем внешняя сторона возрождается быстрее и легче внутренней, семантической, а следование сохранившимся православным традициям без рефлексии над их аутентичностью и смыслом, обретает преимущественно внешние формы, не наполненные семантически, в частности, богословски. Богословие подчас вообще воспринимается как то ли «протестантское», то ли «латинское» «заимствование», чуждое православию, так что поговорка «Где просто, там ангелов до ста» становится руководством к действию и чуть ли не новой теологией. Впрочем, эта проблема не так нова, как кажется, упоминание о ней мы находим в ряде мемуаров религиозных деятелей прежних, как будто вполне благополучных эпох. Так, на ползучие антибогословские настроения сетует такой известный церковный деятель, как протопресвитер Г.И. Шавельский [5]. Показательно, что в одном из разговоров его собеседник не смог скрыть недоумения и откровенно признался, что у него ощущение, что он беседует с протестантом (видимо, тайным, в логике параноидно-

конспирологических взглядов на реальность – о роли патологии в религиозном праксисе нам уже приходилось писать [2]). Протопр. Шавельский был всего-навсего типичным представителем церковной интеллигенции с нормальной академической культурой мышления и поведения. При этом ему приходилось получать обвинения, далекие от академического дискурса, включая и вину в неудачах российской армии из-за отказа протопресвитера обнести линию фронта специально привезенной иконой. О его «антираспутинской» позиции и говорить не приходится.

2. Наименование себя православным часто становится аналогом национальной идентификации, когда, например, «русский» является эквивалентом и синонимом «православного». В некоторых случаях присоединяться к общине ради самоидентификации может и атеист (клерикально-консервативную организацию «Аксьон франсез» возглавлял Ш. Моррас, религиозностью не отличавшийся), современные русские, относящие себя по этническому критерию к православию, зачастую не знают толком ни одной молитвы и уместности ее прочтения, а в храме бывают только в случаях знаковых событий (свадьба, похороны и т.п.), но при этом уверенно идентифицируют себя как православных.

3. Ментальное, дискурсивное, риторико-стилистическое созвучие при выборе религии с древних времен было очень важным. На такое ментальное созвучие влияет, в том числе, цивилизационный уровень этноса, и когнитивные, дискурсивные особенности конкрет-



ного человека. Кроме того, в идеале принятие православия требует наличия определенного интеллектуального и мировоззренческого уровня.

4. Желание чуда, его ожидание в отношении своей жизни, надежда на некоторое особое вмешательство, «отблеск небесной силы» является одной из побудительных мотивов принимающих православие. Болезнь, тяжелые жизненные обстоятельства приводят к мысли, что принятие православия и обращения к чудотворной иконе, мощам, и т.п. даст нужный результат в улучшении жизни. В ярких формах это проявляется у индивидов с личностными расстройствами определенного типа, неуверенных, склонных к панике и быстро наступающему отчаянию, к частым и легко возникающим страхам и длительным и упорным обсессивно-фобическим состояниям. Иногда такие обстоятельства и ожидание чуда приводят человека к искренней вере и воцерковлению, но зачастую принимая по подобным причинам православие, человек относится к нему как к некому способу получения благ, и у подобных православных мы видим мозаичную религиозность, где с походом к чудотворной иконе соседствует расстановка мебели по фен-шую и обращения к экстрасенсам, то есть картину неглубокой религиозности, морфологически являющейся мозаичной. При постоянной тревожно-фобической готовности человек склонен к унынию, если не ощущает ожидаемой помощи свыше. Увещания святых, нередко писавших о такого рода состояниях, принимаются рационально, но на эмоциях и деятельностной активности сказываются подчас слабо. Сюда же мы с некоторой

долей условности относим разные знамения и особые события, интерпретированные индивидом как чудо или явный знак. Православное богословие допускает довольно широкую возможность таких индивидуальных интерпретаций, когда речь не идет о необходимости признания некоторого события чудом для целой социальной группы, когда внутренние переживания становятся внешними и обязательными для принятия как несомненные чудеса.

5. Психологический инфантилизм. Речь идет об индивидах, боящихся и неспособных принимать решения, нести за это ответственность, имеющих «комплекс тинэйджера». Вступая во взрослую жизнь и оказываясь перед выбором пути, вариантов действий, молодые (а порою и не очень молодые) люди теряются и не могут психологически справиться с давлением ответственности за принятие решения. Принимая православие, они ищут и находят духовника, старца, «хорошего батюшку», на которого перекладывают все решения в своей жизни (или хотя бы наиболее тягостные и ответственные), беря благословения на практически все свои действия. Руководствуясь подобными мотивами, люди часто попадают в жесткие секты, где тотально расписаны все действия и контроль над адептами достигает высших точек, впрочем, некоторые группы внутри православной церкви порой напоминают общины такого рода.

6. Совпадение иных потребностей, например, к одиночеству и независимости, вплоть до тенденций аутизации, или, напротив, к обзаведению большим кругом знакомых при бегстве от одиночества, с тем, что предлагает

церковь. В современном православном храме (если в населенном пункте их несколько) можно затеряться и не обращать на себя внимание, это может быть достаточно важной причиной для человека с рационалистической и индивидуалистической религиозностью. С другой стороны, выбрать храм, где тебя не просто запомнят, а будут знать, сейчас несложно, особенно при учете существующих общин, способных вполне наделять человека и знакомствами, и близостью, и одарить проявлением заинтересованности. Для индивидов первого рода из упомянутых выше естественна идея, что религия является абсолютно личным, практически интимным выбором, и им крайне важным представляется независимость от остальных членов религиозной группы и ощущение прямых отношений «Бог – человек» или «Бог – священник-медиатор – человек». Для, например, баптистской общины это труднопредставимо, даже если человек просто приходит послушать проповедь и быстро уходит, не заводя ни с кем разговоров. Это же справедливо для всех малочисленных общин и приходов, чем бы ни была вызвана эта малочисленность.

7. Случайные и прагматические причины. Среди случайных нередко причина «выбор за компанию», когда принимается православное крещение или совершается переход по примеру друзей или родственников. Прагматической причиной может выступить, например, при переходе в православие из католицизма, где отрицается расторжимость брака, вполне земной расчёт – перейдя в область православной канонической юрисдикции, можно

рассчитывать на разрешение брачной проблемы – или же банальные соображения карьеризма, когда православная вера принимается по примеру начальника.

8. Выбор освоенного локуса социального пространства, фактическая его приватизация. Чаще он формируется у людей, давно посещающих храм, особенно один и тот же, когда он воспринимается фактически как дом, особенно если своя семья отсутствует или находится в поле конфликтов. Соответственно, все новые, даже не шокирующие «прописавшихся в храме» прихожан неуместной одеждой, воспринимаются как внешние и в какой-то степени как покусившиеся на «чужое пространство», желающие отнять его, при том что такая малохристианская мотивация сплошь и рядом не осознается и успешно рационализируется. При этом рационализируется, только в негативном модусе, и роль пришедших: от абстрактных «внешних, невесть откуда явившихся» до «агентов протестантизма, Ватикана, сионизма, обновленчества», еретиков и модернистов и так далее, в зависимости от выраженности склочности, паранояльного фантазирования и даже тех или иных психических расстройств. Очень многим знакома агрессивная женщина преклонного возраста, с наслаждением и бдительностью отслеживающая всех появившихся еще на входе в храм; но такой паттерн поведения может усложняться, в частности, становясь менее заметным, маскированным. Но потребность в Доме может быть и мотивом конфессионального выбора, особенно если в храмовую жизнь втянуты родные, знакомые, то есть те, кто может облегчить процесс вхождения в этот Дом и

освоения в нем. В качестве освоенного локуса пространства не всегда выступает именно храм. Это может быть преподавательская кафедра, когда появление «условного конкурента» вызывает протест и даже панику – в зависимости от индивидуальной психологии, включая и наличие или отсутствие психических девиаций. Отсюда агрессивное и экспансивное поведение, подчас имеющие и откровенную патопсихологическую природу, однако всегда с примесью гордыни. В качестве предельного, вырожденного случая это может быть и занятие части религиозного пространства при сознательном атеизме, напр., при карьерной бесперспективности. В таком случае конкуренты рассматриваются как реальные жизненные противники. Как уже говорилось, часто эта позиция, находящаяся в противоречии с христианской моралью, рационализируется, но может и вполне осознаваться, хотя и быть прикрытой разными псевдодоводами защитного характера, в этом случае можно ожидать начала безобразной и душевредной «битвы за «мое».

9. Влияние эстетики храмового действа, доходящей порой до утонченности, граничащей с декадентством. О мощной роли религиозной эстетики в религиозной жизни писали уже такие классики философской и богословской мысли, как о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, А.Ф. Лосев. При этом изначальные психоэстетические установки могут существенно различаться. Одному эстетически сверхценной кажется византийская Литургия, другого привлекает эстетика традиционной Тридентской Мессы (хотя и та и другая одинаково далеки от т.наз. Нового чи-

на Мессы, если речь идет о католицизме). В мире религиозных объединений могут найтись и варианты для удовлетворения убогих или эклектичных эстетических вкусов (опыт обновленчества является здесь просто бесценным, хотя и тяжелым). Привлекательность византийской службы учитывалась в 1990-е годы и рядом неопротестантов, насыщавших свое действие элементами византийской литургики. Подчас при этом откровенно декларировалась именно миссионерская цель таких новшеств. Известны случаи, когда выполнение эстетических требований становилось одним из обязательных условий профессионального выбора. Известный пример – попытки создания западного обряда в православии, в том числе и для группы старокатоликов под руководством еп. Винар-та. Хотя эти попытки показали высокий процент ненадежных результатов, оставленными они не являются, но подробный анализ этого феномена выходит за рамки нашей статьи. Такое эстетическое созвучие в личном плане человек ищет сегодня, и православие предоставляет это созвучие большей части наших граждан, но иногда наблюдается «литургический дискомфорт», коренящийся как в духовных, так и психологических глубинах личности и не исключающий разрешения в виде выбора других конфессий, когда учитывается психоэстетическое несоответствие с православно-византийской формой храмового действия и богослужебной эстетики. Характерно и то, что на рубеже прошлого и позапрошлого веков сторонники унии на территории России считали своим долгом сохранять восточный обряд во всей чистоте и препятствовать

как переходу в другой (латинский) обряд, так и латинизации обряда византийского, к чему часто стремилось польское духовенство. Некоторые авторы, принадлежавшие к униональному движению даже проводили анализ привлекательности западного ритуала, делая подчас очень остроумные наблюдения, например, что он в большей степени нравится женщинам, в том числе и из-за заметного тяготения к эстетике изящного [1]. Сейчас, после «обвальных реформ» постсоборного католицизма Месса 1962 года (с некоторыми новейшими изменениями) служит либо в приспособленных помещениях-часовнях, либо в полупустом пространстве реформированных храмов (практически такая же ситуация и в российском лютеранстве, хотя литургические реформы там в обязательном порядке никто не внедрял), так что вопрос привлекательности западного обряда практически решился сам собой.

10. Не до конца продуманный выбор, «на всякий случай». Практически описывается знаменитым «Пари Паскаля». Вспоминается и популярный анекдот о том, что если Бога нет, то выкрикивать это незачем, а если Он все же есть, то незачем портить с Ним отношения. С такого рода мотивами современные православные часто приступают к Таинствам, в каждом храме к концу Литургии выстраивается очередь родителей, которые сами не причащаются и не признают обязательную важность канонических норм, но «на всякий случай» достаточно регулярно причащают своих детей.

11. Сравнительно небольшая часть принимающих православие приходят к нему осмысленно, в процессе поисков истины, какие формы эти поиски не обретали бы, и принятие веры становится для них кульминацией поиска Истины. Как правило, это длительный процесс, который включает в себя изучение и осмысление религиозных традиций, догматического и сравнительного богословия, рефлексии и шлифовки религиозного опыта. Конфессиональный выбор в этом случае становится актом разумного предпочтения, к которому вел путь проб и ошибок, когда человек порой даже меняет несколько религий или Новых религиозных движений, прежде чем приходит к православию (это характерно прежде всего для молодых индивидов, не осознающих степени ответственности при инкорпорации в социальные группы, даже в такие заведомо ответственные, как религиозные). В определенном смысле, сегодня это «узкий путь» для немногих, тенденции примитивизации и антропоцентризма существенно сужают базу подобной практики принятия веры.

Рассматривая основные типы мотиваций конфессионального выбора, можно выделить как черты универсальные, так и уникальные, возникшие в конкретной социальной ситуации. Хотя авторы планируют продолжение исследований, в частности, с углублением количественного компонента, можно говорить о превалировании мотива соответствия этнокультурному фону с характерными маркерами. Характерный вектор: стремление к удобной религиозности, не несущей напряжения духовных и телесных сил, и стремление интерпретировать



православие в этом ключе, как некой привычной, «комфортной» религии, не требующей погружения в глубины богословия и строгого соблюдения канонов, дающей возможность акцентировать внешние формы благочестия. Осознанные поиски истины с готовностью к когнитивным, дисциплинарным, праксеологическим усилиям и внедрением их в повседневность пока является уделом относительного меньшинства, входящего в общую массу делающих конфессиональный выбор.

### **Список литературы**

1. Василий, диакон [фон Бурманн]. Леонид Федоров: Жизнь и творчество. Львов: Миссионерское общество св. Кирилла и Мефодия, 1993.
2. Лебедев В.Ю. О некоторых психологических аспектах фанатизма // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. VI. СПб.: Скифия-принт, 1997. С. 92-107.
3. Лебедев В.Ю., Безруков А.Л. К вопросу о религиозности в информационном обществе // Вопросы культурологии. №12. 2017. С. 64-71.
4. Прилуцкий А.М. Семиотика религии: Философско-религиоведческие исследования. СПб.: Издательский Дом «Инкери», 2007.
5. Шавельский Георгий, протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. / Материалы по истории Церкви; Книга 11-

12. Изд. 3-е. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2010.
6. Эпштейн М.Н. Бедная религия, Минимальная религия // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Тульчинского Г.Л., Эпштейна М.Н. СПб.: Алетейя, 2003. С. 29–32.

*Иеромонах ИОАНН (Булыко)*

## **Учение о Церкви святителя Филарета (Дроздова)**

Взгляды митрополита Филарета складывались, с одной стороны, под влиянием старой дореформенной школы. Как следствие этого влияния первоначально были неизбежны следы схоластического школьного мышления в трудах митрополита Филарета. С другой стороны, он находился под впечатлением духовного возрождения России в ту пору. Митрополит Филарет не построил цельной богословской системы. Он также не оставил после себя научной школы и последователей, но он был одним из первых, для кого богословие стало не просто теорией, а «задачей жизни».

Его экклезиология стремится опираться не только на рациональные построения, но и на христианский духовный опыт. В целом можно говорить о том, что богослов скорее поставил проблемы, чем предложил их решение. Это относится к таким вопросам, как взаимодействие небесной и земной церкви в человеческой истории, границы Церкви, соотношение устойчивости и изменчивости в церковном предании, роль иерархии и мирян в церковной жизни. Он создал целое движение, которое было близко к движению святоотеческому. В своём богословском методе он исходил из фактов Божественного Откровения, из текстов Священного Писания и святоотеческой мудрости.

Учение митрополита Филарета о Церкви не было для него раз и навсегда воспринятой готовой формулой.

Оно развивалось, углублялось и совершенствовалось, оставаясь в главном тождественным самому себе. Своё учение он излагает в следующих трудах: в «Записках на книгу Бытия» (конспект, составленный для студентов СПбДА), в «Разговорах между испытующим и уверенным о православной Восточной Церкви», в «Начертании церковно-библейской истории». Затем история о Церкви содержится в составленных им в трёх редакциях катихизисов. Этому катихизису в догматических богословиях последующих времён стали усвоить значение вероучительной символической книги всей православной Греко-Российской Церкви.

Для митрополита Филарета Церковь – это «от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и Таинствами» [2, 34]. Данное определение делает акцент скорее на внешнюю, видимую сторону Церкви. Очевидно, что такое определение не вмещает и не может вместить многих важнейших аспектов православного учения о Церкви, которые развиты митрополитом Филаретом в других его сочинениях. И в самом катихизисе в параграфе о Церкви дальнейшее изложение оказывается не раскрытием этой формулы, а ее дополнением. Ведь нельзя действительно включить в «общество людей» «собор сил бесплотных», несомненно, входящий в состав Церкви, одновременно и земной, и небесной. Отсутствует здесь также указание на важнейшее для нас свойство Церкви – ее Богочеловеческую природу [2, 44]. В данном определении митрополит Филарет определяет Церковь в соответствии с трой-

ственным служением Иисуса Христа роду человеческому в качестве Учителя, Пророка и Первосвященника. Давая такое определение Церкви, митрополит Филарет ставит задачу дать самостоятельное научно-богословское определение Церкви. Каждое слово в нём взвешено и обдуманно. Митрополит Филарет делает уточнение, что в Церкви пребывает, спасительно и также действует, учит и управляет благодать, изливаемая от Единого Вечного Главы ее, Господа Иисуса Христа.

Благодать даётся нам непосредственно Святым Духом, Который присутствует в Церкви, оживотворяя её и приводя нас ко Христу, который является Главой Церкви, Которая есть Тело Его и Которую Он как Глава наполняет благодатью и истиной. Святой Дух, пребывая в Церкви, поставляет пастырей Церкви, которые призваны пасти словом словесное стадо Христово[2,45].

В «видимой Церкви находится» невидимое тело Христово, или «невидимая Церковь»[2,45], «Церковь славная, не имущая скверны или порока, или нечто от таковых», но, нося «вся слава внутри», и которой, посему, я чисто и отдельно не вижу... облакающая же невидимую, видимая Церковь, частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию и соединяться с нею, частью сокрывает ее славу. Общество учеников соделалось Церковью только в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошел Святой Дух»[2,45]. Следовательно, чтобы понять, что такое Церковь, нужно говорить и о месте и значении Святого Духа в жизни Церкви. Господь Иисус Христос определе-

ния Церкви нам не оставил. Давая нам понятие о том, что есть Церковь, Он говорил образами.

Церковь одарена благодатью Святого Духа, и в силу этого жизнь христианина запечатлена не духом рабства, но усыновления. Поэтому мы имеем право взывать: «Авва Отче!» (Рим. 8:15). Святой Дух распространяет свою животворящую силу на свою Церковь, чтобы она без конца рождала духовных чад. Средоточие единства Церкви было и есть в Духе Святом.

Говоря о том, что Церковь – это от Бога установленное общество людей, митрополит Филарет подчёркивает, что она не есть «некое самочинное сборище и не простое собрание людей, подобно множеству частей в механизме. Но она есть общество, все члены которого объединены теснейшим образом верой в Бога»[2,46].

Вера в Бога есть главнейшее условие единения в Церкви. Члены Церковного общества, по определению митрополита Филарета, соединены Законом Божиим – правилами жизни и деятельности его членов. И если вера – это начало более умозрительное, созерцательное, то закон – это начало более творческое, деятельное.

Члены Церкви объединены священноначалием, иерархией. Этим Церковь отличается от анархических группировок. Во главе церковной иерархии невидимо стоит сам Господь Иисус Христос. Он истинный Глава Церкви. Понятие «священноначалие» указывает на всю полноту ветхозаветной Церкви, от которой священные степени перешли в Новый Завет [4, 87].

Последним связующим звеном, в определении Церкви митрополитом Филаретом, являются таинства, при помощи которых на земных членов Церкви низводится невидимая Божественная Благодать. Понятие Благодати приводит к познанию Церкви как таинственного Тела Христова. Благодать является объектом веры в Церковь. В Филаретовском определении Церкви заключена как причина, действующая в Церкви – Господь Иисус Христос и подаваемая Им Благодать, так и причина посредствующая, инструментальная – иерархия.

Митрополит Филарет в своих сочинениях всесторонне раскрывает апостольское учение о Церкви как Теле Христовом, причем пользуется преимущественно этим наименованием «как самой точной формулой существа Церкви с ее свойствами и действиями»[2,45]. Новозаветная Церковь в восприятии митрополита Филарета есть, прежде всего, Тело Христово, Христос является её Главой, с которой Церковь соединена неразрывным и непостижимым образом – союзом единой бессмертной жизни во Христе.

Представление о Церкви как о Теле Христовом позволило митрополиту Филарету найти оригинальное решение проблемы единства и плюрализма в Церкви. Только Христу ведомы полная мера и внутренний состав Тела Церкви. Всё Домостроительство спасения человека, по учению митрополита Филарета, может быть рассматриваемо как созидание Христом Богом Своего Тела – Церкви.

В «Разговорах между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви», напи-

санных в 1815 году митрополит Филарет писал: «На основании Слова Божия я представляю себе Вселенскую Церковь единым великим телом. Иисус Христос есть для него как "Сердце", или правящая мудрость. Только Ему ведомы полная мера и внутренний состав этого тела. Нам же известны различные части его, и больше всего наружный образ, распростертый по пространству и времени»[3,15]. Церковь соединена в одно целое со своей Главой «союзом более тесным, чем просто человеческое общество, союзом не одной только власти, взаимных нужд и общей пользы, но и союзом единой жизни» [3,16]. Как единое духовное тело, Церковь «имеет одну Главу – Христа, и одушевляется одним Духом – Божиим» [3,17].

А если Церковь – Тело Христово, то, несомненно, единое, «потому что никто никогда не приписывал Христу многих тел»[3,17]. Что же касается мнимого несогласия с единством Церкви существования многих отдельных самостоятельных Церквей, то они «суть частные Церкви, или части Единой Вселенской Церкви. Отдельность их видимого устройства не препятствует им быть духовно великими членами единого тела Вселенской Церкви, иметь единую Главу – Христа, и единый дух веры и благодати. Единство их выражается видимо одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и таинствах». Такое же неразрывное единство существует между Церковью земной и Церковью Небесной – «как по отношению их к единой Главе, Христу, так и по взаимному общению между тою и другою»[3,18].



Наконец, в отношении к каждому верующему Христос проявляет Себя так же, как в отношении ко всей Церкви. «Он воображается в них (Гал. 4, 19), живет в них (Гал. 2, 20), и как в Нем Самом живет вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), так по образу этого Божественного таинства и Он благоволит жить в избранных Своих даже телесно, поскольку обретает их способными к внутреннему общению с Ним»[3,19].

По мысли митрополита Филарета, «Как член естественного тела, – пишет архимандрит Филарет, – никогда не перестает быть членом, разве (только) через невозвратное отсечение и совершенную смерть, – так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве (только) чрез безвозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть»[3, 19]

Следуя Никео-цареградскому Символу веры, Митрополит Филарет характеризует Церковь следующими существенными свойствами: единство, святость, соборность и апостоличность.

Церковь едина, потому что она есть «одно духовное тело, имеет одного Главу – Христа и одушевляется одним Духом Божиим. Иисус Христос есть Единый Глава единой Церкви. Для Церкви как Тела Христова не может быть иной Главы, кроме Господа Иисуса Христа. Церковь, которая должна пребывать во все роды (до скончания) века, требует и Главы, всегда пребывающего, а таковым является один Господь Иисус Христос» [3,19].

Митрополит Филарет отмечает тот факт, что Церковь едина, однако есть многие Церкви отдельные и самостоятельные. Это частные Церкви или части Единой Вселенской Церкви. Самостоятельность видимого их устройства не препятствует им духовно быть великими членами единого тела Церкви Вселенской, иметь Единого Главу – Христа и единый дух веры и благодати. Единство это выражается видимо, одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и Таинствах.

Церковь – Свята, потому что «освящена Господом Иисусом Христом через Его страдания, через Его учение, через Его молитву и через Таинства» [3,25]. Святость Церкви не нарушается от того, что в ней пребывают согрешающие. Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием не препятствуют Церкви быть Святой; а нераскаянные грешники или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия как мертвые члены отсекаются от тела Церкви, и таким образом она и в этом отношении сохраняется Святой.

Церковь называется Соборной, или, Кафолической, или Вселенской, потому что она «не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов. Важное преимущество Кафолической Церкви в том, что ей, собственно, принадлежат высокие обетования (обещания), что врата ада не одолеют её, что Господь пребудет с ней до скончания века, что в ней пребудет слава Божия о Христе Иисусе во вся роды века, что, следовательно, она никогда не может ни отпасть от веры, ни по-

грешить в истине веры или впасть в заблуждение. Кафолическая Церковь заключает в себе всех истинно верующих в Мире. Поскольку Господь Иисус Христос, по изречению Апостола Павла, есть «Глава Церкви, и Той есть Спаситель тела», то, чтобы участвовать в Его спасении (вместе с Ним), необходимо быть членом Его Тела, т.е. членом Кафолической Церкви (Еф.5:23)» [3, 67]

Церковь называется Апостольской, потому что она «непрерывно и неизменно сохраняет от апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение. В этом же смысле Церковь называется также Православной, или Правоверующей. В Церкви существует учреждение, в котором сохраняется преемство апостольского служения, – это церковная иерархия, или священноначалие. Иерархия Христианской Православной Церкви ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от (времени) сошествия на апостолов Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в Таинстве Священства» [3, 80].

Церковь имеет двоякий характер: с одной стороны, она видима, поскольку она пребывает на земле и к ней принадлежат все православные христиане, живущие на земле, составляющие земную воинствующую Церковь; а с другой стороны, она невидима в силу того, что невидима усвоенная ей и освященным в ней (людям) благодать Божия [5, 63].

К Церкви принадлежат все скончавшиеся в истинной вере и святости, которые составляют небесную, торжествующую Церковь. Между пребывающей на земле и

Небесной Церквами существует единство как в их отношении к Единому Главе, Господу нашему Иисусу Христу, так и согласно взаимному общению между той и другой.

Средство общения Церкви, пребывающей на земле, с Церковью Небесной есть молитва веры и любви. Верующие, принадлежащие к Церкви, подвигающейся на земле, принося молитву Богу, призывают в то же время на помощь святых, принадлежащих к Церкви Небесной; и святые, находясь на высших степенях приближения к Богу, своими посредническими молитвами очищают, укрепляют и приносят к Богу молитвы верующих, живущих на земле, и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на них или невидимой силой, или через свои явления, или иным образом.

### **Список источников и литературы**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии. 1997.
2. Свт. Филарет (Дроздов) Пространный христианский катихизис, М.: Христианская литература, 1994
3. Свт. Филарет (Дроздов) Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб. 1815
4. Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены// Вестник Православного Свято-Тихоновского

гуманитарного университета. 1. Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 87-97.

5. Прилуцкий А.М. Семиотика религии: Философско-религиоведческие исследования. СПб.: Издательский дом «Инкери», 2007. 304 с.

**Террористический акт 11 сентября 2001 года  
как катализатор возникновения  
«Нового атеизма»**

«Новый атеизм» – условное и достаточно обобщенное наименование системы взглядов ряда современных ученых и общественных деятелей, в основе которой лежит отрицание любой сверхъестественной реальности и положение об иррациональности религиозной веры; движение возникло в качестве реакции на развитие религиозного фундаментализма в современном мире[2]. Термин «NewAtheism» появился в середине 2000-х гг. в англоязычных странах под влиянием некоторых западных ученых и публицистов, выступающих с резкой критикой религии[3].

Ведущими деятелями «Нового атеизма» являются следующие ученые и публицисты: С. Харрис – доктор философии в области когнитивной нейробиологии, Д. Деннет – философ-когнитивист, Р. Докинз – этолог и эволюционный биолог, В. Стенджер – специалист в области физики элементарных частиц.

Ряд западных публицистов, обративших свое внимание на истоки «Нового атеизма», считают, что событие 9/11 так или иначе повлияло на антирелигиозный дискурс в англоязычных странах. «11 сентября мир увидел, насколько опасны догматические религиозные идеи, и в результате многие атеисты поняли, что вера – это не то, о чем можно рассуждать»[13].

11 сентября 2001 года произошла серия чудовищных актов, совершенных членами террористической организации «Аль-Каида». Члены этой организации исповедуют исламский фундаментализм, а также пропагандируют идеи панисламизма. Таким образом, террористы, согласно официальной версии, обладали религиозной мотивацией при совершении теракта. В дальнейшем, религиозная направленность исполнителей этого злодеяния способствовала включению этого события в дискурс «Нового атеизма». Теракт 11 сентября нанес североамериканскому обществу глубокую травму национального масштаба. Бывший министр обороны США Чак Хэйгел сказал по этому поводу: «Это второй Пёрл-Харбор»[4]. В США произошел сильнейший всплеск исламофобии, не стихающий по сей день. Американское общество консолидировалось вокруг тогдашнего президента Джорджа Буша-младшего, рейтинг которого вырос до 86%[5], что было связано также с провозглашением войны против терроризма.

Возникновение «Нового атеизма» было частью обширного процесса секуляризации, который, помимо прочего, был спровоцирован событиями 11 сентября 2001 года. Были созданы различные фонды, среди которых можно упомянуть «TheFreedomfromreligionFoundation» (17 тысяч участников в 2007 году), а также светские организации, например «Светский студенческий альянс» (насчитывал 59 кампусных групп к 2006 году)[11].

Блогер и гуманист Стакс Рош писал, что «... этот ужасный террористический акт стал причиной пробуж-

дения атеизма в нашем современном обществе и побудил атеистов к организации»[13]. Далее он продолжает: «Независимо от того, являетесь вы верующим или нет, вы должны понимать, что 9/11 изменили религиозный ландшафт<...> Могут ли верующие сказать, что вера террористов ошибочна?»[13].

Писатель Нил Картер писал про «Новых атеистов»: «Воодушевленные ужасающими образами башен Всемирного торгового центра, которые рушатся, мгновенно забирая жизни тысяч людей со всего мира, они вместе со многими другими стали более открыто призывать к упразднению всей религии на волне анти-теистических настроений, которые вскоре будут озаглавлены как «Новый атеизм»[7].

С. Харрис в своей книге «Конец веры» отмечал влияние на собственное мировоззрение происшествие 11 сентября. Он часто использует образ мусульманского террориста-смертника, чтобы подчеркнуть опасность религии, изображая ислам как «механизм нетерпимости и суицидальной грандиозности»[15]. Том Флинн, директор Центра исследования, писал: «Инцидент 9/11 вызвал большие перемены тем, что поставил ислам в центр обсуждения»[15].

К. Хитченс писал в свое время, что атаки 11 сентября заставили его почувствовать тревогу, потому что они погрузили мир в «бескомпромиссную конфронтацию между всем, что я любил, и всем, что я ненавидел»[10].

По мнению журналиста Зишана Алима, «Новые атеисты» являются политическими животными, которые при-



влекли внимание общественности, когда подняли спор о религии в контексте исламизма и войны в политическом ландшафте после 11 сентября»[16].

Политический обозреватель Люк Сэвидж писал: «Просто невозможно представить коммерческий и интеллектуальный успех проекта «Новый атеизм» в мире до 11 сентября, где не было растущих антимусульманских настроений в западных обществах или неоконсервативной геополитики»[14].

Репортер издания «Altnet» Коди Фенуик также писал по этому поводу: «В годы правления Буша многие американские либералы чувствовали себя окруженными со всех сторон религиозными экстремистами различного толка, начиная с противников исследований стволовых клеток и однополых браков в Белом доме до организаторов атак 11 сентября и их союзников по всему миру»[8].

Оценка «новыми атеистами» теракта 11 сентября 2001 года как религиозного имеет свои последствия. Подобная точка зрения заставляет рассматривать ислам, а впоследствии и все религии, через призму этого чудовищного события. Однако неоднократно было указано, что политические мотивы при совершении этого теракта преобладали над религиозными[6]. Французский философ Жан Бодрийяр писал: «Это не столкновение цивилизаций или религиозных убеждений, и это выходит далеко за рамки ислама и Америки<...> Речь действительно идет о фундаментальном антагонизме, который указывает сквозь призму Америки (которая может быть и центр глобализации, но не единственное ее воплощение) и

сквозь призму ислама (который также не является воплощением терроризма) на столкновение торжествующей глобализации с самой собой»[1]. В результате, органическим элементом «Нового атеизма» стала исламофобия. Представители «Нового атеизма» неоднократно обвинялись в пропаганде исламофобии со стороны таких мыслителей и публицистов, как Реза Аслан, Муктедар Хан, Люк Сэвидж и др.

Помимо этого, находясь в дискурсе «Войны с терроризмом», «Новый атеизм» поощряет империалистическую политику, проводимую США на Ближнем Востоке. Поскольку нравы мусульман сквозь призму 11 сентября представляются варварскими, «новые атеисты» предпочитают относиться к ним с «покровительствующим миссионерским патернализмом»[9]. Подобное отношение было свойственно колониальному мышлению. «Моральное сознание рассуждает следующим образом: поскольку мы – Добро, поразить нас сможет только Зло». Отсюда также исходят и обвинения флагманов «Нового атеизма» в исповедании ультраправых взглядов на примере одобрения деятельности таких личностей, как нидерландский политик Герт Вилдерс[12] и лидер американский альт-райтов Майло Яннополус.

Таким образом, трудно оспорить влияние, которое оказал теракт 11 сентября 2001 года на развитие «Нового атеизма». По сей день это событие присутствует в анти-религиозной риторике сторонников этого движения.

### Список источников и литературы

1. *Бодрийяр, Ж.* Дух терроризма; Войны в Заливе не было. Москва, РИПОЛ классик, 2016. 222 с.
2. *Головушкин Д.А.* Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 1. – С. 87 – 97.
3. *Прилуцкий А.М.* Семиотика религии. Санкт-Петербург, Инкери, 2007.
4. *Слепцова В. В.* «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.14/ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. – Москва, 2016. 123 с.
5. *Стрельцов Е. Г.* Предпосылки возникновения «Нового атеизма»/ Е. Г. Стрельцов// Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2017. №1. с. 211 – 215.
6. Террористические акты 11 сентября 2001 года/ – URL:  
[https://ru.wikipedia.org/wiki/Террористические\\_акты\\_11\\_сентября\\_2001\\_года](https://ru.wikipedia.org/wiki/Террористические_акты_11_сентября_2001_года)
7. *Benedetto, R., O'Driscoll, P.* Poll finds a united nation/ – URL:  
<https://usatoday30.usatoday.com/news/nation/2001/09/16/poll.htm> (дата обращения – 22.11.2018).

8. *Burke, J.* Al-Qaeda – The True Story of Radical Islam. – London, New York : I.B. Tauris, 2004. – P. 23, 162-163.
9. *Carter, N.* September 11 and the Birth of New Atheism/ – URL: <https://www.patheos.com/blogs/godlessindixie/2017/09/11/september-11-birth-new-atheism/> (дата обращения – 22.11.2018).
10. *Fenwick, C.* What Sam Harris and the ‘New Atheists’ Got Wrong: Religion and the Christian Right Aren’t Our Biggest Problems/ – URL: <https://www.alternet.org/news-amp-politics/what-sam-harris-and-new-atheists-got-wrong-religion-and-christian-right-arent-our> (дата обращения – 22.11.2018).
11. *Ghannoushi, S.* Muslim Women and the Militant Atheists/ – URL: [https://www.huffingtonpost.com/soumaya-ghannoushi/muslim-women-and-the-militant-atheists\\_b\\_9038728.html](https://www.huffingtonpost.com/soumaya-ghannoushi/muslim-women-and-the-militant-atheists_b_9038728.html) (дата обращения – 22.11.2018).
12. *Medogan, N.* Why the arguments of the «New Atheists» are often just as violent as religion/ – URL: <https://theconversation.com/why-the-arguments-of-the-new-atheists-are-often-just-as-violent-as-religion-95185>
13. *Mehta, H.* The impact of the New Atheists a decade after 9/11/ – URL: <https://friendlyatheist.patheos.com/2011/08/27/the-impact-of-the-new-atheists-a-decade-after-911/>(дата обращения – 22.11.2018).

14. *Jones, O.* Not in our name: Dawkins dresses up bigotry as non-belief – he cannot be left to represent atheists/ URL –  
<https://www.independent.co.uk/voices/comment/not-in-our-name-dawkins-dresses-up-bigotry-as-non-belief-he-cannot-be-left-to-represent-atheists-8754183.html> (дата обращения – 22.11.2018).
15. *Rosch, S.* 9-11 and the Rise of New Atheism (2014)/ – URL: [https://www.huffingtonpost.com/staks-rosch/911-and-the-rise-of-new-a\\_b\\_5801652.html](https://www.huffingtonpost.com/staks-rosch/911-and-the-rise-of-new-a_b_5801652.html) (дата обращения: 26.08.2018).
16. *Savage, L.* New Atheism, Old Empire (2014) – URL: <https://www.jacobinmag.com/2014/12/new-atheism-old-empire/> (дата обращения: 26.08.2018).
17. *Winston, K.* ‘New Atheists’ Emerge From 9/11 (2011)/ – URL: [https://www.huffingtonpost.com/2011/08/26/911-new-atheist\\_n\\_938356.html](https://www.huffingtonpost.com/2011/08/26/911-new-atheist_n_938356.html) (дата обращения: 26.08.2018).
18. *Zeeshan, A.* Why does this group of outspoken atheists fear muslims and love war?/ – URL: <https://mic.com/articles/107164/why-do-the-biggest-atheists-fear-muslims-and-love-war#.y6n8FFli9>

**Современный псевдоправославный экстремизм:  
социально-исторические предпосылки и пути  
развития**

Вопрос радикализации, видоизменения и появления новых форм социально-политической деятельности религиозных сообществ, причисляющих себя к православной конфессии серьезно не стоял перед современной общественной наукой, если не считать в истории феноменов некоторых деструктивных, раскольничьих сект (скопцы, молокане, ильинцы, федоровцы). Однако, ситуация вокруг фильма «Матильда», поджоги машин и нападение на кинотеатр, всплеск псевдорелигиозного акционизма, представители которого ассоциируют себя с традиционным православием и выступают от имени православных сообществ, заставляет исследователей формулировать новые вопросы для осмысления феномена «религиозного экстремизма». Подобные экстремистские движения в данной работе рассматриваются не как религиозные (вроде аскетичных, «катакомбных» сект), а как политические, имеющие свои собственные политические, социальные и экономические запросы и интересы. В то же время, полностью снять «религиозную составляющую» в данном вопросе невозможно, так, отклонения от принятых церковью канонов являются в православной традиции ересью. Несанкционированное заявление от лица церкви является всего лишь заявлением конкретного человека – не более того, посему, применять термин «православный

экстремизм» или «радикальное православие» автор полагает некорректным и нерелевантным.

В общественной науке присутствует множество определений православных маргинальных течений, многие ученые сконцентрировались на изучении православного фундаментализма, так, Виноградов И. определяет данное движение как «...всего лишь псевдорелигиозная разновидность куда более широкого явления нашего века, обнимающего собой весь круг современных тоталитарных движений вообще. А потому и подлинные его истоки следует искать в куда более универсальных, отнюдь не религиозных энергиях, которые движут теми, кто реально организует и направляет ту или иную фундаменталистскую стихию»[4]. Головушкин Д.А. определяет данную категорию как «православный псевдофундаментализм [...] – это специфическая форма общественно-политической активности, основанная на псевдорелигиозном дискурсе идеациональности, эсхатологизма и пуританизма (симулякр фундаментализма)»[7; с.99].

Стоит отметить, что в научной литературе присутствует не так много трудов о вопросе православного экстремизма. Так, наиболее полно охватившей проблематику статьей является работа Рыжовой С.В. «Русское самосознание и православная идентичность: между миролюбием и экстремизмом», в которой автор анализирует уровни идентичности россиян православного вероисповедания и делает вывод о том, что политизация православия может привести к фундаменталистскому уклону, однако данная статья была написана в 2004 году. В то же время, в связи с

выступлениями по поводу фильма «Матильда» в литературе появилось определенное количество статей по тематике современного православного экстремизма – это работы Супониной Е.А., Кошелева М.И., Кадыровой А.Р. Однако, занимающиеся данной проблематикой авторы не определяют «православный экстремизм».

В целом, псевдоправославный экстремизм можно определить как радикальную идеологию с элементами православной атрибутики и набор деструктивных практик с элементами православной культовости, направленных на преобразование политической реальности в соответствии с воззрениями разделяющих данную идеологию и практики людей. В случае с практиками псевдоправославных общностей, можно наблюдать независимость от церковных канонов (если данные практики имеют к ним хоть какое-то отношение). Сам случай с поджогом кинотеатра в Екатеринбурге больше похож на теракт исламистов, чем на борьбу за честь святого православным человеком. В то же время, среди экстремистских псевдоправославных групп отсутствует единство, порой даже не только между, но и внутри данных групп. Именно по этой причине мы указываем, что разделяющие данную идеологию люди не стремятся преобразовать реальность относительно каких-либо текстов или концепций, а стремятся преобразовать данную реальность исключительно в соответствии со своими представлениями, которые имеют в себе тоталитарные и утопические интенции.

Религия является системой ценностей, идеалов и, что немаловажно, знаний. В социальном измерении она



представляет собой четкую, выверенную и иерархичную систему знаний, способную объяснять мир, его явления и атрибуты с точки зрения высшего смысла, консолидируя на этой основе людей в группы. Центральным для нашего исследования является внекультовая часть религии, выраженная в тезисе Новокрещенных Е.В. «В то же время, хотя и аксиоматизируя вторичность языка, религия существует через язык, через данный ей или творимый ею дискурс» [15; с. 154].

В то же время, некоторые исследователи склонны полагать, что религия является лишь формой идеологии[3]. Мы вынуждены с этим не согласиться, ввиду разной направленности данных феноменов.

В центре системы христианского мировоззрения находится сущность Бога. В этом есть качественное отличие любой авраамической религии от идеологии. Идеология антропоцентрична, в центре ее иерархии знания находится человек, его атрибуты. Все основные идеологии (как их выделяет И. Валлерстайн): либерализм, консерватизм и коммунизм[2] сфокусированы в своем объяснении мира на человеке и обществе, как высшем проявлении деятельности человека. В центре системы религиозного знания находится сакральная сущность, а человек может лучше раскрыть себя посредством близости к этой сакральной сущности (не обязательно Бога, в случае буддизма, к примеру). Религия и идеология являются мировоззренческими формами объяснения мира, его феноменов, явлений. И религии, и идеологии присуща иерархия знания (святые тексты в Католической церкви – в случае

религии или корпус марксистских текстов – в случае идеологии, к примеру).

Религиозной и идеологической системам присуще изменение, пересмотр и толкование тех или иных положений, которые могут приводить как к изменению и адаптации системы знаний, так и к появлению радикализованных элементов вследствие неправильного толкования, либо же прочих факторов. Сами радикализм, экстремизм, терроризм могут соотноситься друг с другом в категориях «род – вид – подвид», где экстремизм выступает как крайнее проявление радикализма, а терроризм – как предельный экстремизм[21]. Как отмечает Ольшанский Д.В. «... понятие «экстремизм» (от ... латинского *extremis* – крайний) означает приверженность в политике и идеологии крайним взглядам и действиям. Психологически это продолжение и дальнейшее развитие радикализма»[16; с. 124].

Появление экстремизма, как формы агрессивного отношения представителей одной религии (или идеологии) к другим, кроется в мировоззренческом конфликте между двумя разными системами ценностей и знания, единственным способом разрешения которого выступает радикальное решение вопроса – агрессия против оппонента.

Вопрос религиозного экстремизма для современной России является крайне актуальным – прошедшая эпоха государственного атеизма в СССР, войны в Чечне, ряд терактов в городах России в начале 2000-ых годов, теракты в метро в Москве и в Санкт-Петербурге. Однако, в дис-

курсивном поле современной России категория «религиозный экстремизм» ассоциируется в основном с исламом и его формами, такими как салафизм и ваххабизм.

В то же время, последние события вокруг фильма «Матильда», громкие заявления, угрозы, поступающие от «ревнителей» «православия», поджог кинотеатра в Екатеринбурге, поджоги машин, транспаранты на Крестном Ходу в Санкт-Петербурге – все это ставит вполне закономерный вопрос, если не о «радикализации» православия, то хотя бы о предпосылках подобного процесса.

Для того чтобы ответить на этот вопрос необходимо понимание социально-экономических, политических и культурных условий, в которых живет российское общество на данный момент.

Во многом, причина возникновения псевдоправославных течений заключается в провале советского проекта, не только как в форме построения коммунизма, но и как в форме форсированной модернизации, основанной на массовой интеграции крестьянского населения в городскую социум, выработку новых форм социокультурных практик, развитии форм досуга, форм трудового заедствования населения. Советская индустриализация, если основывать ее оценку на достигнутых результатах, была наиболее удачным примером индустриализации и модернизации в истории России, по итогу которой по абсолютным показателям промышленного производства СССР переместился с пятого места в 1913 г. на второе в 1937-ом, а к 1939 г. СССР стал одной из 4 стран мира, способного производить любой вид продукции[22].

Следует отметить, что данный процесс был именно процессом форсирующей модернизации, а не вестернизации. Данное примечание связано с попытками некоторых исследователей охарактеризовать советский период исключительно как процесс «архаичный», «восточный», «авторитарный», связывая любую модернизацию исключительно с процессами, протекающими в Европе и на Западе, а также, с установлением демократии. Крайне важным для советского социума стал слом аграрной миграции, распространенной до этого в Российской Империи, когда крестьяне переселялись в Среднюю Азию, на Дальний Восток, в Сибирь для расширения пахотной территории, а миграция, носящая индустриальный, городской характер. «Последний масштабный всплеск аграрного переселения был сопряжен с освоением целинных земель в Казахстане и Западной Сибири в 50-е годы»[10; с.3].

Вопрос урбанизации крайне важен, ввиду того что город как форма общественной практики межличностной и межгрупповой коммуникации привносит в существование людей новые виды осуществления жизнедеятельности. Город – пространство промышленного производства, а, как следствие, пространство подъема уровня трудовой и профессиональной грамотности, пространство культурной и образовательной деятельности, подъема уровня образованности и культуры среди населения и т.д.

Самое важное, что именно в городе происходит нивелирование архаичных, сельских, крестьянских практик. Так, «В течение XX в. городское население в России и СССР увеличилось более чем в 10 раз. Примерно половина его

прироста пришлось на 60-80-е годы – в России каждый второй новый горожанин в это время был мигрантом. Миграция обеспечила рост городского населения России на 8 млн. чел. в 60-е, на столько же в 70-е и на 5,5 млн. – в 80-е годы. К моменту распада СССР две трети его жителей, а в России – три четверти были горожанами»[там же; с. 5]. Переход в конце XX века к новым условиям социально-экономических отношений привел к изменению процесса внутренней миграции, что «высветило» те районы, в которых условия жизни, заработка и географические условия более благоприятные. Это создает феномен «западного дрейфа». И, если в предыдущее время миграция из села в город обеспечивалась крепкой экономической и промышленной базой, то с падением СССР данная основа распалась. По сути, период советской массовой урбанизации был небольшим, крошечным периодом в истории России.

С разрывом единого экономического советского пространства произошло расслоение и по региональному признаку. Так, в начале 2017-го года средняя зарплата в Москве составляла на начало 2017 года 67 899 рублей, в то же время, в среднем по России, средняя заработная плата составляет 39 000 рублей [19], а по количеству миллиардеров Москва занимает в мире третье место[14].

Важно отметить, что СССР был также глобальной альтернативой, выработанной в Европе и США системе общественных ценностей и институтов. С уничтожением данной альтернативы постсоветские страны интегрируются в глобальную систему ценностей, социально-экономических институтов. Данный процесс многие ис-

следователи называют вестернизацией, однако, вслед за данным процессом, как отмечают Абдрахманов Д.М., Буранин А.М., Демичев И.В. устанавливается периферийный капитализм, приводящий к двойственности развития социума, где проявляются тенденции, как передового развития общества, так и архаичного и отсталого устройства общества[1].

Спад темпов развития приводит к интенсивности проявления процессов архаизации в российском социуме, которые затрагивают все сферы его жизнедеятельности. Под архаизацией не следует понимать возврат к прошлому в виде консерватизма или традиционализма. Архаизация – вскрытие неких архетипичных, домодерновых форм взаимоотношений. Процессы архаизации могут проникать во все сферы общества от культуры до религии, актуализируя утраченные ранее формы практик (неоязычники – яркий тому пример).

Подобное упоминание автором советского прошлого, описание темпов роста советского общества и современного нам, спада важно ввиду того, что большинство процессов в социуме имеют интегральную природу и не зависят от одного или двух факторов. Слагаемые любого проявления социальной агрессии в обществе имеют под собой социально-экономические, культурные, политические, а иногда даже климатические факторы.

Православие, как и многие прочие религии в современной России, является продуктом религиозного ренессанса – возрождения как интереса к религии, так и восстановления степени влияния религии на социум, их ав-

торитета. Несмотря на семантическое наполнение слова «ренессанс», следует отметить, что сам по себе религиозный ренессанс не совпадает с духовным, культурным, научным возрождением. Как отмечает Лебедев С.Д. «Духовные процессы, в частности, основанные на актуализации традиционных религиозных архетипов, всегда спонтанны и могут осуществляться в нетрадиционных с канонической точки зрения и даже парадоксальных формах»[13].

Также, как отмечает Рыжова С.В., сегодня православная идентичность приобретает форму культурной идентичности, что связано со становлением культурной идентичности «я православный» шире, чем просто религиозная идентичность[17].

Данная идентичность возникает ввиду следующих факторов:

1. внутрirosсийский идеологический вакуум;
2. отсутствие гражданского сознания;
3. вызовы глобализации [там же].

Проблема отсутствия идеологии ведет к тому, что православие воспринимается не исключительно как религия, а больше как способ собственного определения. Если в 2014 г. по результатам опросов ФОМ порядка 68% опрошенных определяли себя как «православный»[5], то храм раз в месяц посещают не более 11%. На этом фоне особенно интересно выглядит тот факт определения двумя третями символа веры как католики[8].

Подобное расположение дел ставит вопрос о дискретизации общественного сознания, отсутствию религиоз-

ной грамотности и четкой религиозной социализации у людей, отождествляющих себя с религиозной группой «православные». Во многом, данное явление возникает ввиду советского наследия, процессов архаизации, глубокого общественного кризиса. Как полагают авторы, многие люди неправильно понимают значение слова «православный», создавая в своем понимании собственное наполнение данной категории.

Как отмечает автор уже упомянутой нами статьи, некоторая часть идентифицирующих себя с православием являются стихийно верующими, причисляющими себя к Православной Церкви, в обход какой-либо социализации, ввиду того, что настоящая приверженность к православию, исполнение всех обрядов, соблюдение поста, духовный путь требуют от людей определенных моделей поведения[17].

В то же время, на появление новых интерпретаций религии, создание новых сообществ тем или иным способом религиозного единения влияет процесс глобализации, динамизации и рационализации общества, всех его сфер и современных процессов глобальной интеграции.

Данная проблема была неоднократно описана в мировой науке, к примеру, Гидденс Э. в своей работе «Последствия современности» исчерпывающе описывает симптоматику современного времени, ставя вопрос о новом качественном состоянии человека[6]. Ритцер Дж. в труде «Макдонализация общества» актуализирует процесс крайней рационализированности общества, а также,



рациональной иррациональности, превращения человека не в субъект системы, а в его объект[9].

Современный мир становится крайне быстрым и динамичным. Так, все большую роль в жизни людей играют сложные техногенные системы, происходит сокращение пространства и времени, развиваются транспорт средства связи, коммуникации. Данные процессы весьма обширны, чтобы мы в данной работе могли осмыслить их все. Однако, в условиях, упомянутого нами, периферийного капитализма процессы регресса происходят не повсеместно, а дискретно. И, если Санкт-Петербург и Москва могут являться примерами современного социума и интегрированы в общемировую систему, то российская периферия наоборот оказывается отрезанной от данных процессов. Очень хорошо это видно на примере сокращения количества станций на маршрутах поездов дальнего следования (особенно хорошо на примере высокоскоростного «Сапсана») – таким образом, глубинка становится изолирована не только от столиц и крупных узлов экономики, мысли, науки, но и от общемировых глобализационных процессов. В то же время, стоит учитывать и многоукладность современного общества, в Москве могут существовать люди, полностью интегрированные в международное сообщество и люди архаичного сознания.

Роккан С. и Липсет С. М. охарактеризовали это явление как «расколы», правда, выделяя расколы между:

- центром и периферией
- государством и церковью
- рабочими и работодателями

- городом и селом [12],

Однако, авторы не учитывают, что процесс расколов проходит в условиях современной динамики и по межличностным отношениям, так, с распространением индивидуальных средств коммуникации происходит переход от коллективной социализации к индивидуальной, от массовых групп к локальным мирам.

На фоне, во многом, новой самоидентификации «я православный», которая, в определенной степени, никак не контролируется официальными церковными институтами, происходит создание новых традиций, как их описывал Хобсбаум Э.[20]. Если в работе Хобсбаума актуализировались национальные традиции, то с локализацией миров и девальвацией национальных государств происходит создание не национальных и государственных традиций, а иерархий локальных традиций (вроде секты царебожников).

Таким образом, создание новых традиций внутри православия – не новое явление, оно было представлено в истории, однако, рассмотрение всего движения, изменения и интерпретации православия в истории России – весьма объемная и тяжелая задача. Можно зафиксировать, что провал советской системы модернизации, современное состояние экономики, процессы глобализации, дискретизация сознания, идеологический вакуум создают фундамент для появления экстремистских течений. Однако появление мобильных средств коммуникации для данных сообществ играет решающую роль – дискурсы псевдоправославных групп развиваются отдельно от дис-

курсов власти или церкви. Эти дискурсы становятся самостоятельными, локальными, создают собственные религиозные и политические толкования. В то же время, столь бурную реакцию вызвал лишь художественный фильм. В будущем возможны случаи, когда принятие тех или иных решений органами власти или наоборот бездействие со стороны властей, напряженная межэтническая обстановка вызовет всплеск не только одиночных акций, а настоящие акты прямой агрессии со стороны людей, полагающих себя православными и считающих себя защитниками русского святого.

### **Список источников и литературы**

1. Абдрахманов Д.М., Буранчин А.М., Демичев И.В. Арханизация российских регионов как социальная проблема. Уфа: Мир печати, 2016. – 405 с.
2. Валлерстайн И. После Либерализма Под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
3. Василенко А.Д. Идеология и религия как форма реализации коллективного сознания // Научное мнение . 2013. №12. С. 163-169.
4. Виноградов И. «Православный» фундаментализм – или смерть? [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2011/149/v54.html> (дата обращения: 17.05.2018).
5. Воцерковленность православных // ФОМ URL: <http://fom.ru/TSennosti/11587> (дата обращения: 23.10.2017).

6. Гидденс Э. Последствия современности. М: ВЦИОМ, 2011. 352 с.
7. Головушкин Д.А. Современный православный фундаментализм от псевдофундаментализма? // Известия Иркутского Государственного Университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2018. №25. С. 92-102.. СПб.: 2018. С. 76-92.
8. Две трети православных россиян трактуют догмат о Святой Троице как католики // Русская вера URL: [http://ruvera.ru/news/rossiyane\\_kak\\_katoliki](http://ruvera.ru/news/rossiyane_kak_katoliki) (дата обращения: 23.10.2017).
9. Джордж Р. Макдональдизация общества . М: ВЦИОМ, 2011. 592.
10. Зайончковская Ж.А Миграция населения СССР и России в XX веке: эволюция сквозь катаклизмы // Проблемы прогнозирования. 2000. №4. С. 3-15.
11. Исаев Б.А., Власкина С.В. Теория социальных расколов Липсета-Роккана и возможности ее применения для анализа первой, второй и третьей партийных систем России. // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2016. Т 12. № 4. С. 43-64.
12. Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал.. 2007. №2. С. 24-36.
13. Москва оказалась на третьем месте в мире по числу миллиардеров в рейтинге Forbes // Forbes URL: <http://www.forbes.ru/news/314553-moskva-okazalas-na-tretem-meste-v-mire-po-chislumilliardero-v-reitinge-forbes> (дата обращения: 22/10/2017).

14. Новокрещенных Е.В. Проблема религиозного дискурса дискурс религии или дискурс о религии? // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2013. №10. С.162-167.
15. Ольшанский Д.В. Психология террора. М.: Академический Проект, ОПЛ, 2002. – 320 с.
16. Рыжова С.В. Русское самосознание и православная идентичность: между миролюбием и экстремизмом // Россия реформирующаяся: Ежегодник – 2004 / Отв. ред. Л.М. Дробижева. – М.: Институт социологии РАН, 2004. С. 318-344.
17. Средняя зарплата в Москве в 2017 году. Сколько реально платят в столице? // Reconomica URL: <http://reconomica.ru/%D1%8D%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%BC%D0%B8%D0%BA%D0%B0/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0/%D1%81%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%BD%D1%8F%D1%8F-%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%BF%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%BC%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D0%B0-2017/> (дата обращения: 22/10/2017).
18. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. №1. С.47-62
19. Целиковский С. Б. О психологических и идеологических предпосылках радикализма, экстремизма, терроризма // Научные ведомости БелГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2009. №14-1 (69). С.123-129

20. Черников А.В. Модернизация в СССР // Научное обеспечение агропромышленного производства. 2012. С. 266-268.

**Вопрос множественности миров в буддизме,  
христианстве и исламе**

С началом 90-х годов прошлого века, когда диалектический материализм перестал быть официальной идеологией государства, на территории России среди ее граждан начался небывалый всплеск интереса к различного рода религиозным учениям. Однако, у традиционных конфессий, таких как христианство, ислам и буддизм появилась сразу же большая конкуренция, во-первых, в виде распространения новых религиозных движений (ISKCON, Церковь Саентологии и др.), и, во-вторых, в виде повального увлечения населения псевдомистицизмом и уфологией. Но если последователи НРД никак не влияют на традиционные конфессии, потому как относятся к другим религиозным группам, то второй упомянутый факт тесно проникает в жизнь мировых религий по той причине, что многие их адепты соединяют в своем мировоззрении помимо догматического учения различные околумистические и околонаучные доктрины. Соответственно, где есть спрос, там есть и предложение, выраженное в огромном количестве телепередач (телеканал РЕН-ТВ) и печатных изданий (газеты «НЛО» и др.). Одним из главных вопросов, которые ставят перед собой подобного рода СМИ, является проблема существования иных миров и цивилизаций на других планетах помимо наше<sup>1</sup>. Не отстает также и художественная литература. Во многих своих произведениях известный российский писатель

Юрий Мамлеев, не смотря на то, что называл он себя всегда человеком глубоко православным, описывает путешествия своих персонажей в другие измерения[5]. Помимо всего вышеуказанного не отстает и наука, в среде которой появляется все больше и больше ученых, склоняющихся к теории существования мультивселенной. Яркий пример тому – ныне уже покойный Стивен Хокинг [3]. Потому можно сделать вывод, что рассмотрение вопроса о существовании множественности миров, согласно учениям мировых религий, является весьма актуальным на сегодняшний день. Чему, собственно, и посвящено данное исследование.

Начать изучение темы наиболее логично с космологии буддизма, потому как там никаких противоречий с концепцией множественности миров нет. Более того, буддизм вслед за индуизмом явился одним из первых мировоззрений, догматизирующих это положение. Наиболее полно описывается интересующая нас тематика в «Абхидхармакоше» – трактате, написанном философом Васубандху в IV веке нашей эры. Согласно этому источнику, существует несколько видов живых существ, пребывающих в разных состояниях, но при этом в одном мире: 1) люди, 2) животные, 3) жители ада, 4) голодные духи – преты, 5) боги и небожители, 6) асуры (демоны и титаны). Помимо этого мира, имеющего много состояний, существуют и другие миры, которые в процессе сменяемости кальп то появляются, то разрушаются: «Завершает процесс кальпы разрушения, длящаяся также двадцать малых кальп.» Здесь вести речь о сроке жизни людей нет



смысла, ибо происходит перемещение сознания на более высокие ступени мира форм и как следствие – уничтожение физического субстрата, включая миры-вместилища. У Васубандху сказано: «Когда живые существа собираются все вместе в сферах йогического сосредоточения, происходит разрушение этого [мира]: разрушение огнем – жаром семи солнц, разрушение водой – дождями и разрушение ветром – яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайших частиц от [миров-]вместилищ» (карика 100)» [2]. Как мы видим, буддизм ставит однозначный ответ на наш вопрос – миров много! Поэтому останавливаться на этой религии смысла особого не имеет. Наиболее интересно положение в авраамических религиях, согласно учениям которых, в них, на первый взгляд, ничего подобного нет.

В христианстве на множественность миров указывает один из стихов Евангелия от Иоанна: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (10:14). Он давно уже будоражит умы многих адептов христианской веры и сторонних наблюдателей. Но если рассмотреть богословские толкования к данному стиху, то можно увидеть, что никто в церковной среде не ставил вопрос таким образом, что в этих строках есть указание на существование других миров или инопланетных цивилизаций. Скорее, слова Христа в данном контексте рассматривались обращенными по отношению к язычникам. Вот, что пишет об этом Феофилакт Болгарский (1050 – 1107): «Есть у меня и другие овцы». Это гово-

рит о язычниках. Они не того двора, который под законом. Ибо язычники не ограждаются законом. «И тех надлежит Мне привести». Ибо и эти в рассеянии, и те не имеют пастырей. И благоразумные, и способнейшие к вере из иудеев были без пастырей, следовательно, тем более, язычники» [7].

Подробно интересующий нас вопрос поднимал один из виднейших теологов христианства – Ориген в своем известном труде «О началах». Нужно сразу отметить, что философ отрицал идею «вечного возвращения», иными словами «петли времени», но возможность существования других миров он не отрицал: «Таким образом, мне кажется невозможным, чтобы мир мог быть восстановлен во второй раз в том же порядке и с теми же положениями рождающихся, умирающих и делающих что-либо [существ]; но могут существовать различные миры с весьма значительными изменениями, так что, по каким-либо известным причинам, состояние одного мира бывает лучше, [чем другого], по другим [причинам] – хуже, по [еще каким-нибудь] другим [причинам бывает] некое среднее состояние. Каково же число или способ (modus) [существования этих миров], мне, признаюсь, неизвестно. Если бы кто мог [мне это] показать, я бы охотно поучился» (РА 2, 3, 4, 168–176)» [6].

Как мы видим, христианство в целом не подтверждает и не отрицает наличие других миров. Тот факт, что можно найти только лишь частные мнения относительно данной проблематики, указывает лишь на то, что она с

точки зрения сотериологии, да и других дисциплин, не является важной.

В другой мировой авраамической религии – исламе – вопрос множественности миров раскрыт куда более полно, нежели в христианстве. Это связано отчасти и с тем, что согласно Корану и Сунне существуют как минимум два мира – мир людей и мир джиннов. Аргументы в пользу существования других миров можно также найти в Коране в суре «Аль-Фатиха» («Открывающая»): «Хвала Аллаху – Господу миров». Что это за миры, над которыми властвует Господь? Шиитская доктрина, в частности один из 12 «пречистых» имамов Джафар ас Садык утверждает, что существует около 18 тысяч миров, над которыми восседает всемогущий Создатель[4]. В суннитской традиции также существуют хадисы, утверждающие правильность вышеизложенного факта, но многие богословы считают эти хадисы весьма слабыми и не нужными к использованию.

Множественность миров, с точки зрения ислама, не так часто поднимается богословами по той же причине, что и в христианской – она никак не поможет спасению человека, а потому бессмысленна. Но и среди мусульман были философы, которые не то, чтобы ставили вопрос, а даже утверждали о наличии других миров. Среди таковых был средневековый мыслитель Фахруддин ар-Рази. В своей книге «Ключи от сокровенного» философ пишет: «Установлено, что за пределами мира лежит беспредельная пустота, и также установлено, что сила Бога Наивысочайшего превосходит силу всех возможных существ. По-

этому в Его, Наивысочайшего, силе создать тысячу тысяч миров за пределами этого мира, и каждый из этих миров больше и массивнее нашего мира, имея все, что имеет наш мир: ... небеса, землю, солнце, луну. Аргументы философов в пользу единственности мира слабы, хрупкие аргументы, основанные на невнятных предположениях» [1].

Таким образом, рассмотрев вопрос существования множественности миров в мировых религиях, можно сделать следующий вывод: ни одной из доктрин – ни христианской, ни исламской, ни буддийской не противоречат измышления о том, что может существовать жизнь в других измерениях. Более того, для буддизма (и отчасти для ислама) это является частью учения. А потому нельзя сказать, что повальное увлечение вопросом существования внеземных цивилизаций несет в себе какую-либо угрозу существования какой – либо традиционной конфессии на территории России.

### **Список источников и литературы**

1. Adi Setia. Fakh Al-Din Al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey // Islam & Science. – 2004. – Vol. 2. – P. 161-180
2. Абхидхармакоша. Раздел III и IV. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Том 2: Раздел III: Лока-нирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карма-нирдеша, или Учение о карме. Перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. Издание под-

- готовили Е.П. Островская, В.И. Рудой. – Москва. "Ладомир". 755 с. 2001 г. С. 40
3. Вести.ру: «Стивен Хокинг за две недели до смерти завершил работу о мультивселенной» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=2997475>(Дата обращения: 06. 12. 18)
  4. Ислам в Азербайджане [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islam.az/article/a-121.html> (Дата обращения: 06. 12. 18)
  5. Мамлеев Ю. Другой: роман – М.: Зебра Е, АСТ, 2007. – 256 с.
  6. Серегин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gipoteza-mnozhestvennosti-mirov-v-traktate-origena-o-nachalah/#0\\_30](https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gipoteza-mnozhestvennosti-mirov-v-traktate-origena-o-nachalah/#0_30) (Дата обращения: 06. 12. 18)
  7. Толкование Священного Писания <http://bible.optina.ru/>[Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://bible.optina.ru/new:in:10:14#blzh\\_feofilakt\\_bolg\\_arskij](http://bible.optina.ru/new:in:10:14#blzh_feofilakt_bolg_arskij)(Дата обращения: 06. 12. 18)

## **Раздел II. Выступления религиозных лидеров**

*Муфтий Р.Д. Панчеев*

### **Источники и предпосылки радикализации религиозной ситуации на Ближнем Востоке**

Радикализм использовал и продолжает использовать религиозные атрибуты, этническую принадлежность, идеологию и отсутствие образования как средство подпитки и поддержания своего существования. Радикализм деформирует социумы, в которых появляется.

Радикализация, тем не менее, хоть и демонстрируется как угроза, несет больше разрушительного влияния региону, откуда она берет начало, по сравнению с регионами, куда она распространяется.

В наши дни, когда можно проследить за каждым шагом человека, было бы наивно полагать, что террористические организации и крупные теракты могут иметь место без ведома определенных сил. Подобное вмешательство мы наблюдаем в Сирии со стороны США, западной и арабской коалиций с целью изменения геополитической ситуации в регионе и вытеснения влияния недружественных государств. Сегодня терроризм используется для достижения больших целей в странах, регионах и в мире, и в случае если против страны или региона планируется операция, приводятся в действие террористические организации, к примеру, «аль-Каида», ИГИЛ» и дру-

гие, сформированные на их территории, а дальше следует силовое вмешательство в эти движения, страны или регионы, терроризм выступает в качестве «законного» основания для такого вмешательства.

Экстремизм и терроризм на Ближнем Востоке не являются эксклюзивным продуктом XX века. Группы, использовавшие тактику устрашения на Ближнем Востоке, действовали еще в I веке нашей эры. В их задачу входило создание паники и страха среди людей. В средние века аналогичными методами пользовались представители экстремистского крыла течения исмаилитов – ассасжов, от названия которых произошло английское и французское слово *assassin* – убийца. Они, как сикарии, сочетали религиозное мессианство и политический терроризм. Ассасины занимались систематической «ликвидацией» суннитских правителей, лидеров крестовых походов. Секта ассасинов действовала в IX веке и была разгромлена монголами в XIII веке.

Понятие «терроризм» появилось в конце XVIII в. во время Великой французской буржуазной революции и означало «правление ужаса». Впоследствии термин получил более расширенное толкование и стал означать всякую систему правления, основанную на страхе.

С конца XIX века экстремизм и акты террора распространились на Ближнем Востоке во многом под влиянием нарастания антиколониальной борьбы.

Факторы, вызвавшие рост экстремизма и насилия на Ближнем Востоке, в особенности во второй половине XX века, можно разделить на внутренние и внешние. Хотя

они органически взаимосвязаны, в то же время имеют и достаточно самостоятельное значение.

Упадок Ближнего Востока, зажатого в клешнях радикализма, сопровождается укреплением ИГИЛ, появившегося в Ираке и распространившегося сначала в Сирии, а затем и в странах Запада. Корни этого упадка уходят далеко в прошлое, но искать причину страданий, испытываемых людьми на Ближнем Востоке, только в них самих не приведет к чему-либо кроме упущения первопричин угроз, с которыми столкнулось современное человечество.

Растущая проблема радикализации в регионе хоть и приняла четкие очертания с началом арабских революций, было бы ошибочным искать её причины только в текущих событиях. Радикализм – давняя хроническая проблема региона. Таким образом, радикализация началась в прошлом, а сегодня мы имеем дело с очередной её волной.

В ряды ИГИЛ или подобных террористических организаций вступают люди с развитыми религиозными чувствами и невысоким уровнем образования либо молодежь, совершавшая ранее преступления. В основном это молодые люди, открытые к манипулированию, не имеющие прочных познаний в религии, на них выходят через группы крайних ненавистников традиционных религий.

В Европе ИГИЛ больше притягивает молодежь, переживающую кризис идентичности. Следует подчеркнуть, что движения салафитов имеют большое влияние на национальные меньшинства в Европе. Переживающие



кризис идентичности представители мусульманских меньшинств (в Англии, Франции, Бельгии и др.), жители стран, где в течение длительного времени ислам находился под давлением, и вновь вступившие в группы салафитов энергичные молодые люди (особенно на Балканах) являются основной целевой аудиторией ИГИЛ. Мусульманские общины, не сумевшие интегрироваться в новое общество, подверглись маргинализации. Чувство поражения перед Западом как итог маргинализации становится причиной того, что ИГИЛ и подобные организации становятся предметом гордости.

В свою очередь, участников из арабского мира привлекают идеологические мотивы. Важную роль в этом отношении играют выступления радикальных проповедников, распространяющиеся через Интернет (отсутствует языковой барьер). Деньги стран Персидского залива в течение многих лет используются для распространения собственной религиозной идеологии в регионах, где массово проживает мусульманское население. Эта идеология со временем приняла настолько радикально-экстремистский характер, что способна повергнуть в смятение даже своих идеологов. Практическое её проявление можно увидеть в ненависти и актах насилия, предшествовавших терактам ИГИЛ. Действительно, каждый лабораторный эксперимент по политизации и уходу от истоков ислама выдавал на выходе «аль-Каиду», ИГИЛ, Боко Харам, Харакат аш-Шабаб и других «франкенштейнов».

Также следует отметить несостоятельность систем образования стран с наблюдающейся тенденцией ради-

кализации. Проблемы в системе образования повышают популярность радикальных движений. Особенно важно понимать, кем и как дается религиозное образование, радикально настроенными преподавателями может сыграть определенную роль в ускорении радикализации.

Социально-экономические проблемы.

Несправедливая политика и недостаточность правовых норм.

Ситуация усугубляется тем, что даже духовные лидеры, получившие широкое признание, обсуждают вопрос радикализации как исключительно религиозный, не учитывая политический, социологический и уголовный аспекты. Эта нехватка стратегического подхода порождает усиление волны насилия и увеличивает масштаб разрушений, а также открывает путь к легкой радикализации людей.

Справедливости ради скажу, что многовековая, даже многотысячелетняя история противостояния разнообразных этнорелигиозных групп – не есть какой-то уникальный феномен, характерный только для Ближнего Востока. Люди, интересующиеся европейской историей, знают о бушевавших в Средние века войнах между последователями тех или иных ответвлений христианства. Если мы обратимся к истории буддизма, в которой я не специалист, то тоже найдем множество примеров жесточайшего противостояния. Представители разных народов и религий боролись друг с другом на протяжении всего существования человечества.

Сегодня мы наблюдаем очередной виток, очередное обострение этого противостояния. Радикальные элементы на Ближнем Востоке стремятся уничтожить всех, кто не похож на них. Они готовы истребить сторонников тарикатов и сровнять с землей их святые места, потому что те иначе понимают ислам. Собираются уничтожить христиан, потому что у тех другая вера. Это большая беда.

Радикализм – страшная вещь, с ней надо бороться, и бороться просвещением через национальные ВУЗы. Могу сказать, что в ситуации с «Исламским государством» есть только два исхода. Либо будет уничтожено «Исламское государство», либо будет фактически уничтожена мировая цивилизация на Ближнем Востоке, окончательно истреблено христианство на своей родине и очень сильно подорван как ортодоксальный ислам.

Часто говорят, что в основе движения ИГ лежит ортодоксальный ислам. Это не так. От ортодоксального ислама всё это очень далеко. Это ересь – давайте называть вещи своими именами. Когда ислам вышел из Аравии и пришел на территорию современных Сирии, Ирака и других стран, он ведь пришел не на пустое место. Там веками существовали различные течения, то же манихейство или христианство. И ислам вобрал в себя то ценное, чем обладали народы этих земель. Так что все виды жесткого радикализма – это ересь, идущая вразрез с самим понятием божественной религии. Сегодня использование религиозного фактора и его политизация для разрушения основ государственности очень удобна. Мы это наблюдаем и на Украине.

Не будем забывать о том, что явление радикализации региона имеет динамический характер, нацеленный на будущее. Ближний Восток, в некотором смысле превратившийся в «плавильный котел» (melting pot), приютил у себя многочисленные радикальные террористические организации с различными характерными особенностями и породил динамичную среду, в которой эти организации оказывают влияние друг на друга. Они имеют мобильную структуру, преобразовываясь и обмениваясь опытом, что представляет множество потенциальных угроз для стран.

Убийство и самоубийство в Исламе считается тяжелейшим грехом по той причине, что человек совершает двойной грех – убийства и отчаяния, в которых уже нельзя покаяться. Однозначно можно сказать, убивая невинных людей, детей, стариков и женщин – эти существа не попадают в Рай. Господь к этому не призывает. Согласно нормам Ислама одним из самых больших грехов является лишение человека жизни, как собственной, так и жизни другого человека.

Человеческая жизнь в Исламе является самой большой ценностью. В хадисе Пророк (мир ему и благословение) сказал: «Тот, кто (намеренно) бросится с горы и погубит себя, будет всё время лететь вниз в (пламени) Ада (куда он будет помещён) навечно; тот, кто (намеренно) выпьет яд и погубит себя, будет держать в руке этот яд и всё время пить его в (пламени) Ада, (куда он будет помещён) навечно; тот, кто убьёт себя, железным орудием (оружие, бомба и другие современные аналоги), будет

держат это железо в руке, поражая им себя в (пламени) Ада (куда, он будет помещён) навечно». (аль-Бухари, № 5778)

Всевышний в Коране в Суре «ан-Ниса», аят 29 говорит:

«Не убивайте самих себя! (совершая то, что приводит вас к этому). Воистину, Аллах Милостив к вам (запрещающая вам это)». (4:29)

## АННОТАЦИИ

*Астахова Л. С., Бухараев Я. В.* **Стратегии воцерковления в современном российском обществе: между социологией и теологией.**

Параграф посвящен феномену воцерковления в постсоветской России. Рассматривается соотношение понятий «воцерковление» и «религиозная конверсия» – указывается, что первое понятие значительно более широкое по своему значению, а также способное служить «понятийным мостиком» между социологической и теологической терминологией. Обозначаются основные особенности религиозной ситуации в постсоветской России и их влияние на ревитализацию православия. Автор выделяет основные пути воцерковления в постсоветской России, отмечая, что после многих десятилетий советского принудительного атеизма традиционный путь – через семью – не является статистически доминирующим. Авторы при описании типических путей воцерковления в значительной мере опираются на собственный опыт включенности в жизнь Русской православной церкви.

*Родионова Е.В.* **Религиозность в Санкт-Петербурге: социологический срез.**

Религиозные институты и организации являются лидерами по уровню доверия среди населения. Но в общественном мнении наблюдается противоречивое отношение к этим институтам и проявлениям религиозности, как частных, так и публичных лиц. Усиление религиозно-

го сознания традиционно многими общественниками воспринимается, как предпосылка для обострения противоречий и конфликтов конфессионального характера. Материалы социологического исследования реализованного в Санкт-Петербурге убедительно показывают, что, несмотря на многообразие взглядов на религию и основные религиозные практики среди горожан, конфликтный потенциал этих разногласий низок и не может привести к открытым конфликтам.

***Пелин А.А. Религиозно-общественная повестка Санкт-Петербурга: тенденции и примеры.***

В параграфе предпринимается попытка объективно показать современные тенденции петербургского церковного и околоцерковного общества на актуальных примерах. Проанализированы происходящие ситуации и предложены возможные пути дальнейшего общественно-го развития и реальной общественной консолидации.

***Богачев А.М., Межерницкая А.М., Селюнина М.А. Психолого-педагогические особенности рассмотрения некоторых философских вопросов в рамках преподавания ОРКСЭ.***

В параграфе акцент сделан на психолого-педагогическом и, в каком-то смысле, философско-психологическом аспекте преподавания курса ОРКСЭ (основы религиозных культур и светской этики). Очевидно, что данный курс так или иначе обращает всех субъектов обра-

зовательного процесса к феномену взаимоотношений «человек-человек» в контексте как «субъект-объектной», так и «субъект-субъектной» парадигм. Это особенно важно в современном мире, где при формальных разговорах о «толерантности» и «Другом» на самом деле происходят формирование отчужденности от Другого (концепция «квалифицированного потребителя») и потеря чувства сопричастности. Материал, в частности, основан на выступлении А.Б. Богачева в рамках конференции Всероссийской конференции «Эффективные стратегии реализации комплексного учебного курса "Основы религиозных культур и светской этики": теория и практика».

***Бердникова Л.Г. Особенности методики преподавания предмета ОРКСЭ (из опыта работы).***

В соответствии с распоряжением Правительства Российской Федерации от 28.01.2012 г. №84-р с 2012/13 учебного года в 4 классах общеобразовательных учреждений всех субъектов Российской Федерации был введен комплексный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – ОРКСЭ). Его изучение призвано способствовать самоопределению личности в мировоззренческих позициях, духовных ценностях, формировать мировоззренческую и конфессиональную толерантность, способствовать реализации свободы совести.

В параграфе дается подробное описание проблем, возникающих у учителя – выбор преподавателя нового предмета, выбор учебного модуля по курсу ОРКСЭ, про-



блема оценивания детей в условиях безотметочной системы и предлагаются способы их решения.

***Соколов Р.В. Теологико-антропологическое осмысление воздействия отечественной системы атеистического воспитания второй половины XX века на духовно-нравственные качества современной молодежи (на примере С.Петербурга).***

Параграф посвящен исследованию теологико-антропологического осмысления воздействия отечественной системы атеистического воспитания второй половины XX века на духовно-нравственные качества современной молодежи (на примере С.Петербурга), где объектом исследования могут стать – духовно-нравственные качества современной молодежи г. Санкт-Петербурга, а предметом – феномен продолжающегося влияния на духовно-нравственные качества современной молодежи атеистических представлений о мире и человеке, предлагавшихся Системой народного образования СССР во второй половине XX века, с точки зрения христианской антропологии.

В параграфе формулируется гипотеза – Советская система атеистического воспитания до сих пор влияет на формирование духовно-нравственных качеств современной молодежи. Всеобъемлющее исследование феномена продолжающегося влияния на духовно-нравственные качества современной молодежи атеистических представлений о мире и человеке, предлагавшихся Системой народного образования СССР, возможно посредством об-

ращения к антропологическому аспекту данной проблемы. Рассмотрен феномен атеизма в фокусе философской и теологической антропологии. Обозначены известные работы в области православной антропологии отечественных исследователей и ученых русского зарубежья.

*Лебедев В.Ю., Безруков А.Л.* **К вопросу о психологической мотивации религиозного выбора.**

Конфессиональный выбор является полифакторным социальным действием, имеющим, помимо прочего, и психологическое измерение. Помимо универсальных психологических мотивационных механизмов в разных социокультурных ситуациях появляются и уникальные (как устойчивые, так и транзиторные), что относится и к культурной ситуации современной России. При этом на данный момент частота выбора православия, исходящая из экзистенциального выбора и осознания обретенной истины (какое состояние упраздняет необходимость дальнейших актов выбора и депроблематизирует ситуацию) встречается в относительно небольшой части случаев, что авторы увязывают именно со спецификой настоящего лиминального культурного периода – в дальнейшем картина имеет все предпосылки для серьезной перемены. Этим обусловлена важность религиозоведческого описания данной ситуации. Иные типы мотивационной регуляции актов конфессионального выбора варьируют в широких пределах: это прагматические планы (включая предельные случаи, близкие к представлениям о «маги-

ческом помощнике», а также поиск некоей инстанции, которая брала бы на себя ответственность даже за бытовой выбор), эстетическая мотивация, поиск комфортной или наиболее подходящей социальной среды и локуса социального пространства, сходство дискурсивно-риторических практик, потребность в этнической самоидентификации, которая сливается с конфессиональной принадлежностью, следование религиозно-культурной традиции. Поиски «удобной религии» в России могут внешне напоминать аналогичные явления на Западе, но в действительности они имеют существенное отличие: Запад пожинает плоды многолетней последовательной секуляризации и последующего вхождения в постсекулярное общество. В России до сих пор сказывается разрыв религиозной традиции, которая зачастую сохранялась как традиция мифологизированная, синкретично сливавшаяся с традицией культурной, а последняя, в свою очередь, часто бывала локальной, местной и могла быть достаточно далека от обычного понимания содержания конфессии хотя бы в объеме классического катехизиса. По мере изменения культурной ситуации непременно поменяется и палитра психологических мотиваций при осуществлении конфессионального выбора.

***Булыко И.П. Учение о Церкви святителя Филарета (Дроздова).***

Параграф монографии посвящен учению о Церкви святителя Филарета (Дроздова). Святитель Филарет

(Дроздов) (1783-1867) – один из самых выдающихся богословов XIX века. В своём учении о Церкви он исходит из определения Церкви апостолом Павлом как Тела Христова. Переосмысляя данное представление апостола, он определяет Церковь как общество людей, которое объединено общей верой, таинствами и молитвой. Это общество наделено свойствами единства, святости, соборности и апостоличности. Для святителя Церковь – организм, объединяющий живых, усопших, святых, ангелов, ведущий людей ко спасению. Главой этого организма является Сам Иисус Христос.

***Камалдинов А.В. Террористический акт 11 сентября 2001 года как катализатор возникновения «Нового атеизма».***

В параграфе рассматривается зависимость такого современного секулярного течения, как «Новый атеизм», от события 11 сентября 2001 года. На основе анализа высказываний деятелей «Нового атеизма», а также его критиков, был сделан вывод, что упомянутый теракт занимает значимое место в дискурсе этого направления современного религиозного свободомыслия.

***Коваленко В.Д. Современный псевдоправославный экстремизм: социально-исторические предпосылки и пути развития.***

Автором предпринимается попытка изучения современных политических экстремистских выступлений,

которые проводятся от имени православного сообщества. Рассматриваются структурно-функциональные особенности данных выступлений. Производится анализ исторических предпосылок возникновения подобных движений. Дается определение «православному» экстремизму, а также выделяются основные тенденции в будущем.

*Тамбовцев Ю. В.* **Вопрос множественности миров в буддизме, христианстве и исламе.**

Автор анализирует популярные в наше время теории множественности миров и параллельных вселенных. Рассматривается возможность совмещения этих теорий с доктринами мировых религий.

## ABSTRACTS

*L. Astakhova, Y. Bukharaev.* **In-churchment strategies in contemporary Russian society: between sociology and theology.**

This paragraph is devoted to the phenomenon of “in-churchment” (“votserkovlenie”) in post-soviet Russia. Author makes a view over interrelation of “in-churchment” and “religious conversion”, and marks that first of them is much wider, and able to play a role of a “definition bridge” between sociological and theological terminology. Author designate basic features of religious situation in post-soviet Russia and their influence on revitalization of Orthodoxy. Author distinguish main ways of in-churchment in post-soviet Russia, noticing that traditional way – through the family – is not statistically dominating after the decades of soviet constraining atheism. Describing typical ways of in-churchment author frequently bases on his own experience of including into the life of Russian Orthodox church.

*E. Rodionova.* **Religiosity in St-Petersburg: the sociological view.**

Religious institutions and organizations have got one of the highest level of trust in our society. But the attitudes in public opinion towards these institutions and religiosity on personal level is rather contradictory. Many public activists suppose that religious consciousness increase can bring to the development of confessional controversies and conflicts. The data obtained during the sociological survey in St-Petersburg

convincingly show that diversity in religious attitudes and practices among the inhabitants of the city do not increase confessional, axiological conflicts.

***A. Pelin. Religious and social situation in St. Petersburg: trends and examples.***

In the paragraph of the collective monograph an attempt is made to objectively show the current trends of the St. Petersburg Church society and the near Church society by actual examples. The actual situations are analyzed and the ways of possible development of society and achievement of real social consolidation are offered.

***A. Bogachev, A. Mezheritsky, M. Selyunina. Psychological and pedagogical features of consideration of some philosophical issues in the framework of teaching BRCSE.***

In the present material the emphasis is made on psychological-pedagogical and, in a sense, philosophical-psychological aspect of the teaching the course of BRCSE (Bases of Religious Cultures and Secular Ethics). It is obvious that this course somehow turns all subjects of the educational process to the phenomenon of human-human relations in the context of both "subject-object" and "subject-subject" paradigms. This is especially important in the modern world, where in the context of the formal conversations about "tolerance" and "The Other" actually the formation of alienation from the Other (the concept of "qualified

consumer") and the loss of a sense of belonging take place. The material, in particular, is based on the speech of A. Bogachev in the framework of the all-Russian conference "Effective strategies for the implementation of the comprehensive training course on religious cultures and secular ethics: theory and practice».

***L. Berdnikova. Features of methods of teaching the subject of BRCSE (from work experience).***

In accordance with the order of the Government of the Russian Federation dated 28.01.2012 №84-r, a comprehensive training course "Bases of Religious Cultures and Secular Ethics" (hereinafter – BRCSE) was introduced in 4 classes of educational institutions of all subjects of the Russian Federation from 2012/13 academic year. Its study is designed to promote self-determination of the personality in worldview, spiritual values, to form worldview and religious tolerance, to promote the realization of freedom of conscience.

The paragraph gives a detailed description of the problems encountered by the teacher – the choice of a new subject teacher, the choice of a training module for the course of BRCSE, the problem of assessing children in a non-marking system, and offers ways to solve them.

***R. Sokolov. Theologico-anthropological understanding of the impact of the national system of atheistic education in the second half of the twentieth century on the spiritual***



## **and moral qualities of modern youth (on the example of St. Petersburg).**

The paragraph is devoted to the potential study of the theological and anthropological understanding of the impact of the domestic system of atheistic education of the second half of the twentieth century on the spiritual and moral qualities of modern youth (on the example of St. Petersburg), where the object of the study can be the spiritual and moral qualities of modern youth in St. Petersburg, and the phenomenon of the continuing influence on the spiritual and moral qualities of modern youth of atheistic ideas about the world and man, offered by the system of public education of the USSR in the second half of the twentieth century, from the point of view of Christian anthropology.

The article formulates a hypothesis-the Soviet system of atheistic education still affects the formation of spiritual and moral qualities of modern youth. A comprehensive study of the phenomenon of continuing influence on the spiritual and moral qualities of modern youth atheistic ideas about the world and man, offered by the system of public education of the USSR, is possible through an appeal to the anthropological aspect of the problem. The phenomenon of atheism in the focus of philosophical and theological anthropology is considered. The well-known works in the field of Orthodox anthropology of domestic researchers and scientists of the Russian abroad are designated.

*A. Bezrukov, V. Lebedev.* **On psychological motivation of religious choice.**

The choice of a confession is a multiple-factor social action, that includes, among other things, a psychological dimension. Along with the universal motivational mechanisms, unique (both sustainable and transitory) ones emerge in various sociocultural situations, which is characteristic of the cultural situation of modern Russia as well. Currently, relatively few people opt for Orthodoxy being guided by existentialistic considerations and enlightenment due to the Truth attained (this condition eliminates the needs for any further choices, so the situation is no longer fraught with problems). The authors put it down to the specifics of the current liminal cultural period – there are all reasons to believe that the situation is about to change drastically. This is why theological description of this situation is crucial. Other types of motivational regulation behind the choice of a confession vary widely: pragmatic considerations (including extremes close to "the magic helper" concept, as well as craving to find some supreme force that would assume responsibility even for everyday choices), aesthetic motivation, attempts to find comfortable and proper social environment and locus of social space, similarity of discursive rhetorical practices, the need for self-identification that merges with the confession identification, as well as following the religious and cultural tradition. At first sight, attempts to find "a convenient religion" that we observe in Russia may seem similar to such phenomena in the West. However, they have in fact the key distinction: the West reaps the fruits of

longstanding adamant secularization to be followed by emergence of post-secular society. In Russia we can still feel the effects of departure from the religious tradition, which often persisted as the mythologized tradition syncretically merged with the cultural one. The latter, in its turn, was often local and could be a far cry from the ordinary understanding of the confession, even as far as the classical catechesis was concerned. Changes of the cultural situation are certain to trigger changes in the variety of psychological motivations behind the choice of a confession.

***I. Bulyko. The Doctrine of the Church of St. Philaret (Drozdov).***

Metropolitan Philaret (Drozdov) (1783-1867) is one of the most outstanding theologians of the 19<sup>th</sup> century. In his doctrine of the Church he goes out of apostl's Paul definition of the Church as the Christ's Body. Recollecting this definition the metropolitan formulates his own definition of the Church as a community of the people united by the common faith, sacraments and prayer. This community is gifted with the properties of unity, sanctity, catholicity and apostolicity. For the metropolitan the Church is organism which unites the living, departed people, saints angels and which leads the people to the salvation. The Head of this Body is Himself our Lord Jesus Christ.

*A. Kamaldinov. The terrorist act of September 11, 2001 as a catalyst for the emergence of "New atheism".*

The paragraph discusses the dependence of such a modern secular trend, like the New Atheism, on the events of September 11, 2001. Based on an analysis of the statements made by the figures of the New Atheism, as well as of its critics, it was concluded that the terrorist act in question takes a significant place in the discourse of this trend of modern religious freethinking.

*V. Kovalenko. Modern pseudo-orthodox extremism: social-historical preconditions and ways of development.*

The paragraph attempts to study contemporary political extremists speeches, which are held on behalf of the Orthodox community. Structural and functional features of these speeches are considered. The analysis of historical prerequisites of emergence of similar movements is carried out. The definition of "Orthodox" activism is given, the basic tendencies in the future are allocated.

*Y. Tambovtsev. Issue of multiverse in Buddhism, Christianity and Islam.*

The author analyses currently popular theories of multiple worlds and parallel universes. A possibility of combining these theories with doctrines of world's religions is being considered.

## Приложение I

*А.М. Прилуцкий*

### **Рабочая программа дисциплины «Религия и политика».**

### **Основная профессиональная образовательная программа подготовки магистра (программа академической магистратуры) по направлению 47.04.03 Религиоведение.**

**Перечень планируемых результатов обучения по дисциплине.** Обучающийся должен обладать следующими компетенциями:

- способностью использовать знание основных современных концепций мирового и российского религиоведения, их главных авторов, школ и направлений, концептуальных различий между ними, основного содержания религиоведческих дискуссий современности (ОПК-3);
- способностью самостоятельно анализировать религиоведческую, философскую, социально-политическую и научную литературу, на основании научного анализа тенденций социального, экономического и духовного развития общества делать прогнозы и выдавать рекомендации, осуществлять поиск информации через библиотечные фонды, компьютерные системы информационного обеспечения, периодическую печать (ОПК-8);
- способностью представлять итоги проделанной работы в виде отчетов, рефератов, статей, оформленных в соответствии с имеющимися требованиями, с привлечением современных средств редактирования и печати (ПК-6);

- способностью использовать профессиональные знания в области религии и политики (ПК-11);

- владением основными навыками педагогической и методической работы, межличностного общения и работы в коллективе, практического анализа логики различного рода рассуждений, навыками публичной речи, аргументации, ведения дискуссий и полемики, научно-литературной и редакторской работы (ПК-13).

### **Обучающийся должен**

#### **знать:**

- основные исторические формы взаимодействия религии и политики;

- основные методы анализа исторических форм взаимодействия религии и политики;

- конфессиональные особенности воздействия религии на политику;

- место и роль религиозного фактора в современной политической жизни.

- 

#### **уметь:**

- опознавать и анализировать превращенные формы сакрального в политическом и политического в сакральном;

- ориентироваться в специфике (в том числе – в принципиальных различиях) политических импликаций крупнейших мировых конфессий;

- прогнозировать проблемы, возникающие на пересечении политики и религии.

**владеть:**

- методикой прикладного анализа проблем, возникающих на пересечении политики и религии;
- профессиональной терминологией в области религии и политики;
- культурой коррелятивности, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

**Содержание дисциплины с указанием разделов (тем)****Тема 1. Религия и политика в истории общества.**

Сакральные паттерны власти: природа религии и природа политики. Основные формы / модели взаимодействия религии и политики. Политика как форма религиозного действия. Религия как форма политической деятельности. Религиозные реформы и политика. Возможность религиозного обоснования политического насилия. Религии и война. Религиозный фундаментализм. Религиозный радикализм.

**Тема 2. Католицизм и политика.**

«Папская революция». Теория «двух мечей», ее варианты и практические последствия применения. Первые подступы к модели современного государства (modern state). Макиавеллистская революция и попытки десакрализация политики. Политический католицизм. Католическое «политическое богословие». Влияние католической

церкви на международную политику. Католический фундаментализм.

### **Тема 3. Протестантизм и политика.**

Политические импликации протестантизма. Секулярное государство как «превращенная церковь». Политический протестантизм. «Политическое богословие» в протестантизме. Протестантизм и феномен «гражданской религии». Протестантизм в современных политических процессах / конфликтах. Протестантский фундаментализм.

### **Тема 4. Православие и политика.**

Специфика государственно-церковных отношений на православном Востоке. Теократический идеал в православии. Концепт симфонии властей. Идея православного Царства и ее перенос из Византии на Русь. Православное «политическое богословие» и богословие власти. Православный фундаментализм и псевдофундаментализм.

### **Тема 5. Ислам и политика.**

Умма – единство сакрального, политического и юридического. Исламский универсализм и локальные политические традиции. Ислам в условиях модернизации. Политический ислам. Исламский фундаментализм.



**Перечень основной и дополнительной учебной литературы, необходимой для освоения дисциплины:**

**а) основная литература:**

1. Гараджа В.И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М., 2015.
2. Керимов А.А. Религия и политика: учебно-методическое пособие. – Екатеринбург, 2012.
3. Лебедев В.Ю. Религиоведение: учебник для бакалавров / Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Викторов В.Ю. – М., 2013.

**б) дополнительная литература:**

1. Волков А.Б. Религиозный фундаментализм в Израиле и палестинская проблема. – М., 1999.
2. Игнатенко А. Ислам и политика – М., 2004.
3. Каспэ С.И. Империя и модернизация: общая модель и российская специфика – М., 2001.
4. Красиков А.А. Религиозный фактор в европейской и российской политике. – М., 2000.
5. Кудряшова И.В. Как изучать взаимодействие религии и политики? // Политическая наука. – 2013. – № 2. – С. 9 – 24.
6. Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // Полис. – 2002. – №1. – С. 66 – 77.
7. Малашенко А.В. Исламская альтернатива и исламистский проект – М., 2006.
8. Мчедлов М.П. Религия и политика на рубеже двух тысячелетий. – М., 2000.

9. Мчедлова М.М. Возвращение религии, или новый мир: в поисках объяснения // Политическая наука. – 2013. – № 2. – С. 25 – 47.
10. Нуруллаев А.А. Религия и политика. – М., 2006.
11. Поляков К.И. Арабский Восток: проблема исламского фундаментализма. – М., 2001;
12. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия – М., 1998.
13. Салмин А.М. Церковь, государство и политика в католическом мире // Полис. – 2005. – № 6. – С. 147 – 171.
14. Светлов Р.В. Религизация политики // Идеологии и генезис ценностей современного общества: Коллективная монография / Светлов Р. В., Богатырев Д. К., Кожурин А. Я. и др. – СПб., 2016. – С. 326 – 335.
15. Феномен фундаментализма в современном мире: истоки, сущность и формы. – М., 2006.
16. Фундаментализм: Сб. ст. / Под ред. З.И. Левина. – М., 2003.
17. Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – М., 2010.
18. Шмитт К. Политическая теология – М., 2000.

**а) Электронные образовательные ресурсы и профессиональные базы данных:**

1. Портал «Религиозная жизнь» <http://religious-life.ru/>
2. Интернет-портал Центра религиоведческих исследований «ReligioPolis» <http://www.religiopolis.org/>
3. Информационно-аналитический портал «Религия и закон» <http://religionip.ru/>

4. Сетевое издание «Религия и право»  
<http://www.sclj.ru/>
5. Журнал «Религиоведение»  
<https://religio.amursu.ru/index.php/ru/>
6. Журнал «Религиоведческие исследования» <http://rrs-journal.ru/>
7. Библиотека по религиоведению «Вериги»  
<http://www.verigi.ru/>
8. Библиотека Якова Кротова <http://www.krotov.info/>

## Приложение II

*Д.А. Головушкин*

### **Рабочая программа дисциплины «ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И МОДЕРНИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ».**

**Основная профессиональная образовательная  
программа подготовки  
(программа академического бакалавриата)  
по направлению 44.03.01 Педагогическое  
образование, направленность (профиль)  
«Историческое образование  
(История религиозных культур)»**

**Перечень планируемых результатов обучения по дисциплине.** Обучающийся должен обладать следующими компетенциями:

- способностью использовать основы философских и социогуманитарных знаний для формирования научного мировоззрения (ОК-1);
- способностью работать в команде, толерантно воспринимать социальные, культурные и личностные различия (ОК-5);
- способностью решать задачи воспитания и духовно-нравственного развития обучающихся в учебной и внеучебной деятельности (ПК-3);
- способностью выявлять и формировать культурные потребности различных социальных групп (ПК-13).

## **Обучающийся должен**

### **знать:**

- основные теории религиозного фундаментализма и модернизма;
- классические и современные труды по религиозному фундаментализму и модернизму;
- феноменологию, психологию и структурно-функциональные особенности религиозного фундаментализма и модернизма;
- роль и место религиозного фундаментализма и модернизма в современных политических и социокультурных процессах;
- специфику и особенности диалога религиозного и научного мировоззрений.

### **уметь:**

- понимать, излагать и критически анализировать религиоведческую информацию о религиозном фундаментализме и модернизме;
- применять знания об особенностях религиозного фундаментализма и модернизма в соответствующих сферах профессиональной деятельности;
- анализировать сходство и различия между фундаменталистскими и модернистскими движениями;
- аутентично отслеживать информационный поток, касающийся современных фундаменталистских и модернистских движений;
- понимать функциональность / дисфункциональность современных фундаменталистских и модернист-

ских движений, точки / сферы конфликта (т.н. «камни преткновения»), диалога и сотрудничества с обществом;

**владеть:**

- технологиями реферирования и аннотирования научной литературы;

- различными исследовательскими подходами при изучении феноменов религиозного фундаментализма и модернизма;

- методологией работы с источниками, отражающими идеи религиозного фундаментализма и модернизма;

- культурой коррелятивности, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

**Содержание дисциплины с указанием разделов (тем)**

**Тема 1. Теоретико-методологические проблемы изучения религиозного фундаментализма и модернизма.**

Этимология и происхождение терминов. Теологический, религиоведческий, культурологический и социологический подходы к изучению модернизма и фундаментализма. Фундаментализм и модернизм в культуре. Философские основы новоевропейского модернизма. Фундаментализм как реакция на развитие модернистских парадигм. Фундаментализм и модернизм в контексте развития идей либеральной теологии. Фундаментализм и традиционализм. Сексуально-родовая проблематика современного религиозного фундаментализма. Фундамен-

тализм и модернизм как амбивалентные феномены. Феномен религиозного обновления как парадигмальное явление, объединяющее в себе избранные элементы религиозного модернизма и фундаментализма.

## **Тема 2. Протестантский модернизм и фундаментализм.**

Модернистские тенденции богословия М. Лютера. Литургический модернизм. Модернизм в теологии первых протестантов. Пиетизм как форма модернизма. Тюбингенское богословие. Фундаментализм в протестантизме: вопросы генезиса. Межденоминационный характер протестантского фундаментализма. Проявления фундаментализма в религиозной общественно-политической мысли США: истоки и основные направления. «Новые религиозные правые».

## **Тема 3. Католический модернизм и фундаментализм.**

Янсенизм как форма католического модернизма. Церковная политика Пия IX и Пия X. Католический либерализм. Второй Ватиканский собор. Современный католический экуменизм. Парадигма католического фундаментализма. Богословское измерение католического фундаментализма. Общества лефевристов и седевакантистов. Католический интегрнизм как теополитическое движение. Католический фундаментализм и «новые религиозные правые».

#### **Тема 4. Фундаменталистские течения в исламе.**

Динамика исламского фундаментализма. Фундаменталистские течения в суннизме и шиизме. Салафитское направление в исламе: салафиты реформаторы и салафиты возрожденцы. Отношение к фундаментализму в традиционном исламе: фундаментализм радикального традиционализма Специфика суфизма в контексте противостояния фундаменталистского и традиционного ислама. Сходства и различия исламского и протестантского фундаментализма.

#### **Тема 5. Православный модернизм и фундаментализм.**

Парадигма русского православного реформаторства. Православное обновленчество и феномен религиозного обновления. Современный православный модернизм: проблема литургической, календарной реформ и изменения аскетических норм. Проблема «основ» в православном фундаментализме: богословский фундаментализм, фундаментализм обряда и стремление к идециональности. Особенности современного православного фундаментализма. «Народный православный фундаментализм» и его мифологическая сущность. Феномен православного псевдофундаментализма.



**Перечень основной и дополнительной учебной литературы, необходимой для освоения дисциплины:**

**а) основная литература:**

1. Гараджа В.И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М., 2015.
2. Гуревич П.С. Религиоведение: учебник для бакалавров гуманитарных специальностей. – М., 2014.
3. Керимов А.А. Религия и политика: учебно-методическое пособие. – Екатеринбург, 2012.
4. Лебедев В.Ю. Религиоведение: учебник для бакалавров / Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Викторов В.Ю. – М., 2013.

**б) дополнительная литература:**

1. Айзенштадт С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики // Человек. – 1994. – № 6. – С. 33 – 44.
2. Ан-Наим А. На пути к исламской реформации. – М., 1999.
3. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84 – 92.
4. Волков А.Б. Религиозный фундаментализм в Израиле и палестинская проблема. – М., 1999.
5. Головушкин Д.А. Современный православный фундаментализм *or* псевдофундаментализм? // Известия Ир-

- кутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2018. – Т. 25. – С. 92 – 102.
6. Головушкин Д.А. Православный фундаментализм: возвращение к осмыслению // Философская мысль. – 2016. – № 1. – С. 111 – 155.
  7. Головушкин Д.А. Религиозный модернизм: границы применимости понятия // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2015. – Т. 13. – С. 210 – 217.
  8. Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 1. – С. 87 – 97.
  9. Гордиенко Н.С. Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия. – М., 1978.
  10. Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 154 – 162.
  11. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально философский анализ. – Ростов н/Д., 2002.
  12. Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. – М., 1980.
  13. Исаев С.А. Теология смерти (Очерки протестантского модернизма). – М., 1991.
  14. Камю Ж.И. Антипрогрессизм и антиэкуменизм: католический интегрзм // Возвращение религиозного фактора в политику. – М., 1990. – С. 63 – 78.

15. Костюк К.Н. Православный фундаментализм // Полис. – 2000. – № 5. – С. 133 – 154.
16. Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // Полис. – М., 2002. – №1. – С. 66 – 77.
17. Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. – М., 1984.
18. Новиков М.П. Тупики православного модернизма: (Критический анализ богословия XX в.). – М., 1979.
19. Поляков К.И. Арабский Восток: проблема исламского фундаментализма. – М., 2001.
20. Феномен фундаментализма в современном мире: истоки, сущность и формы. – М., 2006.
21. Фундаментализм: Сб. ст. / Под ред. З.И. Левина. – М., 2003.
22. Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – М., 2010.

**а) Электронные образовательные ресурсы и профессиональные базы данных:**

1. Портал «Религиозная жизнь» <http://religious-life.ru/>
2. Интернет-портал Центра религиоведческих исследований «ReligioPolis» <http://www.religiopolis.org/>
3. Информационно-аналитический портал «Религия и закон» <http://religionip.ru/>
4. Сетевое издание «Религия и право» <http://www.sclj.ru/>
5. Журнал «Религиоведение» <https://religio.amursu.ru/index.php/ru/>

6. Журнал «Религиоведческие исследования» <http://rrs-journal.ru/>
7. Библиотека по религиоведению «Вериги» <http://www.verigi.ru/>
8. Библиотека Якова Кротова <http://www.krotov.info/>

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Астахова Лариса Сергеевна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теологии Московского государственного лингвистического университета, (Москва). Lara\_astahova@mail.ru

**Безруков Андрей Львович** – бакалавр теологии, магистрант первого года обучения по профилю «Педагогическое обеспечение религиозной безопасности молодежи в поликонфессиональном обществе» Тверского государственного университета, заместитель председателя миссионерского отдела Тверской епархии, (Тверь). holmez@yandex.ru

**Бердникова Лилия Галимджановна** – учитель истории, обществознания, ОРКСЭ, бакалавр религиоведения, магистр конфликтологии (Казань). miss.ginatullina@mail.ru

**Богачев Алексей Михайлович** – заведующий лабораторией религиоведения факультета истории и социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена, старший эксперт АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург). amb1976@mail.ru

**Иоанн (Булыко), иеромонах** – магистрант 2-го курса РГПУ им. А.И. Герцена по кафедре истории религий и теологии, (Санкт-Петербург). Bulyko12@gmail.com

**Бухараев Ярослав Владимирович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета, (Казань).

**Головушкин Дмитрий Александрович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории религий и теологии РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт – Петербург). golovushkinda@mail.ru

**Камалдинов Алексей Вячеславович** – аспирант кафедры истории религий и теологии факультета социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена, (Санкт-Петербург). aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

**Коваленко Владимир Дмитриевич** – магистрант 1 курса кафедры истории религий и теологии факультета социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена, (Санкт-Петербург). markmarkuse@yandex.ru

**Лебедев Владимир Юрьевич** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теологии Института педагогического образования и социальных технологий Тверского государственного университета, (Тверь). semion.religare@yandex.ru

**Межеричкая Алена Михайловна** – психолог – консультант СПб ГУ "Центр социальной помощи семье и детям Выборгского района", (Санкт-Петербург). alliona@inbox.ru

**Панчеев Равиль Дзяфарович** – муфтий, председатель Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо – Западного региона, (Санкт-Петербург).

**Пелин Александр Александрович** – кандидат богословия, протоиерей, заместитель руководителя рабочей группы Общественной палаты РФ по международной и межрелигиозной медиации, директор АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург). spmm.ru@gmail.com

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой истории религий и теологии РГПУ им. А.И.Герцена, член Экспертного совета ВАК по теологии, председатель совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Минюста РФ по Ленинградской области, (Санкт-Петербург). april@mail.ru

**Родионова Елизавета Валерьевна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, (Санкт-Петербург). e.v.rodionova@spbu.ru

**Селюнина Мария Александровна** – психолог-консультант центра «АНО» «Радуга жизни», (Санкт-Петербург). alexrus2100@yandex.ru

**Соколов Роман Васильевич** – магистр теологии, иерей, (Санкт-Петербург). prihod.pokajanie@yandex.ru

**Тамбовцев Юрий Васильевич** – магистрант, факультет истории и социальных наук РНПУ им. А.И. Герцена, 2 курс, (Санкт-Петербург). gua\_13@mail.ru



*Благодарим коллектив и директора  
типографии и издательства «ЛЮБАВИЧ» –  
Румянцева Максима Робертовича –  
за помощь в издании бюллетеня.*

БЮЛЛЕТЕНЬ  
ЦЕНТРА ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

*«Традиционные религии за сильную  
Россию: религия и политика  
в многополярном мире»*

**КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ**

*по материалам  
Международной научной конференции*

Издательство «Любавич»  
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9  
Тел.: + 7 (812) 603 25 25

Подписано в печать с оригинал-макета 25.02.2019

Формат 64x98 1/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ 91159.

Отпечатано в типографии «Любавич».

ООО «Первый издательско-полиграфический холдинг»,

Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9.

Тел.: (812) 603 25 25