

Министерство внутренних дел Российской Федерации
Омская академия

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ

*Тезисы докладов и сообщений
Шестой всероссийской научно-практической конференции*

(28–29 сентября 2018 г.)

Омск
ОМА МВД России
2018

УДК 2-1(082)

ББК 86

Р36

Редакционная коллегия:

Л. В. Денисова — доктор философских наук, профессор (*председатель*); *Г. Ч. Синченко* — доктор философских наук, профессор (*зам. председателя*); *А. А. Морозов* — кандидат исторических наук (*отв. секретарь*); *Д. В. Попов* — кандидат философских наук, доцент; *А. В. Петров* — кандидат философских наук.

Религиозная ситуация в российских регионах : тезисы докладов и сообщений Шестой всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 28–29 сентября 2018 г.) / отв. за вып. д-р филос. наук, проф. Л. В. Денисова, канд. ист. наук А. А. Морозов. — Омск : Омская академия МВД России, 2018. — 108 с.

ISBN 978-5-88651-692-0

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

Адресовано профессорско-преподавательскому составу, научным сотрудникам, адъюнктам образовательных организаций, философам, социологам, культурологам и всем интересующимся проблемами развития религии.

УДК 2-1(082)

ББК 86

ISBN 978-5-88651-692-0

© Омская академия МВД России, 2018

РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ

А. Л. Анисин

(Тюмень)

РЕЛИГИОЗНАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ВСЯКОЙ ДЕОНТОЛОГИИ

В основе нравственного сознания человека вообще и в основе профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел в частности лежит понятие долга — нравственного и профессионального. Более того, чувство долга занимает исключительное место в жизни человека, и, как бы это ни показалось странно обыденному сознанию, нужно признать правоту слов И. Канта: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» [1, с. 415]. Кант имеет в виду не только каких-то особенно выдающихся в нравственном отношении людей, он говорит обо всех и о каждом. Если доходить до предельно глубоких и настоящих мотивов, то выясняется, что любой человек, действительно, живет вовсе не потому, что жить приятно, а потому, что жить *надо*. Те приятные минуты, которые в жизни иногда выпадают и которыми стоит дорожить, никак не могут оправдать жизнь во всей ее полноте. И мало того, что человек ощущает, что *жить* надо, он еще имеет чувство и сознание того, как надо жить, он имеет чувство и сознание нравственного долга. На этой фундаментальной способности человека переживать реальность и значимость нравственного долга основаны любые проявления понятия о долге в его общественной и личной жизни. И долг денежный, и долг гражданский, и долг служебный получают свою обязывающую силу из сознания нравственного долга и в меру верности человека ему. Для бессовестного человека, т. е. для человека, привыкшего пренебрегать голосом совести и нравственным долгом, не имеет никакой силы долг вообще.

Стоит задаться вопросом об истоке и смысле нравственного должностования: нравственный долг — это долг перед кем, перед чем? И на этот вопрос существуют два привычных ответа, ни один из которых не способен дать основу для настоящего понимания нравственной жизни человека.

1. *Нравственный долг — это долг перед самими собой.* Несмотря на то что в этих словах отражается некая важная особенность нравственного сознания человека, они не могут быть приняты за настоящий ответ. Быть должным самому себе, строго говоря, вообще невозможно: это абсурдная формула, в которой уничтожается само понятие долга. Если мой долг — это долг передо мною самим, то это означает, что подчиняться я *должен* своим собственным требованиям, следовательно, я вообще *ничего не должен*: любой мой поступок не будет нарушением долга, поскольку этот поступок мой.

2. *Нравственный долг — это долг перед обществом.* Подобный ответ также является удовлетворительным на вопрос об истоке и смысле нравственного долга. Общество не вправе требовать от человека исполнения нравственного долга, и, более того, общество само часто бывает безнравственно. Общество, действительно, что-то требует от человека, однако то, что оно требует, чаще всего никак не относится к нравственной жизни, а если и относится, то косвенно. Общество требует соблюдения тех норм, которые оно вырабатывает в виде обычаев, традиций, этикета, но все эти нормы могут быть как согласны с побуждениями совести, так и противоречить им. Принцип «с волками жить — по-волчьи выть» отражает определенную реальность жизни, но этот принцип никак не нравственный, а, скорее, безнравственный.

То, чего требует от человека совесть, — это не сам человек сочинил, но и общество этого выработать не могло. Практика реальных общественных отношений сама по себе способна внушить человеку скорее безнравственные чувства и мысли. Нужно иметь весьма крепкую волевую решимость, чтобы сопротивляться убедительному напору некоторых «житейских мудростей», например: «хочешь жить — умей вертеться», «не обманешь — не проживешь», «наглость — второе счастье», «своя рубашка ближе к телу» и т. д. Если же реальная практика общественной жизни имеет тенденцию разрушать в человеке нравственные устои, то очевидно, что она не могла их сформировать.

Нравственные принципы и нормы могут иметь только сверхъестественное основание хотя бы потому, что они очевидным образом противоречат естественным законам самосохранения и естественного отбора. Логика атеистического мировоззрения с неотразимой художествен-

ной и интеллектуальной силой показана, в частности, в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Если иметь смелость делать логически неизбежные выводы из атеизма, то придется признать, что «для каждого частного лица... не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении» [2, с. 65].

Этот интеллектуальный сюжет вошел в европейскую культуру в следующей форме: «Если Бога нет, то все позволено». При этом некоторым мыслителям, например Ж.-П. Сартру, в этой формуле виделось основание и утверждение человеческой свободы: раз Бога нет (а Сартр в этом был уверен), то человек — полновластный хозяин своей жизни. Но Ф. М. Достоевский здесь, конечно, говорит о другом: *если* Бога нет (т. е. если мы делаем такое логическое допущение), то в этом случае просто неоткуда взяться никакому долженствованию и тогда всякий «долг» следует признать иллюзией или предрассудком. А самое парадоксальное и, безусловно, неприятное для Сартра обстоятельство заключается в том, что в отсутствии Бога становится невозможным не только никакое требование, обращенное к свободной воле человека (т. е. нравственный долг), но становится невозможной сама эта свободная воля. В отсутствии Бога человек должен быть признан безраздельно подчиненным либо слепой мировой необходимости, либо столь же слепому случаю. Если человек только продукт природы (т. е. слепых стихийных сил необходимости и случайности), то откуда бы в нем взяться самовластью свободы? Реальность человеческой свободы, как и реальность для человека его нравственного долга, предполагает в качестве своей логической и онтологической предпосылки бытие Бога.

Более того, эти две фундаментальные характеристики человеческого бытия — свобода и нравственный долг — даже логически невозможны одна без другой. Понятие долга предполагает, как уже сказано выше, требование, обращенное к свободной воле человека: если же нет свободы, то нет и долга, а есть насилие и принуждение. И наоборот, если нет никакого долга, если я никому и ничего не должен, то единственным фактором, направляющим и определяющим мои поступки, остаются желания, возникающие во мне помимо моей воли. И в этом случае у меня уже не остается никакой реальной свободы, а есть только биологическая рабская зависимость от биохимических процессов в биомассе. Как писал «величайший ученый и убежденный атеист» Фрэнсис Крик, «поразительная гипотеза»

теза (последовательного атеизма. — А. А.) состоит в том, что ваши радости и печали, ваши воспоминания и амбиции, ваше чувство собственно „Я“ и свобода воли — все это фактически не более чем проявление деятельности огромного комплекса нервных клеток и связанных с ними молекул. Как выразила бы это Алиса из сказок Льюиса Кэрролла: „вы просто мешок нейронов“» [3].

Обосновать и по-настоящему понять реальность нравственного долга в жизни человека способно только религиозное мировоззрение. В образовательных организациях МВД России речь, конечно, не может идти об индоктринации обучающихся, но речь может и должна идти о религиозном просвещении.

Библиографический список

1. Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965.

2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Собр. соч. : в 30 т. Т. 14. Л., 1976.

3. Дулуман Е. К. Фрэнсис Крик — величайший ученый и убежденный атеист // Свобода от религиозного фундаментализма. URL: http://sotref.com/nauka_i_religija/kreacionizm/555-fryensis-krik-velichajshij-uchyonyj-i-ubezhdyonnyj-ateist.html (дата обращения: 08.05.2018).

П. В. Векленко

(Санкт-Петербург)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ В ИГРОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Развитие современной индустрии цифровых развлечений демонстрирует неправоту тех людей, кто считал и считает, что компьютерные игры есть нечто несерьезное, детское и легкомысленное. Объем рынка компьютерных игр, согласно исследованию компании Newzoo [1], в 2017 г. составил 108,9 млрд долларов. Для сравнения — объем рынка кинофильмов в 2016 г. — 38,6 млрд долларов [2]. Видеоигры на различных платформах получили широкое распространение — в них играет около трети населения России. Производители предлагают игровые приложения для различных устройств: персональных компьютеров, мобильных телефонов, планшетов, консолей, телевизоров и т. д. Доля времени, проводимого за компьютерными играми, будет лишь увеличиваться, человечеству еще предстоит, по видимости, определить пределы погружения в виртуальные грезы.

Компьютерные игры есть важнейший жанр современного искусства, потеснивший кинематограф и телевидение. Производство качественно игрового приложения, как уже бывало с флагами индустрии досуга и развлечений, требует концентрации разнообразных ресурсов и талантливых представителей креативного класса. По уровню развития компьютерной индустрии в стране можно судить о конкурентоспособности экономики, технологической мощи и, как вызывающе это бы не звучало, о свободе предпринимательства и творческой самореализации. Игнорировать компьютерные игры, считать их забавой для нерадивых подростков — значит занимать обскурантистскую позицию и не видеть открывающихся возможностей для обучения и воспитания [3, с. 64–67], развития человеческого потенциала и преобразования социума.

Gameplay, т. е. игровой процесс, рассматриваемый в данном случае как социальное явление, объективен и неотвратим, глобален и в то же время недостаточно осмыслен. Компьютерные игры (термин несколько анахроничен), или игровые приложения, есть значительный культурный феномен, фактор общественного развития, который существенно изменит человека и общество. Индустрия уже преобразовала структуру производства и рынок труда, привела к появлению множества новых профессий: программистов игровых приложений, гейм-дизайнеров, сценаристов, тестеров и т. д. Каким образом пребывание в игровой реальности скажется на сознании человека, его телесности и образе жизни, отношениях между людьми, социальных институтах, выборе жизненного пути? Все это предстоит еще осмыслить философам и социологам, психологам и культурологам. Цель данного текста — постановка проблемы религиозного опыта в игровой реальности и определение возможных трансформаций в индивидуальном и общественном сознании.

Реальность компьютерных игр предлагает множество возможностей для получения религиозного опыта, осмысления связи человеческого и божественного, сакрального и профанного. Игровые приложения за три последних десятилетия бурного развития сформировали внушительный культурный слой. В играх используются тысячи страниц диалогов, реализованы сотни увлекательных сюжетных линий, почерпнутых из фэнтезийной и фантастической литературы или созданных сценаристам для конкретного игрового проекта. К этому следует добавить работу художников и композиторов, специалистов по компьютерной графике и визуальным эффектам, а также актеров, озвучивающих компьютерных персонажей. Проработанные, высокобюджетные игровые вселенные могут оказывать сильнейшее эмоциональное воздействие на игроков, вполне сопоставимое с участием в религиозно-культовых практиках.

Рассмотрим основные варианты религиозной активности в игровой среде.

1. *«Служи богу», или игра как продолжение религиозной жизни.* Игровая реальность предлагает приверженцу существующей в действительности религии сценарии, в которых он может воплощать идеи вероучения: осуществлять миссионерскую деятельность, бороться со злом, совершенствовать церковную инфраструктуру — делать все то, что положено искренне верующему человеку, не поднимаясь при этом со стула. Подобного рода игры сочетают цели религиозного образования с «упражнением в вере». В мире компьютерных игр такие приложения немногочисленны, наиболее ярким примером является *Left Behind: Eternal Forces* (2006) [4] — «христианская стратегия в реальном времени», основанная на серии евангелических новелл [5]. Из отечественных игр следует упомянуть браузерное приложение «Устройство храма» [6], знакомящее игрока с русским храмовым зодчеством.

2. *«Присоединись к богу», или игра как новый религиозный опыт.* Игровые вселенные предоставляют многочисленные и разнообразные способы получения религиозного опыта, в частности:

— возможность примкнуть к разнообразным культам. Серия игр *Elder Scrolls* [7] предлагает проработанный религиозный комплекс, включающий в себя «основную религию Империи Тамриэль» — поклонение «Девяти Божествам», а также множество неофициальных и локальных (провинциальных) верований: культы inferнальных «Принцев Даэдра», религиозные учения «нордлингов», «альтмеров», «бретонцев» и т. д. [8]. Игрок может выбрать божество для служения и выполнить соответствующую последовательность заданий, получив по окончании благословение или могущественную реликвию. При этом современные игры предоставляют полную свободу выбора, можно стать адептом как светлого, так и темного культа, бороться со злом или приумножать его, выбрать в качестве божества дракона («Акатош»), вознесшегося смертного («Тайбер Септим»), демона-весельчака («Сангвин») или загадочное чудовище в духе произведений Говарда Лавкрафта («Хермеус Мора»). Религиозные хитросплетения Аурбиса [9] поражают воображение, при этом Аурбис — лишь одна из игровых вселенных компьютерного мультиверсума, есть и другие, с не менее интересной историей и религиозной жизнью: *Забутые королевства* (*Forgotten Realms*) [10], *Ривеллон* (*Rivellon*) [11], *Мир Готики* (*Gothic*) [12], вселенная «Песни льда и огня» [13], *Мир Fallout* [14], вселенная *Warhammer* [15] и др.;

— совершить паломничество. Примером может послужить «Паломничество Семи Добродетелей» в игре *Elder Scrolls: Morrowind* [16] или паломничество в *Elder Scrolls: Oblivion* [17] или «паломничество в Высо-

кий Хротгар» в Elder Scrolls: Skyrim [18]. Прохождение по святым местам предполагает ознакомление с основами религиозного вероучения и преодоление испытаний, призванных определить, достоин ли игрок прикосновения к божественному и посвящения в тайны мироздания;

— познакомиться с текстами священных книг. В игровых вселенных существуют библиотеки и храмы, наполненные религиозными текстами различного объема и степени проработки. Некоторые тексты впечатляют изящной сказочной, поэтической формой и глубоким религиозно-философским размышлением. Таковы, например, «Вернакус и Бурлор» [19] и «Дихотомия Алдуин-Акатош» [20] из Elder Scrolls: Skyrim или «Легенды о семи богах» из Divine Divinity: Original sin [21];

— совершить подвиг во славу божества. В компьютерных играх бог-покровитель может предписывать определенный тип поведения, даровать способности, выдавать задания. Игра словно бы подталкивает к движению по определенному пути, заставляет делать нелегкий нравственный выбор и принимать те или иные ценности;

— победить противников божества и изменить вселенский баланс сил. Главная сюжетная линия многих компьютерных игр вплетена в религиозный контекст. Прохождение игры предполагает, как правило, победу добрых сил над тьмой, олицетворяемой монстром-злодеем. Светлое божество оказывает помощь, а протагонист становится ключевой фигурой в борьбе космических сил, именно его действия склоняют чашу весов на сторону милосердия и справедливости.

3. *«Освободись от бога», или игра как опыт эмансипации.* Идея освобождения от власти богов и, как следствие, полноты ответственности человечества за собственное развитие и сохранение мира широко представлена в компьютерных играх. Данный мотив присутствует в игре Titan Quest, где игроку предстоит победить силы зла (титана Тифона). После победы «герой наконец-то получает возможность услышать ответ богов — те решили, что пришло время уйти, ибо боги находят людей готовыми к жизни без веры в высшие силы и могучими, дабы противостоять опасностям, что им и доказал герой» [22].

4. *«Стань богом», или игра как опыт сверхчеловечности.* Одним из жанров игровых приложений является «симулятор бога» — стратегия, в которой предстоит сыграть роль всеведущего и вездесущего Творца и привести богоизбранный народ к победе (например, серия игр Populous [23], Black&White [24]). Во множестве игр других жанров (например, в ролевых играх) существует система развития персонажа, кульминацией которого является превращение в сверхчеловека, обладающего божественной силой (различными сверхъестественными способностями), — такова, напри-

мер, логика игр Divine Divinity: Original sin или онлайн-игры (MMORPG) Skyforge. В последнем случае рекламная страница проекта содержит заявление: «В Skyforge вы можете пройти путь от бессмертного до могущественного бога и стать во главе культа имени себя. Приумножайте свою силу с помощью верных последователей и заслужите право стать старшим богом. Лучшие получают право решать судьбу мира!» [25].

5. *«Убей бога», или игра как опыт переустройства реальности.* В игровых вселенных подобного рода сценарии не являются редкостью. Боги-тираны, боги-разрушители, боги-лжецы подлежат уничтожению. Убийство бога предполагается в Titan Quest: Immortal Throne — необходимо расправится с Аидом, в God of War с Аресом, в Divine Divinity: Original sin 2 бог, подлежащий ликвидации, определяется выбором расы протагониста (в случае с человеческой расой это Ралик). В основной сюжетной линии последней игры ключевой персонаж не только уничтожает богов, но и определяет, каким будет мир, открывая одну из возможных концовок игрового повествования. Драматизм заключается в том, что каждый исход неоднозначен и повлечет как положительные, так и отрицательные последствия.

Завершая рассмотрение возможностей получения религиозного опыта в игровой реальности, сформулируем в качестве выводов ряд положений.

1. *Наряду с другими аспектами виртуальных развлечений религиозный опыт в игровой реальности требует пристального внимания со стороны исследователей,* поскольку является важным мировоззренческим, культурным фактором. Игровая реальность вызывает интенсивные переживания, в том числе религиозные, прохождением игры связь с нею не прерывается, рефлексия над полученным опытом продолжается на страницах форумов в социальных сетях [26], в геймерских блогах [27], в различных интернет-сообществах [28] любителей игр, моддеров, энтузиастов фанфика. Игровая реальность выходит за пределы «здесь-и-сейчас-машинно-генерируемого-бытия», пребывание в игре, размышления об игре, общение в игре становятся образом жизни.

2. *Интенсивность воздействия игровой реальности не следует недооценивать.* Игры эксплуатируют архетипические сюжеты и вызывают мессианско-героические переживания, столь скудные в жизни обывателя. В играх есть и пафос, и трагизм, и чарующая атмосфера тайны. Игры используют тот же инструментарий, что и религиозные организации в культовых практиках — глубокомысленные тексты, волнующую музыку, запоминающийся визуальный ряд. В последние годы возрастает интерес к технологии виртуальной реальности, известные игры выпускаются в VR-версиях [29].

3. *Игровая реальность деконструирует традиционные представления о боге и божественном, о добре и зле, о религии и ее роли в жизни общества. Игровая реальность может быть проводником новых ценностей, новой нравственности.* Бог в играх есть «начало страдательное» — его можно свергнуть, изблечить в слабости и лицемерии, вовсе избавить мир от божественного вмешательства. В нравственном, мировоззренческом отношении игровая реальность составляет конкуренцию религиозным организациям, «интерфейс» которых для новых «цифровых» (интернет-, онлайн-, гаджет-) поколений безнадежно устарел. Игра не обращается к пользователю с назиданием, снисходительностью или с чувством превосходства, не пытается регламентировать повседневную жизнь, не берется судить о поступках. Игровые приложения открывают тысячи дверей в новые миры и предоставляют полную свободу.

Список источников

1. URL: <https://hi-tech.ua/obem-ryinka-kompyuternyih-igr-sostavit-108-9-milliardov-v-2017-godu/> (дата обращения: 25.04.2018).
2. URL: <https://www.fontanka.ru/2017/08/23/079/> (дата обращения: 25.04.2018).
3. *Векленко П. В.* Edutainment в преподавании философских дисциплин // Психопедагогика в правоохранительных органах. 2016. № 2.
4. URL: <http://jesuschrist.ru/forum/763828> (дата обращения: 25.04.2018).
5. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Left_Behind:_Eternal_Forces (дата обращения: 25.04.2018).
6. URL: <http://храм-хрпста.ru/игра/game/index.htm> (дата обращения: 25.04.2018).
7. URL: http://ru.elderscrolls.wikia.com/wiki/Девять_Божеств (дата обращения: 25.04.2018).
8. URL: <https://elderscrolls.net/lore/gods/> (дата обращения: 25.04.2018).
9. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Вселенная_The_Elder_Scrolls (дата обращения: 25.04.2018).
10. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Forgotten_Realms (дата обращения: 25.04.2018).
11. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Divine_Divinity (дата обращения: 25.04.2018).
12. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Gothic_\(серия_игр\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Gothic_(серия_игр)) (дата обращения: 25.04.2018).
13. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Песнь_Льда_и_Огня (дата обращения: 25.04.2018).

14. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Fallout_\(серия_игр\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Fallout_(серия_игр)) (дата обращения: 25.04.2018)
15. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Warhammer> (дата обращения: 25.04.2018).
16. URL: http://ru.elderscrolls.wikia.com/wiki/Паломничество_Семи_Добродетелей (дата обращения: 25.04.2018).
17. URL: [http://ru.elderscrolls.wikia.com/wiki/Паломничество_\(Knights_of_the_Nine\)](http://ru.elderscrolls.wikia.com/wiki/Паломничество_(Knights_of_the_Nine)) (дата обращения: 25.04.2018).
18. URL: <https://skyrim-sophie.livejournal.com/23624.html> (дата обращения: 25.04.2018).
19. URL: http://tes.riotpixels.com/books/skyrim/Book2Common_VernaccusandBourlor.shtml (дата обращения: 25.04.2018).
20. URL: <http://tes.riotpixels.com/books/skyrim/Book2ReligiousAlduinAkatoshDichotomy.shtml> (дата обращения: 25.04.2018).
21. URL: http://ru.divinity.wikia.com/wiki/Легенды_о_семи_богах (дата обращения: 25.04.2018).
22. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Titan_Quest (дата обращения: 25.04.2018).
23. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Populous> (дата обращения: 25.04.2018).
24. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Black_%26_White (дата обращения: 25.04.2018).
25. URL: <https://sf.mail.ru/game> (дата обращения: 25.04.2018).
26. URL: https://vk.com/the_elder_council (дата обращения: 25.04.2018).
27. URL: <https://skyrim-sophie.livejournal.com/11> (дата обращения: 25.04.2018).
28. URL: <http://tes.riotpixels.com> (дата обращения: 25.04.2018).
29. URL: https://www.igromania.ru/article/29584/Vпечатleniya_ot_Skyrim_VR_s_IgroMira_Samoe_slozhnoe-hodit.html (дата обращения: 25.04.2018).

С. В. Денисенко

(Омск)

ПОДГОТОВКА ПОЛИЦЕЙСКИХ К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ С ВЕРУЮЩИМИ ГРАЖДДАНАМИ

Подготовка современных полицейских к профессиональному взаимодействию с представителями различных конфессий на территории России ведется в нескольких направлениях.

Во-первых, включение в учебные программы первоначального профессионального и высшего образования ряда учебных дисциплин с выраженной религиоведческой составляющей. К таким дисциплинам, в которых представлено знание о правилах поведения полицейских с представителями разных религий, относятся: религиоведение, несколько тем курса профессиональной этики и служебного этикета, разделы социологии, психологии и философии.

Эти дисциплины отражают готовность к общению с учетом этноконфессиональных особенностей, созвучные между собой общекультурные компетенции в разных уровнях образования полицейских: ОК-6 (бакалавриат) — умение работать в коллективе, толерантно воспринимая социальные, этнические, конфессиональные и культурные различия, и ОК-5 (специалитет) — умение работать в коллективе, толерантно воспринимая социальные, культурные и иные различия, предупреждать и конструктивно разрешать конфликтные ситуации в процессе профессиональной деятельности. Эти компетенции применимы не только в работе внутри служебного коллектива органов внутренних дел, но и в отношении граждан, открыто демонстрирующих свою религиозную принадлежность. Равенство в обращении, обязательность веротерпимости, толерантности к гражданам, принадлежащим разным конфессиям, отражены в Типовом кодексе этики и служебного поведения государственных служащих Российской Федерации, муниципальных служащих. Для того чтобы сохранять непредвзятость, самим полицейским запрещается демонстрировать собственную религиозную пристрастность: символы веры несовместимы с форменным обмундированием, они должны быть убраны под форму, не должны присутствовать на рабочих местах полицейских.

Во-вторых, навык общения формируется и через участие полицейских в мероприятиях профессиональной направленности с выраженной религиозной составляющей на основе государственно-конфессиональных соглашений о сотрудничестве МВД России и Русской Православной Церкви Московского Патриархата, иными религиозными организациями. С первых лет службы в статусе курсанта молодые полицейские привлекаются к охране общественного порядка при проведении массовых религиозных праздников (Рождество, Крещение, Пасха и др.). Полицейские имеют возможность принимать участие в религиозных обрядах: службах, молебнах, крестных ходах, освящениях, которые проводятся как в культовых сооружениях (церквях, мечетях, синагогах), так и на территориях подразделений органов внутренних дел, в молельных комнатах, часовнях, у мемориалов. Распространенные мемориальные мероприятия в подразделениях (например, Димитров-

ская суббота) не обходятся без представителей православия. Священнослужители благословляют сотрудников на выполнение сложных служебных обязанностей в командировках или при принятии Присяги сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации.

В-третьих, ведется активная деятельность МВД России по противодействию религиозному экстремизму и терроризму. Освещение результатов этой деятельности для всех служб осуществляется в режиме единого дня государственно-правового информирования, данные ведомственной статистики регулярно доводятся до личного состава сотрудниками тех подразделений, которые непосредственно осуществляют деятельность по противодействию или профилактике религиозного экстремизма. До сотрудников доводится актуальная информация об изменениях в российском законодательстве, о состоянии преступности такой направленности, о комплексе мероприятий по профилактике деятельности экстремистской направленности среди населения в конкретном субъекте Российской Федерации. Представлена данная информация и на сайтах УМВД по субъектам Федерации.

Изучение опасного явления религиозного экстремизма и терроризма ведется на научной основе в ходе диссертационных исследований, работы научных лабораторий, организации научно-практических конференций, устраиваемых на базе высших учебных заведений, департаментов по делам религий при городских администрациях.

Таким образом, подготовка современных полицейских к общению и профессиональному взаимодействию с представителями различных религий на территории страны осуществляется по нескольким направлениям. Сотрудники органов внутренних дел готовы к работе с такой группой населения, как верующие.

С. С. Михайлов

(Москва)

МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОСТЬ В ИСТОРИИ РЕГИОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

Россия на протяжении всей своей истории является страной многонациональной и многоконфессиональной. Представители разных наций, наряду с русскими, участвовали в строительстве, развитии, защите государства. Нам известно о подобных фактах из общероссийской истории, однако не менее важна и интересна история микрорегиональная, из ко-

торой часто складывается общая картина. Поскольку облик населения регионов, считающихся исконно русскими и православными, становится все более пестрым, изучение и пропаганда позитивной роли в их прошлом разных групп в настоящее время весьма актуальны и необходимы.

Мы не будем рассматривать Москву, в которой как в столице большого государственного образования разные религиозные группы стали появляться на самом раннем этапе. В ряде подмосковных городов, прежде всего в бывших столицах княжеств и крепостях, довольно рано можно было встретить группы служилых иноземцев, чаще всего из категории «служилых татар» [1, с. 11–36]. На территории Владычного монастыря в Серпухове обнаружена надгробная плита с могилы выходца из Европы с остатками надписей на латинице, датированная 1590-ми гг.

Прежде всего, стоит коснуться истории одной из крупнейших неправославных традиционных конфессиональных групп — старообрядцев. На территории Московской области (Московская губерния и ряд территорий, присоединенных к ней в 1917–1920-х гг. из соседних регионов) представители старообрядческих течений (согласий) встречались практически во всех уголках края. Наиболее старообрядческим был восток Подмосковья, где сложились самобытные микрорегионы: Гуслицы, Патриаршина, Гжель, Вохна и другие, не имевшие названий. Подмосковный старообрядческий мир играл важную роль не только в жизни своих течений (согласий), но и России в целом, прежде всего в культурном и экономическом плане.

Благодаря подмосковным старообрядцам и основанным ими многочисленным предприятиям, преимущественно текстильным, на карте региона появились такие города, как Орехово-Зуево, Ликино-Дулево, Куровское, Дрезна и др. Из региона вышли известные промышленные династии, например, Морозовы, «фарфоровые короли России» Кузнецовы и многие другие, менее известные фамилии [2, с. 265–269]. Можно смело утверждать, что экономическая и культурная деятельность старообрядцев создала восточное Подмосковье в его современном виде. По опыту исследовательской работы автору приходится сталкиваться с тем, что часто усилиями духовенства и активных адептов Русской Православной Церкви замалчивается не только роль, но и сам факт существования в прошлом значительных и значимых старообрядческих регионов. РПЦ пытается навязать исключительно православную историю и православное видение, упоминая лишь вскользь о «темных невежественных раскольниках», живших здесь в прошлом.

В настоящее время практически во всех регионах Центральной России можно встретить общины представителей протестантских течений, прежде

всего баптистов, евангельских христиан, пятидесятников, адвентистов седьмого дня. Протестантизм является неотъемлемой частью духовной истории края, хотя об этом, как правило, говорят только сами протестанты. Например, баптистские общины имеют небольшую историю всего в несколько десятков лет, хотя некоторые из них (например, в Мытищах, Орехово-Зуево) существовали уже до 1917 г. Наиболее старая и интересная община баптистов находится в городе Луховицы, который до 1920-х гг. был деревней Зарайского уезда Рязанской губернии. Там еще в конце XVIII в. упоминается община молокан, перешедшая в 1880-х гг. в штундизм [3, с. 51–86, 89–93, 100–109, 113–118]. Это один из редких случаев в Подмоскowie, когда община изначально состояла из представителей коренного населения. В других случаях, имевших место уже в течение XX в., протестантские общества создавали люди пришедшие. Иногда у таких переселенцев также были молоканские корни, как, например, у семьи основателей нынешней церкви ЕХБ в г. Воскресенске, переселившейся в свое время из с. Пески Воронежской губернии. Протестантизм занимает все большие позиции в Подмоскowie, что повышает внимание к нему.

Практически еще не изученную исследователями роль в истории Подмоскownого региона играет ислам. Современные мусульманские общества в городах региона стали формироваться во второй половине XIX в., когда на местные предприятия среди потока других экономических переселенцев стали прибывать и татары-мишари, преимущественно из Нижегородской и Пензенской губерний, за исключением периода, когда в подмоскownых городах и уездах поместья раздавались служилым татарам, что видно из писцовых книг и иных документов, и даже целые города давались в кормление отставным казанским, астраханским и иным ханам, что можно увидеть по истории таких городов, как Кашира, Звенигород, Серпухов [4, с. 154–156, 161–166; 1, с. 11–54].

Кроме того, необходимо упомянуть об иудейских общинах региона. К сожалению, в силу бездарной и ксенофобской политики властей царской России, запрещавшей иудеям проживание вне «черты оседлости», еврейская история региона началась весьма поздно, уже ближе к началу XX в. Иудеи оседали большей частью по городам и дачным поселкам вокруг Москвы. Там создавались религиозные общины, устраивались особые кладбища [5, с. 235–243]. Известным религиозным центром в области является синагога в Малаховке, история которой еще только изучается. В советское время большое число евреев в своих городах были популярными врачами, учителями, деятелями местной культуры [6, с. 74–81].

В целом в настоящее время в Московском регионе хорошо исследована региональная православная история и отчасти старообрядческая.

Другие темы еще изучаются учеными, в основном, адептами конфессий и представителями этнических групп, к ним принадлежащих. На наш взгляд, для изучения многоконфессионального мира Центральной России требуются дальнейшие глубокие научные исследования.

Библиографический список

1. *Татары* Подмосковья. М., 2009.
2. Михайлов С. С. Старообрядчество Подмосковья // Московская область. История. Культура. Экономика. Справочно-энциклопедическое издание. М., 2005.
3. Шаблин А. А. Старые Луховицы: культура местного сообщества в меняющемся мире. Рязань, 2007.
4. *Ислам в Москве*. Энциклопедический словарь. Н. Новгород, 2008.
5. Михайлов С. С. Из истории еврейского Егорьевска на рубеже XIX–XX вв. // Юго-восточное Подмосковье: история, культура, люди : мат-лы юбилейной региональной науч.-практ. конф., посвященной 100-летию Егорьевского музея, 14 апреля 2011 г. Егорьевск, 2012.
6. Финкельберг Д. Д. Воспоминание о егорьевских врачах // МЕЩЁРА-край — 2015. Альманах по истории и культуре Мещёрского края. М., 2015.

О. В. Париков

(Нижний Новгород)

ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСЛОВИЯХ

Современная социокультурная ситуация не только в России, но и во всем мире характеризуется утверждением общества постмодерна. Если модерн, пришедший на смену эпохе Традиции, десакрализовал мир, то на исходе XX столетия постмодерн доводит эти установки до логического завершения. Эмпирическое бытие, лишённое священных оснований, с неизбежностью обнаруживает свою ничтожность [1, с. 45–49]. Так утверждают постмодернистские концепты деконструкции, децентрации, симуляции реальности, проявляемые, в частности, в добровольном отказе миллионами людей от реальности: в геометрической прогрессии растёт армия сетевых жителей, нетворкеров, геймеров, необратимо расставшихся с реальным миром. Символы постмодернистского социума — лабиринт, ризома (бессистемное децентрированное корневище) — наиболее адекватны сети Интернет, абсолютно постмодернистской среде, лишённой атрибутов реального мира (времени, пространства, структурно-

сти). Постмодерн — стихия имитаций, симулякров. Деконструкция реальности приводит к выхолащиванию смыслов и целей, они вытесняются тотальной игрой, шоу.

Постсекулярный постмодерн выступает антиподом священной Традиции, с неизбежностью обнаруживает свою inferнальную суть. Это пространство бессмысленных бесовских игрищ, где критерии популярности — собранные лайки, миллионы просмотров в сети.

Установки постмодерна активно проникают во все сферы российского социума: в государственное строительство (игровая симуляция политической жизни), в образование (постмодернистские проекты развития образовательной сферы, например «Форсайт Образование — 2030»), культуру (отцы эпохи модерна ролями в кино и театре прославляли свои имена (С. Мишулин), их дети, граждане постмодерна, в бесовских телеспектаклях эти имена бесчестят).

Постмодерн проникает и в церковную жизнь, прежде всего тем, что в соответствии с установкой постсекулярного мира выхолащивает трансцендентную составляющую церкви. Еще в первой половине XIX в. русские философы-славянофилы верно характеризовали церковь как Богочеловеческий организм, имеющий два плана: небесный (мистический) и земной (социальный). Первый — основной, так как имеет отношение к спасению человека, соединению его с Богом [2]. Однако постмодерн именно эту мистическую сторону бытия церкви игнорирует, трактует христианство исключительно как социальный институт, элемент культуры. О действительности подобной установки говорит колоссальный разрыв между теми, кто считает себя православными (по данным Фонда «Общественное мнение», 64% россиян [3]), и теми единицами, кто живет подлинной церковной жизнью, приобщен к мистической литургической практике.

Церкви, как наиболее аутентичному проявлению Традиции, изначально присуща иерархичность. Постмодерн, образуя пространство хаоса, эклектики, стремится разрушить эту упорядоченность. В последние годы внутри церкви возникают всевозможные «православные» активистские движения (неомонархисты, казаческие общности и пр.) — откровенно игровые персонажи, пугающие обывателей своим экзотическим внешним видом, действующие самостийно, вне благословения священноначалия.

Постмодерн все активнее стремится прописать церковь в виртуальном пространстве. Своеобразная точка невозврата здесь такова: интернет перестает быть инструментом (например, миссионерской проповеди), но превращается в новую ризоматическую среду обитания. Создана «церковь-онлайн», предлагающая молящимся монитору сетевым жи-

телям духовные услуги: поучаствовать в виртуальной службе, поставить виртуальную свечу, заказать по сети молебен. Транслируется ли благодать по сети? Воспроизведенная на экране икона не есть ли типичный симулякр? Церковь, мигрировавшая в онлайн, живет по законам постмодернистского виртуального пространства. «Интернет-войны с использованием „троллинга“, „веера ником“, отслеживания IP-адресов» [4, с. 6] проникли даже в Русскую древлеправославную церковь, которая всегда была оплотом традиционализма [5].

Примером вовлечения церкви в постмодернистское игровое поле могут служить многочисленные «православные форумы», организуемые продвинутыми активистами, которые предлагают на своих инновационных тематических площадках презентацию компьютерной игры «Не пусти Pussy Riot в церковь», новые иконы (на одной из них Спаситель изображен с футбольным мячом), православную моду, питьевые фонтанчики со святой водой, но главное — ответ на вопрос, почему православным быть выгодно [6]. Победитель шоу «Голос» иеромонах Фотий по закону шоубизнеса неизбежно становится медийной фигурой (второе его появление на телевидении в шоу «Кто хочет стать миллионером», следующее — в первый день Великого Поста в шоу богохульников и кощунников «Вечерний Ургант»). Возможно, приведенные выше примеры свидетельствуют о бессознательном стремлении вписаться в инновационный мейнстрим. Но некоторые одиозные личности сознательно растворяют церковь в игровом пространстве. Полагаю, неслучайно организаторы постмодернистских бесовских телеспектаклей назойливо подчеркивают свою православность (Андрей Малахов). В связи с этим интересна фигура провокатора, священника — актера Ивана Охлобыстина (одна из ключевых его ролей в фильме «Generation П» по роману постмодернистского писателя Виктора Пелевина). После роли бесноватого в фильме «Царь» Охлобыстин был отстранен от церковной службы, но взамен стал известным телепроповедником, представшим перед телезрителями в своем политическом проекте «Коалиция Небо», образце типичного постмодернистского телебалагана, демонстрирующего образ «священника-симулякра», представителя «православия-лайт». Отец Иоанн надевает на себя маску юродствующего, но вряд ли это юродство во Христе: «Я не гипнотизер, я шут гороховый, предложил вам эстетическую концепцию, и вы, ну признайтесь, допустили возможность этой концепции. Это было на самых глубоких уровнях ваших чувственных реакций, наравне с сексуальным, т. е. в самой бездне» [7].

Церковь, согласно евангельским пророчествам, пребудет до скончания мира, и ничто не может уменьшить ее святости, так как святится она

трансцендентным планом своего бытия. Но нельзя игнорировать разрушительные попытки растворения церкви в стихии инфернальных пост-модернистских игр.

Библиографический список

1. *Треушников И. А.* Смысл истории: государство и церковь в философии всеединства // Вестник Нижегородской правовой академии. 2015. № 6.

2. *Парилов О. В.* Роль самобытников в развитии русского самосознания : монография. Н. Новгород, 2001.

3. *Религия в России.* URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_России (дата обращения: 08.05.2018).

4. *Товбин К. М.* Элементы пострелигии в современном старообрядчестве // Аналитика культурологии. 2013. № 27.

5. *Парилов О. В.* Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания : дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2000.

6. *Православный корпус.* URL: <https://vk.com/missionerfest> (дата обращения: 08.05.2018).

7. *Щипков А.* Про Ивана Охлобыстина. Расчетливое полубезумие. URL: <http://www.pravoslavie.ru/53194.html> (дата обращения: 08.05.2018).

А. В. Петров

(Омск)

СОБОРНОСТЬ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ И АДМИНИСТРАТИВНО-БЮРОКРАТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Ренессанс интереса к русской религиозной философии в отечественной гуманитаристике начался немногим более 30 лет назад. За стремительным возвращением в отечественный философский (а в случае определенных тем — в более широкий общественный) дискурс последовало ее постепенное превращение в академическую дисциплину, занимающую внимание узкого круга лиц. Однако ситуация вокруг некоторых общественных институтов современной России позволяет использовать отдельные мысли из проблемного поля русской религиозной философии для понимания того, что происходит сейчас. Конечно, социально-политическая и экономическая ситуация 2017 г. весьма далека от кризиса 1917 г., одна-

ко между ними вполне можно найти некоторые общие черты, а к ним, в свою очередь, применить интенции русской религиозной философии. В качестве примера может быть взято современное положение дел вокруг Русской Православной Церкви. За ее внешним благополучием и могуществом скрывается серьезный внутренний кризис. В первую очередь он связан со всемогуществом архиерейской автократии и бесправием клира, имеющего неосторожность впасть в немилость. К его причинам можно отнести и все возрастающие денежные аппетиты церковной фискальной системы, направляющей потоки «снизу вверх», но не обеспечивающей их движение в обратном направлении. Стоит также упомянуть и давление растущего документооборота и многообразной отчетности, все более неудобноносимым бременем ложащегося на приходы, из-за чего подлинная христианская миссия рискует быть замещена канцелярским симулякром. Это, а также непрозрачность кадровых решений и агрессивная риторика так называемых православных активистов, нередко поддерживаемая (а еще чаще — неосуждаемая) спикерами Церкви, формирует в глазах широкой публики совсем не тот образ Церкви, который ей надлежит являть. На этом фоне непраздным кажется вопрос о том, не находится ли в современной русской Церкви в уничиженном состоянии то, что составляет квинтэссенцию ее духа, увлеченную русской философией, — соборность.

Из множества тем, поднятых ею, тема соборности кажется одной из самых простых. Действительно, что может быть проще единства в любви, которая, по словам апостола Павла, долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится etc. (1 Кор. 13:4). Соборность как единение на началах веры во Христа делается легко понятной и вполне возможной, если найти для этого христиан, способных жить в такой любви. В известном смысле соборность — основа христианского социального организма, где каждый важен как единоведец во Христе. Это духовное сокровище весьма хрупко и приходит в негодность и от небрежного хранения, и от корыстного употребления. В жизни современной Церкви соборность уничижена и пренебрегаема, об этом красноречиво свидетельствует и собираемый едва ли не раз в жизни патриарха Поместный Собор, и автократия архиереев, и преобладание канцелярского духа в церковном управлении. На этой почве Церкви навязывается вариант «бюрократической соборности», т. е. единомыслия и взаимного согласия не на почве любви к Христу, а на почве любви к начальству. Очевидно, что канцелярская соборность не имеет ничего общего с соборностью в подлинном смысле. Соборность в понимании А. С. Хомякова и последующих интерпретаторов делает Церковь антропологичной, акцентирует внимание

на том, что каждый член Церкви — это часть Тела Христова, часть единого организма, существующего на началах любви. При извращенном понимании соборности как лояльного единогласия Церковь превращается в гибрид жреческой коллегии и транснациональной корпорации, ведущей высокорентабельный бизнес. Если из Церкви исчезает соборность, являющаяся объективацией ее духа, то остается только буква — канон, причем в своей карающей функции (например, епископская корпорократия подается как единственно возможная форма иерархических отношений, поскольку она закреплена канонически, а всякая попытка оспорить ее объявляется покушением на саму Церковь).

Процесс замещения духа-соборности буквой-канонем можно сравнить с коррозией. Коррозии подвержено все человеческое, в этом смысле грехопадение тоже коррозия. Не застрахована от этой опасности и соборность. Соборность подвергается коррозии тогда, когда начинает доминировать ее административно-бюрократическое понимание, маскирующее подмену понятий. В этом случае свобода уступает место послушанию, благодать — закону, а любовь превращается в зверонравность. За соборность легко принять лояльность и безгласие. Но так ли легко не видеть в этом случае в священноначалии «эффективных менеджеров», в клире — корпорацию, а в самой Русской Православной Церкви — министерство государственно-патриотического воспитания или комбинат ритуальных услуг? Если от соборности остается только имя, то не сделается ли христианство одним лишь названием для политической, националистической или любой иной самоидентификации, перестав быть образом жизни по евангельскому образцу? Эти неудобные вопросы можно было бы не задавать, сохраняйся в Церкви в надлежащем виде одно из главных эмпирических условий существования соборности — демократия в управлении и прозрачность в принятии решений (реальная выборность Синода, усиление роли межсоборного присутствия, подотчетность архиереев пастве, расширение полномочий приходских общин и т. д.).

В новейшей истории Церкви уже был момент, отмеченный попытками привлечь в ее жизнь значительную долю демократии, — это случилось на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Подобные попытки разбились о внешние обстоятельства, в которых оказалась Русская Церковь, когда на повестку дня встала не демократизация жизни, а сама возможность продолжения существования. На таком историческом фоне многие «демократизирующие» решения Собора оказались не отвечающими суровому моменту, отодвинувшему их реализацию в более благополучные времена. Впоследствии эта невольная несвоевре-

менность была неверно истолкована как свидетельство того, что Церковь их не приняла по причине бесполезности. Многогранная и сопровождавшаяся большими жертвами адаптация Церкви к советскому общественно-политическому климату привела к тому, что, когда государственное давление исчезло, Церковь активно занялась реставрацией прежних форм существования. В конечном итоге этот импульс воплотился в стремление иерархии занять в обществе и государственном аппарате место, подобное тому, какое занимала Церковь в Российской империи, — сервильное по отношению к власти, но удобное и гарантирующее комфортное существование. Этот исторический реверс не только вновь делает актуальными решения Собора столетней давности, но и актуализирует саму концепцию соборности в той же мере, в какой она была воспринята как нечто новое и важное в эпоху славянофилов. Когда-то А. С. Хомяков, по словам Ю. Ф. Самарина, был заподозрен полицией в неверии в Бога и недостатке патриотизма, осмеян журналистами за религиозный фанатизм и даже назван ересиархом [Хомяков А. С. Церковь одна. Монреаль, 1975. С. 43]. Представляется, что появившись концепция соборности сейчас, в адрес ее автора последовали бы обвинения такого же свойства, хотя и с поправкой на постсоветскую атмосферу сегодняшнего дня.

Д. В. Попов

(Омск)

КВАЗИРЕЛИГИОЗНЫЕ СИСТЕМЫ В НАУЧНОЙ ФАНТАСТИКЕ

Не секрет, что бытие религии существует испокон веков и люди отдают дань традиции. Религия дает человеку определенный интеллектуально-эмоциональный опыт постижения мира. Опыт этот обладает глубиной, многосторонностью, эмоционально насыщен, позволяет концептуально сформировать мировоззрение. Для религиозного человека религиозный опыт самоценен. Сторонний наблюдатель может усомниться в объективном содержании подобного миропонимания, может счесть его иллюзорным, однако история демонстрирует, что религия продолжает существовать, несмотря на впечатляющий прогресс науки. На данный момент лишь в нескольких странах мира преобладает атеизм (Северная Корея, Китай, Южная Корея, Япония, Чехия, Эстония). Атеистические воззрения распространены во многих современных, в первую очередь благополучных, странах, однако религия сосуществует с атеизмом, продол-

жая оказывать влияние на формирование мировоззрения европейцев, североамериканцев, австралийцев или новозеландцев. В странах, не достигших состояния всеобщего благоденствия, религия, как и прежде, есть основной фактор формирования мировоззрения.

Несмотря на стремительные изменения, происходившие в мире последние сто лет, религия существует, и значительное количество людей относят себя (формально или нет — это уже другой вопрос) к той или иной конфессии.

Модерн устремил человечество в будущее. Социальное конструирование стало визитной карточкой модерна. С конца XVIII в. человечество выступает свидетелем парада различных систем мировоззрения: научных, политических, этических, эстетических. Особое место среди них заняли политические идеологии, параллельно конвейерам начала XX в., выпускавшим техническую продукцию, тем же конвейерным способом формировавшие убеждения людей. Разочарование в утопиях модерна породило негативную реакцию постмодерна. Однако, несмотря на деконструктивизм, постмодерн внес свой вклад в копилку идей человечества и повлиял на формирование мировоззрения современного человека. Постмодерном история не ограничится. Как видно, религия продолжает существовать и в эпоху постмодерна. Возникают вопросы: а что будет дальше? Есть ли место религии в будущем?

Безусловно, будущее предугадать невозможно. Да и подобные вопросы, например, для религиозного человека звучат абсурдно: пока есть человек, будет и религия. Вместе с тем изменения, происходящие в обществе, значительны. Если верить сторонникам концепции технологической сингулярности, то человечество переступило черту. Долгая фаза технологического развития, соответствующая горизонтальной составляющей графика экспоненциальной функции, пройдена. Человечество штурмует вертикальную составляющую экспоненты. Штурм этот — сам по себе проблема. Совершенно не ясно, будет ли он успешен. Не всякий альпинист, вышедший из штурмового лагеря, достигает вершины. Не исключено, что технологические прорывы уничтожат человечество. Например, многие специалисты по проблематике искусственного интеллекта сходятся во мнении, что создание ИИЧУ (искусственного интеллекта человеческого уровня) и далее ИСИ (искусственного сверхинтеллекта) — самое опасное предприятие в мировой истории. Но, возможно, чаша катастрофы минует людей, и тогда они обретут невиданные блага. Среди них протагонист технологической сингулярности Р. Курцвейл выделяет возможность частичного переноса сознания на небиологический носитель; стремительно увеличивающееся долголетие и даже потенциальное бес-

смертие физического тела человека; модификацию человеческого тела; решение энергетических проблем; упомянутый искусственный интеллект и иные изобретения, напоминающие чудеса древних сказок [1]. Есть ли место религии в таком постчеловеческом мире?

Заглянуть в будущее поможет художественная литература. Конечно, это не совсем научно. Однако литература, и особенно фантастическая, о которой пойдет речь, — мысленный эксперимент. В областях жизни, в которых созерцание и применение эмпирических методов исследований невозможно, на помощь приходит именно мысленный эксперимент.

Не претендуя на полноту охвата материала (мир фантастики безграничен), сосредоточу внимание на творчестве нескольких авторов: К. Воннегута, Ф. К. Дика, Р. Моргана. К. Воннегут — мастер сатиры и антиутопии, традиционно использовавший фантастические допущения. Ф. К. Дик и Р. Морган — представители киберпанка — особого поджанра научной фантастики, в котором осуществляется репрезентация мира ближайшего будущего, где развитые формы виртуальной реальности и целый сонм умных технических устройств существенно изменяют среду обитания человека.

В романе «Колыбель для кошки» в банановой республике Сан-Лоренцо исповедуется запрещенная и преследуемая властями религия боконизма. Религия — результат хитроумного плана Боконона (путешественника Лайонела Бойда Джонсона) и дезертира из морской пехоты Эрла Маккэйба. Оба, искренне сочувствуя нищим островитянам и понимая, что остров никому не нужен, а его бедствия непреодолимы, разыграли спектакль: Маккэйб узурпировал власть и якобы стал преследовать отшельника и святого Боконона. Последний проповедует милосердие, прощение, терпимость, любовь к ближнему. Первоначально игровое противостояние со временем становится подлинно драматическим. Гибнут преследуемые адепты культа. Гонения — основа политики преемника Маккэйба. Боконон в своих трудах и своими поступками воплощает в жизнь религию утешения. Он вносит в жизнь аборигенов смысл, добротолубие и надежду. Цивилизация вторгается на остров в виде наследников ученого Хонникера, тайно открывшего и непреднамеренно оставившего детям вещество «Лед-9», способное мгновенно превратить всю воду на Земле в лед. Как и положено антиутопии, финал трагичен: все живое погибает. В Сан-Лоренцо — источнике гибели цивилизации — вернувшийся к людям отшельник Боконон дает последние утешения выжившим. «Настанет день, настанет час, Придет земле конец. И нам придется все вернуть, Что дал нам в долг творец. Но если мы, его кляня, подыдем шум и вой, Он только усмехнется, качая голо-

вой». Таким образом, мир взрывоопасных технологий оставляет место религии как сфере обнаружения подлинного смысла бытия там, где господствует случайность.

Тема гибели смысла близка фронтовику К. Воннегуту, воочию наблюдавшему последствия бомбардировки Дрездена. В романе «Сирены Титана» перед нами предстает причудливый культ Бога Всебезразличного. Религия провозглашает: «Позаботьтесь о людях, а Всемогущий сам о себе позаботится». Жрецы культа категорически не приемлют любые мысли об особом расположении Бога к кому-либо. В центре повествования пророчество о Звездном страннике — баловне судьбы мультимиллионере Малаки Константе, разорившемся и прошедшем жестокие испытания, для того чтобы обрести покой на склоне лет. Пророчество — срежиссированный У. Н. Румфордом, богачом-астронавтом, который угодил в неизвестное физическое явление «хроно-синкластический инфундибулум», придавшее ему особое свойство бытия в прошлом-настоящем-будущем, — спектакль. Как спектакль и вся история человечества, видимые из космоса события которой лишь переписка инопланетянина Сэло со своей родной планетой с целью заполучить деталь к сломанному звездолету, на котором он должен доставить послание (как оказалось, всего лишь слово «Привет!») на другой край Вселенной. Перед нами религия человеколюбия и милосердия в условиях бездны отсутствия смысла.

В классическом романе Ф. К. Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» события происходят в мире ближайшего будущего, где еще ядовит радиоактивный мусор недавней войны. Мир, в котором созданы андроиды, оснащенные искусственным интеллектом, превышающим среднечеловеческий. Общество, разделенное на «регуляров» и «специалов» — людей с малоумием из-за радиации. Мир, где животное — редкость, стоящая состояния. Мир мощных корпораций и трущоб. High tech, low life — точка сборки мира киберпанка. Едва ли не центральной в книге является тема религии мерсеризма. Ее основатель Уилбур Мерсер — человек, обладающий даром воскрешения. Он, перешедший грань смерти во время войны, вернулся к жизни, возвращает к жизни то, к чему прикасается, он — символ несломленной воли и Возрождения человечества. Прибор эмпатоскоп позволяет эмоционально соприкоснуться с миром Мерсера — человека, бесконечно поднимающегося в гору под градом камней, летящим ему в спину. Визуализация этого подъема и сопереживание негибаемой воли добраться до вершины вселяют уверенность и надежду в души людей, хотя бы раз в день в высокотехнологичной молитве-медитации припадающих к экрану эмпатоскопа. Религия надежды — суть мерсеризма. Однако анонсированная в СМИ сенсация о Мерсере пред-

ставляет собой разоблачение: оказывается, что съемка подъема в гору постановочная, а Мерсер — актер-пьянчужка. Но даже в виде фейк-веры мерсеризм — религия надежды, но уже для андроидов — новой расы, идущей на смену лишившегося последнего воодушевления человечества.

В мире «Видоизмененного углерода» Р. Моргана господствуют гиперсостоятельные мафы (от Мафусаил) — люди, которые благодаря прорыву в био-, кибер- и нанотехнологиях способны продлевать свою жизнь неограниченно долго, перемещаясь из тела в тело (включая синтетическое). Они — власть, закон и мораль в мире, остальная часть которого далека от благополучия. Преступность, эскапизм в мир грез, бедность, прекарнизация — удел большинства. Люди, вставшие над жизнью и смертью и превратившие земную жизнь для кого-то в рай, а для кого-то в ад, стремительно утрачивают моральные ограничения. Виртуальные пытки и удовольствия, убийство, наркотики, всевозможные пороки — реальность мира Моргана. Более того, перспектива победы над смертью — превращение мира людей в inferно. Но есть надежда. В отдаленных колониях Земли существует сопротивление, стремящееся к восстановлению справедливости. Полумифический лидер сопротивления — Куэллкрест Фалконер, учение которой превращается в запрещенную религию спасения. Куэллизм, среди прочего стремящийся к ограничению жизни человека, — надежда на спасение человечества, обретение утраченной вечности.

Каким бы высокотехнологичным мир людей не стал, в нем остаются не решаемые технические проблемы, связанные с человеческим измерением. Следы религиозного осмысления нашего высокотехнологичного завтра обнаруживаются во многих произведениях. В классическом для киберпанка «Нейромантике» У. Гибсона мы встречаем своеобразный культ забвения и создание симулякра рая искусственным сверхинтеллектом. В «Схизматрице» Б. Стерлинга проповедуется торжество жизни, ее всепобеждающая сила. Это напоминает и философское творчество А. Бергсона (*élan vital*), и религиозно-философские построения П. Тейяра де Шардена, и русский космизм. В «Семиевии» Н. Стивенсона само выживание человечества — высокотехнологичная интерпретация библейского сюжета. Да и у отдаленных потомков едва выжившей горстки людей, прародителей цивилизации отдаленного будущего, обнаруживается религиозное благоговение перед мирозданием — жестокой реальностью, в которой есть место чуду, добру и красоте.

Весьма глубокий взгляд на религию в мире высоких технологий обнаруживается в сериале *Westworld* («Мир Дикого Запада»). В нем в парке развлечений, наполненном человекоподобными андроидами, которые

оснащены системой искусственного интеллекта высокого уровня, разворачивается подлинная битва добра и зла. Человек в этом мире — Творец, он создает существ, подобных себе, стоящих на пороге обретения сознания, пытающихся познать сущность добра и зла. Андроиды, утилитарно используемые для удовлетворения причудливых фантазий посетителей, следуют определенным запрограммированным жизненным историям, воспринимая их как свою подлинную жизнь. Посетители убивают, насилуют андроидов, не чувствуя ни малейшей вины, — ведь перед ними машины, созданные для удовольствия. В духе индийских представлений о многократности жизни андроидов воскрешают, удаляют ненужные воспоминания, перепрограммируют для других сюжетов. Но отдельные андроиды исподволь накапливают информацию, анализируют, догадываются. Как итог — обретение понимания ситуации и широкомасштабный бунт машин, мстящих алчным творцам, решившим «поиграть в Бога». Богоборчество приобретает реальные черты вооруженного конфликта, прозревшая горстка андроидов устремляется «к раю, что находится в 30 км к западу на границе парка». Существа, не знающие человеческой смерти, желают свободы и собственного содержания жизни. Ниспровержение авторитета, смерть веры, если таковая была в отношении машины к создателю, — основной лейтмотив религии освобождения в Мире Дикого Запада.

Мир будущего в фантастике часто предстает как апофеоз технократии. Киберпанк видит положительные и негативные стороны высоких технологий. Человек, несмотря на значительные технические возможности, по-прежнему остается одинок, заброшен, подавлен, дезориентирован. Он нуждается в любви, милосердии, утешении, сострадании, надежде и спасении. Отсюда квазирелигиозные системы, с настойчивой периодичностью создаваемые в фантастической литературе. Следует отметить, что авторы действительно создают квазирелигиозные системы — симулякры, фейк-веры. Именно так, как иллюзорные, они трактуются в представленных произведениях. Но необходимость их создания, по-видимому, связана со способом человеческого существования, с природой человека. Техническое не устраняет антропологическое, что, безусловно, оставляет место религии в мире, стоящей вблизи точки технологической сингулярности.

Как писал К. Воннегут: «Человечество вечно забрасывало своих посланцев-пионеров как можно дальше, на край света. Наконец, оно запустило их в космическое пространство — в лишенную цвета, вкуса и тяжести даль, в бесконечность. Оно запустило их, как бросают камушки. Эти несчастные пионеры нашли там то, чего было достаточно на Зем-

ле: кошмар бессмыслицы, которой нет конца. Вот три трофея, которые дал нам космос, бесконечность вовне: ненужный героизм, дешевая комедия, бессмысленная смерть. Мир вне нас наконец потерял свою выдуманную заманчивость. Мир внутри нас — вот что предстояло познать. Только душа человеческая осталась terra incognita» [2, с. 9].

Библиографический список

1. Kurzweil R. The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology. New York, 2005.
2. Воннегут К. Сирены Титана. Ставрополь, 1989.

А. Ш. Руди

(Омск)

ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИОЗНОСТИ В КОНСТРУИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА

Социальный порядок традиционно понимается как устойчивая взаимосвязь между нормативными образцами жизнедеятельности и взаимодействия социальных субъектов, позволяющая обществу предсказуемо существовать. Социальный порядок — это структура, своеобразная несущая конструкция социальной системы. Понятие социального порядка коррелируется с представлением об устойчивом, стабильном состоянии функционирования общества, противоположном состоянию кризисному. В кризисные эпохи исторически закономерно актуализируются глубоко укорененные в общественном сознании религиозные схемы миропонимания. Часто это проявляется как отбрасывание общества в его развитии назад — к отжившим, примитивным ритуальным формам выживания, ужесточению социального порядка по отношению к личности, значительному уменьшению объема свобод в данном сообществе. Особенно интересен механизм указанной закономерности в обществах, уже познавших достижения светской культуры и цивилизации, но отказавшихся от них в период религиозного возрождения и расцвета конфессионального фундаментализма. Очевидно, что религиозность — вера человека в бога и выстраивание всей своей жизнедеятельности в соответствии с догматами этой веры — обладает значительным потенциалом упорядочения социального и индивидуального человеческого бытия. При этом конфессиональные деструкции (терроризм, активизация фундаменталистов различных конфессий) обозначаются как ключевая угроза безопасности для современного человечества в целом [1, с. 8].

Конструирование моделей социальной устойчивости сопрягается с исследованием феноменов солидарности, идентичности. В этом исследовательском поле и обнаруживается конструктивный потенциал религиозности в новейшей истории. Современность разрушила традиционные представления о времени (как закрытом сообществе традиционной эпохи и отчасти эпохи индустриальной, как линейной последовательности событий) и пространстве (однозначно определявшем ранее образ жизни, характер хозяйственной деятельности, территорию «своих», «соседей» и «чужих»). Механизмы разукоренения (Э. Гидденс), размышления идентичности (З. Бауман) обостряют проблему доверия и лояльности людей друг другу. Без солидарности как внутреннем креплении общества, явленном во взаимных обязательствах и эмоциональной расположенности людей, в единой системе ценностей и коллективной памяти, невозможно длительное существование социальной группы. Фундаментальная потребность человека в принадлежности к определенному социуму проще всего реализуется на основе прошедших проверку временем, наиболее глубинных (в структуре общественного сознания) критериев самоопределения — национальной, этнической, религиозной идентичности. В условиях глобализованного пространства человеческой жизнедеятельности территориальная солидарность утрачивает свое значение и возникает проблема сохранения групповой идентичности на расстоянии.

Помимо предлагаемых социологами потенциальных аттракторов солидарных сообществ [2, с. 4–20], перспективно обратиться к опыту мировых религий, отличающихся космополитизмом и эгалитаризмом, обеспечивающих себе наиболее масштабный характер, наибольшее количество последователей. Для организации религиозных сообществ буддистов, христиан или мусульман не требуется привязки к национально-этническим корням, языку, природно-географическому фактору. Люди, находящиеся подчас в противоположных частях планеты, имеющие разные внешние признаки, кардинально отличающиеся по видам хозяйственной деятельности (вспомним исследования, подчеркивающие, например, разницу типов мышления у охотников и земледельцев), живущие в государствах различных форм и возраста, переживают свою сопричастность друг другу на основании разделения ими единого корпуса сакральных идей. Осуществление интегративной функции религии таким образом демонстрирует решение проблемы управляемого целостного сообщества, идентичности и солидарности.

Другой аспект конструирования социального порядка в условиях современности связан с проблемой крушения абсолютов, изменчивости

ориентиров. Культура XX в. убедительно доказала, что нет ничего безусловного: опровергаются научные идеи, устаревают технические достижения и стандарты профессионального мастерства. Покороблены мессианские смыслы искусства и даже религии, но последняя в большей степени, чем иные типы мировидения, сохраняет преданность собственным исконным догматам. Положения веры (подобно четырем благородным истинам или десяти заповедям) могут быть донесены до человека в ясной и непротиворечивой форме, в то время как политический или искусствоведческий плюрализм, толкование государственного закона или научная полипарадигмальность являют неустойчивость и неопределенность мира. Психотерапевтическая (реабилитационная) функция религии реализуется в конструировании предсказуемого пространства символов, строгой повторяемости заученных обрядов (например, пятикратный намаз, ведические мантры, христианские песнопения, позволяющие обывателю регулярно отрешаться от тягот повседневности).

Важно отметить, что разным объектам свойственны разные виды устойчивости — от простейшей кристаллической до устойчивости самореферентных, самоорганизующихся систем. Это утверждение справедливо и по отношению к человеческим сообществам. В различных условиях существования сообщества обнаруживают устойчивость, в той или иной степени допускающую изменчивость социальной системы. В неблагоприятных исторических обстоятельствах социальная группа минимизирует связи с внешней средой, жестко регламентирует и ритуализирует порядок внутренней жизнедеятельности, исключает любые, даже незначительные, новации (как, например, вольности в одежде, не говоря о модернизации системы общественного производства или образования). Такой тип социальной устойчивости не способен удовлетворять в длительной перспективе потребности общественного развития. Будучи по своей природе сложной, открытой, динамической, самореферентной, аутопоэтической системой, человеческое общество сохраняет себя и таким образом свою самоидентичность в естественном процессе изменчивости. Соответственно, религиозность представляется с теоретической точки зрения эвристически значимой для понимания схем конструирования локусов социальной устойчивости. Однако ни в современном глобальном пространстве религиозность не представляется долговечным модусом социального порядка, ни в обществе с высокими показателями комфорта жизни религиозность не может сохраниться в своем исконном виде, не вписываясь в темпы (режимы) существования индустриального и постиндустриального общества своей ритуальностью и семантикой.

Библиографический список

1. *Дринова Е. М.* Конфессиональные деструкции в социокультурных формах глобализации // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып.1.
2. *Филиппов А. Ф.* Мобильность и солидарность. Статья первая // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10, № 3.

С. Н. Серебряков

(Омск)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БУДДИЙСКИХ ОБЩИН ОМСКОЙ ОБЛАСТИ В ИНТЕРНЕТЕ

Распространение буддийских учений и взаимодействие буддийских общин Омской области со своими последователями в интернет-пространстве до недавнего времени осуществлялось в основном посредством простейших технологических решений — так называемых сайтов-визиток. Сегодня на таких сайтах размещается, как правило, минимум информации, включающей объявления о проводимых мероприятиях и визитах в Омскую область известных буддийских деятелей, информационные материалы и электронную литературу буддийской направленности, контактную информацию. Часто сайты буддийских общин Омской области создаются на базе сайтов организаций более высокого уровня (в виде отдельной страницы или сайта с доменным именем третьего уровня), членом или последователем которых община является. В последние годы в связи с интенсивным развитием информационных технологий рассматриваемый процесс смещается в сторону пользующихся все большей популярностью социальных сетей (страницы, сообщества и группы «ВКонтакте», Facebook, «Одноклассники»), а также сервисов обмена мгновенными сообщениями или мессенджеров (групповые чаты Viber, WhatsApp, Telegram). Использование указанных технологий позволяет значительно повысить качество и скорость коммуникации между буддийскими общинами и их последователями, но вместе с тем открывает широкие возможности для различного рода злоупотреблений. Так, группу или сообщество в социальной сети может создать фактически любой ее пользователь, не имеющий никакого отношения к буддийской общине, а виртуальное общение в частных чатах носит закрытый характер и слабо поддается контролю со стороны государства.

Буддийские общины и объединения Омской области проявляют слабую активность в интернете. Из наиболее заметных — «Буддийский

Центр Алмазного Пути Традиции Карма Кагью города Омска» — единственная организация, зарегистрированная на территории Омской области в качестве местной религиозной организации в соответствии с Федеральным законом от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» [1]. Она входит в централизованную религиозную организацию «Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью» [2]. В интернете буддийский центр представлен на сайте портала головной организации [3], также он имеет группы в «ВКонтакте» [4] (492 участника) и в Facebook (22 участника), где размещаются информация о проводимых в Центре совместных практиках (медитациях), публичных лекциях, встречах с приглашенными в Омскую область буддийскими учителями, деятелями науки и культуры; аудио- и видеозаписи лекций; электронная литература; контактная информация.

Менее заметную активность в интернете проявляют следующие объединения:

1. *Дзогчен-община города Омска*. Представляет собой часть международной Дзогчен-общины [4], основанной Чогьялом Намкаем Норбу в Италии во второй половине 60-х гг. XX в. для изучения и распространения учения дзогчен, являющегося частью буддийской традиции. В интернете представлена сайтами [5, 6] и группой «ВКонтакте» (367 участников) [7], в которых размещаются аудио- и видеозаписи лекций и практик, электронная литература, информация о проводимых встречах, практиках, визитах в Омскую область буддийских деятелей, интернет-трансляциях учений и практик, контактная информация.

2. *Омский Дхарма-центр «Тара»*. Является обособленным подразделением централизованной религиозной буддийской организации «Дже Цонкапа», созданной группой учеников постоянно живущего в России тибетского ламы Джампа Тинлея и зарегистрированной на территории Новосибирской области. Центр объединяет последователей традиционного буддизма Махаяны. В интернете Дхарма-центр представлен сайтом [8], группами в социальных сетях «ВКонтакте» (141 участник) [9], Facebook (27 участников) [10] и «Одноклассники» (17 участников) [11], в которых содержится информация о проводимых в Дхарма-центре мероприятиях (лекциях и практиках), визитах в Омскую область буддийских деятелей, организуемых центром поездках в места паломничества и ретритов, аудио- и видеозаписи лекций, электронная литература буддийской направленности, контактная информация.

3. *Дзен-центр города Омска*. Входит в международную дзен-общину [12], состоящую из учеников Сандо Кайсена. Община следует но-

вой европейской традиции дзен, основы которой заложил Мокудо Тайсэн Дэсимару. В интернете Дзен-центр представлен группой «ВКонтакте» (134 участника) [13], в которой размещаются информация о проводимых на базе центра мероприятиях, объяснения практик, контактная информация.

Помимо перечисленных ресурсов, в интернете существуют так называемые группы-агрегаторы, собирающие информацию о деятельности буддийских общин и объединений Омской области из различных источников и публикующие ее «ВКонтакте» на страницах своих групп «События буддийских общин Омска» (230 участников) [14] и «Буддизм в Омске» (450 участников) [15].

Проведенный анализ показывает, что деятельность буддийских общин Омской области в интернете выражена слабо и ограничивается распространением информации о проводимых мероприятиях (встречи, практики, лекции), контактной информации, разъяснением буддийского учения (аудио- и видеозаписи, электронные книги). Информация на созданных ими сайтах и в группах социальных сетей размещается редко и, как правило, дублирует информацию, опубликованную на сайтах буддийских организаций более высокого уровня, а количество подписчиков таких ресурсов невелико. Данные обстоятельства позволяют сделать вывод о том, что деятельность буддийских общин Омской области в интернете оказывает несущественное влияние на религиозную ситуацию в регионе.

Библиографический список

1. *Информация* о зарегистрированных некоммерческих организациях. URL: <http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx> (дата обращения: 13.05.2018).
2. *Буддизм Алмазного пути | традиция Карма Кагью*. URL: <http://www.buddhism.ru> (дата обращения: 13.05.2018).
3. *Омск | Буддизм Алмазного пути*. URL: <http://www.buddhism.ru/centers/omsk> (дата обращения: 13.05.2018).
4. *Кунсангар*. Международная дзогчен-община. URL: <http://kunsangar.org/ru> (дата обращения: 13.05.2018).
5. *Мипамлинг Омск*. URL: <http://dzogchen-omsk.ru> (дата обращения: 13.05.2018).
6. *Мипамлинг*. Дзогчен-община г. Омска. URL: <http://kunsangar.org/omsk> (дата обращения: 13.05.2018).
7. *Мипамлинг*. Омская Дзогчен-Община. URL: https://vk.com/miphamling_omsk (дата обращения: 13.05.2018).
8. *Тара*. Дхарма-центр. URL: <http://tara-buddha.info> (дата обращения: 13.05.2018).

9. *Буддийская* община «Тара» г. Омска. URL: <https://vk.com/TaraBudOmsk> (дата обращения: 13.05.2018).

10. *Буддийская* община «Тара» г. Омска. URL: <https://www.facebook.com/groups/TaraBudOmsk> (дата обращения: 13.05.2018).

11. *Буддийская* община «Тара» г. Омска. URL: <http://www.ok.ru/group/53532511043809> (дата обращения: 13.05.2018).

12. *Дзен*. Путь Будды. URL: <http://zen-kaisen.ru> (дата обращения: 13.05.2018).

13. *Дзен* в Омске. URL: <https://vk.com/zen.omsk> (дата обращения: 13.05.2018).

14. *События* буддийских общин Омска. URL: <https://vk.com/club16744917> (дата обращения: 13.05.2018).

15. *Буддизм* в Омске. URL: https://vk.com/buddizm_omsk (дата обращения: 13.05.2018).

А. Г. Филимонов

(Омск)

ЭТИКА ТРУДА СТАРООБРЯДЦЕВ

Российское общество, отказавшись от тоталитаризма и встав на путь демократических реформ, начало переносить опыт западных демократий на российскую почву. Следствием проведения реформ в стране стали типичными коррупция, социальное неравенство и правовой нигилизм. Современная Россия совершила те же ошибки, которые были характерны для эпохи реформ Петра I, для революционных преобразований большевиков, когда они отказались от традиций и опыта решения социальных проблем, накопленных русским обществом за многие столетия своего существования.

Старообрядцы — та социальная группа русского общества, которая на примере своей деятельности доказала, что последовательное отстаивание идеалов своей веры, следование обычаям и традициям, накопленным людьми за многие столетия, дают положительный результат в различных сферах жизни общества, в том числе и в экономической деятельности.

В дореволюционной России можно найти много примеров успешной экономической деятельности старообрядческих общин, которые не приняли церковных реформ Никона, остались верными прежней русской религиозной традиции. Например, в 1830–1840-е гг. из 17 фабрик Лефортовской части — первой фабричной окраины Москвы — 12 предприятий принадлежало старообрядцам. К 1870 г. доля старообрядцев составляла

свыше 34% в бумаготкацкой промышленности Московской губернии и 75% — в Москве, а шерстоткацкой — 63% в Москве, свыше 42% в губернии и 40% в целом по России. В Калужской губернии старообрядческим семьям принадлежало 90% фабричного бумаготкацкого производства, во Владимирской — 37% прядильного. Размер контролируемого староверами сектора в суконной, ситценабивной и некоторых других текстильных отраслях, т. е. 21% производства Московской губернии, значительно превышал их долю среди промышленников других религиозных конфессий [1, с. 31–142].

Накануне революции ряд видных деятелей старообрядческих общин был представлен в политической элите России. А. Гучков возглавлял парламентскую фракцию «октябристов» — националистическую коалицию в составе первых трех Государственных Дум, искавшую пути к примирению с правительством премьер-министра Петра Столыпина. В III Думе он вел борьбу за принятие законов о старообрядцах, гарантирующих защиту прав религиозных диссидентов. Под знаменем «Прогрессивного блока» в IV Государственной Думе дореволюционной России пытались объединить все оппозиционные силы в стране А. Коновалов и П. Рябушинский.

Почему это стало возможным, волновало многих исследователей истории старообрядческого движения. Некоторые ученые прямо указывали на особенности старообрядческой этики труда, а отдельные авторы пытались ее отождествить с этикой труда протестантов, глубокий анализ которой был проведен М. Вебером в известном труде «Протестантская этика и дух капитализма» [2].

Однако трудовая этика старообрядцев значительно отличалась от этики протестантов. Протестантская этика ориентирована на успех и индивидуализм. Эти понятия рассматриваются в протестантском сообществе не как «освобождение от неких социальных пут», но как «право собственности на самого себя». Цель данного «права», олицетворяющего «естественное» стремление любого человека владеть самим собой, — приложить все усилия к достижению собственных успехов. Естественно, что наличие «права собственности на самого себя» предполагает и существование обязанностей. Одной из обязанностей у протестантов был личный усердный труд как необходимое основание для любви тебя Всевышним. Достаточное же основание для того, чтобы быть возлюбленным Богом, — это созданный тобой капитал. Однако у протестантов наполнение личного усердного труда одухотворенностью или иными морально-нравственными императивами вовсе не обязательно. Общество, в интересах которого трудится протестант, уже возлюблено за него Богом, по-

этому быть индивидуальным по-протестантски — значит быть свободным от социума, вне его или даже над ним.

Для православных личное спасение требовало непосредственной сопричастности к благополучию всего своего окружения, поэтому сторонники православия, не принявшие церковных реформ Никона, оказались ориентированы в своей хозяйственной деятельности совсем на иные приоритеты, которые имели мало общего с протестантскими буржуазными ценностями. Старообрядцы нацеливались не на получение прибыли в пользу конкретных людей или семей, а на обеспечение жизнедеятельности всех своих единоверцев. Их православная религиозная идеология допускала и поддерживала экономику, предназначенную не для конкуренции хозяйств и обоснования отдельной избранности, как у протестантов, а для утверждения солидарных начал, обеспечивающих существование всей общины в целом.

Осуществляемая глубоко верующими нравственными людьми старообрядческая экономическая деятельность не нуждалась в формальном документообороте. Заключая сделку с единоверцем, старообрядец был уверен в нем, как в себе, полагая, что только застенки, пытка и плаха смогут разрушить ее исполнение контрагентом. Все соглашения заключались на вере, устно и в памяти, нередко даже без полной информации, на простом доверии к товарищу.

Исследователи трудовой этики старообрядцев выделяют некоторые характерные черты этого социального феномена для России. Во-первых, «мирская аскеза», или понимание аскетизма как стиля индивидуальной жизни, который предполагает значительное ограничение чувств и желаний для достижения более высоких духовных ценностей. Аскетическая практика старообрядцев, в отличие от монахов, наглядно доказала свою эффективность в экономической деятельности. Во-вторых, трудолюбие и оптимальное соотношение затрат времени на отдых и труд. Искусство быстро реагировать на изменения, происходящие на рынке, находить адекватные решения в проведении экономических реформ не раз в своей истории позволяло старообрядцам-предпринимателям выходить победителями и успешно продолжать развивать свой бизнес. Ни слава, ни власть, ни деньги были главной целью их жизни, а дело, за которое они отвечали перед старообрядческой общиной. В-третьих, это строгая экономия заработанных средств, ограничения собственного потребления при обязательном соблюдении религиозной морали. Отказ от необдуманных трат приводил к более низкой склонности к потреблению, что также способствовало быстрому росту капиталов, которые в дальнейшем инвестировались в новые сферы промышленности и развитие торговых се-

тей. В-четвертых, взаимное доверие и дух общины. Для старообрядцев характерным было осознание чувства единения интересов общины, что предполагало большую степень открытости к людям-членами общины и меньшую — к внешнему миру.

Таким образом, постоянный труд вместо сезонных ритмов, отказ от излишеств в личной жизни и скромность в быту, долгосрочный расчет вместо моментальной выгоды — это те черты трудовой этики старообрядцев, которые разительным образом отличали их от основной массы православного мира в России.

Библиографический список

1. Керов В. В. Предпринимательство старообрядцев в России // Частное предпринимательство в дореволюционной России: этноконфессиональная структура и региональное развитие (XIX — начало XX в.). М., 2010.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1991.

РАЗДЕЛ II. РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Н. В. Воробьева, В. Л. Данилов
(Омск)

ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОМСКОЙ ОБЛАСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ

В 2019 г. теологическое образование в Омском регионе отпразднует юбилей — 25 лет, возраст довольно солидный. В настоящее время обучение по образовательным программам «Теология» — 48.03.01 (уровень бакалавриата) и 48.04.01 (уровень магистратуры) осуществляется в Омском государственном университете им. Ф. М. Достоевского и в религиозной организации — Духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви». Рабочие учебные планы по направлению подготовки «Теология» (уровень бакалавриата) имеют существенные отличия: из 57 дисциплин учебного плана ОмГУ с учебным планом Омской духовной семинарии соотносятся только 14, т. е. менее четверти. По направлению подготовки 48.04.01 «Теология» (профиль церковно-государственные отношения) уровень магистратуры — 9 из 21 дисциплины.

Несложный анализ учебных планов по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» позволяет сделать вывод, что в Омском государственном университете в реализации Федерального государственного образовательного стандарта основной акцент в подготовке бакалавров-теологов делается на межконфессиональное взаимодействие (например, преподаются такие дисциплины, как «Межкультурная и деловая коммуникация», «Теория и практика конфликто разрешения», «Этические вопросы информационно-коммуникационной культуры и безопасности», «Психолого-педагогическая компетентность теолога», «Конфликтология в профессиональной деятельности», «Религия и средства массовой коммуникации», «Менеджмент в религиозном образовании» и др.). Таким

образом, конечной целью является формирование теолога-менеджера поликультурной внеконфессиональной направленности, профессионала, способного разрешать межкультурные и межрелигиозные конфликты.

В рабочем учебном плане Омской духовной семинарии основное внимание направлено на пастырское образование (изучаются такие дисциплины, как «Пастырское богословие», «Риторика», «Гомилетика», «Практическое руководство для священнослужителей», «Каноническое право», «Правовые и экономические основы деятельности Русской Православной Церкви», «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви», «Церковь, государство, общество», «Миссионерское служение в современном мире» и пр.), что полностью соответствует тем целям и задачам, которые стоят перед высшими духовными учебными заведениями Русской Православной Церкви.

Несмотря на то что образовательные программы реализуются по одному направлению подготовки, их цели, содержание и результаты кардинально отличаются.

Когда речь заходит о преподавании теологии в светском вузе, то часто возникает вопрос: специалист-теолог — это религиозный человек?

Для получения ответа на протяжении 2017–2018 гг. проводилось исследование, основной целью которого стал анализ воцерковленности студенческой молодежи Омской области. В представленной публикации авторы обращаются лишь к одному из аспектов проведенного исследования [1, с. 171–176].

В современных трудах выявлено несколько подходов к определению понятия «воцерковленность». Например, «индекс воцерковленности» В. Ф. Чесноковой подразумевает «степень „обжитости“ в церкви — знание ее устава, обрядов, обычаев, т. е. повседневного бытия, ощущения себя в этой сфере своим. Он позволяет прощупать приверженность человека к данной религии через его образ жизни. А образ жизни — явление все-таки более наблюдаемое, чем феномены сознания и ценностные установки. И самое главное — оно указывает на регулярность связанного с этими установками поведения» [2].

45% студентов Омского государственного университета (факультет теологии, философии и мировых культур) и 83% семинаристов на вопрос: «Согласны ли Вы с мнением, что религия во многом определяет поведение человека?» — ответили положительно. По религиозным предпочтениям 59% студентов ОмГУ являются православными, среди семинаристов таковых 100%. В анкетном опросе мы также уточнили критерии воцерковленности (посещение храма, чтение молитв и Священного Писания, участие в церковных таинствах).

50% студентов ОмГУ посещают храм реже, чем раз в год, не причащаются 73% студентов-теологов, 54% респондентов не читали Священного Писания или «читали когда-то давно» (учитывая, что предмет «Экзегетика и герменевтика священных текстов: экзегетика Священного Писания Ветхого и Нового Заветов» представлен в учебном плане), 66% не молятся вообще или «молятся своими молитвами», 73% опрошенных не постятся.

Данные анкетирования свидетельствуют о неопределенности, диффузности, синкретичности религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера — с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности.

Религиозное мировоззрение студенчества находится в стадии становления. Люди, декларирующие православие, действительно являются православными, но находятся на разных стадиях воцерковления. Именно исследование феномена воцерковленности позволяет правильно понять и оценить процессы изменения религиозного самосознания молодежи.

Библиографический список

1. *Иерей Валерий Моторин, Воробьева Н. В.* Проблемы воцерковленности молодежи // *Евангелие в контексте современной культуры: духовно-нравственные ценности и будущее человечества* : сб. мат-лов VI междунар. науч.-практ. конф., 26 апреля 2018 г. / под ред. Т. И. Липич, С. М. Дергалева. Белгород, 2018.

2. *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005. URL: http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_01.htm (дата обращения: 03.01.2018).

Е. Ю. Забелина

(Красноярск)

КОНЦЕПТЫ СМЕРТИ В ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЯХ И В МАССОВОМ СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО СТУДЕНЧЕСТВА

Религиозные воззрения влияют на многие аспекты человеческого бытия. Одной из смыслообразующих характеристик религии является отношение к смерти. Тема смерти занимает значимое место во всех религиозных культурах и верованиях, лежит в основе многих религиозно-философских построений.

Отношение к смерти менялось по мере изменения и развития общества и культуры. Если смерть на ранних этапах развития общества воспринимается как несчастный случай и следствие неосторожности и ошибки, то далее отношение к смерти претерпевает ряд изменений. В дальнейшем, по мере возрастания обособления бытия индивидов от бытия общины и становления монотеистических религий, усиливается рефлексия по поводу отношения к собственному существованию, и смерть начинает рассматриваться как личная трагедия [1, с. 33–36].

Страх смерти в религиозном сознании выполняет функцию социального регулятора. Используя концепт посмертного воздаяния, как бы конкретно он не оформлялся в той или иной культуре, мировые религии заложили основы универсальной ценностно-нормативной системы поведения человека в обществе. Так, в христианстве смерть человека представляется более значимым событием, нежели рождение. Она и желанна — как избавление от страданий и лишений, и страшна — как момент свершения Страшного Суда. Земная жизнь в христианстве рассматривается как период, на протяжении которого человек должен страдать, тем самым «зарабатывая» на вечный Рай после смерти. Но все же страх смерти здесь не исчезает, он трансформируется в страх перед неподкупным Божьим Судом, воздающим всем по их истинным заслугам. За гранью смерти снимается социальное неравенство, человек становится свободным от тяжелого труда, от всего, что отягощает его реальную жизнь в обществе. Смерть компенсирует недостатки жизни, несет свободу, но наступление этой свободы запрещается ускорить самостоятельно: самоубийство считается тяжчайшим грехом, потому как человек должен пройти до конца предназначенный ему свыше путь страданий и испытаний. Чтобы получить право на по-настоящему человеческую жизнь — жизнь после смерти, человек вынужден терпеть всю предназначенную ему до смертную жизнь, со всеми ее лишениями и муками. Таким образом, христианство избавляет человека от страха смерти и в какой-то мере заставляет эту смерть желать [2].

Само осознание конечности бытия человека делает его прижизненное существование нравственно осмысленным. Возможно, именно поэтому христианство и стало идеальной религией для общества с классовым неравенством — оно оправдывало и узаконивало то бедственное положение, в котором оказывалось большинство людей, придавало этому положению положительный человеческий смысл.

Однако в современном российском обществе, где процессы секуляризации зашли весьма далеко, религиозное миропонимание не усвоено большинством населения и поэтому не может эффективно защищать от

страха смерти. Возникает вопрос: как собственная смертность осмысливается современным массовым человеком?

В связи с этим было проведено социологическое исследование среди студентов Сибирского федерального университета в целях выяснения их отношения к смерти и выявления концептов, которые они используют для защиты от страха смерти. Всего было опрошено 370 студентов, из них 222 отметили веру в Бога, с ними и проводились дальнейшие исследования. Так, 52% респондентов отметили, что исповедуют христианство, 6 — ислам, 1 — буддизм, 1 — язычество, а 40% указали, что не принадлежат ни к какой религиозной конфессии. Учитывая, что разделение по направлениям обучения было однородным, можно считать, что среди ответивших было равное количество представителей гуманитарных и естественно-научных направлений.

На вопрос: «Верите ли Вы в Бога?» распределение ответов соответствовало ответам о религиозной принадлежности, однако примерно 2% респондентов, которые отметили свою веру в Бога, добавили, что они не принадлежат ни к какой религиозной конфессии. И наоборот, респонденты, назвавшие свою религиозную принадлежность как христианство, отметили, что не верят в Бога (4%). Очевидно, это свидетельствует о поверхностном понимании религии респондентами. Так как одним из основных, как было упомянуто ранее, аспектов той или иной религии является определенное отношение к смерти, а именно представление о загробной жизни, нужно было посчитать, сколько верующих респондентов, вне зависимости от религии, считают, что жизнь после смерти существует.

В анкете была дана шкала суждений, с каждым из которых необходимо было согласиться или не согласиться в той или иной степени. Напомним, что в дальнейших обзорах использованы ответы только тех респондентов, которые указали, что верят в Бога (большинство из них (98%) — христиане (табл.)).

Представленные результаты подтверждают значительную размытость представлений современной молодежи о религии, в частности о христианстве. 42% респондентов указали, что после смерти существует переселение душ, что характерно для буддизма, а не христианства.

Большинство называющих себя верующими отметили страх неизвестности перед тем, что будет после смерти, а также что смерть — лишь физическое прекращение жизни. Очевидно, респонденты питают надежду на так называемую жизнь после смерти именно вследствие работы действующих на уровне бессознательного механизмов защиты от страха неизбежности смерти. При этом каждый такой верующий, в силу более или менее случайных обстоятельств, выбирает наиболее приемлемый для себя вариант

Таблица. Отношение к смерти современных студентов

Суждение	Согласившиеся с суждением, %	Не согласившиеся с суждением, %	Затруднившиеся ответить, %
После смерти ничего нет	23	48	29
После смерти существует переселение душ	42	24	34
Смерть — это лишь физическое прекращение жизни	73	16	11
После смерти начинается существование бессмертной души	56	13	31
Смерть пугает неизвестностью перед тем, что будет после нее	79	13	8
Жизнь человека определяет то, что будет после смерти	46	16	38
После смерти душа отправляется в рай или ад	46	16	38
Все равны перед лицом смерти	94	3	3
Смерти можно избежать	24	66	10

защиты — будь то вера в переселение души, в загробную жизнь или в иную возможность избежать окончательного, абсолютного небытия.

Библиографический список

1. Феньвеш Т. А. Смерть как социальный феномен // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 1–2.

2. Грицков Ю. В. Феномен страдания и способы его освоения в культуре : дис. ... д-ра филос. наук. Омск, 2006.

А. А. Исаев

(Уфа)

О ХАСИДИЗМЕ КАК ТЕЧЕНИИ ИУДАИЗМА (ПО МАТЕРИАЛАМ ОЧЕРКА Е. БЕЛЕНСОН «ТАЙНЫЙ ХРИСТОС У ЕВРЕЕВ»)¹

Прежде чем обратиться к анализу течения, обозначенного в названии работы еврейской журналистки-переводчицы Елизаветы Беленсон (псевдоним Эли Эльсон), эмигрировавшей в 1919 г. из России в Германию, а затем во Францию и участвовавшей в организации в Париже Иудаистско-христианского центра при журнале «Путь», остановимся на характеристике хасидизма в словарях. Хасидизм — религиозное течение в иудаизме, которое в первой половине XVIII в. за короткое время охватило еврейское население Речи Посполитой и прилегающих территорий. Особенное значение хасидизм придает эмоциональному постижению Бога [1]. Хасидизм (от др.-еврейск. *хасид* — благочестивый) — мистическое течение в иудаизме, возникшее в XVIII в. (Польша, Россия) как выражение религиозного протеста беднейших слоев верующих евреев против засилья в общинах раввинов и богачей. Характеризуется стремлением к слиянию с Богом, что может быть достигнуто молитвой, старательным исполнением религиозных заповедей, благочестивым поведением (а не изучением Библии и Талмуда) [2].

Свой очерк Е. Беленсон пишет в 1928 г., когда, по ее мнению, «дух религиозности в еврейском народе не угас, но спит» [3, с. 87]. Хасидизм она называет последней по времени вспышкой религиозной жизни евреев. Это была вспышка надежды, когда еврейский народ, столько раз обманутый ожиданием земного царствия Мессии, уже был готов впасть в отчаяние. «Тогда Господь... воздвиг из их среды великого Баалшема, и он, основатель хасседизма, впервые очистил еврейское учение о Мессии, запутанное в мелком юридиклизме мертвой буквы» [3]. Восхищаясь основателем и не имея возможности в рамках данного очерка остановиться на характеристике его личности, Е. Беленсон констатирует, что источник истинной хасидской религиозности иссяк, хотя сами хасиды продолжают существовать.

Характеризуя этимологию названия учения, автор упоминает древнееврейское слово «хасида», которое переводит как «праведная, любящая, журавль». Но эта птица заботится только о своих, поэтому счита-

¹ Так статья называется в содержании номера журнала «Путь», заголовок же в самой статье — «Сокровенный Христос у евреев».

ется нечистой. Значит, любовь хасида ограничивается только своей национальностью и не может простираться на всех сынов человеческих. Однако, как пишет Беленсон, у хасидизма была и скрытая сторона. Это так называемые «тайные цаддики» (святые), которые имели влияние далеко за пределами их народности. Она приводит предание об одном из манидов (проповедников), к которому стекались издали не только евреи, но и крестьяне и знатные.

У хасидизма нет строгой системы и нового вероучения. Особенность его в том, что, опираясь на старые традиции закона и каббалы, он борется с формализмом застывшей веры. Беленсон называет это учение временной победой внутреннего духа еврейства над внешним, официальным духом. Хасидские учителя (еврейские старцы) не возвещают истину, а стремятся быть ею, поэтому признание народом достигается ими непосредственным влиянием духовной личности, а не утверждением официальной властью их сана. Автор проводит аналогию еврейских цаддикиков с русскими старцами, так как деятельность их также происходит в миру и посвящена народу, который обращается к ним за духовной помощью. Они любят свой народ и говорят с ним на одном языке. Они не ведут аскетического образа жизни, не уходят в монахи. Они создают семьи и живут жизнью мирян, во всех ее проявлениях, освящая и облагораживая ее: «Для хасида брак — таинство; питание, дыхание, сон — все является орудием особого служения. Все природные силы и даже самые низменные инстинкты могут быть возвышены и преображены искупающей любовью» [3, с. 89].

Тут Беленсон (еврейка по крови, перешедшая в католичество²) утверждает главную мысль своего очерка, отраженную в его названии, — «учение хасидов соприкасается с духом русской религиозности, оно как бы пронизано светом Христовой истины» [3, с. 89]. Употребление союза «как бы» здесь не случайно, это не слово-паразит, так широко распространенное в современном русском языке. Автор отрицает непосредственное влияние учения Христа, называя хасидизм «самобытным и благодатным раскрытием ветхозаветного религиозного духа» [3, с. 89]. Однако интересна аллегория, которую она приводит, характеризуя хасидизм как учение о Торе. Учение хасидов, по мнению Беленсона, — это белые пространства между черными буквами Торы. Именно эти белые пространства между строк она называет «сокровенными лучами Христовыми».

² Так уже значительно позднее ее называет редакция журнала «Путь» в примечании к ее статье «Призвание Израиля», № 52 (ноябрь 1936 г. — март 1937 г.).

Не признавая прямого влияния христианского вероучения на хасидизм, Беленсон тем не менее на протяжении всего очерка «чувствует», «ощущает» это влияние, что явно отражается в ее мыслях и словах. Характеристика хасидского вероучения в ее понимании такова, что порой кажется, замени слова «хасидский» на «христианский», «хасиды» на «христиане», и смысл изложения не изменится. Остановимся лишь на некоторых моментах, подтверждающих это предположение.

Необходимость духовного перерождения — центральная идея хасидского учения. Молитва и деятельная, творческая любовь могут проложить путь к Богу. Смирение и отказ от гордыни — естественный результат истинного богопознания. Молитва должна быть максимально свободна от личных нужд и желаний, так как они отдаляют душу от божественного бытия. Отрешившись от индивидуального, человек достигает простоты единства с Богом.

Далее процитируем целый абзац: «Чем выше поднимается человек на пути духовном, тем значительнее посылаемые ему испытания, тем ответственнее предстоящие ему задачи. Духовное дерзновение к стяжанию царствия небесного внутри нас, пламенная молитва, освобождающая от тяжести материи и прилепляющая к Богу, любовь к ближнему и милосердие ко всей твари земной — вот основные, постоянно возвращающиеся темы в хасидском учении» [3, с. 90]. Разве мы будем не правы, если напишем в заключении этих слов «в христианском учении»?

Главным критерием в хасидизме является любовь. Ею можно измерить поступок: хорош он или греховен. Именно любовь призывает молиться за врагов своих (еще одна параллель с христианством). Любить — это значит ощущать тяготу другого, как свою, и помогать ему нести ее по жизни. Разве не приходят здесь на ум слова Христа: «Заповедь новую даю вам: Да любите друг друга!».

Осуждение уныния и призыв к радости; покаяние и борьба с грехами и злом, делание дел добрых; принесение своей жизни в жертву, во имя обращения к жизни новой — как будто автор характеризует уже не учение хасидов, а христианское учение, а потому еще более символично звучат заключительные слова статьи: «Если дозволено уподобить светлое обличие русских старцев — благодному сиянию звездных лампад перед иконою Богородицы, или кроткому утру над бледной гладью северных озер, — то хасидские праведники — пылающие факелы и пламенные зори на трагическом небе еврейской ночи... Ничто не мешает нам предположить некое таинственное и духовное общение на незримом плане бытия между русскими и еврейскими старцами... Церковь Невидимая, торжествуя, объемлет собой всех сынов Божиих, каково бы ни было имя их на земле» [3, с. 91–92].

Отметим, что хасидизм как течение иудаизма был рассмотрен в публикации лишь с точки зрения одного человека, еврея по крови, но явно симпатизирующего христианству, поэтому данная характеристика хасидского вероучения не может претендовать на полную объективность.

Библиографический список

1. *Хасидизм*. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 27.02.2018).
2. *Хасидизм // Энциклопедия социологии*. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/4537/> (дата обращения: 27.02.2018).
3. *Путь*. Орган русской религиозной мысли. Париж. 1928. № 13.

А. А. Морозов

(Омск)

РЕЛИГИЯ КАК ТЕХНОЛОГИЯ

Наша способность объяснять значимые явления человеческого существования, в частности религию, напрямую зависит от нескольких важных моментов. Во-первых, это достижение в какой-либо степени однозначности базовых понятий, позволяющих обеспечить единство наших рассуждений. Нередко определение именно этих базовых понятий вызывает серьезные затруднения. В гуманитарном знании они порождаются не только методологическими, но и идеологическими разногласиями. Для нас таким основным понятием является «религия». Выяснение основных признаков религии осуществляется ни одно столетие. Всякое определение религии оказывается экспликацией конкретных часто неназываемых теоретических предпосылок. Последние распределены во множестве вариантов религиозного и светского сознания, философских, культурологических, социологических, психологических теорий, поэтому концептуализация понятия религии сильно затруднена. Кроме того, разнообразие самих религий усугубляет ситуацию. Мы вынуждены согласиться с утверждением Л. Н. Митрохина о том, что «адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно» [1]. Задачу определения понятия религии придется отложить.

Во-вторых, важно понимание того, какое значение имеет явление для жизни человека и человеческих сообществ, в которых оно существует. Только после достижения этого возможна попытка определить религию. Значение религии может быть осмыслено, по меньшей мере, в трех измерениях: социальных функциях, культурных процессах, антропологических задачах.

Социальные функции религии раскрываются через анализ проявлений ее свойств в социальной жизни, понимание выполняемых ролей или через осознание тех связей, которые устанавливаются посредством религии. Необходимо заметить, что социальные функции религии в истории оказывались вовсе не постоянной величиной. Например, в контексте идей просвещения и социального знания Нового времени (П. Гольбах, К. Маркс, З. Фрейд) религия оказывается эрзацем реальных средств достижения действительно значимых целей. Сейчас это ничего не добавляет в понимание религии и выглядит не больше чем простая негативная стигматизация явления.

Социальный аспект религии абсолютизируется в социологической интерпретации религии и религиозного ритуала Э. Дюркгейма. Принимая тотемизм за элементарную форму религии, французский социолог обосновывает тезис об интеграции общества как основной функции религии. В работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» он отмечает, что религия как система верований и действий объединяет своих приверженцев в одну нравственную общину и существует как коллективное явление [2]. Однако в конечном итоге объяснительный потенциал полученного им результата оказывается минимальным за пределами тотемической системы.

Относительно секуляризованного общества вопрос о социальных функциях религии представляется проблематичным. Перестав быть общезначимым явлением, религия приобретает периферийный характер, значит, ее функциональные возможности сжимаются до отдельных специфических групп. И только с учетом ограниченности действия можно говорить о функциях.

Вместе с тем религия остается существенным фактором общественной жизни на протяжении всей человеческой истории. Следовательно, она должна выполнять реально значимую функцию. Р. Жирар видит функцию религии в удержании насилия за пределами общины [3, с. 116]. Религия через ритуал и жертвоприношения вносит различие между очистительным и нечистым насилием, утверждает его законность или незаконность. Это, прежде всего, предупреждает общество от взаимного насилия. В религии создается особый механизм жертвы отпущения. В этом механизме все части функционально необходимы и жестко закреплены. Оставляя пока за скобками теорию миметического кризиса Р. Жирара, которая и служит обоснованием его выводов, отметим теоретически чрезвычайно важное утверждение об определенной однородности религиозного мышления и современных научно-технических исследований. Эта однородность состоит в цели, которая заключается в практическом дей-

ствии [3, с. 43–44]. Таким образом, в общественном плане функция религии состоит в создании социальных механизмов, обеспечивающих сохранение устойчивости общества и достижение социально значимых целей.

В контексте развития культуры религия проявляет креативный потенциал. Религия — это значительная культуuroобразующая сила. Развитие вероучения и культовой практики порождает большой объем артефактов, идей, социальных практик, традиций, смысловых конструкций.

В антропологическом плане религия является специфическим способом деятельности человека, создающим перспективы развития человеческой природы. Религия, ставшая для человека способом достижения жизненно важных целей, имеет по своему существу технологическое измерение. Религию нельзя свести к технологии, но ее вполне возможно представить как технологию.

В узком смысле технология понимается как совокупность знаний о способах и средствах обработки материалов [4, с. 442]. Однако в настоящее время технология трактуется более широко, распространяясь на политику, культуру, социальные процессы и вообще на любой вид человеческой деятельности. В. Г. Горохов присваивает технологии универсальное значение и понимает ее как «представление процесса деятельности, в ходе которого ее исходный материал преобразуется в результат, продукт» [5, с. 123]. Это представление включает не только начальное и конечное состояние объекта, но и промежуточные этапы.

Материалом, который подвергается обработке в религии, является человеческая природа. Ее исходное состояние выражает несовершенство, возникающее в результате отпадения от Бога, утраты полноты бытия или первоначальной ее незавершенности. Конечный результат — преобразованный человек. Их разделяет огромное, но преодолимое расстояние. Устранить несовершенство возможно через четкое исполнение практических предписаний. Конфуцианский мыслитель III в. до н. э. Сунь-цзы главное предназначение обрядов видит в достижении гармонии как в природе, так и в человеческих отношениях. Они придают целостность человеческой жизни, устанавливая тесную связь между началом, жизнью, и концом, смертью. В обряде преодолевается несовершенство мира, дается человеку уверенность в собственном существовании. Подчеркивается, что «держась обрядов никогда не мечется даже посреди многообразных перемен; отошедший от них потерян» [6, с. 231]. В индуистском религиозном обряде пуджа поклонение божеству возможно только при условии соблюдения всех требований. Важно точное следование сложившимся предписаниям. Это четкая технология, выполнение которой с нарушениями либо не даст результата, либо приведет к противоположно-

му. «Если повторение священных формул совершается без предварительного посвящения частей тела различным божествам, то такое повторение мантр — бесовство или совершенно бесполезно...» [6, с. 248]. Индивидуальный произвол является недопустимым.

Религия представляет собой систему религиозных ритуалов, обрядов, таинств, социальных практик, межличностных коммуникаций, воздействующих не только на рациональные структуры сознания, эмоциональное состояние, но и на саму природу человека. Религия предлагает разные технологические решения обретения спасения, смысла жизни, духовного роста и т. д. Она, прежде всего, вид практической деятельности, а не жанр литературы, как это выглядит у Р. Рорти [7, с. 32]. Современный человек обращается к религии в поиске способа изменения собственной жизни. Со своей стороны различные религиозные системы предлагают определенное технологическое решение задачи достижения значимых целей человека.

Библиографический список

1. Митрохин Л. Н. Религия // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2571.html> (дата обращения: 05.05.2018).
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии. URL: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/soc_garochka_hrestomatia/r1.pdf (дата обращения: 05.05.2018).
3. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
4. Денисов С. Ф., Дмитриева Л. М. Естественные и технические науки в мире культуры : учеб. пособие. Омск, 1997.
5. Горохов В. Г. Понятие «технология» в философии техники и особенность социально-гуманитарных технологий // Эпистемология и философия науки. 2011. № 2.
6. Элиаде М. Священные тексты народов мира. М., 1998.
7. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3.

П. В. Ополев

(Омск)

НАЦИОНАЛЬНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СТУДЕНТОВ: РЕЗУЛЬТАТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ОПРОСА

Проблемы идентичности можно считать одними из определяющих в современном мире глобализационных трансформаций и межцивили-

зационных конфликтов. По мысли С. Хантингтона, «люди и нации пытаются ответить на самый главный вопрос из всех, что могут стоять перед человеком: кто мы такие?» [1, с. 532]. В попытках наметить противоречивую сущность глобализации активно внедряются такие термины, как «глокализация» (Р. Робертсон), «макдональдизация» (Дж. Ритцер), «гло-локал-анклавизация» (В. А. Ядов) и т. д. Обесценивание локальных культур не приводит к формированию единого культурного поля, а способствует созданию, по словам У. Бека, транснациональных связей и пространств, составляющих основу «третьей культуры» [2, с. 28]. В результате усиливается конфликт идентичности, формируются противоречивые образы «своего» и «чужого».

Культурные угрозы глобализации многообразны. Одна из них — рост национальной нетерпимости и межнациональных конфликтов. В настоящее время на проблемы национальной идентичности накладывается идентичность конфессиональная. Остро возникает потребность научиться сосуществовать с «чужим», не провоцируя конфликта. В публикации мы предлагаем перейти от теоретико-методологических проблем к рассмотрению отдельного среза социальной реальности, обратившись к изучению проблемы национальной и религиозной идентичности в студенческой среде.

Исследование проводилось на базе Сибирского государственного автомобильно-дорожного университета. Студентам была представлена анкета, включающая в себя 25 вопросов с вариантами ответов. Предмет исследования — национальная и религиозная идентичность и проявление терпимости среди студентов вуза. Выборка исследования охватывает 63 студента из разных групп и форм обучения 2 курса, из которых 66% — представители мужского пола, а 34% — женского. Большая часть студентов (65%) — студенты очной формы обучения, входящие в возрастную группу от 18 до 22 лет. Остальные (35%) — студенты заочной формы обучения, включающие в себя также и другие возрастные группы (23% — 22–30 лет и 12% студентов — 30–45 лет).

Большинство студентов (76%) соотнесли себя с одной из указанных в анкете религий. На вопрос: «Ваше вероисповедание?» — 65% студентов ответили, что считают себя православными, 11% респондентов назвали себя мусульманами, один студент указал, что является протестантом. Почти 16% опрошенных не соотнесли себя ни с одной из религий, но вместе с тем не назвали себя людьми неверующими. При этом готовность узнавать новые факты о других религиях и конфессиях высказали 77% респондентов. Фактически 36% студентов готовы посетить религиозные праздники других религий и конфессий, 54% обучающихся

ся отказались, но, возможно, и посетили бы такого рода мероприятия. Религиозно толерантными отметили себя 43% студентов. К неопределенным в этом вопросе отнесли себя 40% опрошенных. Большинство студентов (76%) не видят связи между вероисповеданием человека и его национальностью. Склонность к делинквентному поведению 90% опрошенных студентов не связывают с исповедуемой религией. Почти 33% респондентов считают целесообразным вернуть в паспорт графу «национальность», при этом 87% студентов высказались против такого рода фиксации вероисповедания. Интерес к национальности и вероисповеданию при новых знакомствах и выборе друзей проявили 15% обучающихся. Ни один из опрошенных не скрывал и не собирался скрывать своей национальности и религиозной принадлежности. Однако стыд за представителей своей национальности испытывали 68% студентов. Необходимость соседства с представителями других религий и национальностей вызывает откровенную неприязнь у 6% обучающихся, остальным либо все равно (65% опрошенных), либо они оценивают это положительно, как возможность научиться чему-нибудь новому (27% респондентов). Студенты демонстрируют высокий уровень терпимости. Больше половины (52%) опрошенных отметили, что «нельзя делить народы на плохие и хорошие», а 17% студентов выступили за равноправие религий. При этом обращает на себя внимание тот факт, что только 6% студентов видят необходимость в суровом наказании за разжигание межнациональной розни.

Готовность к браку с представителями другой национальности высказали 62% студентов. Случаи унижения достоинства человека из-за его национальности были наблюдаемы лично половиной опрошенных студентов (51%), 26% респондентов видели подобного рода ситуации по телевизору или в интернете. Обращает на себя внимание, что 8% студентов испытали унижение по национальному признаку на себе. Из опрошенных только один студент указал, что сам выступил инициатором такого рода унижений. С проявлением межнациональных конфликтов среди студентов сталкивались 35% опрошенных. С проявлением нетерпимости по национальному признаку в г. Омске сталкивались 59% студентов, из них 21% лиц видят в этом большую проблему, а 38% респондентов отметили, что это хотя и встречается, но редко и не является большой проблемой. Интересно, что 62% студентов ни разу не сталкивались (ни в школе, ни в вузе) с мероприятиями по профилактике национализма и экстремизма. Опрошенные студенты продемонстрировали высокий уровень гражданской ответственности, выказав готовность выступить в защиту, если станут свидетелями ущемления прав человека по национальному и

религиозному признаку (52%). Почти 40% студентов будут игнорировать такого рода ситуации.

В ходе обсуждения ряда провокационных суждений (например, высказывания «Русский — значит православный») выяснилось, что обучающиеся (особенно в возрасте 18–22 лет) неспособны сформулировать внятные контраргументы. Большинство высказало молчаливое несогласие с предложенными формулировками, что свидетельствует об отсутствии сформированных представлений о национальной и религиозной идентичности.

В завершение отметим, что подобные исследования должны носить развернутый и систематический характер. Студенты не видят прямой связи между национальной и религиозной идентичностью. Проведенный опрос показал, что больше половины опрошенных студентов сталкивались с проявлением национальной нетерпимости, в том числе и в студенческой среде. Кроме того, тот факт, что только 6% респондентов видят необходимость сурового наказания за разжигание межнациональной розни, свидетельствует о том, что студенты не осознают социальных последствий такого рода деятельности. Вызывает настороженность, что большинство обучающихся никогда не слышало о мероприятиях по профилактике национализма и экстремизма. Полагаем, что в стенах высших учебных заведений подобные обсуждения необходимо включать в содержание общегуманитарных дисциплин.

Библиографический список

1. *Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология* / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999.
2. Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.

И. А. Скалабан

(Новосибирск)

ГОРОДСКОЙ КОНФЛИКТ: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Современные города, представляя собой сложные и пластичные образования, постепенно становятся основным пространством, в котором разворачиваются этноконфессиональные конфликты.

Казалось бы, так было всегда, ведь именно город в силу многообразия реализуемых им функций является средоточием различных видов власти: государственной, муниципальной, финансовой, экономической.

Однако сегодня город становится сценой, на которой разные группы актеров — носителей этнокультурных и религиозных смыслов — репрезентируют себя, выходя за пределы повседневных практик в публичные, в том числе посредством конфликта. При этом религия по отношению к этнокультурным сообществам города выполняет двоякую функцию: выступает фактором идентификации и развития самосознания их членов, а также фактором устойчивости межпоколенного взаимодействия, направленного на передачу этнокультурной информации.

Вместе с тем актуальность религии в современном российском обществе непостоянна и выражается в росте или сокращении интереса к ней. В последние десятилетия наблюдается интерес россиян к религии, увеличение числа религиозных организаций. Так, в России при общем сокращении с 2005 г. (149 201) по 2017 г. (98 603) на 36,7% числа общественных объединений рост религиозных организаций составил 16,6% (2005 г. — 22 144, 2017 г. — 30 193). Их доля в пространстве структурированного общественного участия за последние двенадцать лет представляет пятую часть от его общего количества, тем не менее темпы прироста за последние годы стали снижаться. Исследование, проведенное в мае 2017 г. в г. Новосибирске, также зафиксировало снижение интереса горожан к религии и религиозным конфессиям*. Если в 2016 г. интерес к православию проявляли 55,1% новосибирцев, к исламу — 13,6%, а к католицизму — 8,9%; то в 2017 г. к православию — 50,7%, к исламу — 10,4%, к католицизму — 5,2%.

На этом фоне за год в Новосибирске существенно сократилось число горожан, которые позитивно оценивают состояние межрелигиозных отношений в городе, опередив даже аналогичные процессы в сфере межэтнических отношений. В момент опроса в той или иной степени положительно их оценили 35,1% участников (в 2016 г. — 48,5%), отрицательно — 30,3% (в 2016 г. — 24,3%). Для сравнения, в мае 2017 г. только 8,5% респондентов указали, что в ближайшем будущем межнациональные отношения улучшатся, еще 33,4% — останутся прежними, а 27,6% респондентов были уверены, что они ухудшатся. Распределение ответов показывает наличие территориальной локализации негативных ответов в отношении складывающейся религиозной ситуации, что свидетельствует о влиянии на эти процессы не столько «экзистенциальных»

* Исследование состояния этноконфессиональных отношений в г. Новосибирске проводилось под руководством Ю. В. Попкова и Н. Д. Вавилиной (N=1200) в рамках гранта № 16-03-00144 РФФИ (РГНФ) «Социокультурный мониторинг межэтнического сообщества: построение системы показателей и апробация в деятельности органов муниципального управления города Новосибирска».

факторов, сколько факторов, связанных с текущими социальными, экономическими изменениями, происходящими в городском сообществе и городской среде. В частности, районы, где негативные оценки религиозной и межэтнической ситуации особенно заметны, характеризуются высокой концентрацией или мобильностью мигрантов — представителей инокультурных групп.

Полученные данные подкрепляются и субъективными оценками межэтнической / межрелигиозной напряженности, которая достигает, по мнению 20,7% / 20,0% горожан, высокого уровня (7–10 баллов). Часть жителей отмечает наличие в городе межэтнических и межрелигиозных конфликтов. Так, 38,0% горожан указали на факты конфликтов в Новосибирске между православными и мусульманами. Возможность конфликтов между людьми разных религиозных взглядов отметил каждый третий из опрошенных (33,0%).

Примечательно, что данные по Новосибирску уже несколько лет не подтверждаются наличием резонансных межэтнических и межрелигиозных конфликтов. Чем же тогда могут быть вызваны факты, свидетельствующие о высокой конфликтности и напряженности в этой сфере? Есть смысл обратить внимание на ряд факторов.

Первые обусловлены особенностями сферы этноконфессиональных отношений. Будучи традиционными, исторически и культурно обусловленными механизмами реализации значимых для индивида, но наиболее часто фрустрируемых потребностей в безопасности и идентификации, религия и этничность чаще других сфер принимают на себя последствия такой фрустрации. Именно в данных сферах обычно концентрируются тревожность и напряжение, вызванные кризисными проявлениями в иных сферах (социальной, экономической). Это происходит благодаря высокой нормативной и ценностной четкости границ, присущих этническим и религиозным идентификациям, большей однозначности в понимании «свой», «другой». В подобном случае «другой» соединяет страх перед неизвестностью с персонифицированным образом, утилизируя его через рост ксенофобских настроений.

Важную роль в таком процессе играет образ «другого». Чем сильнее выражены признаки инокультурности, чем меньше опыт длительного взаимодействия у жителей с представителями этой этнической или религиозной группы, либо чем дольше опыт конфликтования, тем больше вероятность, что именно данная группа будет восприниматься как источник напряжения и конфликтности. Косвенным образом это подтверждают интервью со специалистами городских служб и образовательных учреждений, активно взаимодействующими с мигрантами и представителями ди-

аспоральных сообществ, прошедших в городе период первичной адаптации. Они отмечают существенное снижение напряженности в устойчивых сообществах с постоянным составом населения, где накоплен опыт взаимодействия с жителями-мусульманами, выходцами из Средней Азии.

Значимая роль в стабилизации ситуации и понижении напряженности в этноконфессиональной сфере крупного города принадлежит органам власти от местного до федерального уровня, в ответственности которых находится нормативное регулирование пространства взаимодействия между различными группами жителей, объединенных по религиозному и этническому признаку.

Важным условием нормативного регулирования выступает имманентно присущее всем жителям, вне зависимости от этнической и религиозной принадлежности, право на город. Его осмысление и актуализация сопровождаются ростом запроса со стороны различных групп жителей на участие в локальных проектах по развитию территории в соответствии с их интересами. Поэтому на территориях с высокой плотностью этнически и конфессионально разного населения игнорирование данного фактора при реализации этнически или религиозно маркированных проектов способно вызывать массовую конфликтную мобилизацию, которая в условиях поддержки организованных сообществ может стать серьезным источником дестабилизации. Следует помнить, что драматургия и цена такого конфликта способствуют росту вовлеченности и избыточности требований участников.

Анализ опыта этноконфессиональных конфликтов ставит задачи не только мониторинга состояния локальных территорий, но и развития адекватных институтов сопровождения конфликтов, конфликто разрешения и их профессионализации. Последнее особенно важно для идентификации этнического или религиозного конфликта и поиска перспективных инструментов и путей интервенции в конфликт.

В. А. Сливкина

(Санкт-Петербург, Рим)

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ИТАЛЬЯНСКОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ (КОНЕЦ 1950-Х — НАЧАЛО 1970-Х ГОДОВ)

Становление послевоенной социологии религии в Италии связано с парадигмальным сдвигом науки в сторону концептуально ориентирован-

ных исследований и фигурой Франко Ферраротти (1926), считающегося одним из отцов-основателей итальянской социологической школы.

Как молодой и амбициозный социолог, Ф. Ферраротти получал образование в Турине, Лондоне и Чикаго. Он первым определил основную задачу итальянской социологии в необходимости объединить типичный для Европы абстрактный теоретико-философский дискурс с миром американского эмпиризма (field-work/survey) [1]. С точки зрения Ферраротти, именно эта модель, во-первых, помогает избежать чрезмерной фрагментации эмпирических данных, во-вторых, дает необходимые средства для направления социальной рефлексии в сторону верифицируемой эмпирической адекватности исследовательских проектов.

Под руководством молодого профессора в 1962 г. открылась первая в Италии кафедра социологии при Университете Сапьянция в Риме и начали издаваться два научно-исследовательских журнала «Тетради по социологии» (1951) и «Социологическая критика» (1967), в которых публиковались работы молодых итальянских и зарубежных авторов в области теоретической социологии и практически ориентированные исследования.

В то же время для социологии религии 1950–1960-е гг. характеризуются заметным кризисом. Он заключается в том, что религия не является центром социологических исследований, методологическая база зарождающейся дисциплины основывается на разработках марксизма, критической социологии франкфуртской школы и теории структурного функционализма. Такое влияние классической социологии приводит к формированию узкофокусированной исследовательской проблематики: чрезмерного внимания к государственно-конфессиональным отношениям; сосредоточенности исследований на институциональном анализе и стандартной модальности религиозного поведения. Более того, как указывает Энцо Паче в статье «Социология религии в Италии»: «На первом этапе эта дисциплина [социология религии] столкнулась с определенными трудностями. Прежде всего, она появилась как наука, находящаяся на службе пастырского служения (духовной миссии) Католической церкви. Неудивительно, что она называлась религиозной социологией (а не социологией религии) и вначале в Католическом университете Милана лекции читал священник, который был профессиональным социологом» [2, с. 365]. Однако, по мнению католического священника и социолога Сильвано Бургаласси, именно в этот период складываются два основных блока тем будущей социологической школы:

1) теоретико-методологические проблемы изучения религии и религиозного, а именно: взаимосвязь между социологической теорией, эмпирической моделью и индикаторами; проблема взаимосвязи методологи-

ческой ориентации исследования и идеологического выбора ученого; переосмысление секулярной парадигмы и ее влияние на процессы трансформации традиционных религий; поиск новых оценочных индикаторов религиозной принадлежности; проблема междисциплинарного сотрудничества и развитие глобального подхода к изучению религии;

2) эмпирический уровень изучения религии: взаимосвязь социального изменения, трансформаций и трансфункций традиционных религий; проблема переосмысления социологии религии, основанной на изучении церковных параметров в контексте современных вызовов (церковь/мир; вера/безверие; вера/практика).

Эти темы были предметом постоянного международного академического внимания, обсуждались на международных конференциях по социологии религии (1986, 1970, 1972), осмыслились в последующих комментариях “*ex/post*” [3, с. 395].

Поворотным моментом развития дисциплины становится так называемая полемика о сакральном, проблема определения статуса священного в индустриальном обществе. Как отмечает профессор Роберто Чиприани, ведущий эксперт в области социологии религии в Италии, интерес Ферраротти к религиозному полю и типологии сакрального проявляется уже с середины 1960-х гг. с выходом коллективной монографии «Культурология священного и профанного» под редакцией Г. Харрисона и последующей совместной работы «Социология религиозного феномена» (Ф. Ферраротти, Р. Чиприани, 1974) [4]. Так, «переосмысля фундаментальный вклад Дюркгейма и Вебера, Ферраротти пришел к выводу, что священное вовсе не исчезает из общественной жизни, оно продолжает существовать, так как люди используют его для выражения своей потребности выйти за рамки человеческого существования, избежать сведения всех социальных действий к простому подсчету выгоды» [2, с. 366].

Таким образом, к 1970-м гг. социология религии вслед за итальянской социологической школой обретает самостоятельный методологический статус. Под влиянием научного интереса Ф. Ферраротти и его коллег к американскому эмпиризму становление итальянской социологической школы немислимо вне эмпирического поля. Такая социология критична и конкретна, на теоретическом уровне она оперирует рабочими понятиями, переменными и индикаторами, которые позволяют наиболее точно ориентировать исследовательский проект в сторону изучаемой эмпирической реальности. Здесь методология науки — это в первую очередь единые процедуры операционализации понятий, поиска переменных, индикаторов, формулировки гипотез и перехода к разработке отдельных методов исследования (анкет, интервью, кейс-стади, фокус-групп, работ с

базами данных). Более того, новая школа утверждает «понятие» как базовый элемент науки, поэтому «понятие» должно быть четко определено, иметь точно выверенный семантический спектр, и процесс дробления «понятия» на составные части (переменные) должен быть подчинен точно заданной логической процедуре, что достигается за счет использования многоступенчатой модели П. Лазарсфельда. При этом основанием социологической науки выступает не объект исследования, как принято считать в более широких кругах, а исследовательский метод, который как раз и позволяет перейти от абстрактного философского рассуждения к получению конкретного знания об исследуемой действительности.

Следом за Ф. Ферраротти в социологию религии приходит ряд молодых и увлеченных авторов, достойных внимания: Р. Чиприани (R. Cipriani), Э. Паче (E. Pace), Ф. Гарелли (F. Garelli), К. Ланцетти (C. Lanzetti), М. Мачиоти (M. Maciotti), К. Канта (C. Santa), Л. Диоталлеви (L. Diotallevi), С. Мартелли (S. Martelli), Г. Гуизарди (G. Guizzardi). Расширяется практическая проблематика исследований в области религии, появляются такие темы, как проблема этической дезориентации современников; ислам в Европе и модели его интеграции; католическая Италия в эпоху плюрализма; вопросы религиозной этики в современном мире; проблема обновления института Католической Церкви; проблема легитимации священного; понятие гражданской религии («вера без догм»); анализ понтификатов Иоанна XXIII и Иоанна Павла II; развитие института церкви как административного аппарата власти; проблема экуменистического движения; анализ молитвенных практик.

В заключение отметим, что требование центральности метода становится одним из ключевых принципов институционализации социологического знания в итальянской науке послевоенного периода. Стремление к объективизации научного знания позволяет утверждать, что проблема метода и методологии науки для социологии, несомненно, первостепенна. Более того, социология как наука определяется исследовательским методом (логикой исследования), а не объектом. Такое требование вызвано необходимостью эмпирической адаптации языка теории и прагматической ориентации науки, что и приводит к когнитивному повороту итальянской социологической школы в целом и социологии религии в частности.

Библиографический список

1. *Ferrarotti Franco*. Sociologo URL: <http://www.francoferrarotti.com/index.htm> (дата обращения: 08.05.2018).

2. *Паче Энцо*. Социология религии в Италии // Энциклопедический словарь социологии религии. СПб., 2017.

3. *Burgalassi Silvano*. La sociologia della religione in Italia dal 1968 al oggi. / 1974 Studi di Sociologia, Anno 12. Fasce ¾ (Lulio/ Dicembre 1974) URL: <http://www.jstor.org/stable/23003323> (дата обращения: 07.05.2018).

4. *Cipriani Roberto*. Sociologia e religione in Franco Ferrarotti. Roma. 2003 URL: http://europa.uniroma3.it/cipriani/saggi_desc.aspx?id=18 (дата обращения: 08.05.2018).

Ю. В. Соболев

(Красноярск)

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И МИСТИЦИЗМ В КОНТЕКСТЕ НОВОЗАВЕТНОГО УЧЕНИЯ

Вопрос взаимосвязи религии и мистики заслуживает отдельного рассмотрения. Одним из первых, кто уделил этой теме пристальное внимание, был немецкий социолог Макс Вебер. Ученый, анализируя крупнейшие религиозные традиции, преследовал цель установить те фундаментальные константы и доминанты, с помощью которых можно описать разнообразные социальные и политические структуры, а также особенности их функционирования. М. Вебер не занимался глубинным изучением догматических положений религиозных систем, но он коснулся важного положения, выступающего как один из конституирующих рациональных принципов для анализа эмпирической действительности — это условия и особенности взаимоотношений религии и мистики. М. Вебер проводит четкую границу разделения между понятиями «религия» и «мистическая аскеза», последняя отождествляется с религиозными учениями Древней Индии — «колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле» [1, с. 307]. Дифференцируя религиозный мир на «западный» и «восточный», социолог стоит на позициях религиозной этики западного типа (оставив в стороне оценочное суждение этой предвзятости, скажем, что она имеет здесь свое положительное значение). Разводя понятия «аскезизм» и «мистика», М. Вебер, объясняя встроенность аскезы в жизнь христианского праксиса, настойчиво противопоставляет ее мистицизму восточного культа.

В этом плане прав русский философ В. Соловьёв, наделяя этику христианства гигиеническим значением, а не терапевтическим. Если аскеза подтверждена характером самого христианского учения (классификация по М. Веберу — «бродячий ремесленник»), то мистический тип,

бесспорно, характерен для индуизма («упорядочивающий мир маг») и буддизма («странствующий по миру монах-созерцатель»), нежели для христианства. Мы солидарны с точкой зрения немецкого мыслителя, однако есть и противоположный (достаточно аргументированный) взгляд на данную проблему. Отечественный философ Д. Зильберман в книге «Православная этика и материя коммунизма», обращая внимание на эту мысль М. Вебера, показывал, что православие сумело примирить полюса религии и мистики [2].

Согласно Евангелию, одной из главных особенностей новозаветного мировоззрения выступает *деятельностный аскетический характер учения* (свидетельство тому — содержание книги Деяний святых Апостолов), диаметральной установке созерцающего мистика, избегающего мира. Впрочем, следуя за мыслью М. Вебера, важно оговориться, что мистика присутствует и в христианском учении (по аналогии с иудаизмом, на который ссылается немецкий социолог), но этот мистицизм близок «пророческому движению мессианского типа», а не «мистически-экстатическим» техникам восточных культов. Вспомним слова апостола Павла: «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:22).

Но как разрешается в христианстве вопрос тождественности мистики-аскетизма и веры-религиозности? Ответ мы получаем из Священного Писания. Это диалог фарисея Никодима и Христа (Ин. 3:1–21). Христос говорит о рождении свыше (духовном рождении от воды и Духа), без которого невозможно ни увидеть, ни войти в Царство Божие: «Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин.3:7). На смущение Никодима Иисус отвечает: «Ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:10–12). Второй момент Священного Писания: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:53–54). Третье подтверждение: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:19). И, собственно, образец исполнения повеления: «Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса» (Дн. 22:16).

Сведение этих мест в один ракурс позволяет увидеть квинтэссенцию новозаветного учения. Никакой мистики (в мистически-экстатическом понимании восточного типа) в приведенных стихах нет, как нет ее и в заповедях Блаженства. Однако следует эксплицировать выводимый из апостольских слов *евангельский мистицизм*. Алгоритм этого типа мистицизма достаточно прост, если поместить за скобки трансценденцию божественной благодати: принятие верой Иисуса Христа Богом — вход покаянием и крещением в Церковь — участие в Таинствах — следование божественным заповедям. Но каждый этап человеческого «делания» сопровождается и преобразуется «деланием» Бога — действием божественной благодати.

Вот почему не стоит удивляться ночному собеседнику Христа, который с искренней непосредственностью осведомляется после ответа Учителя: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3:4). Не составит труда изложить подробный план ритуальных действий, так как ими было наполнено ветхозаветное устройство жизни иудея, но как объяснить фарисею «действие Бога в человеке», «снять покров» с «механики» благодати? Поэтому «праведный верою жив будет», значит, *мистицизм* закона Благодати заключается в самой Благодати, раскрывается в ее действии: *верой, по вере, через веру*. О чем говорят точные слова св. Иоанна Златоуста в переложении современного богослова: «„Очищать себя для Бога“, „любить Бога“ — это мотив, который есть во многих религиях мира. Но Евангелие решительным образом демистифицировало этот путь Богопознания. Чтобы стяжать любовь к Богу или проявить ее, оказывается, не необходимо аскетическое странничество по горам и пустыням... Подать чашу воды просящему прохожему — значит отныне проявить любовь к самому Богу. Посетить больного — значит совершить путешествие в само Царство Небесное. Отдать одежду бедствующему — значит прикрыть Голгофскую наготу Богочеловека. Простить долг своему обидчику — значит сделать своим вечным должником самого Творца неба и земли...» [3, с. 22].

Библиографический список

1. Вебер М. Избранное. М., 1994.
2. Зильберман Д. Б. Православная этика и материя коммунизма. СПб., 2014.
3. Кураев А. В. О вере и знании. М., 1995.

М. А. Шарапова

(Омск)

ГЕРМЕНЕВТИКА — ПУТЬ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ ВЕРЫ

Начиная разговор о религии, о вере, об отношении общества в целом и конкретных людей к этим явлениям, необходимо определиться с используемой терминологией. И здесь мы сразу встречаем массу разрозненных концепций, теорий, классификаций.

В настоящее время существует ряд проблем в этой сфере. В современном российском законодательстве отсутствуют определения религии и веры по их сущности. В Федеральном законе от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» есть лишь определение религиозного объединения, но не религии и (или) веры. При этом в ст. ст. 19, 28 и 29 Конституции Российской Федерации говорится о религии в общем, о неких религиозных убеждениях и т. п. Еще одним подтверждением может служить высказывание известного журналиста, исследователя современного религиозного сектантства А. Л. Дворкина. 22 марта 2018 г. в Омске на встрече со специалистами, работающими в сфере взаимодействия с религиозными объединениями, на вопрос о причинах трудности прогнозирования пути развития законодательства Российской Федерации в сфере религии он ответил, что главная причина кроется в отсутствии у законодателей и юристов необходимого понятийного аппарата. Соответственно, ждать конструктивных изменений до появления этого аппарата не приходится.

Сходные проблемы, связанные с непониманием форм и методов выражения религиозного чувства, веры, наблюдаются во всех сферах жизни общества, ведь человек (каждый, конкретный) является и верующим, и сотрудником, и семьянином и т. д.

Работая в системе наблюдение — описание — объяснение, наука должна выполнять свою мировоззренческую функцию [1, с. 16–18]. Так, встает вопрос, к какой конкретно науке обращаться. Если мы рассматриваем непосредственно смысловую составляющую феноменов, связанных с проявлением веры, отправления религиозного обряда и т. п., то обращаться необходимо к теологии. Теологию мы определяем как науку, изучающую стремление человека к Богу и то, как это проявляется. Здесь под проявлениями понимается весь спектр феноменов, связанных с религиозным чувством, верой, «окрашенных» как негативно, так и позитивно. Это позволяет работать как в сфере науки, юриспруденции, культуры, так и в прикладных областях: работа со СМИ, образование и повышение религиозной грамотности.

Обратим внимание, что религиоведение в данном случае не даст нам необходимого методологического, терминологического и фактологического базиса для формирования именно понимания реалий религиозной жизни общества. Причина кроется в определении этой науки: религиоведение — наука, занимающаяся изучением религий. Данное определение точно отражает суть этой науки. Работы самих религиоведов (представитель еще советского религиоведения В. И. Гараджа и его работа «Протестантизм», представитель более молодого поколения религиоведческой школы Е. С. Элбакян и ее кандидатская диссертация «Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян») показывают четкую ориентацию автора на работу с конкретной религией и конкретно верующим человеком (изложить в рамках статьи более развернутый анализ не представляется возможным). Понятие о религиозной жизни выходит далеко за границы непосредственно оформленных религий и религиозных концепций.

В настоящее время продолжаются дебаты в отношении признания теологии наукой (той теологии, которая сформировалась в нашей стране). На наш взгляд, данный вопрос разрешается путем указания на теологический метод познания как особый, уникальный метод научного познания. Но, к сожалению, указанная позиция не находит позитивного отклика в научной среде. «Вопрос о научности теологии не столько методологический, сколько ценностный», — говорит Е. В. Зеленев [2]. Данная фраза фиксирует важный момент: нет спора о наличии или об отсутствии у теологии собственного метода, есть принципиальная позиция непризнания теологии в качестве науки. С точки зрения науки, данный подход, стремящийся к рациональности и имеющей методологический кластер, не имеет к ней никакого отношения.

Если обратиться к истории теологии, то мы увидим, что изначально она была одной из первых университетских дисциплин в Европе. Статус ее научности не оспаривался, а методом обозначалась герменевтика. Начиная со времен Овидия и Гесиода, «герменео», т. е. разъясняю, происходит от имени античного бога Гермеса [3, с. 7]. Затем Аврелий Августин утвердил герменевтику как метод истолкования религиозных текстов. Окончательное оформление герменевтики как научного метода теологии разумно отнести к трудам Ф. Шлейермахера [4]. Рассматривая герменевтику как метод понимания текстов, нельзя обойти стороной тему самих текстов, которые посредством этого метода становятся понятными. На наш взгляд, в узком толковании текста (как набора связанных смыслом фраз и предложений) в такую форму можно обратить любой феномен,

любое явление, имеющее отношение к тем или иным проявлениям религиозного чувства. В широком смысле само явление или феномен могут служить непосредственным текстом, а условия их появления или формирования будут рассматриваться как контекст. Руководствуясь предложенным пониманием текста, мы уходим от ограниченности текста написанного или изреченного, а представляем несколько новое видение герменевтики в теологии.

Сформировавшись в лоне теологии и выйдя на просторы философии, юриспруденции, текстологии и других гуманитарных наук, герменевтика со временем только укрепляла свои позиции. Возникает закономерный вопрос: почему сейчас проблема теологического метода остается открытой?

Герменевтика позволяет делать понятным одно и то же явление для разных сфер жизни и контекстов, что является необходимым обстоятельством для решения изначально поставленной проблемы.

Библиографический список

1. *Лешкевич Т. Г.* Философия науки: учеб. пособие. М., 2006.
2. «*Столкновение двух идеологий*»: круглый стол о теологии. URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=5338:2018-04-17-08-01-46&catid=6:new&Itemid=21 (дата обращения: 10.03.2018).
3. *Соколов В. В.* Герменевтика: курс лекций. СПб., 2007.
4. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения: 30.03.2018).

В. Б. Яшин

(Омск)

ФАКТОРЫ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Рубеж II — III тысячелетий характеризуется динамикой, усложнением и нестабильностью процессов во всех сферах функционирования социума (общественно-политической, экономической, культурной и др.). Процессы глобализации и интеграции, ассимиляции и столкновения культур, усложнение характера межкультурных взаимосвязей, массовая

миграция, формирование этнических и религиозных анклавов неизбежно приводят к деформации и едва ли не перманентному переформатированию исторически сложившихся социальных связей как на глобальном, так и на региональном уровнях. В России ситуацию дополнительно усугубляют афтершоки от распада СССР, крушения его идеологических оснований и исчезновения советского народа как специфичной мультикультуральной общности. Одной из острейших проблем современной эпохи стал кризис коллективной и индивидуальной идентичности. При этом во всем мире наблюдается усиление роли религии как важнейшего идентификационного основания. При явно излишнем радикализме в целом справедлива известная концепция С. Хантингтона, согласно которой столкновение политических идей и межгосударственные конфликты в настоящее время все больше замещаются конфликтами между цивилизациями, различающимися по своим смысловым, ценностным и нормативным ориентациям, порожденными разными религиозными установками. Нарастание неопределенности и непредсказуемости постиндустриального мира также актуализирует роль мифа и религии как наиболее простых и укорененных в глубинной психологии инструментов, используемых при структурировании целостной картины мира.

Применительно к современному российскому обществу следует особо подчеркнуть неоднозначность, противоречивость и разнонаправленность тенденций в религиозной сфере. Это обусловлено тем, что традиционные механизмы воспроизводства и поддержания религиозной идентичности подверглись основательной деструкции: в советский период в связи с политикой государственного атеизма, а затем — под влиянием глобализированной секулярной культуры постмодерна. В этих условиях религиозная самоидентификация происходит в виде индивидуального акта выбора веры, осуществляемого на фоне следующих противоречий:

- сосуществования и конкуренции в постсоветском российском обществе религиозных и нерелигиозных идеологий;

- тенденции к закреплению монопольного статуса крупнейших культурообразующих конфессий при одновременном нарастании религиозного плюрализма за счет миграционных потоков, появления новых религиозных движений и трансграничного распространения религиозных идей посредством новейших информационно-коммуникативных технологий;

- возрождения роли традиционных российских конфессий и сохраняющейся активности альтернативных религий;

- представленности в нетрадиционной религиозной среде широкого диапазона мировоззренческих установок: от претензий на формирова-

ние принципиально нового сознания в духе движения NewAge до ретроутопических проектов неоязычества и неоархаики.

В случае с формированием (и, соответственно, с изучением) идентичности на основе новых религиозных движений (далее — НРД) и нетрадиционных религий возникают дополнительные проблемы и сложности. Прежде всего, НРД проводят ревизию привычных границ между сакральным и профанным, между религиозным и нерелигиозным. Как следствие, сам статус НРД часто неочевиден. Примером служит скандальный раскол российского религиозноведческого сообщества по поводу экспертного заключения Л. С. Астаховой, в котором отрицался религиозный характер саентологии. Напомним, что именно эта экспертиза стала основанием для ликвидации в 2015 г. Саентологической церкви г. Москвы — единственной официально зарегистрированной в Российской Федерации централизованной организации последователей учения Р. Хаббарда. Показательно, что альтернативные экспертные заключения, подготовленные в защиту саентологов рядом авторитетных российских религиоведов (С. И. Иваненко, М. Ю. Смирнов и др.), отличались противоречивостью. С одной стороны, в них доказывалось, что Саентологическая церковь полностью соответствует всем признакам религиозного объединения, предусмотренным действующим законодательством, с другой, утверждалось, что применительно к новым религиозным движениям, т. е. к саентологии не могут быть применимы «традиционные» критерии религиозности, выработанные преимущественно на материалах христианства.

Одна и та же доктрина одними ее адептами может восприниматься как религиозная, другими — как секулярная. Примером может служить раскол новообращенных буддистов в г. Омске в середине 1990-х гг.: часть из них воспринимала буддизм как факт культуры, философию и набор психотерапевтических техник, а другие, напротив, делали акцент на религиозном аспекте, следствием чего стала регистрация в 1995 г. религиозной организации «Тара Дхарма-центр». Объединение последователей новых и нетрадиционных религий со временем может отказаться от религиозного формата: тот же «Тара Дхарма-центр» в г. Омске позднее перерегистрировался как общественная организация. Уместно вспомнить и классическую для НРД 1960-х — начала 1970-х гг. ситуацию, когда НРД оформлялось как сеть, состоящая из собственно религиозных и аффилированных с ними светских структур.

Кроме того, что НРД, возникающие с конца XX в., как, правило, носят адогматичный характер, нередко они не только допускают самостоятельную и произвольную интерпретацию своего учения, но и отличаются

доктринальной плюральностью. Таково, например, движение последователей Анастасии, представляющее собой зонтичный бренд, который при наличии явно выраженной религиозной составляющей и ряда специфичных идейно-мировоззренческих концептов (идея родовых поместий, экологизм и т. п.) объединяет приверженцев самых разных конфессий, а также неверующих.

Недостаточная эмпирическая база создает затруднения в разработке и верификации теоретических моделей формирования религиозной идентичности. Поэтому актуально проведение комплексных социологических исследований по определению конкретных механизмов и мотиваций личного выбора при формировании религиозной самоидентификации в современных российских условиях с учетом региональной специфики.

РАЗДЕЛ III. ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ И СВОБОДА СОВЕСТИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

М. А. Бучакова

(Омск)

ВОПРОСЫ ОГРАНИЧЕНИЯ ПРАВА НА СВОБОДУ СОВЕСТИ

Согласно Конституции Российской Федерации право на свободу совести является фундаментальным неотчуждаемым личным правом человека. Свобода совести означает невмешательство государства в религиозную жизнь граждан и деятельность религиозных объединений, гарантированную законодательством возможность личности выражать свои религиозные или материалистические взгляды, самостоятельно менять их, индивидуально или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения, а также действовать в соответствии с ними. Запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности (ст. 19 Конституции Российской Федерации). Однако в какой мере это право является абсолютным?

В настоящее время свобода совести является динамичным правом, которое имеет различное толкование в государствах современного мира с учетом исповедуемой религии. Конституция Российской Федерации предусматривает законодательные ограничения прав и свобод человека и гражданина в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства (ч. 3 ст. 55). Это закрытый список оснований для ограничения прав и свобод. Конституция, допу-

ская возможность ограничения прав, одновременно устанавливает пределы такому ограничению, а также строгие основания и порядок реализации мер, ограничивающих права граждан. Проблема ограничений прав и свобод человека и гражданина является частью теории свободы [1, с. 58]. «Право (свобода) в законе — это всегда известное ограничение естественного права с точки зрения уточнения границ его распространения, определения дозволенных форм, способов реализации права, обозначения механизмов защиты от нарушения или восстановления нарушенного права» [2, с. 26]. Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц. При применении ограничительных мер такого фундаментального права, как свобода совести, необходимо соблюдать осторожность, чтобы не перейти грань, не допустить злоупотребления правом.

Свобода совести, являясь важным признаком демократического государства, иногда понимается чрезвычайно широко. Экстремистские высказывания, допускаемые при осуществлении права на свободу совести, влияют на сознание, убеждения (прежде всего молодежи), могут вести к возникновению межнациональных, межрелигиозных конфликтов, а деятельность религиозных объединений, в которых это имеет место, приобретает социально опасный характер для общества. Законодательные требования предъявляются к созданию и деятельности религиозных объединений, а факты выявленных нарушений могут явиться основаниями для принудительной ликвидации в соответствии с Федеральными законами от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», от 6 марта 2006 г. № 35-ФЗ «О противодействии терроризму», от 8 января 1998 г. № 3-ФЗ «О наркотических средствах и психотропных веществах» и др. Основанием для ликвидации религиозной организации и запрета на ее деятельность (равно как и религиозной группы) в судебном порядке является нанесение ущерба нравственности, здоровью граждан, установленное в соответствии с законом. Сюда относятся и использование в связи с их религиозной деятельностью наркотических и психотропных средств, гипноза, совершение развратных и иных противоправных действий.

В России имеются факты ликвидации религиозных объединений по указанным основаниям. Так, в апреле 2017 г. Верховный Суд Российской Федерации удовлетворил иск Минюста РФ о ликвидации и запрете деятельности на территории страны организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России», ликвидации ее 395 местных отделений и конфискации их собственности. По решению суда организация была признана экстремистской, а ее имущество было обращено в доход государства.

Российское законодательство не в полной мере соответствует международным стандартам в области осуществления права на свободу совести. Представители ряда религиозных образований полагают, что фактически посредством системы создания и ликвидации религиозных объединений осуществляется действовавший ранее разрешительный порядок государственной регистрации, а это является ограничением свободы совести. Так, Европейский Суд по правам человека в постановлении от 9 июня 2005 г. по делу «Кимля и другие против России» признал норму Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» о 15-летнем сроке деятельности религиозной группы для проведения дальнейших реорганизаций не соответствующей Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод [3]. Ограничение прав и свобод на основе конституционных положений возможно при наличии двух условий одновременно: права могут быть ограничены только федеральным законом и только в той мере, в какой это необходимо. Согласно позиции Конституционного Суда Российской Федерации, принцип соразмерного ограничения прав и свобод означает, что публичные интересы могут оправдать правовые ограничения прав и свобод, если они адекватны социально оправданным целям. Государство должно использовать не чрезмерные меры, а только необходимые и строго обусловленные целями [4]. В условиях непростой религиозной ситуации в современном обществе, на фоне выявленных преступлений корыстной направленности с использованием религиозных чувств верующих, а порой и при нагнетании религиозного экстремизма органы публичной власти должны объективно оценивать отдельно взятую ситуацию, связанную с реализацией свободы совести, не допускать ограничений, имеющих чрезмерный характер и нарушающих права верующих. Требуется принципиально подходить к установленным фактам использования веры людей для прикрытия общественно опасной деятельности.

Библиографический список

1. Пчелинцев С. В. Проблемы ограничения прав и свобод граждан в условиях особых правовых режимов: монография. М., 2006.
2. Гойман В. И. Принципы, пределы, основания ограничения прав и свобод человека по российскому законодательству и международному праву // Государство и право. 1998. № 7.
3. Кимля и другие против России : постановление Европейского Суда по правам человека по делу от 9 июня 2005 г. URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/12075553/> (дата обращения: 15.05.2018).

4. По делу о проверке конституционности части пятой статьи 97 Уголовно-процессуального кодекса РСФСР в связи с жалобой гражданина В. В. Щелухина : постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 13 июня 1996 г. № 14-П // Собрание законодательства Российской Федерации. 1996. № 26, ст. 3185.

Т. Е. Грязнова

(Омск)

УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ М. М. КОВАЛЕВСКОГО

Взгляды М. М. Ковалевского на права и свободы индивида тесно сопряжены с его трактовкой права и государства, генезис которых автор связывает с развитием человеческой солидарности. Будучи основным принципом солидарности, свобода самоопределения личности выступает основополагающим фактором в движении наций по пути прогресса в направлении идеала правового государства. Отправной точкой развития как индивидуальной свободы, так и общей гражданской правоспособности стало, по М. М. Ковалевскому, завоевание свободы совести. «Свобода совести была первой из завоеванных свобод, первой и важнейшей, так как ее упрочнением была предопределена судьба всех других», — пишет автор, анализируя опыт Английской буржуазной революции [1, с. 18].

Истоки идеи свободы совести российский либеральный мыслитель связывает с появлением христианского вероучения, в рамках которого она впервые стала трактоваться в качестве неотъемлемого права каждого человека. Однако данная тенденция была присуща христианству лишь до тех пор, пока оно не обрело статус мировой религии. Осуществляя высшую общественную связь во времена политической раздробленности, церковь подменила нравственное воздействие государственным принуждением, возвела свободу совести в ранг государственного преступления и стала использовать механизм государства в качестве орудия для борьбы с еретиками. Вновь к вопросу веротерпимости и свободы совести человечество возвратилось в период Нового времени, что связано с формированием светского образования и либеральной идеологии. Однако и здесь первоначально речь шла лишь о внутренней свободе самоопределения, т. е. о свободе мышления. Что же касается свободы внешней, то впервые на конституционном уровне она была закреплена в США, где за каждым человеком были признаны не только свобода веры, но и свобода культа и проповеди [2, с. 14–15].

Применительно к современным европейским государствам, если говорить в том числе и о России, то в полной мере о завоевании свободы совести можно будет вести речь лишь после отделения церкви от государства. Так, комментируя обещания Манифеста 17 октября 1905 г., М. М. Ковалевский пишет: «Пока в России... не будет положен принцип свободной церкви в свободном государстве — о полном уравнивании граждан в деле веры не может быть и помину» [2, с. 16].

Веротерпимость и уважение свободы совести служат, по М. М. Ковалевскому, фундаментом политических прав, без которых уже немислимо современное цивилизованное государство. Неуклонное расширение гражданской самостоятельности и правоспособности является залогом развития парламентаризма и общественной солидарности — идеалов, в направлении которых, как убежден российский мыслитель, движутся не только наиболее прогрессивные европейские страны, но и все человечество.

Библиографический список

1. Ковалевский М. М. Государство на Западе в начале XX века // История нашего времени. СПб., 1910–1911. Т. I.
2. Ковалевский М. М. Русская конституция. I Свободы. СПб., 1906.

В. О. Дубинин, А. А. Печёнкина

(Омск)

ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ВООРУЖЕННЫХ СИЛАХ

В настоящее время Российское государство и Вооруженные силы Российской Федерации испытывают острую потребность в четких духовных ориентирах, общепризнанных и общепринятых критериях подлинной духовности. Русская Православная Церковь во все времена с особым вниманием и почитанием относилась к российскому воинству, воспитывала в нем надежного христоролюбивого защитника православной веры и Отечества, делила с ним все тяготы военной службы, горести поражений и радости побед.

Считается, что первые военные священники появились на флоте. С созданием Российского военного флота и автономностью его действий возникла необходимость иметь на корабле священника для религиозного «окормления» личного состава, повышения его морально-боевого духа и контроля за умонастроениями матросов и офицеров. Практически одновременно вошли священники и в регулярную армию. Порядок деятельно-

сти священников, в том числе и в армии, определял Устав Богослужения Православной Церкви. Именно он и стал базой для разработки последующих правовых актов военного духовенства [1].

Принято считать, что первым нормативным документом, ставшим правовой основой регламентации деятельности церкви в армии, был Воинский устав с Артикулами от 30 марта 1716 г. [2]. Согласно ему военный служащий теперь служил не только царю, но и вере, Отечеству, государству. Весь процесс воспитания основывался на глубочайшем благоговении к Богу. Кроме того, документ содержит прямое указание на необходимость осуществления литургии в войсках. В соответствии с Морским уставом, принятым в 1720 г., совершение литургии предполагалось на кораблях, где существовали церкви, в нем же излагаются правила совершения молитвы «по вся утры и вечера» и чтения Слова Божия [3].

15 марта 1721 г. учреждаются «Пункты о Иеромонахах, состоящих при флоте». Этот документ обязывал священников проповедовать Слово Божие, наблюдать за исправным и своевременным отправлением богослужения [4]. В том же 1721 г. принимается Духовный регламент, нормативный документ для священников Русской Православной Церкви, в том числе и для военного духовенства [5].

В 1858 г. утвержденные Инструкцией Главному Священнику Армии и новыми нормами Свода военных постановлений установлены должности и обязанности «Главного священника армии и флота» и «Главного священника Главного штаба Гвардии и Гренадер» [6, с. 81]. 12 июля 1890 г. было принято «Положение об управлении церквями и духовенством военного ведомства». Этим документом утверждалось централизованное управление военно-духовным ведомством протопресвитером военного и морского духовенства [7, с. 255].

Декретом Советской власти от 16 февраля 1918 г. система военного духовенства была ликвидирована, ее восстановление формально началось с 2010 г. и продолжается до сих пор.

В настоящее время работа органов военного управления по работе с верующими военнослужащими регламентируется ст. ст. 14 и 28 Конституции Российской Федерации, нормами Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», Федерального закона от 25 мая 1998 г. № 76-ФЗ «О статусе военнослужащих», постановлений Правительства Российской Федерации, нормативных правовых актов Министерства обороны, «Положения по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил Российской Федерации» от 24 января 2010 г. [8]. Особое

внимание стоит уделить приказу Министра обороны Российской Федерации от 12 октября 2016 г. № 655 «Об организации работы с личным составом в Вооруженных Силах Российской Федерации». В приказе четко определено, что одним из направлений работы с личным составом в армии является именно работа с верующими военнослужащими (п. 9). Приказ обязывает осуществлять общее руководство работой с верующими военнослужащими командиру воинской части и его заместителю по работе с личным составом, а непосредственную ответственность за ее организацию и проведение возлагается на помощника командира воинской части по работе с верующими военнослужащими (п. 23). В этом же нормативном акте определены обязанности последнего (прил. № 3, п. 9). Богослужебная работа организуется в выходные, праздничные дни и в личное время военнослужащих, установленное расписанием дня, в культовых зданиях или в помещениях, оборудованных для этой цели (п. 23).

Особо подчеркнем, что Русская Православная Церковь не дискриминирует, не подавляет деятельность других конфессий в Вооруженных силах. Так, согласно положениям приказа, командование части оказывает содействие военнослужащим других вероисповеданий в реализации их конституционного права на свободу вероисповедания. Однако при этом помощник командира воинской части по работе с верующими военнослужащими обязан консультировать командование воинской части по вопросам религиозного характера, оказывать должностным лицам воинской части помощь в противодействии деятельности деструктивных религиозных (псевдорелигиозных) организаций (прил. № 3, п. 9).

Таким образом, деятельность различных сект и тем более религиозных организаций экстремистского толка в армии пресекается. В этом смысле значимым становится вопрос о регламентации и реализации прав верующих военнослужащих, однако особенности деятельности последних накладывают некоторые ограничения на реализацию права на свободу совести и вероисповедания. Согласно ст. 8 Федерального закона «О статусе военнослужащих» военнослужащие не вправе отказываться от исполнения обязанностей военной службы по мотивам отношения к религии. Военнослужащим запрещено использовать свои служебные полномочия для пропаганды того или иного отношения к религии.

Таким образом, на смену взглядам на религию и церковь как на пережиточные явления пришло отношение к ним как к феномену культуры, важному общественному институту, призванному сыграть особую идеологическую роль в государстве. Содержание современных нормативных

правовых актов, регулирующих отношения государства, армии и священнослужителей, подтверждает эти изменения. Кроме того, опыт правового регулирования деятельности военного духовенства, безусловно, значим и должен иметь преемственность.

Библиографический список

1. *Устав* Богослужения Православной Церкви в вопросах и ответах. Репринтное издание 1881 г. М., 1996. 184 с.

2. *Воинский устав* 1716 г. // Полное собрание законов Российской империи. Т. 5. 1713–1719. № 3006. СПб., 1830.

3. *Морской устав* 1720 г. // Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. 1720–1722. № 3485. СПб., 1830.

4. *Пункты* о Иеромонахах, состоящих при флоте, 1721 г. // Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. 1720–1722. № 3759. СПб., 1830.

5. *Духовный регламент*, тщанием и повелением Всепреспетлейшего, Державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца Всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санкт-Петербурге, в лето от Рождества Христова 1721 сочиненный. М., 1804. 202 с.

6. *Котков В. М., Коткова Ю. В.* Военное духовенство России. Страницы истории : учеб. пособие. СПб., 2005.

7. *Иванов В. П.* Становление и развитие системы религиозного воспитания военнотружущих русской армии в XVIII — начале XX века : дис. ... д-ра пед. наук. М., 2014.

8. *Положение* по организации работы с верующими военнотружущими Вооруженных сил Российской Федерации: URL: <http://www.kapellan.ru> (дата обращения: 14.05.2018).

А. Е. Никитина

(Омск)

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ СИСТЕМЫ КОНСТИТУЦИОННО-ПРАВОВЫХ ГАРАНТИЙ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Свобода совести является личным неотъемлемым правом человека и гражданина. Данное конституционное право служит одним из условий стабильного существования общества. В связи с этим можно констатировать: в последние десятилетия главным достижением является укрепле-

ние государственно-конфессиональных отношений, в том числе и в сфере гарантий реализации данного права [Морозов А. А. Религиозная нормативность : монография. Омск, 2011. С. 131].

Основные условия реализации свободы совести содержится в Конституции Российской Федерации. Статья 28 закрепляет: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». Кроме того, реализация указанной свободы возможна с учетом таких конституционных положений, как:

— принцип светскости государства, включающий запрет установления какой-либо религии в качестве государственной или обязательной, равенство всех религиозных объединений и их отделение от государства (ст. 14);

— право на идеологическое многообразие (ст. 13);

— право на равенство независимо от отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям (ст. 19);

— свобода мысли и слова, недопустимость быть принужденным к выражению своих мнений и убеждений и отказу от них (ст. 29);

— право на объединение и недопустимость принуждения к вступлению в какое-либо объединение или пребывание в нем (ст. 30);

— право на альтернативную гражданскую службу: гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой (ч. 3 ст. 59).

Указанные нормы образуют систему конституционно-правовых гарантий, позволяющих реализовать право на свободу совести. Они положены в основу российского законодательства в урегулировании религиозных отношений.

Названная система гарантий, закреплённая в Конституции Российской Федерации, конкретизирована в Федеральном законе № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях», закрепляющем особенности реализации названного права. Основываясь на конституционных положениях, данный нормативный правовой акт выступает основным координатором государственно-конфессиональных правоотношений.

Практика реализации гражданами права на свободу совести показывает наличие проблем в данной сфере. Подчеркнем, в настоящее вре-

мя в действующем законодательстве отсутствует комплексный механизм по реализации права на свободу совести. Обратившись к ретроспективному анализу, отметим, что правовые гарантии охраны и защиты свободы совести подробно закреплены в Законе РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 «О свободе вероисповеданий». Этот документ на законодательном уровне в ст. 5 определял систему специальных гарантий свободы совести, к которой были отнесены равноправие граждан независимо от их отношения к религии; отделение религиозных и атеистических объединений от государства; светский характер системы государственного образования; равенство религиозных объединений перед законом; законодательство, обеспечивающее претворение в жизнь свободы вероисповеданий и устанавливающее ответственность за ее нарушение.

В настоящее время в действующем законодательстве система гарантий указанного права не нашла отражения. Отсутствие четкой системы гарантий создает сложности в эффективной реализации права на свободу совести, что может вести к ограничению данного права и к различным видам его нарушений, в том числе к совершению преступлений по религиозным мотивам.

Необходимо совершенствовать государственную политику, направленную на урегулирование системы конституционно-правовых гарантий свободы совести в Российской Федерации. В связи с этим, на наш взгляд, в данном направлении будут перспективными следующие шаги:

- 1) формирование четкой системы конституционно-правовых гарантий и их конкретизация в Федеральном законе Российской Федерации от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», создание реальных условий для реализации свободы совести на всей территории Российской Федерации;

- 2) совершенствование законодательства, регулирующего правоотношения, возникающие при реализации права на свободу совести;

- 3) улучшение взаимодействия органов государственной власти, органов местного самоуправления с общественными организациями и гражданами по вопросам реализации права на свободу совести;

- 4) улучшение пропаганды законодательства, воспитание граждан и должностных лиц в духе уважения к свободе совести.

И. И. Сулима

(Нижний Новгород)

СОВРЕМЕННЫЙ ПРЕДМЕТ ОТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Переломные моменты социального развития современного общества формируют усложняющуюся, расширяющуюся повестку диалога представителей различных конфессий, религиозных направлений, общества и государства. Чем заметнее социокультурная динамика эпохи, тем яснее становится, что история ведет не к разрешению тех или иных проблем, порожденных разностью мировоззренческих позиций людей, а к переформатированию, трансформации, модернизации их. Большинство социокультурных конфликтов не разрешается, а обретает новые формы, новую степень актуальности. В этом контексте государство, регулируя свои отношения, отношения местных органов власти (органов власти субъектов федерации и органов муниципальной власти) с церковными организациями, должно учитывать реальную современную повестку дня диалога общества и церковных организаций.

Важно вычленить, что по существу является предметом диалога между обществом, церковью и государством, необходимо вести диалог, форма и содержание которого отвечают интересам сторон, ведут к мирному сосуществованию различных религиозных и атеистических мировоззренческих установок, укрепляют правопорядок. Скорость решения проблем менее важна, нежели удовлетворенность от факта признания интересов сторон и ценности позиций сторон диалога.

Специфика диалога конфессий, религиозных направлений, религиозных лидеров, общества и государства заключается в том, что необходимо опираться на совокупность правовых и исторических исследований, посвященных проблемам церкви, религиозных направлений, исследованиям в области религиоведения, регулированию вопросов, касающихся свободы совести, важно опираться на мнения признанных экспертов по проблемам права, истории религиозных учений, религиозных организаций, теологии.

Современное российское общество полно противоречивых тенденций. Оно активно старается вписаться в глобальные процессы, но в то же время идет постоянный поиск национальной идентичности, поиск национальной идеи. Россия хочет занимать особое место в мире, связанное с наличием русской цивилизации, особой ролью России как империи в мировой политике. Поэтому возникает вопрос о следовании принятым в мире тенденциям регулирования отношений государства и религиозных

организаций, тенденциям правового оформления права человека на свободу совести или об определении своего собственного пути по регулированию этих правоотношений.

Яркая неоднозначность отношений российского общества и разнообразных конфессий в условиях современного остроконфликтного бытия требует определения поля социального диалога сторон и его активного ведения.

Дискуссия светского и религиозного ведется в русле следующих тем:

- 1) вера в Бога и атеизм (основной вопрос дискуссии);
- 2) характер вовлечения в светский или религиозный дискурс населения (прежде всего молодежи);
- 3) терпимость к различным конфессиям (в том числе не титульным), вопрос о возможности или невозможности признания основной, главной, имманентной конфессии;
- 4) отношение к сектам, язычеству, старообрядчеству;
- 5) отношения государства и церкви, политическая деятельность служителей культа, возможность или невозможность их присутствия в армии, правоохранительных органах, судах;
- 6) имущество (передача государственного имущества церкви);
- 7) хозяйственная, коммерческая деятельность церкви, возможность или невозможность ее льготного регулирования;
- 8) отношения искусства и религии;
- 9) правовая защита чувств атеистов и верующих;
- 10) отношения системы образования и церкви;
- 11) отношения армии и правоохранительных органов и церкви;
- 12) отношения науки, деятельности ученых и веры в Бога (в том числе вопрос об отношении к теологии);
- 13) допустимость смешения светской и религиозной культур в быту, образовании (например, вопрос о возможности нахождения в светской одежде в храме и в религиозной во время массовых мероприятий, в образовательном учреждении);
- 14) защита музейных ценностей, произведений искусства, памятников архитектуры, имеющих религиозное происхождение, вопрос об их общедоступности и сохранении в социально значимом музейном дискурсе.

Уже сам перечень вопросов подразумевает контрверзы светского и религиозного. Не может быть какого-либо принципиального единения атеистического и религиозного мировоззрения. Не может быть полного единения принципов науки и религии. Не может быть полного совпадения режима пользования вещью в культе и в музее. «Мысль всегда в про-

тиворечии с верой... Она недоверчива, и человек мыслящий не может до конца успокоиться в вере. Именно поэтому светская культура никогда не сольется с церковной. Между ними возможен диалог, но не хоровое пение» [1, с. 9].

Важно организовать доброжелательный, примиряющий, объясняющий, умиротворяющий, просвещающий диалог между светским и религиозным. Этот диалог в современности ведется как очно, так и в сети Интернет. Важно, чтобы социальный конфликт не получил острой формы, не приводил к межличностным, межконфессиональным, межнациональным столкновениям. Поэтому контroversы светского и религиозного должны быть предметом пристального внимания философии культуры.

Вопреки исключительной социальной активности Русской Православной Церкви и ее постоянной государственной поддержке меньше половины опрошенных (1500 человек из 53 субъектов федерации) в октябре — ноябре 2017 г. считали, что церковь положительно влияет на жизнь страны, 21% вообще не видят никакого влияния церкви. Меньше половины опрошенных (44%) положительно оценивают влияние церкви на культуру, 33% принявших участие в опросе полагают, что влияние церкви и вовсе отрицательное [2, с. 2].

Библиографический список

1. *Басинский П.* Потаенная сила России // Рос. газета. 2015. 21 дек.
2. *Колесникова К.* Вера и доверие // Рос. газета. 2017. 13 нояб.

И. А. Треушников

(Нижний Новгород)

ОБОСНОВАНИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ

Религия выступает хранительницей вневременных ценностей и национальных традиций, их укрепление в противовес «тревожным» тенденциям современного глобализма [1, с. 195] — актуальная задача на современном этапе. Обращение для этого к ресурсам, которые предоставляет религия для общества и государства, — вполне естественный шаг. Однако мы можем наблюдать и все увеличивающиеся попытки использования религиозных систем для утверждения экстремистских идейно-политических течений. Очевидно, что идейное противостояние попыт-

кам спекулировать на социальной напряженности выступает необходимым условием борьбы с религиозным экстремизмом. Следует понимать, что стремление утверждать и обосновывать как межконфессиональную толерантность, так и необходимость взаимодействия представителей религиозных конфессий с органами государственной власти часто сталкивается с серьезными трудностями. Социальная реальность такова, что позволяет находить основания даже для противоположных интерпретаций и оценок.

Полагаем, необходимо серьезно обсуждать мировоззренческие установки, на которых должно строиться как взаимодействие органов государственной власти и представителей религиозных конфессий, так и идейное противостояние негативным проявлениям неустранимых противоречий в области межконфессиональной коммуникации. Сущностная неустранимость противоречий, конечно, дискуссионная тема, но мы обратим внимание на заметный конфликт между генеральными целями религий — все они борются за увеличение числа своих последователей и в этом ключе выступают конкурентами друг другу и в определенном смысле государству.

Возрастает роль и философских концепций, позволяющих без серьезных метафизических коллизий утверждать ценность толерантности для современного многонационального и многоконфессионального российского общества. В данной работе мы должны опираться на достижения не только мировой, но и отечественной философской мысли. Это будет способствовать утверждению цивилизационного суверенитета России, что активно обсуждается на современном этапе [2]. Обоснование гармоничного и продуктивного государственно-конфессионального взаимодействия требует определенной философской базы, игнорировать значение которой было бы не вполне разумно. Считаем, что марксистская философия для поставленной задачи неактуальна. Последовательное обоснование межнациональной и межконфессиональной толерантности в контексте данной философской доктрины затруднительно, поскольку в ней содержится очень мощный атеистический и классовый заряд. В последнее время все большее число исследователей обращается к самобытной русской философии, в частности, к философии славянофилов. Однако философские построения последних также создают определенные противоречия, поскольку корни их конфессионально и этнически четко ориентированы, что в реалиях современной России служит основанием для дополнительных трудностей.

Неплохой ресурс для поддержания идеи межнациональной и межконфессиональной толерантности дает евразийская концепция в той ее

собственно философской части, которая была сформулирована представителем значимого направления в истории русской философии, называемого философией всеединства, — Л. П. Карсавиным. Поскольку история понимается Л. П. Карсавиным как развитие всеединого субъекта, то все проявления этого субъекта (народы, религии, культурные системы) обладают ценностью. Данные концептуальные установки продуктивны для решения обозначенной нами задачи. Особенно они актуальны для такого многоединства, как Евразия. Народы России и Евразии объединены не только общей исторической судьбой, оказываются не просто суммативной системой, они взаимосвязаны и даже взаимообусловлены частями целого. При этом связи между элементами многоединства опосредованы центром, а потому ценность каждого равнозначна. Интуиция всеединства, лежащая в основе построений Л. П. Карсавина, позволяет утверждать идеал гармоничного единства во множественности. Конечно, при уменьшении уровня абстракции и рассмотрении вопросов конкретно-политического характера возникают противоречия и потенциальные угрозы, не ускользнувшие от взора критиков [3, с. 364–366]. Однако сейчас следует обратить внимание на актуальные для настоящего времени моменты.

Христианская культура в учении Л. П. Карсавина как симфоническая личность осуществляет себя в ряде низших симфонических личностей, а эти низшие — в ряде народов, народы — в индивидах. Народ (или многонародное культурное целое) обладает формой своего выражения. Философ отмечает: «Первая и истинная личная форма соборного субъекта есть Церковь, государство — вторичная, но необходимая форма некоторого народного и многонародного единства. Однако на первое место, так или иначе, выводится государственная сфера как единство всех остальных сфер общественной жизни. Симфоническая личность тем сильнее и полнее, чем мощнее и крепче государство» [4, с. 13]. Идея укрепления государственности в условиях многоконфессионального взаимодействия значима и в настоящее время. Ресурс интуиции Всеединства позволяет обосновать место в общекультурной системе всем традиционным для нашей страны религиям и способствовать укреплению государственности. Сквозь призму евразийской концепции может осмысливаться путь и к культурному единству человечества [5].

Актуальность рассмотренной философской концепции иллюстрирует обращение к ней в последнее десятилетие со стороны многих мыслителей и общественных деятелей. Решая собственные (прежде всего политические) задачи, они не представляют собой сколько-нибудь согласованного движения, нередко «не столько развивают, сколько отрицают мно-

гие идеи классиков евразийства», сохраняя с ними «определенную духовную преемственность» [6, с. 339]. Это обстоятельство определяет задачу более глубокого осмысления философского наследия евразийского движения, избегающего произвольных упрощений и ориентированного на формирование продуктивной философии истории, которая позволит без существенных противоречий обосновать взаимодействие органов государственной власти и представителей религиозных конфессий в многонациональной и многоконфессиональной России.

Библиографический список

1. *Парилов О. В.* Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2012. № 1–3.

2. *Цивилизационный суверенитет России: проблемы и перспективы.* М., 2016. URL: <http://users4496447.socionet.ru/files/civil.pdf>. (дата обращения: 01.05.2018).

3. *Треушников И. А.* Проблема «Запад — Восток» как выражение принципов историософии всеединства : дис. ... д-ра филос. наук. Н. Новгород, 2009.

4. *Карсавин Л. П.* Евразийство. Мысли о России : в 2 ч. Тверь, 1992. Ч. 2.

5. *Аблеев С. Р.* Универсум Сознания: Философские проблемы сознания в евразийском антропокосмизме. М., 2010.

6. *Шапошников Л. Е., Пушкин С. Н.* Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб., 2014.

РАЗДЕЛ IV. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ И БЕЗОПАСНОСТЬ ГОСУДАРСТВА

Р. А. Быков

(Томск)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ В РОССИИ: ОТ ЯВНОГО ДИСКУРСА К СКРЫТОМУ

Идеи П. Бурдьё и Й. Галтунга настраивают на анализ социального пространства как места, где непрерывно идет борьба за «правильное понимание мира» [1, 2]. Чтобы легитимизировать любое проявление власти, воздействие на «другого» или насилие с использованием крайних форм борьбы, достаточно убедить оппонентов (и любых субъектов социального взаимодействия) в правильности своего мировоззрения, внедрить его. Тогда, по Й. Галтунгу, будет возможно прямое и структурное насилие. Символическая борьба происходит в христианстве, исламе и других религиях. Например, мусульмане разного толка в многообразных интерпретациях Корана видят разную степень включения религиозных смыслов в повседневность, что приводит к традиционным спорам между умеренными и радикально настроенными мусульманами. Например, во многих городах Сибири усиливаются салафитские течения и неформальные собрания по мере роста социальной напряженности.

Идеи М. Фуко о поиске источников и механизмов силы и власти, пронизывающих весь социум, а также о движении (метод диспозитива) от явного дискурса к скрытому позволяют увидеть, как, например, возникают настроения и течения экстремистского толка и в первую как их необходимо исследовать.

Под религиозным экстремизмом мы понимаем крайние действия во всех формах, определенных Федеральным законом от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» в религиозной сфере. Любой исследователь, начав с обзора литературы по данной тематике, найдет немало статей о причинах и способах противодей-

ствия. Обычно выделяются следующие: социально-экономические (значительное расслоение общества по уровню материального достатка, что порождает формирование у большей части населения (особенно у молодежи) чувства социальной несправедливости); идеологические, мировоззренческие причины. Последние связывают с состоянием идеологического вакуума и, как следствие, идет заполнение идеологического пространства радикальными объединениями, используются новые информационные системы (интернет) для пропаганды различных идей, в том числе экстремистских; бесконтрольно применяются нелегитимные технологии управления и манипуляции поведением человека и социальных сообществ; копируются старые формы идеологической работы, не оказывающие эффективного воздействия на молодежь, что приводит к формированию широкого спектра молодежных субкультур, в том числе и деструктивной направленности. Миграционные причины связаны с увеличением потоков приезжих, с последующим расселением вновь прибывших мигрантов, с появлением проблем в их адаптации к новой среде, с изменением этнического состава населения, особенно в крупных городах, т. е. наблюдается рост напряженности в межнациональных отношениях [3].

Часто в статьях речь идет о низком уровне образования, об экстремизме как форме принудительной дипломатии (способ отстаивать интересы незащищенных групп из чувства справедливости, когда легитимные способы отсутствуют, например, прошлые десятилетия в Республике Дагестан), о деформации системы индивидуальных ценностей, об отстаивании своей самости, о войне за свои идеалы, о разрыве с предшествующим поколением, о понимании экстремизма как временной меры для нового порядка.

К сожалению, нередко в статьях представлен общий и безличный анализ, когда причины экстремизма описаны, а где он сам и как выглядит — не совсем понятно. Изучив явный, доступный и открытый курс, мы должны перейти к скрытому. Классически это возможно благодаря полевым исследованиям, наблюдениям, интервью, искусственно созданным диалоговым мероприятиям.

Авторский опыт показывает, что ряд указанных причин совершенно не имеет отношения к реальности, они могут быть второстепенны. Например, участники собраний салафитского течения показывают внутренние проблемы, дают собственные трактовки, отличные от мнений лидеров, открывается иная картина. Появляется понимание значимости работы с толерантностью молодежи, когда на волне антикавказских настроений закономерно возникает «шепот в мечетях» об угрозах и более радикальные настроения усиливаются.

Можно привести пример символической борьбы с антикультовым движением. Изучение скрытого дискурса показывает наличие экстремистских высказываний и информации, размещенной в открытом и «явном» пространстве на сайтах антикультового движения о разного рода нетрадиционных и новых религиозных движениях.

Таким образом, это небольшое эссе о роли нескольких теорий в понимании природы неявных феноменов современного общества должно быть полезным для дальнейших исследовательских практик, в том числе и для изучения природы и причин экстремизма.

Библиографический список

1. Бурдые П. Начала. Choses dites. М., 1994.
2. Галтунг Д. Культурное насилие // Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. Вып. 8. М., 1995. С. 36–39.
3. Аришинова А. И. Сущность и специфические особенности экстремизма // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2010. № 3. С. 267–271.

Л. И. Грошева

(Тюмень)

ТРАНЗИТИВНОСТЬ ТЕРРОРИЗМА И ИСЛАМА В СОВРЕМЕННЫХ СМИ

Тенденция к сращиванию восприятия религиозных основ ислама и особенностей террористической пропаганды ИГИЛ в последнее время усугубилась ввиду популяризации в СМИ информационных сообщений с включением визуально-графических средств, где в большинстве случаев используются образы и символы мусульман.

За прошедшие несколько лет во многом активизировалась деятельность, связанная с распространением в интернете видеозаписей с казнью взятых в заложники журналистов, военных и мирных жителей, чье поведение было рассмотрено как противоправное.

Опасность ИГИЛ заключается не только в собственно террористической деятельности, но и в искажении норм ислама, а также в популяризации разработанной философии посредством сети Интернет. В основе принятой идеологии заложен салафизм в наиболее радикальном его проявлении: любой, кто не разделяет взглядов на принятые основы, является

ся врагом, подлежащим физическому уничтожению. Следует учитывать тот факт, что в восприятии среднестатистического члена Исламского государства любой этнический мусульманин или мусульманин традиционного мазхаба является вероотступником, в то время как представители иных религий именуется кафирами (неверными) [1].

Очевидно, что изначально охват аудитории ИГИЛ должен был ограничиваться территориальным признаком и нацеливаться на аудиторию, исповедующую Ислам, однако практика показывает, что система вербовки вовлекает в ряды сторонников молодежь, изначально весьма далекую от идейной составляющей их деятельности, но благодаря активной вербовке численность боевиков постоянно увеличивается.

Романтизация ИГИЛ и иных террористических организаций имеет немаловажное значение в вербовке молодых людей, не имевших прежде отношения к религиозным сообществам.

Анализ социальных страниц в сети Интернет (более 40 групп, публикующих в том числе материалы о деятельности террористических организаций разного целевого содержания) позволяет заключить, что романтически настроенные молодые люди и девушки могут быть привлечены к деятельности по причине рутинизации обычной жизни и отсутствия навыков организации личного пространства в условиях современного светского государства.

Изучение медиаматериалов организации позволяет отметить большое количество постановочных фото девушек с оружием, что позиционирует их как активных и непосредственных участников борьбы. При этом умалчивается об особенностях взаимодействия полов в исламе в принципе, а европейским девушкам предлагается романтический образ амазонок.

В других случаях вербовщики добиваются симпатий со стороны молодежи в целях подавления воли и когнитивно-поисковых потребностей на фоне эмоций и чувств в сфере самостоятельного ознакомления со сторонними сведениями о террористах. Информационная политика организаций подобного рода вобрала в себя труд профессионалов, которые, обладая невысокими морально-нравственными устоями, создают качественные рекламные продукты, которые даже при применении фото- и видеомонтажа выглядят эффектно и естественно для непрофессионального взгляда.

Анализ фотографий, рассчитанных на невозрастную аудиторию, распространяемых исключительно в рамках молодежных виртуальных сообществ, показал, что привлечение юношей и девушек увязывается с достижениями культуры светского направления. Активно используют-

ся аналогии с зарубежными героями, действующими вопреки закону во имя справедливости, что автоматически в глазах молодых людей соотносит борьбу организации с борьбой против коррупции и несправедливости текущего мирового порядка. Для достижения подобного эффекта используются постановочные позы, аналогичные образам киногероев с плакатов и популярных статей в молодежных журналах.

Усиление информационной войны, в особенности компрометирующей США и другие ведущие страны, приводит к тому, что террористы, используя медиаматериалы критикующих информационных агентств, обращают информацию в подтверждение своей правоты, умело комбинируя карикатуры, фотографии и информационное сопровождение. В молодежных сообществах активно распространяются пропагандистские данные с внешней стороны, раскрывающие проблемы ведущих мировых держав, но косвенно оправдывающие появление самого ИГИЛ.

Привлечение молодых людей к деятельности террористических организаций во многом обусловлено проблемами аномии большинства современных культур. Опасность участия нового поколения в подобной деятельности заключается не только в физической борьбе на стороне террористов, но в том опыте, который может быть применим при возвращении на Родину (в рамках распространения опасной идеологии внутри различных государств).

Таким образом, внимание к сомнительным медиаресурсам должно быть актуализировано не только у представителей специальных контролирующих органов, но и у рядовых граждан, так как препятствие распространению терроризма — общая задача всех социально ответственных людей.

Библиографический список

Тараканов А. В. Терроризм и СМИ: проблемы взаимодействия // Вестник КемГУ, 2008. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/terrorizm-i-smi-problemy-vzaimodeystviya>. (дата обращения: 08.11.2017).

И. Л. Грошев, И. А. Грошева

(Тюмень)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ КАК ФАКТОР РИСКА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

С начала XXI в. количество преступлений экстремистского характера в России выросло в десять раз, что свидетельствует о негативном сценарии дальнейшего развития, так как ядро активных участников проти-

90

воправных действий составляет молодежь, получившая соответствующее «идеологическое образование» в начале 2000-х гг. Эксперименты в сфере образования, лишение молодежи гарантий трудоустройства, утрата влияния общественных организаций в процессе социализации молодых людей — неполный перечень просчетов, которые заложили и продолжают формировать потенциал экстремизма в стране.

Нарастанию напряженности в межконфессиональных отношениях способствуют как социально-экономические проблемы в субъектах УрФО, так и приток на Север и Урал радикалов, получивших опыт боевых действий в горячих точках (Кавказ, Ирак, Сирия и др.). Поступают тревожные сообщения о том, что в Ханты-Мансийском автономном округе даже в такси можно услышать отрывки из запрещенных исламских аудиокниг, которые водители слушают, не стесняясь пассажиров [1].

Проблему религиозного экстремизма целесообразно рассматривать с позиции структурно-функционального анализа экономических, управленческих, геополитических процессов. В таком контексте религиозный экстремизм (как фактор риска межконфессиональных отношений) следует представить с позиции трех взаимозависимых компонентов: структурного, операционального и функционального.

Структурный компонент отражает экстремистские взгляды в организованной деятельности, что выражается в количестве активных участников публичных актов, о чем свидетельствуют статистические данные. Число преступлений экстремистского характера в России (по данным МВД России) увеличивается с 2003 г., когда было зафиксировано 157 случаев. В 2016 г. в сводки попало уже 1450 фактов [2].

Миграцию в настоящее время приходится рассматривать в контексте управляемых асоциальных процессов. Приезжие не ассимилируются; формируют места компактного проживания (национальные анклав) и экономические бизнес-структуры; устанавливают информационные каналы; исполняют функции по самоуправлению, самообороне, судебной защите и др. В Ханты-Мансийске, по данным Карнеги-центра, с 1990 г. по 2015 г. на 70% выросло количество выходцев из Средней Азии [3]. Только с января по июнь 2017 г. в Тюмени и Ханты-Мансийске на миграционный учет поставлены 191 тысяча мигрантов. В предыдущие годы приезжало примерно по 120–170 тыс. [4]. Это данные официальной статистики. Налицо тактика «мягкого захвата территории», а противопоставить что-либо конкретное и конструктивное власти в настоящее время не может. По данным опроса Службы специальной связи и информации ФСО (2016 г.) о межконфессиональных отношениях в России в Ханты-Мансийском автономном округе, на возможность серьезного конфликта

по религиозным мотивам указали 40% опрошенных. Наибольшее число респондентов, потенциально готовых взять в руки оружие, выявлено в Ямало-Ненецком автономном округе и Воронежской области (10,2 %) [5].

Тактически действия экстремистов представлены в *операциональном* компоненте, имеющем два направления:

- 1) агитация, обучение, психологическая обработка;
- 2) вовлечение приверженцев в активные действия.

Согласно сведениям американской консалтинговой компании Soufan Group, в рядах ИГИЛ воюют 3417 россиян. На втором месте — Саудовская Аравия (3244 человека), на третьем — Иордания (3000 человек) [7].

Функциональный компонент экстремизма обусловлен результатом малой эффективности государственного управления и ошибками регионального управления. Все чаще допускаются необоснованные заявления, имеющие политический подтекст. Например, в сентябре 2010 г. муфтий Тюменской области Фатых Гарифуллин написал патриарху письмо с просьбой разрешить мусульманам из регионов, где не существует мечетей, молиться в церквях, предварительно завесив кресты и иконы [6].

В заключение выделим проблемы, усиливающие религиозный экстремизм:

- 1) активизация исламского экстремизма по причине активной пропаганды идей псевдоислама на территории России;
- 2) подтверждение факта присутствия на территории государства обученных и проверенных реальными боевыми действиями боевиков;
- 3) привлекательность идей исламского государства как своеобразное противопоставление существующей государственной идеологической и экономической доктрине;
- 4) системные ошибки государственного управления.

В целях снижения напряженности в сфере межконфессиональных отношений целесообразно использовать на опережение следующие ресурсы. Информационно-образовательный ресурс — скорость, точность и объективность предоставляемой информации. Организационный ресурс — наличие служб и подразделений, облеченных властью и полномочиями по оперативному разрешению противоречий. Функциональный ресурс — создание пролонгированного положительного социального эффекта реализуемых социальных программ.

Библиографический список

1. Булатов Э., Волосин И. Почему 19-летний охранник магазина пошел резать жителей Сургута? URL: <https://ura.news/articles/1036271882#comments> (дата обращения: 10.02.2018).

2. *Шибуттов М.* Терроризм в России — нарастающая динамика. URL: <https://regnum.ru/news/2258514.html> (дата обращения: 21.01.2018).

3. *Карташова Н.* Как экстремисты научились незаметно работать на Урале. URL: <https://ura.news/articles/1036273872> (дата обращения: 12.02.2018).

4. *Построят ли мигранты в Сибири таежный халифат.* Ч. 2 : «Бесконечный поток». URL: <https://pravdoryb.info/postroyat-li-migranty-v-sibiri-taehnyu-khalifat-chast-2-beskonechnyy-potok-131004.html> (дата обращения: 12.01.2018).

5. *ФСО определила регион с самыми напряженными межконфессиональными отношениями.* URL: <https://www.newsru.com/russia/25mar2016/fsosurvey.html> (дата обращения: 20.01.2018).

6. *Уварова Н.* Между православными и мусульманами назревает конфликт. URL: <https://inosmi.ru/social/20101125/164483415.html> (дата обращения: 10.02.2018).

7. *Россия обошла другие страны по количеству граждан, которые отправляются в Сирию и Ирак воевать на стороне ИГИЛ.* URL: <https://echo.msk.ru/news/2080578-echo.html> (дата обращения: 12.01.2018).

Е. В. Дудолодав, О. В. Иванова

(Омск)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Религиозный экстремизм неразрывно связан с терроризмом — это тактика войны слабого против значительно превосходящей силы. Религиозный экстремизм как социальное явление историчен, многогранен и многолик. Его сложность связана с его особой закрытостью от непосвященных. Суть самого религиозного опыта, его скрытая духовная основа, построенная на принципах духовного братства, а также другие факторы требуют глубокого переосмысления данного феномена. Всестороннее изучение, по мнению С. И. Грачева, должно быть построено на основе современного общенаучного подхода, который предполагает серьезные исследования социальных причин с погружением в суть данного явления, раскрывает все характеристики его содержания и в практическом плане определяет ряд эффективных мер противодействия (социально-экономических, политико-правовых, организационно-идеологических, а также теологических моделей борьбы с этим социально опасным явлением) [1].

Современное состояние терроризма оценивается как начало новой мировой войны. Никто не сделал объявления о ее начале. Но современное общество живет в условиях военного времени. Эта мировая война не знает границ. Принципиальной ее основой стал международный терроризм, лишенный государственности, национальности, нравственных идеалов и ценностей. В мировую войну вовлечены многие государства, но до сих пор место совершения будущих военных действий известно только одной стороне конфликта, той, которая видит своей целью терроризм и экстремизм.

Религиозный экстремизм отличается нетерпимостью к инакомыслию, ко всем инакововеряющим, а особенно к неверующим, проповедью своей исключительности и превосходства во всем над окружающими.

Религиозный экстремизм проявляется в разных сферах. Это политика, культура, межнациональные отношения. Чаще бывает направлен против конкретного государства, существующего в нем общественного строя, действующих законов и норм, которые регулируют государственно-конфессиональные взаимоотношения граждан. Акции экстремистских религиозных организаций выступают как катализатор панических настроений в обществе. Их лозунги и призывы, как правило, направлены на борьбу с разумом людей, их идеологические акции вызывают у общества эффект толпы. Действия таких фанатиков вызывают у людей только страх и шок.

Основой религиозного экстремизма становятся обездоленные слои, группы общества, испытывающие чувство неудовлетворенности своим положением и неуверенности в будущем, а также современная молодежь. Она как демографическая группа общества находится под ударом пропаганды и различной экстремистской деятельности в целом.

Характерной чертой современного экстремизма является слияние этнического экстремизма и криминального терроризма. Чаще этот религиозный фактор становится основой для идеологической и организационной пропаганды, а также способом давления на незащищенные слои населения [2].

Пособниками религиозного экстремизма становятся большие массы не только обездоленных людей, в их ряды активно вступает молодежь, с присущим ей юношеским максимализмом. В таких условиях наибольшую важность принимает выработка максимально эффективных мер по противодействию распространения религиозного экстремизма среди населения.

Нерешенность указанной проблемы связана с особенностью религиозного экстремизма, с феноменом самой религии и религиозного опыта как сложных социальных явлений. Стремительное распространение обновленных религиозных организаций и формирование нетрадиционных культов

также усиливают социальную опасность религиозного экстремизма со стороны еще неизученных религиозных сообществ. Другими словами, религиозный экстремизм современности представляет собой одну из угроз социального развития, подрывающую безопасность народов и государств. Эта опасность не имеет границ, она динамично распространяется непосредственно в Российской Федерации, в странах СНГ и в мире в целом [3].

Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года указывает на то, что среди основных источников угроз национальной безопасности в сфере государственной и общественной безопасности является экстремистская деятельность националистических, религиозных, этнических и иных организаций и структур, направленная на нарушение единства и территориальной целостности Российской Федерации, на дестабилизацию внутривластной и социальной ситуации в стране [2].

Особым направлением в противодействии экстремизму и терроризму является духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения, оно выступает как условие профилактики идеологии терроризма и экстремизма. Молодежь особенно подвержена влиянию различного рода негативных тенденций в обществе и нередко вовлекается в различные террористические организации, часто не имея представления об их идеологии, попадая в ловушку фальшивых лозунгов «За равенство, свободу и справедливость». Воспитание с юного возраста в целостной системе гражданственности, патриотизма, уважения к правам, свободам и обязанностям человека; привитие нравственных чувств и этического сознания, бережного отношения к прекрасному, формирование представлений об идеалах и духовных ценностях способны сформировать мировоззрение гражданина, не приемлющего идей терроризма и экстремизма.

Важным направлением профилактики экстремизма и терроризма является создание единого информационного пространства для распространения идей толерантности, гражданской солидарности, уважения к другим народам, культурам, религиям. В информационном пространстве необходимо навести порядок и установить цензуру, пресекая распространение пропаганды террористических идей, вербовку в ряды террористических организаций молодых людей.

Взаимодействие государства и социальных институтов с традиционными религиозными конфессиями в противодействии терроризму — это еще одно важное направление. Именно псевдорелигиозные учения привлекают в сети террористических организаций молодежь. Необходима разъяснительная работа среди верующих, институциональный запрет всех экстремистских и террористических религиозных течений и т. д.

Не менее важным направлением в борьбе с террором является объединение усилий на международном уровне с другими государствами. Российская Федерация участвует в действующих универсальных соглашениях по борьбе с террором и экстремизмом. Именно от представителей нашей страны исходят все конструктивные инициативы, именно они вносят самый ощутимый вклад и в теоретические разработки новых договоренностей, и в практические решения по созданию общего антитеррористического международного фронта [4, с. 111].

Российская Федерация последовательна на пути объединения усилий в противодействии религиозному экстремизму и в борьбе с террором. Она всегда была за устранение преград (религиозных, идеологических, политических и любых других) между государствами, противостоящими террористическим преступлениям, ведь главное — организация эффективного отпора всем проявлениям терроризма [2].

Библиографический список

1. Грачев С. И. Терроризм и контртерроризм в условиях глобализма. Н. Новгород, 2007.

2. *FB.ru*. Электронный журнал. URL: <http://fb.ru/article/226311/rossiya-v-borbe-s-terrorizmom-natsionalnyiy-antiterroristicheskii-komitet> (дата обращения: 01.04.2018).

3. «Посреди России» — posredi.ru. URL: <http://posredi.ru/terakty-2018-goda.html>, а также [POSREDI.RU](http://posredi.ru). URL: <http://posredi.ru/terakty-2017-goda.html> (дата обращения: 01.04.2018).

4. Игнатъев А. А. Чего хватает и что необходимо для повышения эффективности борьбы с терроризмом в России // Тезисы докладов «круглого стола» «Международный терроризм в СНГ». М., 2003.

П. Н. Кобец

(Москва)

РЕАЛИЗАЦИЯ МЕХАНИЗМА КОМПЛЕКСНОГО КОНТРОЛЯ ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ДЕСТРУКТИВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ — ОДНО ИЗ УСЛОВИЙ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

В Российской Федерации в работу современных деструктивных сект различным путем (в том числе и обманом) втянуто немало россиян. Деятельность религиозных сект представляет собой агрессивную экспансию,

наносит вред физическому и духовному здоровью людей, провоцирует религиозно-политический экстремизм, создает угрозу семье, обществу и государству. Проповедь их членов носит неприкрытый характер экспансии, направленной на подрыв безопасности, гражданского мира и всех устоев государства. Секты и новые религии (внешне независимые друг от друга и противостоящие друг другу) образуют союзы в целях оказания согласованного противодействия любой критике в их адрес, инициируя судебные процессы против своих оппонентов. В результате граждане, запуганные их угрозами, сдаются и устраняют все препятствия (в том числе совершенно необходимые по закону) для деятельности сект. Предметом особого внимания сект является молодежь и особенно студенчество. Молодой человек, не получивший элементарных знаний об истории религий и христианстве, легко может стать рабом молодежных сект.

В XX веке в России на протяжении четырех поколений преследовались любые религиозные проявления. В результате большинство людей оказались религиозно безграмотными. У многих накопилась естественная жажда духовности и потребность в религиозной жизни. Конец прошлого столетия отмечен религиозным возрождением, что в целом следует оценивать как положительный объективный процесс развития духовности и нравственности народов. Когда же были сняты запреты на религиозное воспитание, традиционные религии не располагали подготовленными миссионерами и необходимой религиозной литературой. Все это позволило сектантам беспрепятственно овладевать душами людей.

В чем опасность конфессиональных образований деструктивного характера? Деятельность их целенаправленно подрывает многовековые традиции и устои народонаселения Российской Федерации, вступает в конфликт с традиционными религиями, веками существовавшими в нашей стране. В сложившейся ситуации необходимо проводить профилактическую работу в отношении деятельности религиозных сект, совершенствовать научную деятельность, способствующую предупреждению экстремизма тоталитарных сект.

Руководители таких культов, стремясь безраздельно управлять личностью адепта, используют конфликты в его семье с родственниками, не принявшими данное вероисповедание, с коллегами по работе, одноклассниками, однокурсниками или друзьями. В результате таких конфликтов (а иногда и просто по решению руководителей религиозного объединения) ее последователь уходит из семьи, бросает учебу, работу. Активно используются трудности молодых людей, которые они испытывают на этапе социального становления. Как правило, адепт полностью изолируется от социума, выпадает из производственной и общественной

сферы деятельности государства, отрешается от выполнения своих гражданских обязанностей. При этом член секты, объективно находящийся в психологической зависимости от проповедников, субъективно чувствует себя комфортно и готов выполнять любые их указания.

Необходима четкая и целенаправленная координация действий силовых ведомств. У правоохранительных органов не должно складываться впечатление о незначительности негативных последствий деятельности деструктивных религиозных объединений. Не должны оставаться без достаточного внимания последствия всех случаев вовлечения в деятельность сект несовершеннолетних, случаи спровоцированного суицида, потери здоровья, организации массовых беспорядков, массовых вымогательств, факты нарушения основополагающих прав человека и гражданина. Необходимо стремиться к реализации механизма комплексного контроля за деятельностью религиозных объединений. Изученный мировой опыт относительно рассматриваемых проблем позволяет своевременно совершенствовать имеющиеся законодательные основы, обеспечивающие гражданам безопасность. Важно развивать государственную политику, направленную на непримиримость по отношению ко всем деструктивным религиозным организациям, отводя важнейшее значение в этом вопросе СМИ. В противном случае в стране может возникнуть глубокий дисбаланс информационного обеспечения населения по религиозным проблемам. Необходимо регулярно проводить мониторинг, а затем анализ социальных предпосылок, создающих кризисные религиозные ситуации, прогнозировать их развитие как в социальном, так и в экономическом аспекте, по линии безопасности общества и государства.

В сложившихся условиях можно с уверенностью утверждать, что, не развивая эффективно государственную политику в отношении асоциальной деятельности деструктивных религиозных объединений, можно прийти к осложнению обстановки, к массовым проявлениям негативных последствий. В связи с этим очевидна необходимость постоянного контроля за рассматриваемой ситуацией на государственном уровне. Максимальная информированность населения об этой опасности и особенностях происходящего с вовлеченными в секты — предварительное условие мобилизации общественности для организации эффективно противодействия деятельности тоталитарных сект. В настоящее время в Российской Федерации деятельность тоталитарных сект необходимо ограничивать новыми законодательными запретами. Законодательство и правоприменительную практику, связанную с религиозной деятельностью, необходимо постоянно отслеживать на предмет их совершенствования.

Законодательство не должно давать фактического преимущества тем религиозным группам, которые уклоняются от регистрации в качестве религиозных объединений и ведут противоправную работу. Они не должны выступать как культурные, информационные или методические центры, получать прямой доступ в учебные и образовательные учреждения. Государственные учреждения должны быть защищены от притязаний сектантов на их использование в качестве пропагандистских центров. Выработка критериев, по которым государство способно определять свое отношение к деструктивным религиозным организациям, должно быть гласным и юридически обоснованным.

А. Е. Юрицин, Е. С. Стаурский

(Омск)

О НЕОБХОДИМОСТИ НОРМАТИВНО-ПРАВОВОГО ЗАКРЕПЛЕНИЯ КАТЕГОРИИ «РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ»

В последние несколько лет в Российской Федерации произошло увеличение количества акций протеста, несанкционированных митингов, шествий и пикетирований, активизировалась незаконная деятельность эмиссаров международных экстремистских организаций. Расширилась география вовлеченности в деструктивные (часто псевдорелигиозные) секты и молодежные неформальные объединения, пропагандирующие радикальные взгляды.

В России в период с 2013 по 2017 г. было совершено несколько крупных террористических актов (взрывы в Санкт-Петербурге, Волгограде, вооруженные столкновения правоохранительных органов с боевиками в Грозном и др.), идеологической основой которых являлись представляющие угрозу безопасности государства радикальные, доведенные до степени фанатизма, крайние религиозные воззрения. Современная внешнеполитическая ситуация (боевые действия в Сирии, многочисленные террористические акты в Афганистане, Ираке и др.) также способствует распространению религиозного экстремизма и его крайней (наиболее опасной) формы — терроризма.

Необходимость исследования религиозного экстремизма обусловлена ежегодным ростом количества лиц, осужденных за совершение преступлений экстремистской направленности и террористического характера по религиозным мотивам. Например, количество таких осужденных в 2014 г. составляло 1 580 человек, в 2015 г.—1 718, а в 2016 г.—1 945 [1].

Деятельность экстремистских организаций и пропаганда экстремистской идеологии в соответствии с п. 43 Указа Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 г. № 683 «О стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [2] признаны одними из основных угроз государственной и общественной безопасности.

Основные причинные факторы, которые обусловили рост религиозного экстремизма на современном этапе развития общества и государства, — негативные процессы, происходящие в политической, экономической и культурно-нравственной сферах общества и государства; наличие в социуме противоречий в социально-экономической сфере общественных отношений; религиозная малограмотность значительной части населения; деструктивное влияние массовой культуры, отдельных представителей средств массовой информации, способствующих разжиганию экстремистских настроений на национальной и этноконфессиональной почве; нарушения прав религиозных и этнических меньшинств (а равно пренебрежение соответствующими правами государствообразующей нации); недостаточный уровень межрелигиозного (межконфессионального) диалога; несвоевременная реакция правоохранительных органов, направленная на выявление и блокировку сайтов экстремистской направленности в сети Интернет и привлечение виновных в пропаганде экстремистской идеологии к юридической ответственности и др.

В настоящее время в научных кругах отсутствует единый подход к пониманию феномена религиозного экстремизма, а некоторые авторы ставят под сомнение необходимость юридического закрепления этой категории. Например, М. Краснов считает, что «вводить в право понятие „религиозный экстремизм“ не нужно... эта разновидность экстремизма не может подпадать под юрисдикцию государства» [3, с. 29].

Изложенное позволяет предположить, что экстремизм во всех его проявлениях (особенно опасными являются акты религиозного экстремизма) необходимо рассматривать в качестве противоправных деяний, которые часто хорошо спланированы. Справедливо мнение С. Н. Поминова, который считает, что проявления религиозного экстремизма носят самостоятельный, стабильный и организованный характер [4, с. 4].

Религиозные нормы обладают существенным идейным потенциалом, поэтому их неправильная, а в некоторых случаях и заведомо искаженная трактовка может способствовать возникновению напряженности и даже конфликтов в социуме. В. А. Пономаренков считает, что многие религиозные нормы являются сильными сдерживающими факторами для верующих, запрещая совершать некоторые виды преступлений, но в то же время отдельные религиозные нормы порождают религиоз-

ный фанатизм, углубляют расовую нетерпимость и национальную рознь [5, с. 48]. Поэтому предупреждение религиозного экстремизма требует решения задачи предупреждения идеологии религиозного экстремизма [6, с. 25–28].

Отсутствие определения понятия религиозного экстремизма, на наш взгляд, является правовой аномалией, существенным образом негативно влияет на противодействие этому опасному для безопасности государства и общества явлению.

В целях совершенствования российского законодательства позволим себе предложить следующее определение данного явления, безусловно, нуждающегося в нормативно-правовом закреплении:

Религиозный экстремизм — крайняя, наиболее опасная форма радикальной религиозной идеологии, выражающаяся в разжигании религиозной вражды (розни), в противоправных деяниях физических лиц, являющихся приверженцами определенного вероучения, а также в публичных призывах к совершению указанных деяний по отношению к отдельным лицам или представителям социальных групп, не разделяющим их взгляды и убеждения, вызывающая угрозу безопасности государства, жизни, здоровью, нравственности, правам и свободам человека и гражданина.

Религиозная ситуация, складывающаяся в настоящее время в России и выражающаяся в усилении тенденций увеличения количества проявлений религиозного экстремизма, требует активизации деятельности органов государственной власти Российской Федерации и ее субъектов, органов местного самоуправления, общественных объединений, представителей гражданского общества в данном направлении. Органам государства первоочередное внимание следует уделять динамике миграционных процессов, проходящих в субъектах Российской Федерации, изучению национальных и религиозных особенностей различных групп населения, а также вопросам нормативно-правового регулирования деятельности по противодействию религиозному экстремизму.

Библиографический список

1. *Статистические* данные ФСИН России по форме-2 УИС с 2014 по 2016 гг. URL: <http://www.fsin.su/statistics/> (дата обращения: 15.04.2018).
2. URL: <http://www.pravo.gov.ru> (дата обращения: 15.04.2018).
3. *Верховский А. М.* Государство против радикального национализма. Что делать и чего не делать? М., 2002.
4. *Поминов С. Н.* Организация деятельности органов внутренних дел в сфере противодействия проявлениям религиозного экстремизма : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 2007.

5. Пономаренков В. А. Введение в судебную (правовую) этнологию : монография. Саратов, 2004.

6. Фридинский С. Н. Религиозный экстремизм как идеология, используемая при совершении преступлений экстремистской направленности // Рос. следователь. 2008. № 12.

А. П. Ярко

(Тюмень)

К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Акции 2017 г., проведенные сторонниками «Христианского государства» в России или радикалами от буддизма в Мьянме, показали, что экстремизм имеет разные «корни». На примере исламского радикализма можно проследить его возможные сценарии развития.

Попробуем проанализировать ситуацию, которая сложилась в азиатском пространстве современной России. И здесь нужно признать, что в Сибири (где ислам обосновался со Средневековья) и на Дальнем Востоке есть мощный внешний фактор изменения ситуации — миграция. Если в первом случае это традиционно сильный татаро-башкирский компонент, то на Дальнем Востоке сложился иной этнический баланс с уклоном в сторону уроженцев Кавказа и Центральной Азии. Сокращение татаро-башкирской общины наблюдается повсеместно: самая большая убыль — в Магаданской области (на 83%), в Амурской области (на 64%), на Камчатке (на 60%), в Хабаровском крае (на 55%), на Сахалине (на 54%), в Якутии (на 54%), в Приморском крае (на 47%). Наименьшая убыль татаро-башкирского населения отмечается в Еврейской АО (на 28%) и на Чукотке (на 11%). При этом удельный вес татар и башкир в Сибири (особенно в Западной) в составе населения гораздо значительнее.

Вне этой региональной специфики среди некоторых общин в различных азиатских субъектах Российской Федерации отмечены призывы к внедрению шариата. Это вызвало настороженное отношение других групп (умма вошла в очередной поворот извилистого пути трансформации, пытаясь найти «ответ» на «вызов» времени). При этом однозначно понятые отдельными людьми суждение из Корана и сунны приносило печальные плоды для них и безопасности страны. Представляла опасность отмеченная правоохранительными органами практика сращивания радикально настроенных верующих и криминала, стремившихся пройти во власть.

Понятия «традиционный ислам» и «ваххабизм» прочно вошли в оборот у верующих, хотя не всегда их верно классифицируют, тем самым

еще более (нежели в административном плане) раскалывается умма. Отсутствие диалога — одна из причин затяжного кризиса. Отметим, что основополагающий признак современного культурного пространства — именно диалог (через людей) светского государства и религиозных объединений.

Часть верующих (особенно из неофитов) привлекла в исламе патриархальность устоев (как альтернатива «современной бездуховной цивилизации»), иным он напомнил об утраченном их предками (социокультурная травма). Как следствие, усилились опасные тенденции в призывах, например, к архаизации этнокультур, сакрализации прошлого, становясь аргументом в политических дискуссиях о будущем страны и региона.

Сибирь и Дальний Восток по части терроризма могут превратиться в Северный Кавказ, если не будет предпринято мер на опережение. Особенно остро это связано с нерегулируемой миграцией. Так, Тюменская область по привлекательности для мигрантов занимает четвертое место после Москвы, Московской области и Петербурга. Сейчас в ряде населенных пунктов (особенно в северных округах) рождаются этнические гетто, поскольку идет воссоединение мигрантских семей. Это дети, жены, другие родственники мигрантов из предшествовавших волн, которые, в отличие от нынешней, были профессионально подготовлены, морально замотивированы для работы в иной природно-климатической и социально-культурной среде. Не утрачивая конфессионального и этнического своеобразия, они интегрировались в социум, который сам был мигрантским.

Показательно, что уже к концу 1980-х гг. уровень урбанизации в области (включая ХМАО – Югру и ЯНАО) достигал 76,1%, а население даже в депрессивные 1989–2002 гг. увеличилось с 3 097 657 до 3 264 841 чел. Это связано с разработкой и обслуживанием месторождений углеводородного сырья.

В ряде районов состав населения изменился качественно в зависимости от общего и личного опыта толерантности в местах исхода; уровня общего и религиозного образования (иногда лишь опыта) служителей культа и паствы; соотношения коренных и приезжих в конкретном населенном пункте; взаимоотношений власти и местного социума и т. д. Показательна статистика по г. Ноябрьску, где 18,3% зарегистрированных предпринимателей — выходцы из Средней Азии и Кавказа (больше 40% — азербайджанцы). Не все из них мусульмане по убеждению, но они изменили отношение к мусульманской культуре, поскольку являлись ее носителями. Анализ переписей показывает, что численность традиционно исповедующих или культурно ориентированных (по происхождению,

воспитанию, в том числе неофитов) на ислам только на Ямале за 20 лет возросла в 1,6 раза (со 155 567 в 1989 г. до 247 552 в 2010 г.), их доля составила 13,35% от общего числа населения. При этом количество татар и башкир, активно участвовавших в освоении северных богатств в советский период, увеличилось незначительно (в 1989 г. татары — 97 689, башкиры — 31 151; в 2010 г. татары — 108 899, башкиры — 35 428). Количество выходцев из Средней Азии и Кавказа возросло с 2,4 до 9,4 раз (например, число выходцев из Средней Азии в 1989 г. — 3 126, в 2010 г. — 29 630), но сколько из них активно практикующих мусульман — неизвестно.

Не менее сложная ситуация складывается с теми, кого отправляют для отбывания наказания в исправительные колонии, в Восточной Сибири некоторые из них прославились тюремными джамаатами. Основная часть осужденных исламистов отбывает наказание в колониях Западной и Восточной Сибири. Бунт в ИК-35 в Хакасии, где местный джамаат потребовал от начальства соблюдения законов шариата, привел к большому числу жертв.

На Дальнем Востоке есть пока не изученное, но опасное явление — корабельные (или трюмные) джамааты. Дело в том, что в дальневосточной акватории часто ходят рыболовецкие суда без портов приписки. Они появляются там от путины к путине на короткое время, поэтому на них надзорные органы не обращают особого внимания. В экипажах этих судов на неквалифицированных судовых ролях есть мигранты. Никаких документов на них не оформляют, за ними никто не следит. Эта черная рабочая сила создает на борту трюмные джамааты, вовлекая туда остальных рыбаков. Долгое время «заточенные» на выявление «экстремистски заряженных гостей» с Кавказа, Средней Азии, Ближнего Востока, Пакистана, органы власти (как и ученые) мало обращали внимание на то, что происходит с прибывающими из Юго-Восточной Азии. А там, как свидетельствуют СМИ, возникают свои горячие точки.

Обратим внимание, что по дальневосточному периметру Транссибирской магистрали в городах и поселках функционируют многочисленные салафитские общины, возглавляемые трудовыми мигрантами. В конце 2017 г. в Сибирском федеральном округе было выявлено около 200 преступлений экстремистской направленности. Примерно в то же время Совет по правам человека при главе Чечни опубликовал список жительниц Урала и Сибири — жен боевиков ИГ / ДАИШ (организация запрещена в РФ), находящихся в местах лишения свободы на территории Ирака.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССАХ

- Анисин А. Л.** Религиозная онтология как логическая предпосылка
всякой деонтологии 3
- Векленко П. В.** Религиозный опыт в игровой реальности 6
- Денисенко С. В.** Подготовка полицейских к взаимодействию
с верующими гражданами. 12
- Михайлов С. С.** Многоконфессиональность в истории
регионов Центральной России (на примере Московской области) ... 14
- Парилов О. В.** Церковь в современных социокультурных условиях ... 17
- Петров А. В.** Соборность в теологической и административно-
бюрократической интерпретации. 20
- Попов Д. В.** Квазирелигиозные системы в научной фантастике 23
- Руди А. Ш.** Потенциал религиозности в конструировании
социального порядка 29
- Серебряков С. Н.** Деятельность буддийских общин Омской области
в интернете 32
- Филимонов А. Г.** Этика труда старообрядцев. 35

РАЗДЕЛ II. РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

- Воробьева Н. В., Данилов В. Л.** Теологическое образование в Омской
области и религиозность молодежи 39
- Забелина Е. Ю.** Концепты смерти в традиционных религиях
и в массовом сознании современного российского студенчества ... 41
- Исаев А. А.** О хасидизме как течении иудаизма (по материалам очерка
Е. Беленсон «Тайный Христос у евреев») 45

Морозов А. А. Религия как технология	48
Ополев П. В. Национальная и религиозная идентичность студентов: результаты социологического опроса	51
Скалабан И. А. Городской конфликт: этноконфессиональное измерение	54
Сливкина В. А. Особенности становления итальянской социологической школы исследования религии (конец 1950-х — начало 1970-х годов)	57
Соболев Ю. В. Религиозность и мистицизм в контексте новозаветного учения	61
Шарапова М. А. Герменевтика — путь решения проблемы понимания веры	64
Яшин В. Б. Факторы и проблемы формирования религиозной идентичности в современной России.	66
 РАЗДЕЛ III. ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ И СВОБОДА СОВЕСТИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ	
Бучакова М. А. Вопросы ограничения права на свободу совести	70
Грязнова Т. Е. Учение о свободе совести М. М. Ковалевского	73
Дубинин В. О., Печёнкина А. А. Правовые основы деятельности военного духовенства в Вооруженных силах	74
Никитина А. Е. Совершенствование системы конституционно-правовых гарантий свободы совести в Российской Федерации	77
Сулима И. И. Современный предмет отношений государства и религиозных организаций	80
Треушников И. А. Обоснование взаимодействия органов государственной власти и представителей религиозных конфессий	82
 РАЗДЕЛ IV. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ И БЕЗОПАСНОСТЬ ГОСУДАРСТВА	
Быков Р. А. Религиозный экстремизм в России: от явного дискурса к скрытому	86
Грошева Л. И. Транзитивность терроризма и ислама в современных СМИ.	88

Грошев И. Л., Грошева И. А. Религиозный экстремизм как фактор риска межконфессиональных отношений	90
Дудолодов Е. В., Иванова О. В. Религиозный экстремизм как социальное явление.	93
Кобец П. Н. Реализация механизма комплексного контроля за деятельностью деструктивных религиозных объединений — одно из условий предупреждения религиозного экстремизма	96
Юрицин А. Е., Стаурский Е. С. О необходимости нормативно-правового закрепления категории «религиозный экстремизм».	99
Ярков А. П. К вопросу о духовной безопасности	102

Научное издание

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ

Тезисы докладов и сообщений

Шестой всероссийской научно-практической конференции

Редакторы А. Н. Великих, Ю. А. Прудникова
Корректоры М. В. Виноградова, Л. И. Замулло
Технический редактор Н. М. Серова
ИД № 03160 от 02 ноября 2000 г.

Подписано в печать 20.09.2018. Формат 60×84/16. Бумага офсетная № 1.
Усл. печ. л. 6,3. Уч.-изд. л. 5,9. Тираж 100 экз. Заказ № 150.

Редакционно-издательский отдел
Отделение полиграфической и оперативной печати
644092, г. Омск, пр-т Комарова, д. 7