

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А.И.ГЕРЦЕНА

**МАТЕРИАЛЫ ПО ИССЛЕДОВАНИЮ
РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ
НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ
И В СТРАНАХ БАЛТИИ**

ВЫПУСК V

Политехника-сервис

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2009

УДК 27-673
ББК 86.2+86.37
МЗ4



ПЕТЕРБУРГ
ОБЪЕДИНЯЕТ ЛЮДЕЙ

Сборник издан при поддержке Отдела по связям
с религиозными объединениями Санкт-Петербурга Администрации
Губернатора Санкт-Петербурга в рамках программы «Толерантность»
Правительства Санкт-Петербурга

При участии Теологического института Евангелическо-лютеранской Церкви
Ингрии на территории России

Р е ц е н з е н т ы:

доктор исторических наук, профессор *В.С. Патрушев*;
кандидат философских наук, доцент *И.В. Левит*

Научное издание

Материалы по исследованию религиозной ситуации на се-
МЗ4 веро-западе России и в странах Балтии: Вып. V. — Политех-
ника-сервис, 2009. — 000 с.

ISBN

Сборник продолжает серию религиозоведческих, исторических, социологических публикаций, посвященных изучению религиозных традиций Северо-Западного региона.

УДК 27-673
ББК 86.2+86.37

Ответственный редактор: А.Ю.Григоренко

Редколлегия: А.Ю.Григоренко, А.М.Прилуцкий, Д.А.Головушкин

Материалы, публикуемые в сборнике, печатаются в авторской редакции.

ISBN

© Авторы статей, 2009

*Редколлегия посвящает это издание доктору философских наук, профессору **Гордиенко Николаю Семеновичу**, отметившему в 2009 году восьмидесятилетний юбилей*

СОДЕРЖАНИЕ

Агеева Е.А. История и современность древлеправославной поморской церкви на северо-западе России и в странах Балтии	5
Башев К.С. «Дружеское ученое общество» как проводник идей европейского религиозного возрождения	10
Гордиенко Н.С. Кафедра религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена 45 лет (1964–2009)	16
Григоренко С.А. Северная столица — город межнациональной и межконфессиональной культуры	20
Дойникова Н.А. Государство и религиозные объединения в Вологодской области	25
Калинина С.О. Православные карелы Верхневолжья: к вопросу о динамике этноконфессиональной самоидентификации	31
Каргальцев А.В. Осмысление трактата «О граде божьем» Августина в период реформации на северо-западе Европы	36
Клинецкая Н.В. Влияние религии на экстремистские настроения в молодежной среде Санкт-Петербурга	45
Клинецкая Н.В. Религиозность подростков в Санкт-Петербурге	54
Кнорре Борис. Марийское язычество: сохранится ли местная традиция в глобализованном мире?	59
Кривошеев О. Ю. Святые Последних дней на Петербургской земле: исторические и современные связи	65
Лебедев В.Ю. К вопросу о религиозно-культурном статусе современного католического традиционализма	68
Лукина Т.С. Особенности освещения деятельности Русской Православной Церкви в печатных изданиях Мурманской области	76
Морина Л.Г. Религиозное образование в обществе, государстве и церкви: проблемы правового регулирования	82
Посадский А.В. Религиозная жизнь студенческой молодежи России и стратегические перспективы развития духовного просвещения	89
Прилуцкий А.М. «Высокоцерковное лютеранство» на северо-западе России	97
Со А.А. Конституционно-правовые основы реализации свободы вероисповедания на территории современной Латвии	103
Федоров В.Ф. (протоиерей). Социальная значимость межконфессионального и междисциплинарного сотрудничества в светском и религиозном образовании	109
Филатов С.Б. Феномен музея Старой Руссы, Наследие Достоевского — источник православия	112
Шишигина Ю.В. Кальвинизм в современном Санкт-Петербурге	116

Агеева Е. А.

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНОЙ ПОМОРСКОЙ ЦЕРКВИ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ И В СТРАНАХ БАЛТИИ¹

С 1989 г. поморское старообрядческое согласие носит название Древлеправославная Поморская Церковь (ДПЦ). Его вероучение опирается на представления о воцарении духовного антихриста и оскудении благодати священства и допускает возможность наставникам благословлять браки. Высшим органом управления ДПЦ является Собор (съезд). ДПЦ имеет региональные органы управления (духовные центры).

С кон. 80-х гг. XX в. предпринимались попытки создать единый центр ДПЦ. В 1999 г. в Риге по инициативе Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины (РГСО) был создан Международный координационный совет, но осуществить задачу объединения ему не удалось. В июне 2001 г. в С.-Петербурге начал работу Единый совет ДПЦ, в настоящее время объединяющий духовные центры и общины поморцев в различных государствах.

Духовной жизнью общин ДПЦ руководят наставники, считающиеся «нерукоположенными пастырями Церкви». В ДПЦ существует особый чин благословения наставника. Обязанностью причетника является чтение за богослужением, пение на клиросе. Наиболее близкими к поморцам в вероучении и богослужебной жизни являются федосеевцы, некоторые общины которых подчиняются региональным органам управления ДПЦ. Главный пункт расхождения между этими 2 согласиями — отношение к браку. Также как и федосеевцы, поморцы не пользуются посудой, предназначенной для людей, которые не принадлежат к согласию. В отличие от федосеевцев поморские наставники читают проповеди. Присоединяющиеся к ДПЦ христиане, в том числе старообрядцы, кроме федосеевцев и филипповцев, подвергаются перекрещиванию. На федосеевцев и филипповцев, переходящих в ДПЦ, налагают епитимью. В ДПЦ запрещено моление со старообрядцами других течений, трактуемое как молитвенное общение с еретиками.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-01-02065а.

К началу XXI в. насчитывалось ок. 500 тыс. последователей ДПЦ, в Латвии — 60–70 тыс., в Литве, по данным переписи, — 27 тыс., в Эстонии — 5 тыс., группы поморцев есть в других государствах, в том числе Германии, США, Финляндии, Швеции, Франции.

Важным центром согласия всегда был С.-Петербург. В 1768 г. на Моховой ул. купцы Ф. К. и И. Ф. Долговы, поддерживавшие тесную связь с Выговской обителью, во дворе своего дома устроили обширный каменный храм в честь Знамени Пресв. Богородицы, где поддерживался поморский порядок богослужения. По завещанию И. Ф. Долгова, все эти постройки в 1798 г. были переданы Выголексинскому общежителю и стали его подворьем. В 1800–1830 гг. подворьем управлял Ф. П. Бабушкин, в 1830 г. избранный Выговским киновиархом. В 1837 г. повелением императора Николая I духовное завещание И. Ф. Долгова было объявлено не имеющим силы, подворье было отобрано, в 1862 г. храм был закрыт, а иконы, книги и утварь переданы Александро-Невской лавре. В моленной на Охтинском кладбище, известной с 1740 г. и просуществовавшей до 1919 г., с 1813 г. в течение почти 30 лет служил Павел Любопытный, составивший в 1828–1829 гг. «Исторический словарь и каталог, или Библиотеку, староверческой церкви», а также чины обручения и венчания. В настоящее время поморцы С.-Петербурга являются одним из наиболее активных сообществ ДПЦ, развивается учебная, издательская и молодёжные программы.

Последователи поморского согласия наиболее многочисленны на северо-западе России. С нач. 20-х гг. XIX в. совершался переход в поморское согласие многих федосеевских общин в Псковской и Новгородской губерниях, на территории современных Балтии, Зап. Белоруссии, Польши. О последователях выговцев в Пскове пишет Семен Денисов в «Винограде российском». В 1805 г. было известно о 8 купеческих старообрядческих семьях в городе, действовали 2 поморские моленные в Запсковье, закрытые в 1843 г. В кон. 50-х гг. XIX в. на ул. Конной купец В. Н. Хмелинский устроил моленную и школу, в 1875 г. возродилась моленная в Запсковье. Разной степенью признания новоженских браков отличались многочисленные поморские общины Новгородчины, сосредоточенные вокруг Старой Руссы, Сольцов и Пестово.

Влиятельным поморским центром в Литве была Дегуцкая община, где в 1823 г. состоялся съезд духовных отцов, считающийся первым поморским собором в Балтии. В общине был создан «Дегуцкий летописец», излагающий историю старообрядчества в Литве, Латвии и др. до сер. XIX в. Крупнейшим современным сообществом поморцев является РГСО. Ее первый храм был освящен в 1760 г., к 1830 г. число членов общины возросло до 7904 чел. Значительным влиянием и известностью пользовалась Виленская (Вильнюсская) община, основанная в 1830 (по другим сведениям 1825) г., изначально принадлежавшая к поморскому согласию и к 80-м гг. XIX в. насчитывавшая более 3,5 тыс. прихожан. В кон. XIX–нач. XX в. мн. поморцы из Виленской и Сувалкской губерний переселялись в США.

Деятельность поморских общин регулировалась региональными соборами, или съездами. Наиболее важные решения были приняты на Варковский съезде беспоповцев близ Двинска (ныне Даугавпилс, Латвия) в 1832 г., допустившем бессвященнословные браки. После издания манифеста 1905 г. жизнь поморских общин значительно активизировалась. В ноябре 1906 г. прошел съезд старообрядцев Северо-Западного, Привисленского и Прибалтийского краев под председательством А. М. Пимонова с участием 450 чел., обсудивший насущные проблемы. В 1911 г. в Двинске состоялся Всероссийский съезд поморцев по народному образованию. Это был один из последних общепоморских соборов. С 40-х до кон. 80-х гг. XX в. в РСФСР не существовало единой организации поморцев. Российский совет (РС) ДПЦ, являющийся преемником Совета всероссийских соборов и съездов поморцев и Высшего духовного совета (упразднены в 1930), был образован на учредительном съезде, состоявшемся в Московской поморской общине 21–22 ноября 1989 г. 4–5 мая 2006 г. в С.-Петербурге состоялся 3-й Всероссийский собор, в котором участвовали 152 делегата, представляющие, в том числе духовные центры ДПЦ в Латвии, Литве и обсудивший вопросы соборности управления ДПЦ. В результате 1-й мировой войны и Октябрьской революции 1917 г. значительное по численности поморское сообщество оказалось за пределами России: в Латвии — ок. 90 тыс. чел., в Литве — 35 тыс., в Эстонии — до 10 тыс., в Польше — 40–50 тыс. чел.

В Латвии в Резекне 4 ноября 1920 г. прошел 1-й Вселатвийский съезд поморцев. Старообрядцы участвовали в выборах в лат-

вийский сейм и органы местного самоуправления. После государственного переворота 15 мая 1934 г. все старообрядческие руководящие органы, были распущены. В 1935 г. был принят «Закон о старообрядческих общинах», предоставивший поморцам самостоятельность. 5 авг. 1940 г. Латвия была присоединена к СССР. В июне 1941 г. начались репрессии. В послевоенное время ведущим центром согласия в Латвии являлась РГСО, поддерживающая связи с общинами Балтии и России. Значительными событиями были соборы 1966, 1974 и 1988 гг., проведенные в Риге в тесном сотрудничестве с поморцами Литвы. В феврале 1989 г. состоялся съезд старообрядцев Латвии, создавший Центральный совет ДПЦ Латвии. В 1992 г. Латвийское государство приняло закон, восстанавливающий имущественные права церковных организаций, стимулировавший развитие хозяйственной жизни общин. Обратной стороной этого процесса стали имущественные противоречия внутри общин, вызвавшие раскол в Центральном совете ДПЦ Латвии.

Новое противостояние, уже на догматической основе, возникло в РГСО в связи со стремлением старшего наставника И. Миролюбова ввести в согласие священство. В 2006 г. к Браиловской митрополии РПСЦ присоединился наставник поморской общины в Екабпилсе (Латвия) В. Волков. Руководящие структуры ДПЦ противодействовали попыткам обретения священства, в том числе собор Гривской общины Даугавпилса в июле отлучивший И. Миролюбова, а в 2002 г собрание членов РГСО исключило его из общины. Совещание руководителей ряда общин ДПЦ в 2001 г. приняло постановление, согласно которому следует считать «поиски благочестивого священства... исчерпанными»². Меры противодействия попыткам обрести священство обсуждались на ряде совещаний поморцев, в том числе в С.-Петербурге в 2002 и 2006 гг.

В Литве в храме Каунасской поморской общины 14 янв. 1922 г. состоялся съезд старообрядцев уезда, постановивший учредить Совет старообрядческих общин и созвать Вселитовский съезд старообрядцев. 6 мая 1922 г. в Каунасе состоялся 1-й Вселитовский съезд старообрядцев, избравший высший орган управления между съездами — Центральный старообрядческий совет (ЦСС) Литвы,

объединявший почти 54 поморских общин Литвы. Летом 1940 г. ЦСС Литвы прекратил свое существование. Председатель ЦСС И. Прозоров и другие бывшие члены совета и десятки верующих были арестованы и сосланы. ЦСС был переименован в 1944 г. в Высший старообрядческий совет (ВСС), пытавшийся стать координационным центром для всех поморских общин СССР. Но власти запретили председателю ВСС И. Романову посещать старообрядческие общины за пределами Литвы, вскоре руководство ВСС и свыше 10 наставников были арестованы и отправлены в лагеря, имущество общин национализировано. К 1953 г. из 74 общин осталось только 58. Тем не менее, ВСС, располагавшийся в Вильнюсе, до кон. 80-х гг. XX в. являлся единственным духовным центром старообрядцев-поморцев в СССР, опекавшим около 300 поморских общин. Конституция Литовской Республики 1992 г. предоставили ДПЦ автономию, и позволила вернуть имущество. Но религиозный подъем также сопровождался конфликтами в руководстве согласия из-за финансовых и административных разногласий.

17–19 июля 1928 г. в Эстонии в Калласте на 5-м Всеэстонском съезде поморцы объединились в Союз общин, упраздненный в 1940 г. В середине 40-х гг., председатель правления Таллинской общины П. П. Баранин стремился объединить старообрядческие общины Эстонской ССР с всесоюзным центром, намереваясь в 1945 г. посетить в Москве старообрядческого Московского архиеп. Иринарха (Парфёнова)³. Союз старообрядческих общин Эстонии был восстановлен в 1995 г. и в него вошли 11 зарегистрированных общин.

Все рассмотренные организации ДПЦ ведут активную и созидательную деятельность в сложных и меняющихся современных условиях, направленных на сохранение и укрепление традиционных поморских установлений.

² Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2002. С. 3

³ Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны: 1941–1945 гг. М., 1995. С. 193–194.

Башев К. С.

«ДРУЖЕСКОЕ УЧЕНОЕ ОБЩЕСТВО» КАК ПРОВОДНИК ИДЕЙ ЕВРОПЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

С начала XVIII века в Германии начало распространяться новое религиозное направление – пиетизм. Его главные теоретики Филипп Якоб Шпенер (1635–1705) и Август Герман Франке (1663–1727) призывали к созданию в среде христиан религиозных кружков, в которых верующие могли бы заниматься религиозными дискуссиями, изучением Библии, молитвами. Шпенер и Франке сделали Библию книгой народа. Простых мирян призывали изучать ее с молитвой и делиться ее содержанием. Вскоре общества пиетистов начали дистанцироваться от официальной церкви. Сходными мотивами руководствовались и члены общины Моравских братьев (гернгутеров), получившие в 1756 году статус отдельной церкви. Уже через год в Германии открыто объявили о себе члены Братства Золотых Розенкрейцеров (Братство Злато-розового Креста), представлявшие новое мистическое направление в масонстве. В своем исследовании «Деятели европейского религиозного возрождения И.Линдль и И.Госснер в России первой четверти XIX века» Ю.Е. Кондаков рассматривал влияние идей европейского религиозного возрождения на российское общество первой четверти XIX века.¹ Можно отметить, что такое влияние прослеживалось уже со второй половины XVIII века и особенно ярко отразилось в деятельности Дружеского ученого общества, учрежденного в Москве Н.И.Новиковым и И.Г.Шварцем.

Важнейшей вехой для проникновения идей европейского религиозного возрождения в Россию второй половины XVIII века стал 1779 год. В это время в Москве встретились только что приехавшие Новиков и Шварц. Биографии этих двух видных общественных деятелей были различны. Н.И. Новиков (1744–1818) был потомственным дворянином, который окончил гимназию при Московском университете, служил в Измайловском полку, работал в

¹ Кондаков Ю.Е. Деятели европейского религиозного возрождения И.Линдль и И.Госснер в России первой четверти XIX века// Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее// <http://conservatism.narod.ru/kondakov/lig.html>

Комиссии нового уложения. В 1773 году Новиков вышел в отставку и занялся издательской деятельностью. В 1779 году он переехал в Москву и арендовал типографию Московского университета. Шварц (1751–1784) — немец, воспитывался в Силезии, получил научное звание в Йенском университете. Знакомство с князем И.С. Гагариным дало ему возможность приехать в 1776 году в Россию и стать воспитателем детей А.М. Рахманова в Могилеве. Вскоре Шварц получил известность и был приглашен преподавать немецкий язык в Московский университет.²

Кроме желания просветить российское общество и широкого участия в благотворительности, Новикова и Шварца объединяло масонство. Уже попав под следствие, Новиков показывал, что «по масонству я со Шварцем не говорил ни слова..., потому что я почитал его стрикт-обсервантом».³ Иначе говоря, логи, которые посещали Новиков и Шварц, принадлежали к разным масонским системам. Сложно поверить такому сообщению Новикова, так как известно, что уже в 1780 году Новиков и Шварц учредили в Москве новую ложу «Гармония», куда вошли почти все вожди тогдашнего масонства: Н.Н. Трубецкой, М.М. Херасков, А.А. Черкасский, К.М. Енгальчев, И.П. Тургенев, А.М. Кутузов и т. д.⁴ Какой бы широкий круг общественных деятелей Москвы не охватывала новая масонская ложа, гораздо важнее были начинания Новикова и Шварца в области просвещения. В 1779 году при Московском университете Шварцем была учреждена Педагогическая семинария. Вслед за этим Шварц и Новиков обратились к епархиальным архиереям с просьбой прислать в их семинарию лучших студентов. Одним из первых в Москву из рязанской семинарии был прислан М.И. Невзоров (в дальнейшем один из самых видных российских масонов). По разным сведениям, в 1779 или 1780 году в доме Шварца начал собираться кружок, названный «Дружеское ученое общество» (в 1782 году было получено официальное разрешение на собрания Общества). Своей целью, собирав-

² Серков А.И. Русское масонство 1731–2000. Энциклопедический словарь. М. 2001. С. 594, 888.

³ Тукалевский В.Н. Н.И. Новиков и И.Г. Шварц// Масонство в его прошлом и настоящем. М. 1990. С. 191.

⁴ Брачев В.С. Масоны и власть в России. СПб. 2000. С. 90.

шие там считали распространение в России истинного просвещения следующими путями: 1) делать общеизвестными правила хорошего воспитания; 2) издавать полезные книги; 3) выписывать из-за границы способных учителей или воспитывать русских преподавателей. Первые два пункта этой программы получили широкое воплощение в последующие годы.

Благодаря широкой материальной поддержке членов Дружеского ученого общества в Педагогической семинарии вскоре обучалось уже 30 человек, а в 1782 году была открыта и Филологическая (Переводческая) семинария, куда среди прочих семинаристов прибыли будущие митрополиты С.-Петербургские Михаил (Десницкий) и Серафим (Глаголевский), проходил там обучение и один из известнейших в будущем масонов А.Ф.Лабзин.

Исследователь масонства М.Н.Лонгинов считал Дружеское учебное общество сосредоточением практической деятельности московских мартинистов.⁵ Сам термин «мартинисты» уже говорит о многом. Так в России называли масонов, следующих учению французского мистика Луи Клода Сен-Мартена (1743–1803), так же именовали и появившихся в это время розенкрейцеров. Новое направление в Россию завез Шварц в 1782 году. В это время в Вильгельмсбаде состоялся масонский конвент, принявший ряд принципиально важных решений. На конвенте происхождение масонства из Ордена тамплиеров было признано легендой, т.е. фактически был отвергнут главный постулат шведской системы, а в качестве основной была принята масонская система Благотворного рыцарства. Генеральным мастером масонства был избран Фердинанд Брауншвейгский, а Россия признана в качестве независимой VIII масонской провинции. Шварцу, присутствовавшему на конгрессе, были переданы «статуты теоретического градуса», являющиеся переходной ступенью от обычного масонства к розенкрейцерству.

Чтобы понять, что же привез в 1782 году в Россию Шварц, надо обратиться непосредственно к учению «Ордена злато-розового креста» (розенкрейцеров). В своем очерке это учение описывал В.Н.Тукалевский. В его основании лежали задачи познания воп-

росов «творения» и мирового устройства, а также алхимия. Программой розенкрейцеров было «познание Бога в природе и природы в человеке». Предполагалось, что Адам получил от Бога всю полноту знаний о мирах видимых и невидимых, но после грехопадения эти знания были в значительной мере утрачены. Задачей розенкрейцеров было восстановить потерянное знание. Остатки знаний Адама были переданы его избранным потомкам и через Ноя дошли до малого числа людей — «мудрецов». Другим источником божественных заповедей был Моисей и написанные им Священные Книги. Иначе говоря, розенкрейцеры предполагали, что путем пристального изучения Библии можно открыть в ней «высшие тайны». Другой важнейшей составляющей учения Ордена была вера в «пророков» — людей, уже достигших вершин «просветления» и открывших Божественные тайны. В их числе указывались Соломон, Хритиан Розенкрейц (основатель ордена) и Яков Беме.⁶ Новое направление масонства, завезенное в Россию Шварцем, призывало постоянно изучать Священное Писание и чтить культовых писателей европейского религиозного возрождения.

Для проведения своих взглядов Новиков и Шварц уже имели в своем распоряжении средства и серьезный технический аппарат. Кроме самих лож «теоретического градуса» (куда входило до 90 человек), это были тайные и открытые типографии, а также Учительская и Филологическая семинария, где готовились новые кадры и проводились переводы религиозных сочинений. М.Н.Лонгинов считал, что лекции Шварца были истинной школой масонства. В своих занятиях по должности профессора немецкого языка московского университета Шварц «старался объяснить слушателям происхождение и пребывание в душе тех или других мыслей и понятий и из этого уже выводить различие слов». ⁷ Более свободен был Шварц в своих вечерних лекциях, проводившихся для семинаристов, живших в его доме. Он полемизировал с энциклопедистами, извлечениями из разных писателей, доказывал истинность Св. Писания, призывал слушателей изучать Ветхий Завет (что тогда не было распространено).⁸

⁶ Тукалевский В.Н. Указ. Соч. С. 161–164.

⁷ Лонгинов М.Н. Указ. Соч. С. 127.

⁸ Там же. С. 192–193.

⁵ Лонгинов М.Н. Новиков и московские мартинисты. М. 1867. С. 180.

В.Н. Тукалевский в статье «Н.И. Новиков и И.Г. Шварц» рассматривал материалы лекций Шварца. Он считал, что в основе взглядов Шварца лежало учение «духовидца» И. Беме и его интерпретация в сочинениях Сен-Мартена. И. Беме утверждал, что величие Божьего творения человек своим разумом постигнуть не может, он должен прибегать к высшему разуму и получать от него откровения. И.Беме призывал использовать для познания истины Библию, дарованную людям через «первого мага» Моисея. Рассматривая суть человеческого естества, И. Беме делал вывод о том, что человек, подверженный влияниям тела уклонился ко злу и зло покорило человека. Задача человека — вернуться к своей духовной первооснове. Путь возвращения И. Беме называл «Путь Христа». В.Н. Тукалевский утверждал, что сочинения И. Беме и лекции Шварца несли одни и те же идеи. Шварц дополнял учение И. Беме научными данными XVIII века.⁹

Издательскую сферу возглавлял Новиков. Им было сделано очень много для того, чтобы внедрить в российское общество европейскую религиозную литературу. Благодаря Новикову число книжных лавок в Москве возросло в 10 раз, им была учреждена первая публичная библиотека. С 1781 по 1790 годы издательствами Новикова было издано 749 книг (28% от всех издававшихся в этот период в России). Сочинения на религиозную тематику составляли очень небольшой процент от продукции Новикова, большей частью он выпускал «коммерческую» литературу – учебники, словари, пособия, художественную литературу. Неслучайно, что когда Новиков попал под следствие, запрету подверглись всего шесть выпущенных им книг (специальная масонская литература). При этом очевидно, что вовсе не словари и учебные пособия переводили ученики Филологической семинарии и не по ним читал свои лекции Шварц. Среди изданий были: «Таинство креста Иисуса Христа и Членов его», «Рассуждения о книге Соломоновой, нарицаемой «Песней песней», «Духовный рыцарь или ищущий премудрости», «О тройственном пути души», «Соборное послание С.А. Иакова» Гюйон, «Об истинном христианстве» Арндта, «О познании

самого себя» Массона, «Страшный суд и торжество веры» Юнга, «О заблуждениях и истине» Сен-Мартена.¹⁰

Развить свои начинания Новикову и Шварцу было не суждено. В конце 1783 года, в самый разгар работ, Шварц неожиданно заболел и 17 февраля 1784 года скончался. Взамен Шварца из Германии был прислан новый руководитель розенкрейцеров для России Г.Я. Шредер. Но он не имел такого авторитета среди русских масонов и вскоре вошел в конфликт с Новиковым. Испуганная попытками московских масонов сблизиться с наследником престола Павлом Петровичем уже в 1785 году Екатерина II отдала приказ заняться расследованием его издательской деятельности. В результате Новиков был заключен в Шлиссельбургскую крепость, где и пробыл четыре года.

Разнообразная деятельность Новикова и Шварца затронула небольшую группу россиян. Но это были люди, находившиеся в гуще общественной жизни. Вокруг Дружеского ученого общества собрались единомышленники, впоследствии игравшие видную роль в начале XIX века. Некоторые из них в свою очередь воспитывали новую элиту. И.В. Лопухин стал масонским наставником М.М. Сперанского. А.А. Левинцев через А.Н. Голицына пытался влиять на Александра I. С.И. Гамалея перевел на русский язык все сочинения Я. Беме. А.Ф. Лабзин и М.И. Невзоров издавали крупнейшие масонские журналы уже в XIX веке. Два ученика Филологической семинарии стали митрополитами С.-Петербургскими. Деятельность Дружеского ученого общества создала базу для активного проникновения в Россию идей европейского религиозного возрождения в царствование Александра I.

⁹ Тукалевский В.Н. Указ. Соч. С. 205–206.

¹⁰ Брачев В.С. Указ. Соч. С. 104–106.

Гордиенко Н.С.

**КАФЕДРЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
РГПУ ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА
45 ЛЕТ (1964–2009)**

В самом начале 60-х годов прошлого столетия Министерство высшего и среднего специального образования СССР ввело в вузах и техникумах страны новый учебный предмет «Научный атеизм». Философам и историкам, которым предстояло названный предмет преподавать, его название показалось по меньшей мере неточным, о чем убедительно свидетельствовали как предложенная программа данного, курса, так и структура составленных на ее основе учебных пособий и учебников, не говоря уже об их содержании. Этой структурой предусматривались следующие разделы: религия как социальное явление, исторические формы религии, основные направления религиозной философии, исторические формы атеизма и его мировоззренческие основы, атеизм и религия в социалистическом обществе, преодоление религии в ходе научно-атеистического воспитания¹. Явно напрашивалось другое название курса, практически единодушно поддерживаемое учеными и преподавателями на многочисленных конференциях, симпозиумах и семинарах: «История и теория религии и атеизма». Но министерство на смену названия курса не пошло, оставив все в первоначальном виде.

Поэтому и вузовские кафедры, которым доверили совершенствовать программу названного курса и создавать соответствующие учебные пособия, получили названия, в которых доминировало слово «атеизм». Одна из таких кафедр была создана в 1964 г. в Ленинградском государственном педагогическом институте им. А.И. Герцена (ныне — РГПУ) и весь советский период отечественной истории оставалась головной в системе педагогических вузов РСФСР.

¹ См.: Основы научного атеизма. Под ред. И.П. Цамеряна. М., 1961; История и теория атеизма. Под ред. И.Д. Панцхава. М., 1962. Научный атеизм. М., 1975; Основы научного атеизма. Под ред. Н.С. Гордиенко. М., 1975; Н.С. Гордиенко. Основы научного атеизма. Н., 1988 и др.

Первоначально кафедра научного атеизма нашего вуза состояла из трех штатных преподавателей-религиоведов по современной терминологии: заведующего И.И. Огрызко (кандидата исторических наук, доцента, изучавшего религиозные верования и культовую практику народов Крайнего Севера), профессора Б.Я. Рамма (доктора исторических наук, исследовавшего прошлое католицизма) и доцента В.И. Никитина (кандидата исторических наук, анализировавшего современное состояние протестантизма), а также нескольких совместителей-почасовиков. Несколько позже кафедре поручили также вести курсы этики и эстетики и ввели в ее состав преподавателей Я.Г. Якубсона и Д.В. Михновского, которые впоследствии стали кандидатами философских наук, доцентами. Благодаря такому поручению кафедра стала именоваться кафедрой научного атеизма, этики и эстетики.

С 1967 г. состав кафедры существенно расширился: в него вошли кандидаты философских наук, доценты Н.С. Гордиенко, Л.Р. Харахоркин, З.В. Калинин, В.В. Калинин, круг научных и преподавательских интересов которых замыкался различным аспектами религиоведения. Возросло также число преподавателей этики (В.Л. Обухов, Л.А. Громова) и эстетики (П.В. Соболев, А.П. Валицкая), в положенное время защитившие кандидатские и докторские диссертации. После образования в 1983 г. общеинститутской кафедры этики и эстетики ее членами стали П.В. Соболев, А.П. Валицкая, Л.А. Громова и Я.Г. Якубсон. Д.В. Михновского приютила кафедра философии, а В.Л. Обухов ушел на кафедру философии Ленинградского сельскохозяйственного института (ныне — Аграрного университета), где он находится и по сей день.

С 1970 по 1996 гг. возглавлял кафедру доктор философских наук, профессор Н.С. Гордиенко, круг научных интересов которого очерчен проблемами русского православия, экуменизма и межконфессиональных отношений в современной России. По настоящее время работает профессором кафедры религиоведения. Почетный профессор РГПУ им. А.И. Герцена. Действительный член Международной академии информатизации. Опубликовал более 20 монографий и учебных пособий и свыше 300 статей. Подготовил около 40 кандидатов философских наук на кафедре и более 10 за её пределами (в Армении, Грузии, Казахстане, Узбекистане, Украине, где вел спецкурсы и руководил как аспирантами, так и соис-

кателями). Пятнадцать из них стали докторами философских наук, профессорами.

С 1996 по 2002 гг. руководил кафедрой кандидат философских наук, доцент В.В. Аржанухин, не успевший в полной мере реализовать свои научные замыслы из-за безвременной кончины. При нем кафедре обрела нынешнее название — стала именоваться кафедрой религиоведения.

Два года исполнял обязанности заведующего кафедрой кандидат философских наук, доцент В.М. Кудряшов, при котором на факультете социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена был начат набор студентов на специальность «религиоведение» и кафедра стала выпускающей.

В 2005 г. на должность заведующего кафедрой был избран доктор философских наук, профессор А.Ю. Григоренко, работавший на кафедре с 1994 по 1998 гг. по совместительству. Он является известным специалистом в области философии и религиоведения, им опубликовано более 40 серьезных научных трудов, под его редакцией вышли учебник по религиоведению для студентов педагогических вузов и религиоведческий словарь. При нем кафедра перешла на подготовку бакалавров и рассчитывает на предоставление ей права готовить магистров. Возможностями для этого коллектив кафедры располагает в полной мере: в него входят 2 доктора философских наук, три кандидата философских наук и два кандидата исторических наук, а также несколько совместителей с солидной религиоведческой подготовкой.

С самого начала своего существования кафедра получила право принимать в целевую аспирантуру выпускников педагогических вузов не только РСФСР, но и остальных республик Советского Союза. Вот далеко не полный перечень тех городов, откуда прибыли юноши и девушки, ставшие аспирантами кафедры: Астрахань, Барнаул, Бийск, Благовещенск, Брянск, Горно-Алтайск, Екатеринбург (Свердловск), Кострома, Курган, Магадан, Нижний Новгород, Нижний Тагил, Новосибирск, Иркутск, Омск, Оренбург (Чкалов), Орск, Пермь, Псков, Самара /Куйбышев/, Саранск, Ставрополь, Сыктывкар, Тобольск, Тула, Хабаровск, Чебоксары, Череповец, Чита. А республики были представлены Абхазией, Белоруссией, Казахстаном, Молдавией и Украиной.

Все посланцы упомянутых городов и республик успешно закончили аспирантуру, своевременно защитили кандидатские диссер-

тации и стали остепененными религиоведами. А более 10 из них пошли дальше и стали докторами философских наук, руководителями научных и преподавательских коллективов. В их числе: Шапошников Л.Е. — первый проректор Нижегородского педагогического университета, Денисова Л.В. — начальник кафедры философии Омской Высшей школы милиции МВД, Дмитриева Л.М. — заведующая кафедрой Омского технического университета, Поспелова А. И. — профессор Магаданского университета, Семаева И. И. — профессор Московского областного педагогического университета, Пушкин С. Н. — профессор кафедры философии Нижегородского педагогического университета и др.

И сейчас на кафедре 5 аспирантов, выбравших для своих диссертаций актуальные и перспективные темы. Мы надеемся, что появление на факультете социальных наук магистров религиоведения существенно расширит круг потенциальных аспирантов и соискателей, среди которых, конечно же, будут и новые, перспективные сотрудники нашей кафедры.

Кафедра всегда поощряла и продолжает поощрять научно-исследовательскую деятельность студентов в области религиоведения, вовлекая их в систему СНО, организуя для них симпозиумы, конференции, круглые столы и прочие формы творческого общения. Регулярно проводятся встречи студентов с представителями больших и малых религиозных объединений, функционирующих в нашем городе, а также посещение религиозных управленческих центров, храмов и молитвенных донов, церковных учебных заведений.

Завершение своего сорокапятилетия кафедра религиоведения встречает омоложенной (средний возраст доцентов и преподавателей лишь чуть-чуть превышает тридцать лет), нацеленной на активнее участие в инновационных проектах факультета социальных наук и всего университета. У ее сотрудников большие и амбициозные планы, вполне достижимые, несмотря на трудности, переживаемые сейчас системой высшего образования и страной в целом.

Григоренко С.А.

СЕВЕРНАЯ СТОЛИЦА — ГОРОД МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Российская Федерация с первых дней провозглашения своего суверенитета объявила себя демократическим государством, основанным на принципах уважения суверенитета как личности, так и целых народов, входящих в ее состав. Сегодня уже стало азбучной истиной положение о тесной связи демократической формы правления и гражданского общества, согласно которому не может быть реальной демократии в той стране, где не существует гражданское общество, являющееся средством противостояния от тоталитаризма.

Без гражданского общества невозможна подлинная демократия. Источник демократического устройства политической жизни общества поэтому находится не в сфере политики, а вне ее, там, где человек проявляет свои способности и удовлетворяет свои интересы свободно, сообразуясь с их логикой и содержанием. Эта сфера и называется гражданским обществом, которое составляет основу демократии. Чем более развито гражданское общество, тем демократичнее является политическая система общества. В гражданском обществе человек реализует свои неотъемлемые права: право на свободный труд, право на собственность, право на жизнь, право на свободу. Естественными элементами гражданского общества выступают семья, школа, трудовой коллектив, национальные и социальные группы. Гражданское общество поэтому — это система отношений между людьми, обеспечивающими удовлетворение своих неотъемлемых прав на основе самоуправления и свободы, выбора форм и направлений деятельности. Гражданское общество характеризуется таким состоянием человека, которое включает свободу каждого члена общества, равноправие его с каждым другим и самостоятельность как гражданина.

В условиях полиэтничного и многоконфессионального государства огромную роль в формировании гражданского общества играет этнический и религиозный фактор. Многонациональным и поликонфессиональным государством является и современная Россия. По итогам переписи 2002 года, согласно приведенным в печати данным, сегодня в России проживает 184 народа и этнических

групп, причем каждый и каждая из них обладает уникальными характеристиками и особенностями. Они исповедуют различные религии, традиционными из которых для нашей страны являются православие, буддизм, иудаизм и ислам. У многих наших граждан совпадает их этническая и конфессиональная идентичность. Нужно учитывать и тот момент, что большая или значительная часть представителей этносов, давших название республикам в составе Российской Федерации и некоторым другим субъектам Федерации, проживают за их пределами. Данные Всероссийской переписи 2002 г. убедительно свидетельствуют о том, что представители разных этносов живут в нашей стране попеременно с другими народами.

В первую очередь, по инициативе всех перечисленных групп и общностей уже в начале 1990-х годов начались поиски новых форм для объединения и совместного выражения своих интересов, в результате чего в стране стали складываться на принципиально новой законодательной базе и новые формы организационно-правовых взаимоотношений государства с общественными объединениями, в том числе и с национально-культурными. Большую роль первоначально для отстаивания интересов дисперсно расселенных этносов на территории России сыграли общественные организации. «Положение о любительском объединении, клубе по интересам» было первым в данном направлении служебным актом, который был утвержден ВЦСПС, ЦК ВЛКСМ, Министерством культуры СССР 13 мая 1986 г. Данный ведомственный акт разрешил создание таких объединений при профсоюзных Дворцах культуры и клубах. В результате принятия этого акта во многих городах СССР стали создаваться Дома дружбы народов СССР. Появился такой Дом Дружбы и в нашем городе. В середине 1990-х годов были приняты различные законы, которые создавали правовую базу для деятельности общественных организаций. Среди них следует выделить Федеральный Закон «Об общественных объединениях» (14.04.95). Помимо этого был принят и ряд других федеральных законов, которые сыграли важную роль в развитии общественных организаций страны: «О некоммерческих организациях» (12.01.1996 г.), «О национально-культурной автономии» (17.06.1996), «Федеральный закон о свободе совести и религиозных объединениях» (19.09.1997 г.) и другие. Общественные организации, возникшие во множестве после принятия указанного закона, сыграли важную роль в демократизации

общества в постсоветское время, сохранении национальной культуры народов России, торжестве свободы совести и демократии. Играть эту роль они и по сей день. Сегодня в Российской Федерации официально действует около 300 тысяч общественных организаций разного плана, в том числе и национально-культурных. После принятия в 1990 г. «Федерального закона о свободе совести и религиозных объединениях» одна за другой регистрировались религиозные организации, которым ранее было отказано в регистрации. Их существование базировалось на ином, нежели общественные организации, законе. Такая форма самоорганизации стала особо важной и актуальной для тех диаспорных обществ, у которых имеется своя национальная религия (евреи, армяне, грузины и др.).

Санкт-Петербург с самых первых дней своей истории формировался как многонациональный полис, население которого отражало все многообразие российского населения, всю разноцветную мозаику культур и религий российского государства. Таким он остается и сегодня. Его строили представители практически всех наций и народов России, у которых были разные привычки и обычаи, которые принадлежали к разным культурам. Все они исповедовали разные религии, а ведь религия всегда являлась важнейшей частью народной культуры. Но все они мирно уживались на огромной стройке. Историки свидетельствуют: ни этнических, ни конфессиональных конфликтов северная столица не знала на протяжении всей своей истории. Религиозное и культурное многообразие, взаимопонимание народов – все это сохраняется в Петербурге и по сей день.

Сегодня в Петербурге проживает около 4628 тысяч человек, что составляет почти 3,2 % на население Российской Федерации. При этом в нашем городе проживает около 130 национальностей, из которых русских — 91,8 %, украинцев — 2,3 %, белорусов — 1,5 %, евреев — 1,3 %, татаров — 0,8 %, армян — 0,3 %, грузин — 0,2 %, азербайджанцев — 0,2 %, чувашей — 0,1 %, финнов — 0,1 %, поляков — 0,1 %.

На сегодняшний день в нашем городе зарегистрировано около 200 национально-культурных общественных организаций (НКО), деятельность которых всегда была и остается по сегодняшний день направленной на сохранение этнической идентичности, на сохра-

нение и дальнейшее развитие своей самобытной национальной культуры, своего родного языка, обычаев и традиций различных этноконфессиональных групп наших горожан. Современная ситуация в городе характеризуется тем, что общественные организации как часть становящегося гражданского общества, сформированные по этническому признаку, стремятся к расширению всех форм взаимодействия с другими национальными организациями и объединениями города. Важность этого момента подчеркивает петербургский исследователь Н.М.Романова. Она пишет: «Это очень важно, поскольку ознакомление с культурой, обычаями, верованиями других народов способствует взаимопониманию между ними, устраняет недоверие, напряженность и подозрительность, формирует толерантное мировоззрение и поведение горожан в различных ситуациях... Деятельность национально-культурных и религиозных объединений, которых объединяют идеи гуманизма, является стабилизирующим фактором совместного проживания в условиях мира и согласия, дружбы и сотрудничества».¹

Верующие петербуржцы исповедуют 50 из 70 зарегистрированных в России конфессий и религий. В северной столице функционирует около 300 храмов, из которых 175 православных (среди них белорусский и грузинский приходы). Санкт-Петербургская Епархия, юрисдикция которой распространяется и на соседние с городом территории, включает 20 благочинных округов, в ведении которых находится 271 храм, 62 приписные церкви, 82 часовни, 10 монастырей. Сегодня строится и реставрируется 25 храмов.

До 1917 г. в Петербурге было 300 православных храмов, часовен, монастырей и т.д. За последние годы Правительство города передало Церкви 239 культовых зданий, среди которых – немалое число уникальных памятников архитектуры. В совместном пользовании государства и церкви находятся 19 соборов. Число зарегистрированных за последнее десятилетие религиозных объединений выросло с 15 до 451. Помимо РПЦ здесь представлены Римско-католическая церковь (13 приходов), Евангелическо-лютерантская церковь России (7 приходов), Евангелическо-лютерантская церковь Ингрии на территории России (11 приходов), мусульманс-

¹ Романова Н.М. Введение // Национально-культурные и религиозные организации Санкт-Петербурга. СПб., 2003. С. 6

кие объединения (3 объединения), буддийские объединения (14), иудейские (13), Армянская апостольская церковь (2 прихода), евангельские христиане-баптисты (16 приходов), христиане веры евангельской (пятидесятники) — 48 приходов, Церковь христиан-адвентистов седьмого дня (8 приходов), Свидетели Иеговы (2 прихода), Церковь Иисуса Христа последних дней (10 объединений).²

Сказанное выше свидетельствует о том, что сегодня в нашем городе наблюдается, по сути дела, Ренессанс национальной культуры и религии всех петербуржцев, представляющих самые разные народы нашей Родины.

² Национально-культурные и религиозные организации Санкт-Петербурга. С. 6–7.

Дойникова Н.А.

ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ В ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Религиозная ситуация в Вологодской области, в целом, стабильна. Негативных тенденций в динамике государственно-церковных, межконфессиональных отношений не наблюдается. Это объясняется, прежде всего, тем, что Вологодчина — регион с исторически мононациональным населением (почти 97% — русские), расположена вдали от эпицентров межэтнических и межрелигиозных конфликтов. Региональная политика направлена на соблюдение вероисповедного законодательства, гармонизацию отношений в конфессиональной сфере, на укрепление диалога государства и религий в решении социальных проблем: духовно-нравственного просвещения, охраны здоровья граждан, поддержки нуждающихся, предупреждения девиантного поведения и пр.

В настоящее время после стремительного роста конфессиональных объединений в 90-е гг. минувшего века создание новых религиозных структур приостановилось. Общее число зарегистрированных организаций, в т. ч. религиозных групп, в последние 5 лет меняется незначительно — увеличение поглощается убылью ранее существовавших конфессий, в основном, в порядке самоликвидации. Пик роста общин приходится на 2002 год — 151 организация. На 1 января 2008 года в области зарегистрировано 146 религиозных объединений, представляющих 12 конфессиональных направлений. Из них 4 имеют статус централизованных структур (3 — пятидесятники, 1 — баптисты; Вологодская епархия Русской православной церкви — в юрисдикции Московского Патриархата) и 142 — местных. К Вологодской епархии относятся 108 организаций, 21 объединяет христиан веры евангельской — пятидесятников, 4 — евангельских христиан-баптистов, 3 организации — адвентистов седьмого дня, по 2 — евангельских христиан, ортодоксальных иудеев, Свидетелей Иеговы. По 1 общине представлены католики (латинского обряда), мусульмане (сунниты), методисты, кришнаиты (вайшнав). Зарегистрированные организации сосредоточены главным образом в городах.

Более 40 общин существует на положении религиозных групп, из них выделяются по количеству адептов *духовные христиане*

трезвенники, чуриковцы (больше всего, > 150 чел., в с. Сямжа, всего в области свыше 500 чел. — крупнейшая община в России), а также Свидетели Иеговы (группы присутствуют в 15 из 26 районов области). Действуют в сельской местности отдельные немногочисленные общины *старообрядцев*. Большинство религиозных групп принадлежит к новым для региона конфессиям: *Анастасия, бахаи, евангелисты-субботники, Новоапостольская церковь, Радостея, последователи культа Сатьи Саи Бабы, Сахаджа-Йога, Центр Рерихов, Церковь Объединения, Сан Сен Муна, Церковь Последнего Завета (Виссариона), Церковь сайентологии.*

Попытки возрождения финно-угорских языческих культов принимают вепсы — представители коренного малочисленного народа края (Бабаевский и Вытегорский районы).

Новацией в религиозной сфере области стала тенденция регистрации ряда конфессий в качестве общественных организаций — просветительского, благотворительного, спортивно-оздоровительного и пр. направлений. К таковым можно отнести вологодские региональные благотворительные организации «Милость», «Утешение», «Свет надежды», НП «Молодежь против наркотиков» (учреждены различными пятидесятническими структурами), Вологодское региональное отделение Общероссийской общественной организации «Центр Шри Чин Моя», АНО «Сахаджа-йога — всемирная философия здоровья, науки и этики». В отношении ряда из них территориальным отделением УФРС России выявлены факты незаконной миссионерской практики.

Вологодская епархия РПЦ — самая крупная конфессия в регионе, насчитывает 108 организаций. В их числе — 4 монастыря; 4 архиерейских подворья и 99 приходов. Массовое восстановление и постройка новых церквей в области обострили проблему дефицита кадров духовенства. Почти все священники совмещают службу штатного клирика в городском или сельском храме с пастырством в отдаленных деревенских общинах. Есть факт, когда сразу в трех районах (до 2008 года — в четырех) — Тарногском, Тотемском и Нюксенском все приходы (7) окормляет один клирик. В Вологодском Православном Духовном училище (открыто в 1991 г., двухгодичный курс обучения) с 2003 г. — постоянный недобор студентов ставленнического отделения. Из-за отсутствия священнослужителей и недостатка средств на содержание культовых зданий за пе-

риод с 2000 по 2007 гг. прекратили существование 15 приходов епархии.

В последнее десятилетие активизировалось социальное служение религиозных организаций. Отечественное гуманитарное знание, школа обратились к изучению духовно-нравственного наследия традиционных конфессий.

Православное духовенство участвует в областной и районных комиссиях по делам несовершеннолетних, в просветительской деятельности в школах по предупреждению наркомании, вредных привычек, нравственной распущенности. При храме Покрова на Торгу г. Вологды создан пункт помощи лицам, страдающим от алкогольной и наркотической зависимости. Все монастыри Вологодской епархии РПЦ принимают наркозависимых для духовно-трудовой реабилитации.

Получают признание населения акции адвентистов Седьмого дня по пропаганде здорового образа жизни. Наиболее эффективно работают по преодолению и профилактике недуга алкоголизма общины *духовных христиан-трезвенников (чуриковцев)* в гг. Вологде и Череповце, с. Сямжа. Близ г. Белозерска действует реабилитационный центр для нарко- и токсикоманов, поддерживаемый протестантскими общинами региона. При Церкви евангельских христиан-баптистов г. Череповца образован комитет родителей наркозависимых детей.

Региональными и местными органами власти поддерживается социальная активность конфессий. Гуманитарные акции последних по поддержке нуждающихся, пропаганде здорового образа жизни, профилактике девиантного поведения проходят во взаимодействии с областными департаментами здравоохранения, труда и социального развития, комитетами по делам молодежи и социальной безопасности. Наиболее активно сотрудничество государства и церкви в сферах культуры и досуга: совместные фестивали духовных песнопений, Дни славянской письменности и культуры, молодежные диспуты, образовательные чтения духовно-нравственной направленности, рождественские елки для детей-сирот, детей-инвалидов и из нуждающихся семей, рождественские и пасхальные балы христианской молодежи и пр.. Правительство области и местные органы власти выделяют значительные средства на реставрацию действующих культовых зданий — памятников истории

и культуры. Так, на эти цели за счет средств областного и федерального бюджетов только в 2007 году было выделено более 120 миллионов рублей.

В светской образовательной системе области разработана и действует областная целевая программа «Развитие системы образования Вологодской области на 2007–2010 годы», подпрограмма «Регионализация содержания дошкольного, среднего, начального профессионального, дополнительного образования», в рамках которой реализуется крупномасштабный образовательный проект «Истоки» (с 1998 г. введен в Базисный учебный план области, а в 2002 г. одобрен федеральным экспертным советом). Программа «Истоки» способствует взаимодействию школы и исторически укорененной в регионе Православной церкви. Ориентация курса на христианскую антропологию призвана решить непростую задачу религиозной образованности в рамках государственной школы. «Истоки» нашли свой вариант решения этой проблемы. В них говорится не об основах веры, не о догматах и канонах, что могло бы подвергнуть сомнению светский принцип отечественного образования, а о жизненных ценностях и идеалах отечественного образа жизни с опорой на традиционные духовно-нравственные основы. Более двух тысяч педагогов преподают «Истоки» во всех образовательных учреждениях области. Этот курс внедряют также в десяти регионах России. В некоторых детских садах апробируется одноименная пропедевтическая программа. В рамках «Истоков» для внешкольной работы предлагается туристическо-паломническая программа «Северная Фиваида», включающая в себя поездки детей совместно с родителями по святым местам Вологодчины, усиленный труд по восстановлению святынь, проведение учебно-просветительских мероприятий (бесед, семинаров, встреч и т.п.).

Представляется заслуживающим внимания вологодский опыт многостороннего социального партнерства по линии государство – общественные организации — конфессии. Особое место занимает сотрудничество в рамках проекта «Русская инициатива», реализуемого на протяжении 13 лет областными властями в союзе с региональным отделением Российской Федерации Фонда Мира, общиной методистов г. Вологды и приходами Объединенной методистской церкви США (штат Техас). За этот период американские методисты посетили Вологодчину с визитами «народной дипломатии» более 30

раз (свыше 200 волонтеров — студенты, школьники, священники, пенсионеры, учителя, медики и пр.). Они встречаются с православными верующими, жертвуют на реставрацию храмов и монастырей и трудятся сами на их восстановлении, шествуют над детскими домами области и организуют курсы — английского языка и компьютерные — для детей-сирот и детей-инвалидов, выделяют стипендии для обучающихся в вузах детей-сирот. Прошли четыре российско-американские медицинские конференции, в ходе которых была оказана гуманитарная помощь вологодским учреждениям здравоохранения, а также православному епархиальному центру социальной помощи при храме св. Николая во Владычной слободе г. Вологды. В 2007 году заключено соглашение о сотрудничестве между факультетами социальной работы Вологодского государственного педагогического университета и Техасского университета.

Признание религии в качестве реального компонента современного общества находит свое отражение и в социальной политике муниципалитетов. Активизируются в этом плане те из них, на территории которых в большем объеме сохранились движимые и недвижимые культовые памятники, иное конфессиональное наследие. В Кирилловском районе, известном своими монастырями — Ферапонтовым, Горичским, Кирилло-Белозерским, Нило-Сорской пустынью и др. — ныне действующими или существующими в качестве музеев, — принята Комплексная районная целевая программа «За духовное и нравственное здоровье (2008–2010 годы)». Целью ее является воспитание подрастающего поколения посредством создания социально-педагогической среды, ориентированной на востребование традиционных культурных ценностей, в значительной степени — православных.

Соответственно реагируют на возрастание социальной роли религии и СМИ. В двух областных общественно-политических газетах «Красный Север» и «Речь» еженедельно размещаются подборки материалов конфессиональной тематики в рубриках «Православие» и «Русь православная». В целом же религиозная сфера региона представляется в СМИ по информационным поводам. Аналогичным образом освещается она в 7 районных печатных изданиях области: в Устюженской газете «Вперед» — в ежемесячном специальном выпуске «Святоч», в рубрике «Отечество» — в Великоустюгской газете «Советская мысль», в рамках православного календаря и хроники событий церковной жизни — в остальных.

Свои периодические печатные издания есть и у конфессий. Вологодская епархия РПЦ ежеквартально издает журнал «Духовно-нравственное воспитание» (тираж — 200 экз.) и газету «Благовестник» (тираж — 4000 экз.). Основное содержание «Благовестника» — официальная хроника, катехизация, история епархии. Большинство авторов — клирики епархии и штатные корреспонденты. ЦРО Объединение Христиан Веры Евангельской Пятидесятников Вологодской области выпускает тиражом 20000 экз. газету «Добрая весть» 1 раз в месяц. Издание информирует о культовой и социальной деятельности входящих в ЦРО местных организаций.

На областном телевидении два раза в месяц по субботам выходит в эфир телепередача «Русь православная». С этой же периодичностью по понедельникам областное радио информирует вологжан о новостях религиозной сферы в радиопередаче «Северная Фиваида». Есть свои конфессиональные передачи на местном кабельном телевидении: в «Провинции» г. Череповца идет передача «Воскресение», на «TV-7» г. Вологды — «Православные».

Фиксируя спокойный, главным образом, характер процессов в религиозной сфере региона, нельзя, вместе с тем, не отметить рост неприязни населения области к Свидетелям Иеговы и неопятидесятникам харизматического толка в связи с их назойливым миссионерством. Принимая во внимание также пензенских «сидельцев»,стораживают и проявления православного фундаментализма, выражающегося в участившихся в последние 6 месяцев отказах от обмена паспортов старого образца на паспорта граждан Российской Федерации, от принятия ИНН, страхового свидетельства обязательного пенсионного страхования.

Калинина С.О.

ПРАВОСЛАВНЫЕ КАРЕЛЫ ВЕРХНЕВОЛЖЬЯ: К ВОПРОСУ О ДИНАМИКЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Тверская земля, будучи на протяжении веков зоной неконфликтного синтеза различных этносов (финно-угорского, русского, балтского и др.) представляет особенный интерес у научного сообщества (и, особенно, финского) с точки зрения изучения феномена верхневолжских (тверских) карел, мигрировавших сюда 400 лет назад с территории нынешней Восточной Финляндии.

Исторически этническая идентичность тверских карел самым тесным образом связана с православием. О глубине проникновения православия в сознание тверской карельской группы можно судить по массовым миграциям карел (крещенных еще в XIII в.) с захваченных шведами-лютеранами территорий на русскую верхневолжскую землю в связи с русско-шведскими войнами XVI–XVII вв. Придя на тверскую землю, они построили 86 церквей и 169 часовен в 77 своих приходах. Из Карелии они принесли православные иконы, сохраняющиеся до сего времени. По свидетельству священника села Алексеевское Бежецкого уезда В. Михайловского (1), церкви карельских приходов отличаются наибольшим украшением и богатством. Часто одного желания бывает достаточно, чтобы побудить карел к тому или иному пожертвованию на храм Божий; духовенство в карельских приходах пользуется глубоким уважением. Вплоть до 1917 года конфессиональное единство карел с русскими оставалось для них «важным символом сублимации государственной, исторической, экономической и культурной общности обоих народов. Верность православию означала для карел сохранение собственного этнокультурного единства» (2, с.18).

Наблюдая за исторической динамикой религиозного и этнического компонентов в структуре самосознания тверских карел, можно утверждать, что они (эти компоненты), будучи тесно взаимосвязанными, в разные эпохи моделируются в различные ценностные картины мира.

Вслед за рядом российских ученых (3) мы пользуемся введенным в обиход неологизмом «этноконфессиональная самоидентификация».

фикация», полагая, что он удачно отражает сложившуюся реальность, описываемую данным понятием. Имеется в виду и историческая привязка до эпохи модерна конфессиональной принадлежности к этнической (татарин — значит, мусульманин), и смысловая наполненность этнической и религиозной (конфессиональной) идентичностей (4), и, наконец, онтологическое взаимопроникновение и взаимовлияние на личностном, групповом и институциональном уровнях данных элементов самосознания. То есть, этнонациональный и религиозный компоненты самосознания не только тесно переплетены, но и «усиливают действие одного через другое: этнонационального — через религиозное, и наоборот» (5, с. 10).

В случае с тверскими карелами доминировавшая до начала XX в. стойкая религиозная идентичность в структуре их самосознания в начале третьего тысячелетия уже не играет столь важной роли: религиозная компонента в их картине мира «затухает» (не давая более «усиления действия» этнической идентичности) и уступает место языковой идентичности осознаваемой как более значимой.

По результатам опроса тверского карельского населения (март 2007 г., опрошено 500 человек), при том, что 98,5% из них считают православное христианство традиционной для тверских карел религией и 78,5% указали на православие как свою религиозную принадлежность, верующими назвали себя лишь 47% респондентов; затруднились однозначно определить свою мировоззренческую позицию 39% населения; неверующими назвали себя 14%. Треть опрошенных считает, что вера в Бога не может помочь сохранению национальной карельской культуры. По мнению православных священников, служащих в тверских карельских деревнях, у современных тверских карел, и особенно молодежи, произошло разрушение характерного для прежнего уклада жизни благоговейного отношения к традиционной православной культуре. 53% респондентов убеждены, что православное духовенство не в состоянии помочь процессу национального возрождения карел. Для 67% опрошенных не имеет значения национальность служащего в его родном селе священника, и только треть осознает плюсы этнического родства прихожанина и приходского священника.

Личная религиозность у тверских карел имеет тенденцию к «миграции» из идейно-мировоззренческой сферы в область «поведенчески-обиходную». Так, в ответах на вопрос «Что дает Вам вера?»,

отметивших надежду на спасение в загробной жизни оказалось в 2 раза меньше, нежели тех, кого вера, по их мнению, удерживает от греховных поступков, и в 4 раза меньше по сравнению с самым массовым выбором респондентов: «Вера помогает переживать жизненные трудности».

Отдельного комментария заслуживает следующий парадоксальный результат опроса. При том что верующими считают себя только 47% респондентов, 78,5% всех опрошенных назвали себя православными. Очевидно, что здесь проявилась фиксируемая и другими исследователями (6) тенденция идентификации человеком себя с определенной религией — при отсутствии личной религиозной убежденности — как существенным компонентом национально-культурной традиции народа, частью которого он себя сознает. При этом показательна динамика доли тех, для кого православие все-таки служит фактором, помогающим ощущать себя карелом, в разных мировоззренческих группах — неверующих, колеблющихся (сомневающихся), верующих. Среди первых она составляет 4,2%, среди вторых — 10%, среди третьих — 15%.

Таким образом, в настоящее время личная религиозность не осознается тверскими карелами ключевой — как в прошлом — чертой самоидентификации: православную веру в качестве национального маркера назвали лишь 7,5% респондентов. Вместе с тем, 38% респондентов считают, что осознавать себя карелами им помогает знание карельского языка.

Что касается языковой ситуации у опрошенных тверских карел, то 33% из них назвали своим родным языком карельский язык; 41% считают родным два языка — и карельский, и русский; только 26% проживающих в карельской зоне респондентов назвали родным языком русский язык. Таким образом, общая масса владеющих карельским как родным языком составляет 74%. Это достаточно высокий языковой показатель при отсутствии системной языковой литературной традиции.

Результаты опроса подтверждают живучесть устной формы карельского языка: 33% респондентов постоянно разговаривает дома на карельском языке; 21% иногда употребляет отдельные слова, фразы в общении с членами семьи; 28% разговаривают по-карельски с односельчанами; 9% в общении с односельчанами употреб-

ляют отдельные слова на национальном языке; 17% не говорят сами, но понимают карельскую речь.

На значимость языковой идентичности указывает характер оценки респондентами перспективы функционирования карельского языка: 53% респондентов хотели бы, чтобы их дети и внуки умели говорить по-карельски и понимать карельскую речь; 15% хотят, чтобы их дети и внуки умели говорить и писать по-карельски; 10% — понимать устную речь.

При столь достаточно высоком уровне национальной языковой самоидентификации карельского населения представляется востребованной системная, направленная на торможение языковой ассимиляции тверского говора карельского языка реализация государственной языковой политики в Тверском регионе. Это позволило бы в целом гармонизировать кризисное по существу национальное самоощущение тверских карел и замедлить стремительную ассимиляцию этноса.

Обозначая некоторые причины уменьшения роли религиозной идентичности в самосознании тверских карел, необходимо отметить следующее. В целом на всем протяжении 400-летней жизни на верхневолжской земле Тверская епархия относилась к делу внутренней миссии среди карельского инородческого населения достаточно бессистемно. К объективным причинам такого состояния можно отнести разницу в отношении к миссионерству внешнему и внутреннему; определенную историческую шаблонность во взглядах на тверских карел как исторически укорененных в православии, а потому не нуждающихся в духовном просвещении; отсутствие материальных средств; равнодушное отношение к феномену национального языка тверских карел и некоторые другие.

Среди важных сдерживающих факторов внутренней православной миссии - отсутствие у тверских карел литературного письменного языка, который не был создан вплоть до 1930 года. Единственной светской книгой, изданной в то время на карельском языке был «Карельско-русский букварь» (1887 г.), составленный по предложению Тверского губернского земства учительницей Анастасией Толмачевской «для обучения грамоте карельских детей» в кириллическом варианте. Начало создания карельской письменности на латинизированной основе относится уже к советскому периоду, когда в городе Ленинграде в 1927 году состоялся I съезд карело-финских работников просвещения.

К причинам слабости миссии отнесем и субъективный (человеческий) фактор. В Тверской епархии не нашлось ни одной яркой личности, которая могла бы по масштабу миссионерских трудов встать вровень со своим знаменитым тверским земляком - святителем Николаем (Касаткиным), просветителем Японии. Самым показательным примером узости внутренней миссии в Тверской епархии является факт издания за все время пребывания карелов-инородцев на тверской земле *единственного* богослужебного текста на тверском говоре карельского языка – Евангелия от Матфея.

Исторически сложившийся в Тверской епархии тип миссионерства напрямую повлиял на вымывание в XX столетии религиозной компоненты из самосознания тверских карел.

Литература и примечания

1. См. об этом: Записка о карелах, поселившихся в Тверской губернии // Тверские епархиальные ведомости. Тверь, 1882, №3, № 4, № 6.
2. Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. — М., 2003.
3. См., напр.: Найденова И.А. Этноконфессиональный состав государственных крестьян Южного Урала в первой половине XIX века // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. — Оренбург, 2002; Дорофеев В.В. Этноконфессиональные особенности коренных жителей Сакмарска, сохранявшиеся в первой половине XX века // там же; Ильинский С.И. Проблемы этноконфессиональной идентификации в современной Удмуртии // там же; Шешукова Г.В. Политические и этноконфессиональные ориентации населения приграничной территории (по материалам исследования) // там же.
4. См. об этом: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. — М., 2000; Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // «Человек», 2003, №6.
5. Рагузин В.Н. Этнонациональное и религиозное сознание граждан России: проблемы и взаимосвязи // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. — Оренбург, 2002.
6. См., напр.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки // Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. — М., 2005, с. 91–134.

Каргальцев А.В.

ОСМЫСЛЕНИЕ ТРАКТАТА «О ГРАДЕ БОЖЬЕМ» АВГУСТИНА В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ ЕВРОПЫ

Сложно переоценить значение творчества Блаженного Августина для философии и истории, как всего периода Средневековья, так и истории Реформации в частности. Можно говорить о том, что именно Августин создал ту модель религиозной доктрины Запада, которая органично перешла от античности в средневековье и составила базу для последующей работы религиозной мысли. В рамках нашей работы мы остановимся лишь на одном аспекте огромного августиновского наследия — вопросе взаимоотношения земного и божественного миров, отраженного в одном из самых крупных его произведений «О граде божьем» (*De civitate Dei*) и последующего восприятия этого сюжета деятелями Реформации.

В 410 г. произошло событие, которое многие сотни лет казалось просто невозможным, — войска Алариха опустошили Рим, крупнейший город Средиземноморья, столицу всего цивилизованного мира. Последние защитники языческой идеологии неизбежно увидели в этом несчастье свидетельство гнева древних богов, под покровительством которых Рим стал великой империей, и возложили ответственность за катастрофу на новую религию, основанную на культе чуждого римским традициям бога¹. И, как справедливо отмечает В.В. Бычков, в этой ситуации Августину, всегда живо откликавшемуся своими работами на актуальные идеологические движения времени, пришлось взяться за перо, чтобы написать еще одну апологию христианства, последнюю в позднеантичный период и самую грандиозную, подводившую итог раннехристианской апологетике². Падение Рима было основной причиной написания Августином труда «О граде божьем», над которым он работал с 413 по 426 гг.³

¹ Донини А. У истоков христианства (От зарождения до Юстиниана). Под ред. И.С. Свенцицкой. Пер. с ит. И.И. Кравченко. М.: Политиздат, 1979. С. 273.

² Бычков В.В. Эстетика отцов церкви М., 1995. С. 286.

³ Brown P. Augustine of Hippo. London, 1967. P. 261–273.

В основе августиновской философии лежит идея существования двух градов: божественного и земного. К первому относятся все духовные силы и верные Богу существа, добрые ангелы, истинные христиане и добродетельные люди. Все же, отягощенные грехами, бесчестными делами, плотскими и суетными влечениями, идущие путями заблуждений, составляют граждан земного, преходящего града⁴. «Два града, — писал Августин, — нечестивцев и праведников - существуют от начала человеческого рода и пробудут до конца века. Теперь граждане обоих живут вместе, но желают разного, в день же Суда поставлены будут розно» (*De civ. Dei* I, 35. 57). Для жителей земного града, т. е. для большинства людей, град Божий должен служить всеобъемлющим идеалом. К граду Божию относятся все те, кто стремится жить «по духу», а к земному — живущие «по плоти»; к тому — живущие по законам Бога, к этому — по человеческим установлениям (*De civ. Dei* XIV, 1; 4). Два града явились следствием двух родов любви — «земной создан любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе» (*De civ. Dei* XIV, 28). Град Божий существует внутри града земного и подвергается постоянным гонениям со стороны последнего. Оба града тесно переплетены до такой степени, что один и тот же человек может быть носителем частиц как одного, так и другого града, которые ведут непрерывную борьбу с момента грехопадения Адама до Страшного Суда. Небесный град представлялся Августину идеальным вечным царством блаженства (*De civ. Dei* II, 29), тем раем, о котором постоянно мечтал многострадальный человек древнего мира, влача беспросветную материальную жизнь. Основателем земного града, подчеркивает Августин, был братоубийца Каин; ему соответствует и братоубийца Ромул — основатель Рима. Мир и Рим основаны на крови и преступлении — в этом главное зло земного града. Авель явился прообразом странствующего и гонимого небесного града (*De civ. Dei* XV, 15), наиболее зримо и полно реализовавшемся в этом пространстве с приходом в мир христианской церкви, полномочно представляющей град Божий, который восторжествует лишь с концом века. В истории только мировые катаклизмы, стихийные бедствия, войны способ-

⁴ Бычков В.В. Эстетика отцов церкви М., 1995. С. 287.

ствовавали «очищению», или духовному прозрению, какой-то части бесчисленного населения земного града. Здесь действовал «бич Божий». Примечательно, что варвары, таким образом, выведены за пределы мира, в котором действует Господь, и приравнены к явлениям природы. Но, кроме бича, есть еще и «глас Божий», материализующийся на уровне земного града в различных формах культуры, доступных восприятию человеческой душой, имеющей от природы духовную основу⁵.

Идеи Августина имели много последователей. Напомним, что Рим уже в IV столетии перестал быть центром, в V в. он подвергался постоянным опустошительным набегам варваров. В этих условиях развитие было невозможным, в лучшем случае можно было говорить о сохранении традиции. Только спустя несколько столетий схоластики начали развивать новые основы христианской философии, исходя при этом из учения Августина. Августин принадлежит к мыслителям, которые имели большое влияние на духовную жизнь средневековья. Он был гораздо более известен как философ, чем как «отец церкви». Его творчество было связующим звеном между философией античности и мыслителями средневековья. Августиновская традиция долго считалась единственным типом ортодоксальной философии. Только в XIII в. Фома Аквинский создает новую модель ортодоксии, однако влияние Августина ощущалось и в дальнейшем. Можно упомянуть о следующих важнейших возвратах к его трудам: 1) В период каролингского ренессанса в VIII и IX вв; 2) В XII в. у мистиков, в частности, у Бернарда; 3) В XIII и XIV вв. как реакция на аристотелизм возникают так называемые августиновцы XIII столетия; 4) К Августину восходит и на него ссылается теоретическая мысль Реформации⁶.

Тогда же был сделан ещё один важный шаг, обеспечивший популярность трудов Августина в реформационный период. Гуманистическими учеными, такими, как Эразм и братья Амербах⁷, было подготовлено издание его трудов. И уже Лютер отмечает, что

необходимо реформировать идеи средневековой Церкви, возвратившись к подлинному учению Августина⁸. Вообще, ранние реформаторы были убеждены, что средневековая Церковь была испорчена, а ее доктрина искажена либо отходом от Писания, либо добавлениями к нему, сделанными людьми. Однако в отношении к церкви как таковой они сталкиваются с характерным для Августина дуализмом. «При близком рассмотрении Реформация является всего лишь окончательной победой доктрины Августина о милости над доктриной Августина о Церкви», — замечает А. Макграт⁹. Оба крыла Реформации претендовали на приоритетное использование взглядов Блаженного Августина. Они сознательно выступали против того, что им казалось практическим пелагианством, проповедуемым церковью того времени, и возвращались к подлинному, как они полагали, учению апостола Павла¹⁰. Иными словами, акцент делался на выделении града божьего и церкви, как его внешнего проявления, в самостоятельную и самодостаточную структуру, независимую от светского мира.

Не менее активно взгляды Августина использовались и католической идеологией. Напомним, средневековый период стал свидетелем выработки «доктрины двух властей» — мирской и духовной. Согласно этому взгляду, активно пропагандируемому сторонниками папской власти, духовенство принадлежало к «духовной власти», а миряне — к «власти мирской». Эти два мира, или царства, или сферы власти, были отличными друг от друга. Хотя духовная власть могла вмешиваться (и вмешивалась) в дела мирской власти, последней не дозволялось вмешиваться в дела первой. За этой теорией стояла долгая история папских споров со светскими правителями, в частности — в период авиньонского пленения¹¹.

С практической точки зрения это понимание сфер влияния светских и церковных властей означало, что реформация Церкви была

⁸ Макграт А. Богословская мысль Реформации. Пер. с англ. В. В. Петлюченко. Одесса, 1994. С. 79.

⁹ Там же. С. 230.

¹⁰ Марру А. И. Святой Августин и августиновство. Пер. О. Головой. Долгопрудный, 1999. С. 167.

¹¹ Макграт А. Богословская мысль Реформации. Пер. с англ. В. В. Петлюченко. Одесса, 1994. С. 249.

⁵ Бычков В. В. Эстетика отцов церкви М., 1995. С. 289.

⁶ История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И. И. Богута. — М.: Мысль, 1994. С. 311.

⁷ Макграт А. Богословская мысль Реформации. Пер. с англ. В. В. Петлюченко. Одесса, 1994. С. 78.

чисто церковным делом: миряне, независимо от того, крестьяне ли это или светские правители, например, сам император, не имели необходимой власти для реформирования Церкви. В связи с этим Лютер актуализирует идею двух градусов в изначальном, духовном её понимании. Он развивает это положение в своём знаменитом трактате «К христианскому дворянству немецкой нации»: «Выдумали, будто бы папу, епископа, священников, монахов следует относить к духовному сословию, а князей, господ, ремесленников и крестьян – к светскому сословию. Все это измышление и надувательство. Они не должны никого смущать, и вот почему: ведь все христиане воистину принадлежат к духовному сословию и между ними нет иного различия, кроме разве что различия по должности. Павел говорит, что все мы вместе составляем одно тело, но каждый член имеет свое особое назначение, которым он служит другим (1 Кор. 12). И поэтому у нас одно крещение, одно Евангелие, одна вера; все мы в равной степени христиане (Еф. 4), ибо только лишь крещение, Евангелие и вера превращают людей в духовных и христиан. А если папа или епископ совершают помазание, делают тонзуру, посвящают в сан, освящают, одеваются не так, как миряне, то все это возносит только лицемеров и болванов, но никогда не превращает в христианина или духовное лицо. Сообразно этому все мы посредством крещения посвящаемся во священники, как свидетельствует святой Петр (1 Пет. 2): “Вы царственное священство, народ святой”»¹².

Целиком опираясь на Августина, Лютер ввёл два новых и неравнозначных понятия. Он назвал их царством Христа и царством мира. Ни одно из них реально на земле не существует. Царство Христа — это поступки людей, побуждаемых Духом Христа, и в этом случае они не нуждаются ни в законах, ни в мече. Подобного общества, однако, никто еще не наблюдал, даже в самой Церкви, в которой наряду с пшеницей есть и плевелы. Царство же мира — это поведение людей, не ограниченных законом и государством. Но фактически такие ограничения присутствуют. Церковь и государство в таком случае нельзя отождествлять с царством Христа и царством мира. И церковь, и государство борются между собой подобно божественному и демоническому началам.

Граница между сферами церковной и государственной соответствует дуализму, характеризующему природу Бога и человека. В Боге сочетаются гнев и милосердие. Государство является орудием Его гнева, а Церковь — Его милосердия. В человеке присутствуют обе сферы — внешняя и внутренняя. Преступление относится к сфере внешней и является компетенцией государства. Грех относится к сфере внутренней и является компетенцией Церкви. Все, что принадлежит человеку, есть внешнее, и относится к сфере государственной. Вера же есть состояние внутреннее, и относится к сфере церковной, поскольку «вера есть свободный труд, к которому никто принужден быть не может. Ересь суть вопрос духовный, и предотвратить ее принуждением нельзя. Сила может быть применена либо для укрепления равным образом веры и ереси, либо для сокрушения искренности и превращения еретика в лицемера, исповедующего устами то, во что он не верует своим сердцем. Лучше позволить человеку заблуждаться, нежели подтолкнуть его ко лжи»¹³.

Наиболее важное в политическом мышлении Лютера разграничение пролегалось между низшими и высшими способностями человека, что соответствовало отношениям между природой и разумом, с одной стороны, и между благодатью и откровением — с другой. Человек природный, если он не побуждаем эгоистическими мотивами, обладает достаточными честностью и умом для того, чтобы управлять государством в соответствии с принципами правосудия, справедливости и даже великодушия. Это гражданские добродетели. Церковь же утверждает кротость, смирение, долготерпение и любовь — христианские добродетели, достигнуть которых, пусть даже и в относительной степени, способны лишь те, кто наделен благодатью, и, соответственно, от масс этих добродетелей ожидать нельзя. Вот почему обществом невозможно править согласно Евангелию. И вот почему вопрос об установлении теократии неактуален. Далее вновь возникают различные уровни. Бог государства — это Бог-Вседержитель, возвышающий низких и смиряющий гордых. Бог Церкви — Бог Гефсимании, который страдал

¹² Лютер М. Избранные произведения. Пер. Ю. Голубкина. СПб., 1994. С. 119.

¹³ Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. Пер. с англ. Ю.Я. Скрипникова, 1996. 361.

от рук людей, не пытаюсь отомстить, не обвиняя и не позволив поднять меч в Свою защиту.

Все эти разграничения указывают и на разделение Церкви и государства. Однако, с другой стороны, Лютер не делил Бога и не делил человека. Не помышляя о христианизированном обществе, он в то же время не был приверженцем секуляризованной культуры. Лучше Церкви пойти на риск утраты своего единства, чем оставить государству лишь холодный свет разума, не смягчаемый любовью. Конечно, если управитель не христианин, то результатом скорее всего будет разделение. Но если он верный член Церкви, то Церковь не должна отказываться от его помощи, открывая доступ к благам религии всем людям. Управитель должен быть отцом-попечителем для Церкви. Такой параллелизм напоминает сон Данте, который никогда фактически не стал явью, поскольку там, где государство и Церковь выступали как союзники, кто-то из них обязательно занимал главенствующую роль, в результате чего устанавливалась либо теократия, либо цезарепапизм. Лютер возражал против отделения Церкви и государства, выступал против теократии и поэтому оставил открытой дверь для цезарепапизма, сколь бы ни были далеки от этого его намерения. Он возражал против подчиненности Церкви гражданским властям. Священнослужитель должен быть наставником правителя.

Резюмируя, можно сказать, что в определенных аспектах мнение Лютера по экономическим и политическим проблемам можно было предсказать заранее. Он не терпел произвольного потрясения проверенных временем основ. Бунт представлялся ему нетерпимым; но поскольку одна лишь религия представляет собой первостепенную значимость для человека, формы внешней жизни не имеют значения, и тут можно довериться обстоятельствам¹⁴.

На практике же подобный принцип был реализован при реформировании церковью Скандинавии, в частности — Шведской церкви. Как уже отмечалось выше, в основе учения Августина о двух градах лежало описание механизма, посредством которого земной град через принятие христианства становился градом Божиим. Тот же принцип был осуществлен Густавом Вазой и Олаусом Петри,

¹⁴ Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. Пер. с англ. Ю.Я. Скрипникова, 1996. С. 363.

учеником М. Лютера. В данном случае смысл заключался не в принятии христианства как такового, а в перераспределении акцентов. Дуализм земного и небесного градов, воплощенный в католичестве как противопоставление священства и мирян, вновь стал пониматься в своем изначальном, августиновском смысле. Для этого было необходимо изменить не только церковную структуру, но и отношение к священнику. Подчинив Церковь светской власти, Густав Ваза создал однородное поле христиан, внутри которого и реализовывалось разделение между земным и небесным градами по духовному принципу. Религиозной стороной данной реформы руководил непосредственно Олаус Петри. Был изменен порядок Евхаристии: так, например, миряне стали принимать причастие под двумя видами. Церковь утратила свои привилегии, была обложена налогом в пользу короны, ее земли были отчуждены в пользу короны и дворянства. Реформационное («евангелическое») вероучение получает на этом этапе официальное признание, на соборах шведского духовенства (конец 1520-х–1530-е гг.) принимается ряд постановлений о реформировании богослужения, в основе которых лежали евангелические доктрины. С этой целью, усилиями прежде всего лидеров шведской Реформации Олауса Петри и Лаврентиуса Андреэ была создана и издана разнообразная богословская, богослужебная и религиозно-просветительская литература на шведском языке.

Примерно с 1540 г. начинается новая стадия «королевской Реформации»: политика Густава Вазы, направленная на полное реформирование церкви и подчинение новой, единой национальной протестантской церкви королю, т. е. на реализацию программы «король — высший епископ». Эта политика совпала с общим курсом Густава Вазы на усиление экономического, политического и военного могущества королевской власти и создание наследственной монархии (официально утверждена в 1544 г.). Период, начинающийся с 1540 г., — это время опалы старых лидеров Реформации и выдвижение новых (Лаврентиус Петри, Георг Норман). Перед новой, формирующейся церковью, на этом этапе встает ряд важных задач: ускорение и завершение распространения евангелического вероучения, реформа церковно-приходского образования. Это также время активной борьбы с контрреформацией и с конкурирующими протестантскими вероучениями, преимущественно

с кальвинизмом. Таким образом, заложенное в основе реформы учение Августина и здесь в полной мере не было реализовано. Церковь не переросла из политического института в духовное сообщество христиан, а оказалась ещё более связанной со структурами государства¹⁵.

«О Граде Божиим» Августина является всеобъемлющим религиозным трактатом, в котором собраны наиболее передовые идеи философии, культуры и политики того времени. Выведенные Августином два града являются наиболее полной систематизацией всего христианского учения запада к концу античности. Земной град в процессе своего исторического существования создает, не без божественной помощи, конечно, культуру, лучшие достижения которой (прежде всего в сферах философии и религии) направлены на приобщение людей к граду Божию. С приходом христианства град Божий получает в человеческом обществе свой официальный институт - Церковь, которая и должна, по мнению Августина, последовательно направлять человечество к истине. Развитие Церкви в период средневековья привело к особому пониманию её роли в обществе. Правители земного града, и, прежде всего, монархи, наделенные властью от Бога, должны руководствоваться в своей деятельности указаниями Церкви. Для принявших христианство варваров это было связующее звено между настоящим и прошлым. Однако развитие религиозной мысли и параллельный ему упадок Церкви привели к новому осмыслению идей Августина. В основе Реформационной доктрины лежало, в том числе, и понимание двух градов в духовном смысле. И это понимание во многом определило как богословскую, так и практическую работу деятелей реформации. Разное понимание природы двух градов обусловлено в первую очередь изменившимися религиозными условиями. Августин писал свой трактат как апологию, обращённую к язычникам. В период Реформации же этот образ применялся уже внутри полностью христианизированного общества, которое предстояло реформировать на духовных началах.

¹⁵ Щеглов А.Д. Густав Ваза и начало реформации в Швеции. Автореферат дисс. на соискание уч. ст. к. ист. н. М., 1998. С. 2.

Клинецкая Н.В.

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ НА ЭКСТРЕМИСТСКИЕ НАСТРОЕНИЯ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

В 2006 г. лабораторией проблем молодежи НИИ комплексных социальных исследований СПбГУ был проведен опрос среди 2000 молодых людей в возрасте от 15 до 30 лет. Данный опрос был посвящен исследованию экстремистских настроений в молодежной среде, в том числе и религиозных. Для респондентов был предложен вопрос о степени их религиозности, включающий варианты ответов, учитывающих различные предпочтения молодых людей в этой области. Результаты проведенного опроса показывают, что в Санкт-Петербурге среди молодежи 1,9% исполняющих все церковные обряды, часто посещающих церковь, живущих церковной жизнью. Это те молодые люди, которых можно отнести к глубоко верующим, воцерковленным людям. 53,7% среди опрошенных молодых людей — это люди, верующие в Бога, хотя и не придерживающихся обрядов и правил. Почти четверть (24%) тех, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало мира, т.е. это люди, мировоззрение которых носит скорее философско-религиозный аспект. Пятая часть молодежи (20,4%) оценила себя как атеистов.

Нами задавался вопрос не только о степени религиозности, но и о том, насколько важна религиозность для молодежи — своя собственная, своего близкого окружения, властных органов различного уровня. Оказалось, что 36,4% придают значимость своей собственной религиозности. При этом глубоко верующие в гораздо большей мере придают значение своей религиозности, чем молодежь в других группах — 66,7% из них отметили, что для них очень важна религиозность. Для почти половины (47,5%) тех, кто верует в Бога, но не придерживается обрядов и правил, трети (29,5%) тех, кто считает, что существует некое духовное сверхъестественное начало мира и даже 13% атеистов религиозность является важной и существенной частью их мировоззренческих установок.

Среди верующих есть те, кто причисляет себя к той или иной конфессии, а есть люди, которые полагают себя верующими, но

вне какой-либо конфессии. На вопрос «Если Вы верующий, то приверженцем какой именно конфессии (религии) Вы являетесь?» ответило 50,8% респондентов. Основная доля ответивших (91,8%) считают себя приверженцами православия. Остальные — приверженцы различных других конфессий.

Группа глубоко верующих отличается по ряду параметров от других групп верующих. В данной группе равное количество мужчин и женщин оценили себя как глубоко верующими, преимущественно возраста от 15–17 лет (45,5%) и 18–22 года (42,4%) и меньше чем в других группах среди них людей старшего возраста — 26–30 лет (3,0%). Они менее обеспеченные: 3% из них оценивают свое материальное положение как нищенское. Большая доля из них, чем в других группах, росли в интернате, детском доме — 3,1%.

Известно, что проявления экстремизма в сфере религиозных отношений возможны на разных уровнях — они могут быть внутри собственно религиозного сообщества, или по отношению к носителям других религиозных верований и национальностей и т.д. Нельзя не заметить, что люди другой национальности обычно и являются людьми другой ментальности, образа жизни, культуры и других религиозных убеждений. Ответы на вопрос «Придаете ли Вы значение своей собственной национальности?» показывают, насколько более значима национальность для тех, для кого значима и собственная религиозность. Для почти половины респондентов (48,7%) значима собственная национальность. При этом для 76,3% из тех, для кого значима собственная религиозная принадлежность, значима и собственная национальность. То есть для тех, для кого важна собственная религиозная принадлежность (а это 36,4% ответивших), для тех очень значимой оказывается и национальность. Для остальных 23,7% из тех, кто придает значение своей религиозной принадлежности национальность как собственная, так и ближайшего окружения и представителей властей не является важной. Следует также подчеркнуть, что для тех, кто не придает значимости своей религиозности, для пятой части из них (20,3%) тем не менее собственная национальность является значимой.

Среди верующих наибольшее значение национальности придают глубоко верующие — 63,6%, тогда как среди верующих в Бога,

но не исполняющих обрядов и правил, собственная национальность волнует 51,9%, для тех, кто считает, что существует сверхъестественное начало мира — 48,6%.

Как представляется, следует более подробно остановиться на рассматриваемых ценностях. Значимость национальности для кого-либо означает, что человек более тесно связан с собственной нацией, он себя представляет как ее частицу, воспринимая как некую целостность. Поэтому для такого человека любые столкновения представителей своей национальности с представителями других национальностей всегда задевают и могут вызвать какую-то негативную реакцию. Примерно также происходит и с религиозностью. Однако, по нашему мнению, религиозность как некая характеристика духовности в личности человека имеет более сложный характер. Дело в том, что, как известно из российской истории, православие всегда являлось одной из основных составляющих идентичности русского народа. И собственно российская цивилизация в дореволюционный период всегда воспринималась как православная. Православная религиозность, являясь основой русской ментальности, во многом предопределяет определенные установки, нормы, стереотипы. А это уже означает, что многие поведенческие стереотипы не проходят через контроль сознания, т.е. человек их во многом не осознает и не способен контролировать. В современной России, как мы видим из полученных данных, 80% молодежи считает себя верующими, но только половина из них являются приверженцами какой-либо конфессии, при этом более 90% из них склонны отдавать предпочтение православию. Полученные данные говорят о том, что среди глубоко верующих 82,1% отдают предпочтение православию, среди верующих в Бога, но не исполняющих обряды и правила таковых 94,1%, среди тех, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало мира — 86,1%. И хотя религиозные нормы, обряды, правила исполняют очень небольшое количество верующих (1,9%), однако в целом можно оценить значимость православия для молодежи как достаточно высокую. Но сама религиозность значима только для 36%. У остальных молодых людей религиозность вытеснена на периферию сознания или существует в подсознании, лишь иногда всплывая в сознании. Но так как подсознание невозможно контролировать, то трудно и говорить о том, как может проявляться

религиозность в поведении человека. Очень тесная связь религиозности с национальностью и подтверждает мысль о том, что существовавший стереотип «русский значит православный» в определенной мере сохраняется. Не у всех, но достаточно большой группы молодежи — примерно у 27% опрошенных молодых людей.

То, что национальность как ценность становится более значимой для тех молодых людей, для которых важна и собственная религиозность, говорит тот факт, что 41,9% из них считают, что Россия должна быть «страной коренной национальности». Это несколько больше, чем доля тех, для кого собственная религиозная принадлежность не значима (35%). Приведенные цифры говорят о том, что для молодых людей с той или иной степенью религиозности, в большей степени нужна Россия, в которой русские или население коренной национальности на автономных территориях должны быть более значимы для страны, чем люди некоренной национальности. Иными словами, национальность и религиозность в сознании значительной части молодежи тесно связаны.

Полученные результаты, показывают, что важность собственной религиозности достаточно сильно влияет на восприятие чужой национальности. При этом наиболее значимым является национальность своего молодого человека (девушки), своей жены (мужа) и представителей органов власти страны.

Следует отметить, что далеко не для всех верующих значима собственная религиозная принадлежность. Как представляется, это связано с тем, что в сознании современной молодежи очень важна ценность выбора и связанная с этим терпимость, толерантность к чужим воззрениям, а, с другой стороны, религиозность и вера молодых людей, в основном носит внеконфессиональный характер, что говорит о диффузности, размытости религиозной стороны их сознания.

Полученные данные говорят о том, что наиболее значима религиозная принадлежность представителей власти и окружающих для глубоко верующих, наименее — для атеистов. Для глубоко верующих, прежде всего, важна религиозная принадлежность близких людей — своего молодого человека, девушки, мужа, жены, своих друзей, а затем уже религиозная принадлежность представителей власти. Интересно, что у атеистов в гораздо меньшей степени, но все-таки интерес к религиозной принадлежности суще-

ствует. При этом наиболее пристальное внимание они проявляют к религиозной принадлежности представителей власти страны. Для двух других групп верующих наиболее значима религиозная принадлежность своего ближайшего окружения и представителей власти страны.

В целом результаты опроса свидетельствуют о том, что наибольшее значение национальность, религиозная принадлежность и политические ориентации имеют для группы глубоко верующих, несколько менее — для группы верующих в Бога и еще менее значимы для тех, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало. Некоторое значение, но гораздо более слабое придают этим параметрам атеисты.

При этом следует отметить, что 45% из тех, кто придает значимость своей собственной религиозной принадлежности, испытывают антипатию к представителям других национальностей. Их антипатия проявляется несколько шире, чем антипатия тех, кто не придает значения своей религиозной принадлежности (только 38,7% из указанной категории испытывают антипатию к представителям других национальностей). Преимущественно антипатию питают к кавказцам — 67,6% тех, кто придает большое значение своей религиозной принадлежности, 64% тех, кто не придает большое значение своей религиозной принадлежности. Далее вызывают антипатию выходцы из Средней Азии, затем — чеченцы, цыгане, китайцы и т. д. Однако следует отметить, что большого влияния на неприятие людей других национальностей и религиозности степень религиозности молодежи особой роли не играет. Однако выделяется группа глубоко верующих, в гораздо большей мере испытывающей антипатию, например, к евреям (23%), к выходцам из Средней Азии (30,8%), китайцам (23%). В других группах верующих и атеистов антипатия к людям этих национальностей и религиозности намного меньше.

То, что для тех, для кого значима собственная религиозность, очень значима и национальность, говорит о том, что эти два параметра не столько различаются, сколько обуславливают друг друга. Это подтверждается, например, ответами на вопрос «Как Вы относитесь к проявлениям национальной розни?». Как мы видели, антипатию по национальному признаку верующие испытывают к национальностям, для которых значимость своей религиозности

весьма высока (кавказцы, евреи, выходцы из Средней Азии и т.д.). Данные опроса показывают, что для тех, для важна собственная религиозность, для тех характерен акцент на национальности. Они в большей мере оправдывают национальную рознь, а каждый десятый из них считает, «так и должно быть».

На основании результатов опроса можно сказать, что рост агрессивности в обществе в гораздо большей степени ощущают верующие, одновременно испытывая чувство собственной незащищенности. Ощущение невозможности что-то сделать, необходимость как-то защищаться всегда вызывает ответную агрессию. Поэтому оказывается вполне закономерной и определенной агрессивность самих верующих.

Ответы на вопрос «А случалось ли, что причинами проявления Вашей агрессивности были национальность, вероисповедание, политические позиции?» очень хорошо подтверждают мысль о тесной связи религиозности и национальности, о которой говорилось выше. Полученные данные хорошо иллюстрируют тесную связь национальности и религиозности. Наиболее значимыми причинами агрессивности являются национальность, политические позиции и вероисповедание. Однако влияние религиозности наиболее значимо при проявлениях агрессивности по причинам национальности и вероисповедания. Для тех, кто придает большое значение своей религиозной принадлежности причинами агрессивности являются национальность (28,7%), политические позиции (12,9%), вероисповедание (9,1%), для тех, для кого незначима собственная религиозность агрессию вызывает национальность (18,7%), вероисповедание (3,7%) и политические позиции (9,1%) При этом именно значимость собственной религиозности влияет на причины агрессии против людей с другой национальностью и вероисповеданием.

Даже многие из позитивных качеств или характеристик иногда становятся причинами проявления экстремизма в какой-либо форме. Известно, что часто сильное чувство патриотизма толкает людей на экстремистские действия или может служить причиной экстремистских настроений. Исследование показало, что патриотизм более свойственен молодым людям, для которых значима религиозная принадлежность. 65% из них называют себя патриотами. Среди тех, для кого незначима религиозная принадлежность

таковых только 58,8%. Данные опроса показывают, что именно религиозность является одной из составляющих чувства патриотизма. Следует отметить, что многочисленные исследования, проводимые лабораторией проблем молодежи, впервые зафиксировали связь патриотизма и религиозности.

Известно, что религиозность проявляется в сознании молодежи по-разному: она может оказывать негативное влияние на какие-то социальные установки, ценности, нормы, формировать стереотипы, направленные на то, что для человека, окружающий мир, люди с другими религиозными ориентациями будут казаться врагами. А в некоторых случаях религиозность, наоборот, проявляется в том, что будет смягчать многие агрессивные или негативные качества человека и он может более спокойно и адаптивно ощущать себя в среде людей с различными ценностями и нормами.

Например, опрос показал, что у тех, для кого значима собственная религиозная принадлежность, более терпимое отношение к мигрантам. При этом степень религиозности оказала четко выраженное влияние на отношение верующих и атеистов к мигрантам.

Полученные результаты говорят о том, что в целом довольно большая доля и верующих, и атеистов (от 54 до 62%) негативно оценивают приток мигрантов, но значительно число и тех, кто не боится негативных последствий (15–42%), остальные затрудняются ответить. При этом с наибольшим опасением молодые люди смотрят на последствия притока мигрантов в области криминальной ситуации и меньше — в сфере влияния их на материальное благосостояние местного населения. Интересно, что проявляется хоть и не очень ярко выраженная, тенденция зависимости негативных оценок от степени религиозности. Так, глубоко верующие за исключением криминальной обстановки более спокойно воспринимают другие последствия притока мигрантов, в том числе и те последствия, которые могут проявиться в области сохранения национально-культурного своеобразия. По-видимому, это связано с более ярко выраженными национальными чертами в их личности, характере, которые более тесно связаны с религиозностью, более глубокой верой, чем у верующих других групп. Опасения за возможные последствия, связанные с притоком мигрантов нарастают по мере менее выраженной религиозности. Анализируя получен-

ные данные, мы сталкиваемся с тем, что основная доля верующих и атеистов позитивно настроены к потоку мигрантов, но одновременно опасаются возможных последствий в разных сферах жизнедеятельности местного населения.

В нашем исследовании экстремистских настроений молодежи рассматривался также и вопрос о том, считают ли они возможным для себя участвовать в каких-либо акциях экстремистского характера. Анализ полученных результатов позволяет говорить о влиянии религиозности молодежи на возможное участие в акциях. Более всего верующие готовы принять участие в несанкционированных демонстрациях и пикетировании правительственных зданий. Причем полученные данные отражают тенденцию нарастания количества верующих в зависимости от степени их религиозности: чем более религиозны молодые люди, тем меньше желающих принять участие в акциях. Вместе с тем обращает на себя внимание, то, что верующие не исключают для себя участие в закладке взрывных устройств.

Несмотря на то, что почти пятая часть верующих видит положительное начало в экстремизме, однако основная доля из них все-таки не готова бороться за свои идеи или интересы экстремистскими методами. Исследование показало, что верующие гораздо более законопослушны, чем атеисты.

На основании проведенных исследований можно сделать определенные выводы о том, что религиозный фактор двояко воздействует на сознание молодых людей. С одной стороны, он может негативно влиять и определять ту часть молодых людей, которые могут стать носителями этих экстремистских настроений. С другой стороны, религиозность играет позитивную роль и смягчает отношение молодежи к факторам, которые у нерелигиозной молодежи вызывают экстремистские настроения. Следует обратить внимание на то, что сама религиозность проявляется на разных уровнях сознания и психики – глубинном, внутреннем и на том уровне сознания, в котором проявляется собственная самооценка степени религиозности. Значимость собственной религиозной принадлежности важна для довольно большой группы респондентов — 36,4%. Это означает, что, именно из этой группы в большей мере, чем из других могут быть потенциальные молодые люди с экстремистскими настроениями. Ведь значимость собственной религиозной при-

надлежности для человека означает более пристальное внимание к тем факторам, которые для него важны — религиозности другого человека, национальности, политическим ориентациям. Возможно, это не всегда осознается, так как во многом связано с русской ментальностью, объединяющей национальность и религиозность (православную) в некое единое целое, характеризующее сущность русской православной цивилизации.

Можно сказать, что религиозный фактор влияет, как скрыто, так и в явном виде на экстремистские настроения молодежи, но его влияние ограничено тем, что сама религиозность молодежи еще только формируется и поэтому является в основном внеконфессиональной. Однако определенная доля молодых людей среди верующей молодежи Санкт-Петербурга находится в зоне экстремистского риска, связанной с религиозностью по целому ряду параметров, о которых говорилось выше. Эта доля не может быть значительной, так как вообще доля экстремистски настроенных людей невелика. При этом выражение экстремизма, связанного непосредственно с религиозностью, может быть не только в тех формах, которые проявились по результатам исследования, но и в более разнообразных вариантах, так как глубинная религиозность может проявляться неожиданно, спонтанно и неконтролируемо.

Клинецкая Н.В.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПОДРОСТКОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

В 2006 г. Лабораторией проблем молодежи НИИ комплексных социальных исследований был проведен опрос подростков 15–17 лет в Санкт-Петербурге. Было опрошено 850 человек. Основная доля опрошенных подростков (43,0%) обучалась в школах, гимназиях, 19,6% являлись учащимися средних специальных учебных заведений (техникумов), 20,1% — учащиеся колледжей, ПТУ, 15,0% — студенты вузов дневных отделений, 1,7% — курсанты военного вуза, 1,7% работающие подростки. Среди опрошенных подростков 51,2% юношей и 48,3% девушек.

Как известно, религиозность в сознании людей влияет на многие стороны жизни и поведения. Проведенное исследование религиозности подростков Санкт-Петербурга позволяет судить об определенной ее структуре. Результаты проведенного опроса показывают, что среди подростков 1,9% исполняющих все церковные обряды, часто посещающих церковь, живущих церковной жизнью. Это те молодые люди, которых можно отнести к глубоко верующим, воцерковленным людям. 58,8% среди опрошенных молодых людей — это люди, верующие в Бога, хотя и не придерживающихся обрядов и правил. Пятая часть из них (23,2%) тех, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало мира. 16% подростков оценили себя как атеистов.

Следует отметить, что если анализировать религиозность юношей и девушек, то юноши оказываются менее склонными к религии, чем девушки. Так, среди атеистов больше юношей — их 69,7%, юношей меньше, чем девушек, среди глубоко верующих — 46,3% составляют молодые люди, а среди тех, кто считает, что существует какое-то сверхъестественное духовное начало мира юношей также несколько больше, чем девушек — 53,2%. Юношей среди верующих в Бога, но не соблюдающих обряды и правила также меньше, чем девушек — 45,5%.

Нами изучалась не только самооценка подростков своей религиозности, но и значимость для них своей собственной религиозности, а также своего ближайшего окружения и власти. Для 37,7% подростков важна собственная религиозность, т. е. достаточно боль-

шое число подростков придают значение этому аспекту своей личности. Собственная религиозность значима для 60,0% тех, кто постоянно посещает церковь и исполняет все обряды, для 47,3% тех, кто верует в Бога, но не исполняет обряды и правила, для 30,2% тех, кто считает, что существует духовное иррациональное начало мира и для 4,7% атеистов. Подросткам также важна религиозность не только ближайшего окружения — прежде всего будущего супруга, (41,7%), друзей (21,4%), одноклассников и т.п. (14,1%), но и представителей органов власти страны (34,2%), лиц, входящих во властные структуры города, района (28,8%). Иными словами, для довольно большой части подростков значима не только собственная религиозность, но и религиозность их близкого окружения и еще более лиц, входящих во властные структуры. Они, видимо, так или иначе, ощущают присутствие религиозной составляющей в ментальности и сознании других людей, и это оказывается важным и значимым для их жизнедеятельности и их будущего.

Нельзя не видеть, что в каждой группе верующих имеется достаточно большая доля тех, для кого религиозность является важной и существенной частью их мировоззренческих установок, но есть те, для кого собственная религиозная принадлежность незначима. Если сравнивать степень религиозности (от глубоко верующих до тех, кто верит в существование сверхъестественное духовное начало мира), со значимостью для человека собственной религиозности, то нетрудно понять, что эти слои религиозности являются как бы дополняющими друг друга, хотя и принадлежат различным уровням человеческого сознания. Как представляется, самооценка подростками религиозности, как мы ее определили, более свойственна ее внешнему выражению. Тогда как понятие значимости для человека собственной религиозности, по нашему мнению, относится к более глубоким уровням психики и может быть во многом неосознаваемым. Если еще иметь в виду, что подростки еще только формируют свое мировоззрение, в котором религиозность в той или иной степени должна найти свое выражение, то, очевидно, что значимость собственной религиозности еще только ими определяется.

Мы рассматриваем православие как одну из основных составляющих идентичности русского народа, которая существовала до

1917 г. В сущности, православная религиозность являясь частью русской ментальности, определяла российскую цивилизацию. Ментальность же означает, что имеют место определенные установки, нормы, стереотипы, которые человек их во многом не осознает и не способен контролировать. В Санкт-Петербурге как мы видим из полученных данных, 84% подростков считает себя верующими в той или иной степени. Однако при этом только 41,7% ответили на вопрос «Если Вы верующий, то приверженцем какой конфессии являетесь?». В основном ответившие подростки отдают предпочтение православию (92,8%). Среди остальных 0,5% — приверженцы лютеран, 2,5% — мусульман, 0,2% — старообрядцев, 2% — буддистов, 0,2% — язычников, 1,1% — католиков. Интересно, что на такой вопрос, как «Какой секте, религиозному движению симпатизируете?», ответило всего 33 человека, из которых 42,4% указали на православие, а остальные повторили тот же набор религиозных верований, который был дан в предыдущем вопросе. Это указывает на то, что подростки не знают многих новых нетрадиционных религиозных движений, не знают сект и т.п. Можно только говорить о том, что хотя религиозные нормы, обряды, правила исполняют очень небольшое количество верующих (1,9%), значимость православия у молодежи достаточно высока.

Наши исследования показали, что существует тесная связь религиозности с национальностью: для 50,6% респондентов важна собственная национальность. При этом наиболее значима национальность для глубоко верующих (для 80%), она также значима как для половины тех, кто верит в Бога, но не исполняет обрядов и правил (52,6%), так и для 51% тех, кто считает, что существует некое иррациональное начало мира и менее значима для атеистов (39,5%). Анализ полученных данных указывает на то, что для молодых людей национальность и религиозность сплетаются в некое ядро, в котором они не различают по отдельности национальность и религиозность. Не у всех, но у достаточно большой группы подростков, примерно у четверти ответивших одновременно положительно как на вопрос о значимости собственной национальности, так и на вопрос о значимости для них собственной религиозности. Фактически именно у них ментальность и характеризуется той известной фразой о том, что русский и православный — это одно и то же.

Проведенное исследование религиозности подростков в Санкт-Петербурге касалось также и исследования влияния религиозности на качества личности. Было выделено 26 групп различных качеств личности. Анализ полученных результатов показал, что в целом верующие демонстрируют явное влияние религии по ряду параметров. Особенно выделяется группа глубоко верующих. По их самооценке они обладают в большей мере, чем другие такими качествами, как твердостью воли, уверенностью в себе, большей склонностью к коллективизму, но и самостоятельностью. При этом у них отсутствуют по их оценкам такие качества как фанатизм, завистливость, злопамятность, робость. Они менее равнодушны и им менее свойственен низкий уровень самоконтроля, у них меньше склонность к риску, отсутствует социальная неустроенность, они меньше других испытывают чувство незащищенности, меньше демонстрируют собственную силу.

По некоторым параметрам выделяются атеисты. В сравнении с верующими, они более уверены в себе, более равнодушны, более непримиримы к недостаткам других, у них более развита склонность к риску, также наблюдается склонность к зависимости, они более мстительны, им присущ более низкий уровень самоконтроля, они более злопамятны, более склонны к демонстрации собственной силы, у них большая социальная неустроенность и они менее осторожны.

То есть по многим характеристикам личности верующих и атеистов значительно различаются. Следует отметить, что по выделенным параметрам личности атеистов весьма существенно отличаются от всех групп верующих в сторону большей радикальности, тогда как личности верующих значительно смягчает религиозность сознания.

Чтение — это один из важнейших факторов, которые влияют в подростковом возрасте на формирование качеств личности человека. Поэтому так важен тот круг чтения, который избирает для себя подросток. Нами изучалась эта сторона жизни подростков. В целом анализ круга желаемого чтения говорит о том, что у всех подростков есть много общего, но есть и свои предпочтения.

При том, что на первом месте в качестве желаемого чтения у всех подростков стоит фантастика, фэнтези, далее их предпочтения несколько различаются. Так на втором месте у глубоко верую-

щих — это желание читать религиозную литературу, а на третьем — русскую классику. У верующих в Бога, но не исполняющих обрядов и правил на втором месте желание читать приключения, на третьем — сатиру и юмор. У группы верующих в сверхъестественное начало мира другие приоритеты — на втором месте желание читать не только приключения, но и мистику и книги ужасов, на третьем — сатиру и юмор. Атеисты также любят читать, прежде всего, фантастику и фэнтези, затем мистику и книги ужасов, на третьем месте для них — приключения, книги о войне и сатира и юмор.

Приведенные данные говорят о том, что религиозность сознания у группы глубоко верующих выделяет их из общей массы иным набором интересующих книг. То же можно сказать и о группе атеистов.

Таким образом, проведенное исследование религиозности подростков, показало, что религиозность в их сознании существует, но она носит преимущественно внеконфессиональный характер, так как глубоко верующих очень мало (1,9%). Религиозность проявляется на разных уровнях сознания и психики — глубинном, внутреннем (как значимость для них религиозности) и на внешнем, которое характеризуется их собственными самооценками степени религиозности. Исследование показало, что существует тесная связь религиозности и национальности, которые в их сознании неразделимы и не осознаются. Можно отметить, что религиозность смягчает многие отрицательные качества личности (это хорошо видно при анализе группы глубоко верующих). В целом религиозность еще достаточно слабо оказывает влияние на различные стороны поведения подростков, что связано, прежде всего, с возрастом, когда молодые люди еще только формируют свои ценности, представления о мире и создают собственную картину мира, в которой религия займет более определенное место.

КНОРРЕ Борис

МАРИЙСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО: СОХРАНИТСЯ ЛИ МЕСТНАЯ ТРАДИЦИЯ В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ МИРЕ?

Вопрос о сохранении аутентичной веры марийского язычества еще 10 лет назад мог показаться неуместным. Однако уж современное состояние этой веры, одной из наиболее укорененных в местной национальной традиции, не случаен.

Не секрет, что марийское национальное язычество считается верой, сохранившей систему языческих культов в наибольшей полноте и аутентичности, без примеси современных городских форм неоязычества. В научной литературе именно марийское язычество принято считать примером редкой патриархальной культуры, вплотную связанной местными традициями и обычаями. Причем эту картину не нарушает факт наличия большого числа марийцев-двоеверов (по данным Марийского института языка, литературы и истории, — около 60%), которые сочетают чисто языческие практики с отправлением православных обрядов и почитанием христианского Бога и святых. Православие, наслаиваясь на языческое сознание марийцев, систему их языческих культов не трансформирует, а лишь получает языческую интерпретацию, о чем мы скажем еще позднее. 5–7% марийцев и вовсе не приемлют христианства, и придерживаются лишь языческих традиций, создавая впечатление наиболее последовательных ревнителей язычества у исследователей.

Сами марийцы-язычники тем более готовы поддержать подобное представление о своей вере. Из уст иного представителя не трудно услышать, что «все народы утратили либо целиком, либо частично свои языческие корни, лишь только марийцы сохранили свою веру в чистоте».

Причем для таких заявлений немало оснований.

Отношение жителей марийских деревень к своим местным традициям действительно доказывает, что, несмотря на атеистический каток Советской власти, марийцы не только сохранили уникальные и эксклюзивные культы, но и интереснейшие мифологические воззрения на мир.

Однако одновременно с удостоверением в сохранении уникальной традиции и духовном преемстве традиционному дореволюционному язычеству, при подробном знакомстве с марийским язычеством убеждаешься, что марийскую веру парадоксы современного сознания тоже не обошли стороной. Ясным становится, что современные глобализационные процессы затронули также и эту веру, что наряду с сохранением доморощенных культов и своей исключительной самобытности, марийское язычество не осталось в стороне от влияний извне.

Наряду с развитием изнутри, реконструкцией старых верований параллельно идет процесс эволюции марийского язычества. Фактически налицо два параллельных процесса: реконструкция старых традиций и формирование новых, что связано порой с усвоением нью-эйджевых идеологем.

Проиллюстрируем наш вывод на примере языческих традиций 3-х районов: Уржумского и Малмыжского (на Юге Кировской области) и Кукморского (Татарстан).

По данным уржумского краеведа-исследователя В.А. Ветлужских, в Уржумском и Малмыжском районах живет народность марийцев, которых нельзя отнести ни к горным, ни к луговым.

Уржумский и Малмыжский районы оказались удачными в плане сохранения доморощенных языческих традиций и возрождения язычества в 90-е годы. Нужно сказать, что и перерыв религиозной жизни, обусловленный атеистическим давлением СССР, у марийцев оказался не велик. Языческие моления с жертвоприношениями в Тюм-Тюме проводились вплоть до конца 60-х – начала 70-х гг., после чего некоторые марийцы Тюм-Тюма продолжали проводить тайные жертвоприношения у себя во дворах.

А в конце 80-х в деревню со стороны ревнителеей языческого возрождения из Йошкар-Олы начали приходить анонимные письма, где говорилось о том, что «нужно идти в священную рощу, молиться и дать жеребца в жертву Куго-Юмо». Доморощенные традиции еще не успели забыться, поэтому в итоге жители дер. Тюм-Тюм подхватили эстафету и стали возобновлять моления и жертвоприношения по сохранившимся у них преданиям.

В 90-е годы стали возобновляться общественные жертвоприношения. Причем марийцы с самого начала подошли к возобновлению традиций с предельной серьезностью. Когда в 1998 г. жите-

лям Тюм-Тюм показалось, что купленный для жертвоприношения жеребец недостаточно упитан, то марийцы отказались его принести в жертву, посчитав, что такая недостойная жертва может оскорбить Бога. Когда, незадолго после этого в местном клубе снесло ветром крышу, это было воспринято как однозначный «знак свыше», как предупреждение жителям о том, что выбирать в жертву Богу можно только самое лучшее.

В 2001 году было осуществлено масштабное жертвоприношение в священной роще как положено. Вместе с тогдашним председателем «Ошмарий-Чинмарий» А.М. Юзыкайном приезжал карт из Мари-Эл. В жертву принесли жеребца, барана, уток и 12 гусей. После этого тюм-тюмцы стали ежегодно проводить подобные мероприятия самостоятельно.

В активе, который проводит моления, 12 человек. В возрождении языческих марийских обычаев помогает директор местной школы — Владимир Петрушин. В местной районной газете им опубликовано несколько статей о возрождении марийских языческих обычаев. Всего в Тюм-Тюме около 350 жителей. Главную роль в молениях принимают участие около 20 человек. Организатором является заведующая местным культурным клубом — Эмилия Сергеевна Петрова, которая при этом активно ходит в местный православный храм в Шурме и причащается. Более того, ее две дочери, придерживаясь той же двоеверческой позиции, даже преподают в одной из местных воскресных школ *в одном из поселков близ Набережных Челнов*. Свое двоеверие Эмилия Петрова объясняет ссылками на Ветхий Завет — «Бог один. Мы — православные. Ведь израильский народ не только молился Богу, но и приносил ему в жертву животных, вот и мы делаем тоже самое...».

Так или иначе, отправление языческих культов и соблюдение местных религиозных традиций находится в руках местных жителей, которые уже давно все осуществляют без напоминаний «извне». Жители чтут священные рощи — строго настрого запрещено входить туда без веских причин, например сбор ягод священной роще категорически запрещен. Запрещения сопровождаются рассказами о несчастиях постигших того или иного смельчака, дерзнувшего нарушить обителище богов.

В Уржуме периодически проводятся марийские съезды, в которых активное участие принимают местные языческие жрецы (кар-

ты), проживающие в пос. Байса Уржумского р-на. Под их руководством регулярно проводятся общественные языческие моления с совершением жертвоприношений.

Однако же, в отличие от того, как это может показаться на первый взгляд марийскому язычеству отнюдь не удается оставаться чисто этнической культовой языческой системой. В контексте глобализующегося мира и оно, волей-неволей впитывает в себя синкретические элементы современной теософии и системы идей Нью-Эйдж.

Религию марийцев нельзя назвать религией «сельского язычества». Дело в том, что в некоторых селах местные потомственные языческие лидеры и жрецы (карты), опирающиеся на местные национальные языческие предания, оказываются вовлечены в процесс формирования универсального европейского «интернационального язычества». Причем вовлечение не ограничивается участием в международных конференциях, в частности, в мероприятиях, проводимых под эгидой Ассоциации европейских исконных религий в Исландии. Лично карты «в рамках культурного обмена» посещают международные языческие съезды в Финляндии, Исландии, Корее и других странах.

Возвращаясь после обмена опытом, не все языческие жрецы могут остаться верными традиционной для марийского язычества мифологии и картине мира. Часто вершители языческой жизни оказываются готовы привести в доморощенную мифологию сведения из теософии, и нью-эйджевых теорий.

Хорошей иллюстрацией такого привнесения служит новаторское творчество карта из села Починок-Кучук Кукморского района (Татарстан) М.Я. Ямбулатова. (К слову отметим, что М.Я. Ямбулатов проводит моления в священной роце «Кугусюй» рядом селом Починок-Кучук, которые собирают язычников-марийцев, проживающих в 3 деревнях Кукморского района: с. Починок-Кучук, Старая Кня, Княгор).

Смысл жертвоприношений карт объясняет с помощью следующей мифологии. «Некогда люди и боги жили на одной звезде (на самом деле планете, но мы ее называем звездой). Питались домашними животными, коровами, овцами, лошадьми. Однажды из-за природного катаклизма там перестала расти трава, и боги послали людей на землю, чтобы там они вскармливали скотину,

затем поднимали эту скотину на звезду и питались. Но как-то раз, когда люди спустились на Землю, произошла вселенская катастрофа, после которой люди с животными уже не смогли подняться обратно на звезду, и остались на Земле. Для того, чтобы кормить богов, люди стали готовить мясо животных на кострах. Дух животных, подогретых на огне, поднимается на звезду к богам, которые насыщаются этим духом и, таким образом, получают пищу». В эту картину карт привносит еще и современную, обусловленную техническим прогрессом интерпретацию, утверждая, что «волны от жертвенного огня, в том числе от свечи тоже достигают богов. Боги также принимают с Земли сигналы в виде электромагнитных волн, так как колебания плазмы, — по словам карта, — исходя от жертвенного огня, превращаются с помощью звуковых вибраций в электромагнитные волны». Вообще «Богов у нас много, но есть главный Куго Юмо. Есть еще 9 высших богов, но они тоже часть единого бога. А остальных, низших, около 140», — поясняет карт. Вообще, по словам карта, «Бог на самом деле един, а лишь пути к нему разные. А наши жертвоприношения — это то же самое, что делали люди Ветхого Завета. Приносили животных Богу. А низшие боги — это вся природа. Мы обожествляем все природное и поэтому бережно относимся к природе».

Своеобразно и геополитическое видение Ямбулатова, выдающее прямое влияние идей Нью-Эйджа на его языческое сознание и попытку представить язычество в «научной оболочке». Жрец отмечает, что «О положении Земли в космосе сегодня говорит еще и астрogeография — наука, показывающая, как религия земли связана со знаками зодиака. “Восточная и Западная Европа, а также Сибирь связаны со знаком Водолея, являющимся знаком Новой Эры, знаком возрождения. Это говорит нам о том, что и Европу и Россию ждет великое будущее. Есть и особое мистическое видение всей земной географии. Индия — сердце Земли, Австрия — руки, Африка — ноги, Кордильеры — хребет, Восточная Европа — мозг».

Интересно, что в обосновании величия языческой религии, карт не столько апеллирует к традициям предков, сколько факту возрождения язычества в мире. По его словам, в Западной Европе идет процесс возрождения язычества. «Например, парламент в Исландии трижды отказывался регистрировать одно неязыческое общество в качестве политической партии. В итоге разразилась не

виданная по своей силе гроза, и в здание парламента ударила молния — это прямое свидетельство силы языческих богов, — посчитали парламентарии», — отмечает карт, утверждая, что такое знамение помогло язычеству утвердиться в Исландии. В пользу язычества карт приводит также и слова Ванги, которая, как он отмечает, «предсказала, что на земле будет установлено Белое Братство — единая религия», а также и слова Елены Блаватской о том, что «язычество — это самая чистая религия».

Фактически те форма язычества, которые демонстрирует карт М.Я. Ямбулатов, откровенно свидетельствуют о том, что такое, даже сельское и, казалось бы, доморощенное язычество сегодня уже нельзя в полном смысле назвать традиционным. Оно явно представляет собой неоязычество или «язычество эпохи Нью Эйдж». Карт М.Я. Ямбулатов ездит по всему миру, общается с неоязычниками от Кореи — до Исландии. И в свою картину мира включает далеко не местные представления, а оккультные идеологемы, высказанные еще Е. Блаватской, Алисой Бейли и разными теософами. Такие вещи как «эпоха Водолея», открытый пиетет перед Е. Блаватской, Вангой, «электромагнитное излучение, которое принимают боги», говорят сами за себя.

О. Ю. Кривошеенко

**«СВЯТЫЕ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ»
НА ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЗЕМЛЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ СВЯЗИ**

В 1830-х годах на волне религиозного подъема в протестантской среде американских поселенцев в штате Нью-Йорк, США появляется новая Церковь, основанная сыном бедного фермера и искателя кладов Джозефом Смитом младшим, получившая название Церкви Иисуса Христа Святых Последних дней (ЦИХСПД).

ЦИХСД, испытавшая при возникновении влияние протестантизма, определяла себя как общину восстановленного Евангелия, Церковью первых времен христианства, не принимая, вплоть до наших дней, причисление Святых к протестантским Церквам, объясняя это тем, что протестантизм возник в борьбе с католичеством, в то время как Святые Последних дней восстановили живую апостольскую церковь такой, какой она была до распада на различные христианские ветви.

Концепция восстановленного Евангелия требовала от Святых соответствующих форм его распространения, наиболее простой и действенной из которых стало миссионерство — «от дома к дому», от «человека к человеку».

Россия привлекала к себе внимание Святых и, в частности главы Церкви Джозефа Смита, как плодородная почва для свидетельства, в первое же десятилетие становления Церкви.

В 1843 году Джозеф Смит призвал двух своих сподвижников «апостола» Орсона Хайда и «старейшину» Джорджа Дж. Адамса на служение в Санкт-Петербурге. Поездке помешала трагическая смерть Смита, последующие за ней гонения на Святых и их вынужденное переселение в район Соленого озера. В 1857 году при президентстве Бригама Янга вопрос о посылке миссионеров встал опять, но и эта попытка из-за осложненной ситуации в штате Юта осталась лишь попыткой. Только в 1895 году в Санкт-Петербург прибыл старейшина Августа Джоуэл Хоглунд и 11 июня того же года состоялось крещение в Неве первых двух российских «Святых» — Йохана и Алмы Линдлофов, выходцев из Финляндии, проживавших в Санкт-Петербурге.

В 1903 году семью Линдлофов посетил «апостол» Святых Фрэнсис М. Лайман, президент Европейской миссии. Главной целью визита было освящение России для миссионерской работы. Этот визит был, вероятно, не случаен. Незадолго до этого 26 февраля 1903 года был издан Императорский Манифест о терпимости вероисповеданий, а 24 июля (6 августа) 1903 года апостол Лайман в сопровождении старейшины Крисмона, Хорне и Джозефа Дж. Кеннона, будучи в Петербурге, посетили Летний сад, где ими была прочитана молитва.

Однако последовавшие затем революционные события надолго отодвинули осуществление мечты Святых. В условиях Советской России миссионерская деятельность была невозможна, к тому же руководители Церкви всегда придерживались твердых убеждений в несовместимости коммунизма и Евангелия. Эта позиция проявилась в действиях Церкви, которая не делала попыток нелегального проникновения на территорию России вплоть до конце 80-х гг. XX века.

В конце 1989 года благодаря деятельности членов Финляндской Хельсинской миссии начали проводиться регулярные собрания в Ленинграде и Выборге. 2 и 3 декабря Ленинград посетили президент Финляндской Хельсинской миссии Стивен Р. Мехам и советник Юсси Кемпайнен. 19 января 1990 года Юсси Кемпайнен со старейшиной Дэвидом С. Риганом возвращаются в Ленинград, где проводят несколько собраний.

3 февраля 1990 года состоялось первое крещение. Антон Скрипко стал первым российским миссионером, отправившимся на служение в штат Юта.

Сперва была образована 238-я Финляндская Хельсинская Восточная миссия, к которой были приписаны «Святые» Ленинграда, Москвы, Выборга, Таллинна и некоторых других городов. К этому времени Ленинградский приход насчитывал около 100 членов, Выборгский — 25. Постепенный рост численности членов церкви привел к появлению собственно Российских миссий, и в частности 03 февраля 1992 года была организована 273-я Российская Санкт-Петербургская миссия под президентством Томаса Роджерса.

Усилиями Санкт-Петербургской миссии была организована Латвийская Рижская миссия, куда вошли приходы Латвии, Литвы и Эстонии. В наши дни Санкт-Петербургская миссия придерживает-

ся общих для «Святых» по всему миру духовных традиций и норм повседневной жизни, проводя воскресные причастные богослужения, продолжительностью около 70 минут, с чтением молитв, духовных посланий, причащением хлебом и водой; действуют воскресная школа для детей до 12 лет, «общество милосердия» для женщин, «первоначальное общество» для детей моложе 12 лет, собрание священничества для мужчин и подростков от 12 лет. Понедельник обычно посвящен домашним вечерам, один раз в неделю проводится молодежный вечер, для юношей и девушек от 12 до 18 лет, спортивные мероприятия. Особое внимания уделяется каритативной деятельности, которая является обязательной не только в отношении единоверцев, но всех прочих нуждающихся горожан и жителей области.

Лебедев В.Ю.

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОМ СТАТУСЕ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЧЕСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Распространение католического традиционализма и формирование связанной с этим ситуации актуального выбора в Северо-Западном регионе и странах Балтии является реальностью постперестроечного периода. На него распространяются все основные закономерности развития отношений между традиционалистами и обновленцами в стране и мире. Вместе с тем здесь можно наблюдать и некоторые особенности, которые делают картину более рельефной.

Для начала необходимо охарактеризовать традиционалистские установки в целом и выделить основные формы этого феномена. Католический традиционализм связан с критическим отношением к решениям II Ватиканского собора (от сдержанного отношения до полного неприятия с квалификацией данного собора как неканонического). В такой перспективе можно выделить: консервативный католицизм как смягченную, селективную форму традиционализма и последовательный традиционализм. К первому относятся: во-первых, криптотрадиционализм (стремление удержать как можно больше дособорных элементов религиозной жизни, но без открытого позиционирования себя в качестве традиционалиста) и, во-вторых, компромиссный путь (традиционалистские братства, совершающие Тридентскую Литургию и находящиеся на правах единоверческого союза, подобно Братству Св. Петра, и группы, ориентирующиеся на официальное позволение служить Тридентскую Мессу, подобно «индульгистам») — со стремлением официально закрепить свой статус благодаря церковному праву. К последовательному традиционализму следует отнести последователей архиепископа М. Лефевра и, наконец, седевакантистов, полагающих Пия XII последним Папой, а Римский престол вакантным после кончины названного Понтифика. Для рассматриваемого нами региона в настоящий момент менее типичен только второй вариант традиционализма, хотя в свете новых распоряжений Бенедикта XVI относительно служения Тридентской Мессы число людей, избирающих такой *modus vivendi*, может вырасти. Наблюдаемый конфликт традиционализма с обновленчеством имеет некоторую

региональную специфику. С одной стороны, наблюдается явный разрыв традиции, образовавшийся за счет обеднения и стагнации церковной жизни, что было обусловлено причинами внешнего характера. Фактически, большая часть молодых верующих не знакома хорошо с церковной традицией и даже успела получить религиозную формацию в «новом духе». С другой же стороны политика культурной изоляции затормозила распространение постсоборных обновленческих настроений, в том числе и там, где католические церковные структуры остались относительно сохранными, а приходы многочисленными (положение в странах Балтии, заметно отличавшееся, например, от центральной России). На какое-то время там сложилась ситуация почти искусственной защиты от урагана вульгарного обновленчества, опустошавшего культурно открытые европейские страны, а духовенство могло с чистой совестью не вводить постсоборные новшества или делать это медленно и выборочно. Возник «эффект замедления», что является специфической чертой религиозной ситуации в рассматриваемом культурном ареале. Таким образом, сам по себе культурный изоляционизм может выполнять существенно разную функцию в жизни Церкви. Однако смена культурной политики принесла Католической Церкви и печальные результаты, поскольку «защитная дамба» перестала сдерживать поток обновленчества. Соответственно, избегать реформ, ссылаясь на отсутствие руководств к действию, новых документов, новых литургических текстов стало почти невозможно. Кроме того, ряд церковных должностей, включая и должности приходских настоятелей, заняли представители зарубежного духовенства, выходцы из обновленческой среды, у которых нередко модернистский энтузиазм прямо пропорционален незнанию языка страны, ее этнокультурных традиций и ментальной специфики. Стала складываться практика выдавливания традиционалистски ориентированных прихожан, совмещаемая с формированием модернистских приходов, изживание старой паствы и формирование новой. Возникает и вопрос о том, какие результаты преобладают, поскольку обновленчество может успешно свести к нулю результаты церковного строительства (как в прямом, так и в фигуральном значении) последних двадцати лет.

Каким образом пробуждается та рефлексия, благодаря которой человек переходит на традиционалистские позиции? Традициона-

лизм, например, в том классическом виде, какой связан с деятельностью арх. М. Лефевра, имеет четкую программу, сопряженную с комплексом догматических, литургических и общецерковных воззрений.

Соответственно, причины недовольства постсоборным положением дел можно разделить на:

1. догматические;
 2. литургические;
 - 2.1. литургико-эстетические, связанные с грубыми изменениями эстетической компоненты литургического действия, так как модернистский паттерн богослужения в этом отношении достаточно ущербен;
 - 2.2. литургико-аскетические, связанные с затруднением согласования новой литургии с конкретными потребностями религиозной жизни верующего (оскудение молитвенного духа, духа покаяния, евхаристического благочестия, привнесение в обрядовую жизнь харизматических практик и т.п.);
 - 2.3. литургико-богословские, сопряженные с четким осознанием теологических дефектов обновленных ритуалов;
 - 2.4. литургико-символические, связанные с реакцией на изменение семиозиса литургии;
 3. связанные с новой моделью соотношения Церкви и мира;
 4. связанные с консервативным отношением к переменам вообще;
 5. обусловленные консервативной общекультурной позицией (идеи «Нового Средневековья», противостояния вестернизации, глобализму и т.п.), когда литургия получает добавочную семиотизацию, становясь вариантом демонстративного протестного поведения;
- Степень выраженности причин и их побуждающая к действиям интенсивность зависят от возраста, степени воцерковленности, характера этой воцерковленности, образованности, компетентности (что зависит от социальной, политической и этнокультурной среды) и, разумеется, от особенностей комбинации этих факторов. Несмотря на то, что литургические требования традиционалистов закономерно вытекают из всего комплекса консервативных установок (арх. М. Лефевр неоднократно разъяснял, что вопрос о Мессе не является центральным, а в его программной книге литурги-

ческие проблемы почти не рассматриваются (1)), наиболее часто мотивом для перехода на традиционалистские позиции служит именно вопрос о литургии. Литургия становится своеобразной экспозиционной точкой в сложной системе теологических воззрений, а оценить происходящие здесь изменения легко может и человек, не перегруженный не только богословским, но даже общегуманитарным багажом (хотя подчас такая «необремененность» дает противоположный эффект, связанный с неспособностью увидеть разительный различия старой и новой литургии). Особенно это относится к указанным мотивам литургико-эстетического и литургико-аскетического характера.

Литургия не только входит в систему критериев конфессиональной самоидентификации личности — для большинства она оказывается критерием самым ярким, ощутимым и порою ведущим. Здесь не требуется богословской искушенности, как при самоидентификации на основании богословских критериев. Человек может не знать и даже четко не ощущать известной теологемы о соотношении *lex orandi* и *lex credendi*, но при этом адекватно реагировать на изменения, происходящие в сфере ритуала. Этого уже достаточно для проблематизации собственной конфессиональной идентичности, при том, что до собственно, *sensu stricto* догматических выводов дело может и не дойти. Обратим внимание на то, что традиционалистскую проблему мы условно именуем конфессиональной, хотя *католический традиционализм не образует отдельной конфессии*; в данном случае мы лишь хотим избежать терминологической перегруженности.

В силу сказанного понятно, почему многие верующие оказались в ситуации выбора. Сдерживающими факторами, факторами, замедляющими выбор, в этой ситуации являются: незнание литургии и катехизиса, а, следовательно, отсутствие чувствительности к их изменению (значительная часть молодежи, а также люди старшего возраста, недавно пришедшие в Церковь); плохое знание именно дособорной литургии и катехизиса, когда опять же утрачивается возможность полноценного обдуманного выбора; страх перед предполагаемой схизмой и санкциями (здесь нужны, во-первых, способность воспринимать рациональную аргументацию, а во-вторых, доступные разъяснения, подобно, например, аргументации арх. Лефевра, полностью отрицающей факт схизмы и выте-

кающих из него прещений); сомнение в перспективности традиционалистского протеста; нежелание церковных властей разрешить параллельное служение Тридентской Мессы; наконец, простая невозможность разыскать находящуюся в пределах досягаемости общину приверженцев традиционной литургии. Если бы не указанные затрудняющие причины, как реальные, так и мнимые, многие немедленно перешли бы к участию в Тридентской Мессе даже с полным оставлением новой Мессы («Novus Ordo Missae» — «НОМ»). При такого рода невозможности все же изменяется тип участия в постсоборной Мессе, включая и параллельное посещение, когда выделяются три основных варианта поведения:

1. вынужденное участие с явным сожалением о невозможности слушания Тридентской Мессы;

2. участие с привнесением элементов Тридентской Мессы и с исключением некоторых элементов НОМ (чтение «Confiteor» перед Причастием, трехкратное повторение «Non sum dignus...», молчание во время нововведенной «молитвы верных», слушание всего Канона в коленопреклоненной позе, глубокий поклон при чтении Символа веры, отказ от причащения стоя, чтение всех текстов на латыни, использование тридентских частных молитв для Мессы и т.п.);

3. отказ от участия;

Традиционалистская позиция пробуждает достаточно часто и просто интерес, и недвусмысленное сочувствие со стороны протестантов и православных. Мотивацией такого интереса бывают симпатия к консервативному курсу в церковной жизни как таковому; литургическая заинтересованность, усиленная неомодернистской угрозой для современного православия; симпатия к личности (поведение арх. Лефевра встречает одобрение среди части православного духовенства); выборочное согласие с традиционалистской программой по отдельным пунктам (например, в оценке экуменизма), некоторые иные причины.

Интересен и характер социокультурного базиса католического традиционализма. Следует считать необоснованной точку зрения, согласно которой традиционализм является типичным прибежищем «темных людей», подобно крайнему протестантскому фундаментализму. В действительности картина здесь во многом напоминает общее западноевропейское положение дел, когда представите-

ли интеллектуалов гуманитариев распределяются в пределах как обновленческой, так и традиционалистской «ветвей». При этом «традиционалистский интеллектуальный ренессанс» сдерживается ситуативными факторами (необходимость решать массу организационных проблем). Как только условия несколько поменяются, традиционалистское богословие и философия, выдержанная в духе традиционализма, станут завоевывать место в актуальной картине культуры. Подобно тому, как активизация обновленчества в рассматриваемом культурном ареале наступила, в общем и целом, с заметным замедлением, так и «традиционалистский ренессанс», по всей видимости, также наступит с известным временным сдвигом. Условно говоря, удельный вес интеллектуалов, ориентированных на К. Ранера, Шеельбекса и Кюнга, будет сопоставим с потенциалом интеллектуалов, для которых маяком являются Аквинат, Жильсон и Д. фон Гильдебранд. Можно напомнить, сколь неожиданным для некоторых оказалось положение дел, когда «молодых людей с бревиариями» оказалось в католических приходах России и сопредельных регионах достаточно для того, чтобы составить контрбаланс «молодежи с гитарами». Будут переведены на русский язык труды философов и богословов консервативной ориентации, что позволит им войти в широкий обиход (2). Иллюзия интеллектуальной престижности обновленчества должна исчезнуть.

Кроме того, католические церковные власти нередко сами побуждают верующих к самоидентификации в качестве традиционалистов. «Индультные» Мессы мало где разрешались, часто без убедительного объяснения причин. Недавнее *Motu proprio* Бенедикта XVI не решает проблему полностью, поскольку незнание латинского языка и отсутствие внешней и внутренней возможности для отправления традиционной Мессы (правильно устроенный алтарь, комплект облачений, литургические книги и умение ими пользоваться) сплошь и рядом могут служить мотивами для отказа. Кроме того, и этот документ не предоставляет священникам достаточной свободы в выборе типа литургии для открытого совершения. Следует учесть также, что соседство двух ритуалов Мессы в одном храме проблематично, ибо модернизм радикально поменял структуру и стилистическую семантику литургического пространства (Тридентская Месса в храме техно-конструктивистского

стиля и на алтаре, предназначенном для NOM, лишь актуализирует вопрос о том, какой же элемент, новый или старый, является подлинным). Помимо этого наблюдается семантическая, в том числе сакральная, относящаяся к фоновой семантике, несовместимость двух ритуалов, подводящая человека в итоге к констатации того, что перемены отнюдь не косметические, а затем и к необходимости определиться и сделать выбор. Традиционные и новые ритуалы отражают разный духовный опыт и сами по себе являются мощными средствами формирования и структурирования разных структур такого опыта. Новая литургия заведомо открыта для внедрения абсолютно нетрадиционных элементов и практик, подобных харизматическим. Метафизические различия традиционной и обновленческой литургии будут ощущаться даже на уровне простой, недискурсивной мировоззренческой интуиции. Вряд ли различные варианты совмещения решат проблему, а потому есть основания полагать, что социальный базис традиционализма не изменится существенно.

Не следует исключать и такой фактор, как ориентация на гомоморфные литургические знаковые системы (православное богослужение с его, например, практикой служения лицом к алтарю, консервативное лютеранство с высокоцерковными элементами в устройстве храма и совершении литургии), что происходит особенно легко в условиях смешанной конфессиональной культуры, когда разноконфессиональные храмы пространственно приближены друг к другу. Для некоторых верующих факт принятия чего-либо православным духовенством воспринимается как знак одобрения, признания хорошим; Православная Церковь часто имеет репутацию консервативной и крайне осторожной в нововведениях. Те, кто хоть в какой-то степени сознательно сравнивают гомоморфные литургические знаковые системы, склонны к извлечению более жестких, бескомпромиссных и обязывающих к действию выводов. Это тем более понятно, если учесть, что для детального сравнения разных литургических практик, тридентских и постсоборных обрядов необходима некоторая общеинтеллектуальная и богословская компетентность, а традиционализм, как уже отмечалось, очень часто служит результатом выбора интеллектуалов, становится прибежищем для них.

Примечания

1. В несколько вольном русском переводе — «Они предали Его: от либерализма к отступничеству» (СПб.: Владимир Даль, 2007. — 348 с.)
2. Сейчас соответствующая ниша отчасти заполняется иноязычными изданиями, в частности, на польском и английском языках.

Лукина Т.С.

ОСОБЕННОСТИ ОСВЕЩЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕЧАТНЫХ ИЗДАНИЯХ МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Средства массовой информации приобретают все большее значение в повседневной жизни людей, становясь ее неотъемлемой частью. СМИ как элемент общественной жизни, выступая источником массовой информации, играют определенную роль в формировании представлений населения о Русской Православной Церкви (РПЦ).

В настоящее время появился качественно новый опыт взаимодействия Церкви и СМИ, который нуждается в серьезном осмыслении. Он заключается в формировании информационного поля Церкви, открытой информационной политики: в непосредственном взаимодействии со светскими СМИ, выраженном в консультировании светских журналистов по вопросам религии, приглашении на пресс-конференции и информировании о различных внутри церковных событиях. В свою очередь в светских СМИ создаются постоянные рубрики или приложения в печатном издании, целью которых является всестороннее освещение деятельности РПЦ. Однако такое непосредственное взаимодействие не исключает возникновения конфликтов на почве искажения материалов о церковных событиях, тенденциозности и сенсационности их подачи, поэтому необходимо получение достаточно полных знаний о светских СМИ, освещающих деятельность РПЦ, с целью выявления особенностей организации данного информационного пространства, влияющей на формирование представлений современного человека о религиозной жизни.

Объектом конкретного социологического исследования стали печатные издания г. Мурманска (областные — «Мурманский вестник», «Полярная правда (плюс)») и региональные информационные выпуски общероссийских газет («Аргументы и факты на Мурмане», «Комсомольская правда для Мурманска и Мурманской области»).

В качестве метода сбора и анализа содержания публикаций печатных изданий был использован контент-анализ. В ходе исследо-

вания были совмещены систематическая и стратифицированная выборки, с помощью которых из генеральной совокупности ($N = 8086$) был выделен объем выборочной совокупности ($n = 582$). Отбору подлежали материалы, имеющие отношение к исследуемой теме, а также материалы, в содержании которых было лишь упоминание отдельных слов в тексте, имеющих религиозный характер. Контент-анализ публикаций печатных изданий был проведен за период с 1996 по 2006 гг. В качестве категорий анализа были выбраны: тема и вид публикации; персона упоминания; уровень рассмотрения предмета публикации и оперативность освещения событий.

По итогам проведенного в ходе социологического исследования контент-анализа публикаций печатных изданий г. Мурманска и региональных информационных выпусков общероссийских газет за период с 1996 по 2006 гг. можно сделать следующие выводы:

Во-первых, материалы о РПЦ имеют информационный характер. Критическое рассмотрение проблем, связанных с религиозной сферой, ограничивается их упоминанием в контексте других проблем или небольшими заметками в информационных рубриках или просто отсутствует. Освещаемая религиозная тематика довольно разнообразна.

Наиболее разнообразными изданиями в освещении религиозной тематики являются «Комсомольская правда» и «Мурманский вестник». Региональное информационное приложение «Аргументы и факты» не отличается разнообразием, так за рассмотренный период были выявлены три публикации небольшого объема. Делать какие-либо выводы по содержанию издания трудно в виду малой выборки, поэтому данное издание в дальнейшем не рассматривалось.

Доминирующей темой является внутренняя жизнь РПЦ, объем которой в каждой газете занимает от 26 до 47 %. В раскрытии темы издания фокусируют внимание на религиозных праздниках и религиозных практиках. В «Полярной правде» и «Мурманском вестнике» комментарий того или иного религиозного праздника сопровождается народными приметами, поверьями, поговорками.

Еще одна из доминирующих тем — «церковь/монастырь», существенное внимание которой уделяется в «Полярной правде» (16 %) и «Мурманском вестнике» (19 %). Рассмотренные публи-

кации посвящены вопросам строительства и реставрации храмов. В «Комсомольской правде» данная тема мало освещена: церковные институты упоминаются косвенно в связи с сюжетами — «убийства священников» и «святыни».

Тема «религия и светская культура» присутствует во всех трех изданиях, но является доминирующей только в «Мурманском вестнике» (18 %). Она представлена в рубриках: «Выставки», «Точка зрения», в рамках которых освещаются различные художественные выставки, Дни славянской письменности, которые проводятся в г. Мурманск, историко-литературный конкурс «Храмы России» и т.д.

Тема «международные отношения» освещена в «Мурманском вестнике» и «Комсомольской правде» (4 %). В первом случае она представлена публикациями об акциях «Славянский ход», организуемых общественно-политическим движением «Возрождение Мурманска и Отечества». Во втором случае — публикациями о территориальных взаимоотношениях с различными странами и взаимоотношениях православия и католичества.

Объем внимания к теме «государственно-церковные отношения» составляет 2–3 %, при этом публикации имеют локальный характер. Основные сюжеты данной темы касаются совместного осуществления религиозных практик, организации акции по сбору средств на реставрацию церкви Успения с. Варзуга, образования Мурманской и Мончегорской епархии и религиозной ситуации в области.

Публикации на тему социальной деятельности РПЦ во всех трех изданиях схожи (1–2 %). Социальная деятельность РПЦ ориентирована на поддержание семьи и молодежи, опеку детских домов. Областные издания практически не затрагивают темы взаимодействия Церкви и молодежи, хотя в области действует программа Мурманской и Мончегорской епархии «Дети Кольской земли», в рамках которой осуществляются различные культурные мероприятия.

Темы «религия и армия», «религиозная символика» практически не представлены в содержании изданий. Объем публикаций по теме «религия и армия» в «Мурманском вестнике» — 2 %, а в «Полярной правде» — менее 1 %. Ни одно из областных изданий не затрагивает актуальную проблему введения института военного духовенства. Однако в области проводятся встречи, семинары для

военнослужащих и священнослужителей, активно функционирует отдел по связям с вооруженными силами. «Религиозная символика» фигурирует в публикациях о православных крестах.

Тема «памятники» присутствует только в публикациях «Мурманского вестника», в частности внимание уделено памятнику равноапостольным Кириллу и Мефодию (6 %), который является одним из главных атрибутов празднования Дней славянской письменности.

Менее всего в содержании печатных изданий представлены следующие темы: «религия и политика», «религия и образование», «религиозная ситуация в России», «православие и католичество», «взаимодействие РПЦ и СМИ».

Во-вторых, распределение объема внимания газетных изданий к персоне упоминания (духовенство, миряне, святые) характеризуется значительными отклонениями.

В «Полярной правде» показатель объема внимания к духовенству — 33 %. В 30 % случаев упоминается глава Мурманской и Мончегорской епархии архиепископ Симон. Остальные 3 % — упоминание православных священнослужителей Мурманской и Мончегорской епархии и других епархий. В «Мурманском вестнике» объем внимания к духовенству равен 7,5 %, чаще всего упоминаются архиепископ Симон и священнослужители данной епархии. В «Комсомольской правде» объем внимания к духовенству составляет 53 %. В основном внимание направлено на православных священнослужителей других епархий, монашествующих. Православные священнослужители упоминаются в следующих темах: «убийства священников», «религиозные практики» и др. Процент упоминания мирян более высок в «Комсомольской правде» — 28 %, по большей части упоминание связано с темой исцелений по молитвам у чудотворной иконы или «святых мощей». Миряне упоминаются как прихожане того или иного храма, участники различных выставок и акций, праздничных мероприятий, строительства храма (в областных изданиях — 6,5–8 %). В «Полярной правде» упоминание святых имеет форму и простого перечисления, и рассказа о жизни с указанием примет, поговорок, цитат из «наставлений» святого. Такой способ подачи материала характерен отчасти и для «Мурманского вестника». Для «Комсомольской правды» в основном характерно только упоминание святых (рубрика «Праздники, церковные, православные»).

В-третьих, все печатные издания прибегает к использованию таких форм публикации как «новости, комментарий, заметка, календарь». «Письма, обращения, молитва, опрос», наличие которых позволяет представить ориентированность редакции на связь с читателями, фиксируются в «Комсомольской правде» и в «Мурманском вестнике». Интересным является такой вид публикации как стихотворение, представленный в «Мурманском вестнике».

В-четвертых, освящая темы религиозной жизни, анализируемые печатные издания выбирают определенный ракурс рассмотрения происходящих событий и проблем. Для областных изданий адекватен подход к освещению религиозной жизни с позиции «человек», «церковь/монастырь», «религиозные праздники». Анализ уровня рассмотрения событий в «Комсомольской правде» выявил наибольшее количество материалов, по уровню рассмотрения связанных с позициями «человек», «религиозные праздники», «страна в целом», «регион», «международный уровень», «мир в целом». Тип издания обязывает «Комсомольскую правду» к конкретике, не исключая и выход в более широкое социальное пространство.

В-пятых, одной из неотъемлемых характеристик печатных изданий является оперативное предоставление информации. Преобладающим является вариант сообщения, дата которого не указана (от 31 до 47 %), хотя все три печатных издания являются ежедневными. В «Комсомольской правде» наибольшее количество материалов также выходит с оперативностью «в день совершения» (41 %). В ходе анализа публикаций «Полярной правды» и «Мурманского вестника» доминирующими были следующие варианты оперативности подачи информации: «сообщение о событии за 1–2 дня до его совершения», «сообщение о событии за 3–4 дня до его совершения», «сообщение о событии за 5–6 дней до его совершения» (от 5 до 15 %). Это связано с тем, что сообщения о каких-либо религиозных праздниках печатались заблаговременно.

Кроме того, анализируемый материал также был рассмотрен с точки зрения характера публикаций. Выяснилось, что в основном, публикации всех четырех печатных изданий имеют нейтральный и позитивный характер.

Областные издания в большей степени ориентированы на локальные события и проблемы. Статус изданий и их ориентирован-

ность подтверждает и то, на каком уровне освещаются события религиозной жизни — «человек», «церковь», «религиозный праздник». Региональное издание «Комсомольской правды» заметно отличается от предыдущих изданий по тематике, уровню рассмотрения событий и виду публикаций. Излагаемый материал очень прост в понимании, конкретен, подается в «живой» форме с сенсационными заголовками, поэтому, во-первых, может быть привлекателен для читателя, а во-вторых, таким образом, сознательно может навязываться определенная точка зрения на то или иное событие. Анализ деятельности издания «Комсомольской правды» в религиозной сфере позволяет сделать вывод: газета старается освещать проблемные темы религии, имеющие большее значение, чем локальная новость. Возможно, такое желание поднимать острые, актуальные проблемы религиозной жизни есть определенная редакционная политика.

Морина Л.Г.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОБЩЕСТВЕ, ГОСУДАРСТВЕ И ЦЕРКВИ: ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ.

Дискуссия по поводу введения в школьную программу «Основ православной культуры» продолжает набирать обороты, несмотря на то, что многие проблемы, поднятые в ней, уже давно стали практикой повседневной жизни. Открытое письмо 10-ти академиков РАН президенту РФ Владимиру Путину в июле 2007 года продемонстрировало озабоченность научной общественности растущей «клерикализацией» образования. О развитии теологии как самостоятельном научном направлении также не раз уже говорилось на различных общественных и религиозных собраниях, например, в марте 2007 года на XI Всемирном русском национальном соборе в Москве.

Православная церковь сегодня достаточно заметный в обществе социальный институт, способный помочь в реализации важных и сложных социальных задач, стоящих перед современным обществом. Русская православная церковь, имея огромный опыт решения морально-этических проблем, может быть полезной обществу в преодолении образовавшегося идеологического и мировоззренческого вакуума. Не вызывает сомнения и культурологическая значимость основ православной культуры и этики для общества.

На протяжении многих веков теологические факультеты были в структуре университетов как альтернатива философским факультетам, не только аккумулируя в себе догмы веры, но скорее рационально обосновывая бытие бога, как источника существования. Августин, Фома Аквинский, Эразм Роттердамский и другие мыслители по праву назывались учеными теологами и одновременно вольнодумцами, ибо не все о чем они писали, укладывалось в научные и образовательные стандарты того времени. Однако время, в которое они жили, не допускало размышлений о сущности бытия, минуя идею бога.

Промышленные и научно-технические революции безвозвратно коренным образом поменяли мировоззрение современного человека, отодвинули идею существования бога в область философско-

мировоззренческих, этико-культурологических сфер. Значительно изменилось представление человечества о методах получения и использования знаний. Основной метод теологического осмысления мира — вера и догма, сменились на рационально-диалектические, материалистические способы познания мира. В процессе образования (особенно технического, естественнонаучного) эти методы также являются ведущими. История показывает, что многие, в том числе и крупные современные естествоиспытатели, вполне совмещают веру в бога с конкретным исследованием в той или иной области науки. Но это скорее философские размышления об источниках и сущности бытия, не привязанные к конкретным рассказам религиозных книг о сотворении мира.

Введение курса «Основы православной культуры» в стандарты среднего и высшего образования, причисление теологии к научным дисциплинам расходится с общим пониманием научного представления о мире и происходящих в нем процессов у современного человека. Ведь любой стандарт является обязательным в образовательном процессе, его усвоение есть основа для выдачи соответствующего образовательного документа. При наличии такого стандарта, каждый желающий получить образовательный документ должен как-то совместить в голове зачастую несовместимые вещи или просто лукавить, что уже было в нашей стране при введении стандартов марксистско-ленинской идеологии в образовательный процесс.

Учитывая все сложившиеся тенденции, связанные с религиозным образованием на наш взгляд было бы правильным четко разграничить возможности общества, государства и церкви в этом процессе и закрепить их на правовом уровне. Это, наверное, позволило бы избежать многих противоречий и противостояний между отдельными группами, как верующих, так и неверующих в бога. Это тем более актуально, что на современном этапе Россия представляет собой многоконфессиональное государство.

Конституция Российской Федерации провозглашает наиболее принципиальные вопросы свободы совести такие как: признание идеологического многообразия (ст. 13) и того, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной, то есть обязательной (ст. 14), отделение религиозных объединений от государства и равенство их перед законом (ст. 14), светскость госу-

дарства (ст.14). За каждым признается право свободно 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 (ст. 28). Конституцией запрещается пропаганда религиозного превосходства, пропаганда и агитация, возбуждающая религиозную ненависть (ч. 2. ст. 29). Конституция также гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от его отношения к религии, запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности (ч.2. ст. 19).

В связи с перечисленными в Конституции правами и свободами следует обратить особое внимание на идеологическое многообразие, предоставляемое государством. Это понятие имеет множество смысловых аспектов, которые представляют гражданам широкие права, и налагают на них определенные обязанности. Этим понятием выражается равенство всех граждан перед государством, его правовой системой. Каким образом можно осуществить установленное государством право свободно распространять религиозные и иные убеждения, чтобы право одного не столкнулось с правом другого. Наш взгляд в обществе уже сложились определенные формы взаимодействия идеологий, но здесь еще нет устойчивой платформы, и об этом свидетельствует упомянутая выше дискуссия.

В вопросах религиозной и иной пропаганды своих убеждений в форме образовательной деятельности у граждан должно быть формальное, то есть правовое равенство. В вопросах религиозного образования целесообразно разграничить возможности общества, государства и церкви. Правовые аспекты этого разграничения достаточно определенно намечены Конституцией РФ.

Общество в лице самых разнообразных общественных объединений может распространять выбранную им идеологию, разрешенными законом способами и методами. Так, например, в Вологодской области уже несколько лет проводятся мероприятия, планируемые религиозными объединениями, в которых принимает участие и департамент образования. Они проходят круглый год и отражают важнейшие религиозные, национальные и общечеловеческие праздники и традиции. В январе проходит молодежный Рождественский бал в рамках фестиваля «Прошлое. Настоящее, Буду-

щее», а также областная выставка творческих работ обучающихся «Рождество Христово — вечной жизни свет». В феврале традиционно проводится Всероссийская конференция по истоковедению, в рамках международных Рождественских образовательных чтений. В этом году темой конференции стал вопрос о развитии духовно-нравственной основы образования в контексте программы «Истоки», речь шла о православных ценностях в современном образовании. Весной запланирован ряд мероприятий, поддерживающий традиции и духовное наследие народа. Это проведение таких праздников как «Боярыня Масленица», областной семейный праздник «Семьи тепло — душе отрада», Пасхальный бал, Областной фестиваль духовной авторской песни «Свет души». Духовное наследие поддерживается и развивается такими мероприятиями как: Большие Дмитриевские чтения, посвященные 500-летию Дня памяти преподобного Нила Сорского, Малые Дмитриевские чтения по теме «Православные святые моей малой Родины», областной конкурс литературно-художественных и исследовательских работ «Дионисий и мы», областной литературно-художественный конкурс «Святые земли Вологодской», Прокпьевские чтения, Феррапонтовские краеведческие чтения, Таисиевские чтения и другие.

Религиозные организации и объединения согласно закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» могут осуществлять несветскую форму религиозного образования под управлением и контролем определенной религиозной организации. Это может быть узкопрофильная подготовка служителей культа, катехизация (обучение основам вероучения) людей, с целью их воцерковления, то есть вовлечение в религиозную организацию. Данное обучение религии должно осуществляться в образовательных учреждениях религиозных организаций таких как: воскресные школы, катехизические пункты, духовные семинарии, академии, университеты, медресе и других частных религиозных школах. Образовательные программы и стандарты устанавливаются самими учебными заведениями или религиозными конфессиями. Государственный контроль в этом случае осуществляется только за соблюдением законности в рамках деятельности религиозных организаций. Наверное, следует допустить и возможность получения среднего образования в таких школах, тогда за выполнением образовательного стандарта общего для всех учащихся наблюдает также государ-

ство. Выпускник такого образовательного учреждения должен иметь равные с другими возможности для продолжения учебы в любом светском образовательном учреждении, несмотря на то, что в процессе обучения получил знания определенным образом идеологически окрашенные.

Как было отмечено ранее, Российская Федерация является светским государством. В законе РФ «Об образовании» от 10.06.1992 года (с последующими изменениями и дополнениями) подчеркивается светский характер государственного (муниципального) образования, запрещается создание конфессиональных структур в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, органах управления образованием.

Однако как правильно замечают многие представители религиозной общественности, например диакон А. Кураев¹, в новой Конституции нет указания на отделение школы от церкви, как это было в предыдущих основных законах государства, хотя определено говорится о светском характере образования, что вытекает из понятия светское государство. В законе «Об образовании» отмечено, что образовательная система должна содействовать развитию взаимопонимания и сотрудничества людей, терпимости к чужому мнению и убеждению. В соответствии с п.4 ст.5 от 16.09.97 № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», а также с приказом Минобрнауки России от 01.07. 2003 № 2883 «О предоставлении государственными и муниципальными образовательными учреждениями религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ» религиозное обучение может быть организовано также непосредственно религиозной организацией в светском образовательном учреждении вне рамок образовательной программы при соблюдении необходимых условий.

Во-первых, обучение религиозными организациями детей религии в государственных и муниципальных образовательных учреждениях может осуществляться только с согласия детей и по просьбе их родителей (законных представителей). Просьбу рекомендуется оформлять в виде письменного заявления на имя администрации образовательного учреждения. Во-вторых, религиозным организациям предоставляется возможность обучать детей религии в государственных учреждениях по согласованию с соответствующим

органом местного самоуправления. В-третьих, используемая в процессе обучения религии литература и учебно-методические пособия, включая, аудио и видеоматериалы, должны иметь маркировку с официальным полным наименованием данной религиозной организации. В-четвертых, в образовательном учреждении должен быть в наличии пакет документов, включающий договор образовательного учреждения с религиозной организацией, заявление религиозной организации руководителю образовательного учреждения о предоставлении возможности проводить занятия в помещениях школы, копия свидетельства о регистрации данной религиозной организации. При этом учитывается, что соглашение об обучении религии детей заключается в первую очередь с теми религиозными организациями, которые входят в централизованную религиозную организацию, имеющую генеральный договор о сотрудничестве с Министерством образования РФ и на его основе соглашение о сотрудничестве между департаментом образования области и региональным управлением централизованной религиозной организацией. Например, такой договор заключен между Минобрнауки РФ и Московской патриархией РПЦ от 02 08 1999 года, а также между департаментом образования Вологодской области и Вологодской епархией РПЦ МП. В-пятых, в зданиях государственных и муниципальных учебных заведений недопустимо размещение религиозной символики, предметов культа, отправление молебнов и религиозных обрядов, мероприятий чисто религиозного и миссионерского характера, любых форм религиозной пропаганды.

Таким образом, государство дает возможность всем желающим познакомиться с основами вероучения, при этом охраняя права и свободы других. Это не исключает возможности получения учащимися светских знаний о религии, которые могут быть включены в образовательные стандарты. Но это должны быть уже не догмы и положения веры, а широкий круг вопросов, посвященных изучению исторических, мировоззренческих, культурологических и других аспектов различных религий как культурного феномена человечества. Это могут быть факультативные курсы, региональный и федеральный компонент в образовательных программах, например, «История мировых религий», «История православия», «Религиоведение», «Основы православной культуры», «Великие кни-

ги человечества» и другие. В этом случае должно быть четкое различие между преподаванием сведений о религии – познавательный компонент и религиозным (конфессиональным) обучением – вероучительный компонент.

Изучение зарубежных стран показывает, что в разных странах сложился многообразный опыт преподавания религиозно ориентированных дисциплин. В странах, которые не объявляли себя светскими государствами, образование носит конфессиональный и обязательный характер, например в Греции, мусульманских странах. В некоторых европейских странах, в которых церковь является государственной, на каждой ступени государственной школы преподается факультативный курс христианских знаний (например, в Дании). В Бельгии учащимся государственных образовательных учреждений предоставлено право выбирать между религиозным и внеконфессиональным курсом. В Германии, где у каждой земли свои образовательные программы, христианское религиозное образование входит в официальное образование, а оценки, полученные по религиозным предметам, учитываются при переводе в старшие классы. Таким образом, каждое государство по-своему распоряжается своим национальным историческим достоянием, духовным наследием. России предстоит решать эту задачу исходя из тех исторических традиций и возможностей, которые есть на сегодняшний день. Но для принятия тех или иных вариантов действия необходимо сначала установить соответствующие правовые положения, отталкиваясь от норм основного закона.

Посадский А.В.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ РОССИИ И СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ДУХОВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Россия конца 20–начала 21 столетий проходит через сложнейшие, порой трагические, социальные трансформации. Россияне живут в непрерывно меняющемся обществе. Понятие «меняющегося общества» подразумевает как изменения в сфере социальных институтов, так и глубокие перемены в системе ценностных ориентаций, фундаментальные ценностные «сдвиги», влекущие за собой обновление различных сторон общественной жизни. Религиозная ситуация в российском «меняющемся обществе», в целом, может быть увидена как уникальная. При этом исключительной религиозная жизнь современной России выглядит как по сравнению с рядом стран Западной Европы и Америки, так и по сравнению с религиозной жизнью предшествующих поколений внутри самой России. Нетипичность современной российской религиозной ситуации связана, прежде всего, с явлением религиозного ренессанса, внезапно последовавшим за крушением советской системы и ставшим очередной загадкой, которую российский сфинкс вновь преподнес миру. Столь внезапное оживление религиозных поисков внутри России, прошедшей через десятилетия всеохватывающей атеистической пропаганды, действительно, не может не озадачить исследователя. Прежде всего, он сталкивается с серьезными методологическими затруднениями. Очевидно, анализ религиозной жизни нашей страны становится проблематичным в свете теорий, разработанных в других странах и возникших в ином культурном контексте. Важно отметить, что объяснительные возможности западных теорий, применяемых для исследования религиозности «меняющегося общества», используются, прежде всего, при рассмотрении постепенных трансформаций в сфере религиозной жизни, связанных с процессом обмирщения жизни общества. Российская же ситуация отражает ценностные изменения, носящие скорее революционный нежели эволюционный характер. Речь идет о радикальной смене ценностных векторов социальной жизни, эпохальной смене стилей мышления и образов мировосприятия, но-

вом «осевом времени» российской истории, характеризующимся осознанием исчерпанности прежних моделей объяснения мира.

Религиозность студенческой молодежи России во многом отражает общероссийскую ситуацию. И здесь бросается в глаза, прежде всего очевидность того, что российская молодежь находится в состоянии интенсивного религиозного поиска. Иными словами, российская студенческая молодежь представляет собой поколение, вовлеченное в духовный поиск, поколение, активно ищущее собственную религиозную идентичность. Поиск религиозных смыслов молодыми россиянами часто противоречив и непоследователен. Их восприятие религиозного мира подчас характеризуется синкретизмом и эклектикой. Тем не менее, встречающаяся фрагментарность религиозного мышления, отсутствие логической согласованности его элементов никоим образом не способны заслонить искренности и глубины духовного поиска. Отмеченные негативные черты объяснимы наследием советской эпохи, продолжающим оказывать влияние на постсоветскую эру и выражающимся в отсутствии доступа к систематически выстроенным религиозным знаниям, отделении религиозной социализации от сферы образования, отсутствии элементарной информированности о деятельности религиозных институтов, остром дефиците религиозного просвещения в обществе. Советская эра, сломав налаженные механизмы религиозной социализации, способствовала утверждению огромного значения индивидуального духовного поиска на постсоветском пространстве. Этот поиск предельно индивидуализирован, связан с самостоятельным и творческим конструированием религиозной картины мира. И пусть эта картина мира не всегда носит целостный и непротиворечивый характер. Тем не менее, она отражает процесс индивидуального освоения духовного опыта, самостоятельного вхождения в мир религиозных смыслов, глубоко персональной встречи с религиозной истиной. Таким образом, глубокая индивидуализация религиозных смыслов и переживаний может быть рассмотрена как характерная черта религиозной жизни студенческой молодежи в постсоветской России. Данная особенность отражает специфику духовных поисков на всем российском пространстве постсоветской эры.

Очевидной является задача преодоления субъективизма восприятия христианства студенческой молодежью. Неопределенность

догматического мышления, недостаточное понимание необходимости социального оформления религиозной жизни, эклектизм религиозной картины мира – все эти черты студенческого мировосприятия, обусловленные элементарной духовной неграмотностью советской эры, могут быть творчески преодолены лишь посредством последовательного развития в России христианского духовного просвещения. При этом в качестве стратегических задач духовного просвещения возможно выделить необходимость создания духовно-просветительских центров, ассоциаций и других организаций, деятельность которых будет способствовать распространению систематически выстроенных религиозных знаний в среде студенческой молодежи. Развитие приходов при ВУЗах также можно отнести к стратегическим задачам духовного просвещения. Деятельность приходов, несомненно, станет содействовать преодолению отчуждения религиозной социализации от образования, последовательной институализации религиозной жизни студенческой молодежи, а также будет являться моделью сотрудничества церкви и образовательной системы России. К первоочередным задачам духовного просвещения стоит отнести и развитие христианских сетевых проектов, благодаря которым возможна ликвидация острого информационно-познавательного «голода» относительно существенных вопросов религиозной жизни среди российского студенчества. Фактически, речь идет о творческом развитии механизмов религиозной социализации студентов в современных условиях, механизмах, благодаря которым студент смог бы принимать активное участие в приходской жизни, обладая целостной религиозной картиной мира. При этом реализация намеченных задач станет эффективной лишь при наличии повышенного внимания к уникальному духовному пути каждого студента, а также умении избежать абстрактно-общих подходов к духовному миру молодого поколения, игнорирующих индивидуальные пути обретения религиозной истины.

В качестве существенной черты религиозности студенческой молодежи России возможно выделить наличие развитого религиозного чувства. Чувство присутствия священного, возникающее при входе в здание Церкви, а также тесно связанные с ним ощущения собственного достоинства и греховности могут быть рассмотрены в качестве характерных свойств религиозности молодых

россиян. Также важно отметить, что пробуждение сильных религиозных эмоций среди молодого поколения россиян характерно в сложных жизненных ситуациях, ситуациях «пограничных», когда очевидной становится несостоятельность обывательского подхода к жизни и мировоззренческих стереотипов массовой культуры.

Говоря об отмеченной черте религиозности студенческой молодежи необходимо указать на то, что наличие развитого религиозного чувства в среде студенческой молодежи России, бесспорно, обусловлено православным религиозным «генотипом», воздействием православного стиля духовности на религиозную конституцию российской молодежи, воздействием, которое транслируется сквозь века. Несомненно и то, что религиозное чувство, чувство присутствия священного изначально для вхождения в мир религиозной традиции и является источником последующего развития религиозной жизни. Однако явное преобладание религиозных эмоций над личностным осмыслением религиозной традиции не может оцениваться однозначно. Религиозная жизнь должна целостно охватывать духовный мир верующего и в силу этого не может плодотворно развиваться вне рациональной компоненты. Речь идет не о приобретении отвлеченных знаний, а о воцерковлении разума, осмыслении собственного религиозного опыта на основе христианского догматического мышления, способного отразить всю глубину духовной жизни личности. Проблема развития христианского разума как освоения духовно опосредованного и системно выстроенного рационального знания снова отсылает нас к теме необходимости развития духовного просвещения в России как первоочередной задачи, вне решения которой духовные поиски, замкнутые исключительно религиозным чувством, способны недостаточно отражаться на уровне сознания, приводя к появлению эклектической картины мира.

В зарубежных исследованиях принято говорить о «приватном характере» религиозности российских студентов. Речь идет о распространенном в студенческой среде взгляде на религиозную жизнь как интимную сферу личной жизни, отведении религии места в секторе частной жизни, убежденности в том, что искренняя религиозность не рассчитана на показ и публичная манифестация религиозности может быть связана с неподлинной, эгоистической мотивацией. Однако перекинуть смысловой мост от приватной религиозности российских студентов к приватной религиозности сту-

дентов Запада оказывается делом чрезвычайно сложным. Приватная религиозность западного студента обусловлена развитием процесса секуляризации, утвердившего взгляд на религиозную жизнь как на одну из возможных сфер человеческой жизнедеятельности, не имеющей обязательного статуса. Религиозность российского студента связана с утверждением образа верующего, духовная жизнь которого протекает в глубине сердца, охватывая его целиком. При этом публичная манифестация подобно истолкованной религиозной жизни чрезвычайно опасна, поскольку грозит использованием религиозных смыслов в качестве инструмента для утверждения личных амбиций, что равнозначно утрате ее подлинности. Попытки объяснить нетипичность приватной религиозности российских студентов советским прошлым, во время которого было сделано усилие целиком вытеснить религию из сферы публичной социальной жизни, заменив ее квазирелигиозной идеологией, лишь отчасти можно назвать удачными. Очевидно, мы имеем дело с характерно православным видением религиозной жизни, при котором человеческое сердце рассматривается как средоточие личной жизни, основной орган восприятия духовного мира. Данный тезис объясняет, почему религиозная жизнь не должна публично манифестироваться. Публичная манифестация способна зародить в душе гордость и тем самым отчуждать человека от глубин духовно опыта, носителем которого выступает смиренное сердце.

Отмеченная особенность религиозности российских студентов не может не задать определенный вектор в работе по воцерковлению молодежи. Уход от показного ритуализма, избежание смешивания религии и идеологии, отход от жесткого привязывания религиозных истин к политическим процессам, повышенное внимание к способам передачи религиозного знания, которые не должны быть связаны с примитивным навязыванием религиозных взглядов — все эти принципы, несомненно, должны быть учтены в процессе воцерковления российских студентов. К сказанному необходимо добавить и важность обращения к сердечным переживаниям молодежи, так как сердце российского студента чрезвычайно восприимчиво к серьезным религиозным чувствам.

Другой важной особенностью восприятия мира российской студенческой молодежью является разделение этики и религии. Студенты отделяют этическое и религиозное в своем мировосприя-

тии. Однако данная особенность также не спровоцирована секуляризацией и имеет иной характер и происхождение нежели отделение этики и религии в западных странах, где подобное отделение, действительно, вызвано процессом обмирщения жизни общества. Чем же обусловлено подобное разделение в России, если оно не подтверждает теорию секуляризации с ее размежеванием этики и религии? Ответ на данный вопрос нужно искать, во-первых, в коллизиях советской эры. В советскую эру этика базировалась на атеизме, имея нерелигиозную и даже непосредственно атеистическую основу. В итоге, автономизация этики от религиозных истоков была полностью дескредитирована в сознании россиян. Автономизация этики не удалась. Стало очевидным, что этика не может найти опору в светских мифах. Как результат, этика сама по себе не воспринимается в качестве источника нравственного поведения и нерелигиозному моральному поведению отказано в жизнеспособности, поскольку оно показало свою несостоятельность в эру советского атеизма. Во-вторых, нетождественность этики и религии, безусловно, связана с влиянием православного восприятия мира на ментальность россиян, транслирующегося через поколения. С позиции православной духовности этика не противоречит религии. Однако религиозная жизнь, основанная на действии благодати, бесконечно глубже этических норм, которые связаны с моральным законом, что не дает повода для смешивания религиозной и этических сфер.

Отмеченная особенность восприятия религиозного мира студенческой молодежью, безусловно, должна быть учтена в процессе ее воцерковления. Передачу религиозных истин необходимо связать с раскрытием всей глубины религиозного знания, делая особый акцент на его догматической и религиозно-философской компоненте. При этом желательно избежать поверхностного морализаторства, упрощенного сведения религиозной жизни к этическим нормам вне демонстрации их глубинных бытийных корней.

В качестве одной из наиболее важных характеристик религиозной жизни российского студенчества можно выделить отсутствие критического отношения к традиционным формам религиозной жизни и, прежде всего, к православию. Православная традиция воспринимается без критицизма как духовное наследие, укорененное в собственной истории и помогающее найти в ней место молодому поколению. Православие — это духовное наследие мак-

симально актуальное для современности в силу того, что оно служит сохранению национальной идентичности, несет единство в социальную жизнь во время социальных катаклизмов, способствует утверждению сострадания и взаимопомощи в разобщенном российском обществе. Студенты считают, что вне православного фактора невозможно нормальное функционирование социальной жизни России, сохранение коллективной идентичности россиян и само существование русской нации в современности.

Серьезные симпатии к традиционным формам духовности среди российского студенчества, обусловленные взглядом на них как на основной фактор сохранения идентичности, безусловно, должен быть учтен в миссионерской работе. Духовное просвещение в России не может не учитывать проблему истоков, основ, корней российской культурной идентичности. Очевидность их связи с христианскими ценностями позволяет рассматривать исследование отечественной истории и культуры в качестве формы духовного просвещения в студенческой среде.

Как специфическую черту российской студенческой религиозной жизни, существенно отличающую ее от евроамериканской можно выделить тот факт, что религиозная жизнь мегаполисов является в России более интенсивной по сравнению с провинцией. Данная ситуация объяснима как недостатком функционирующих церквей, так и недостаточным уровнем развития духовного просвещения на периферии в целом.

Интересно, что гендерные исследования религиозности в России также демонстрируют свою нетипичность по сравнению со странами Америки и Запада. В России мужчины не менее религиозны чем женщины, тогда как в странах Америки и Запада женская религиозность доминирует над мужской.

Кроме различий возможно установить и сходство. В целом, в Европе студенты, исследующие гуманитарные дисциплины и социологию более религиозны, чем изучающие естественнонаучные дисциплины. Данный факт, объясним скорее тем, что студенты, принадлежащие к традиционным конфессиям, ищут в гуманитарном знании развития и дальнейшего оформления своего религиозного мирозерцания.

Итак, к характерным чертам студенческой религиозности россиян возможно отнести индивидуализацию духовного поиска, на-

личие развитого религиозного чувства, утверждением образа верующего, религиозная жизнь которого протекает в глубине сердца, охватывая его целиком, разделение этического и религиозного, взгляд на христианство как актуальное духовное наследие, укорененное в истории отечества и помогающее найти в ней место молодому поколению.

Необходимо отметить, что статистические данные по России опровергают теорию секуляризации, утверждающую, что с каждым поколением религиозность неуклонно ослабевает. Сегодня молодое поколение (18–20) по всей России и среди студенчества более ориентировано на традиционные религиозные ценности, чем люди среднего возраста. Поколение 30–59 охвачено традиционной христианской верой в меньшей степени. Поколение 60 лишь немного превышает по степени религиозности молодежь. Подобные данные не гармонируют с западноевропейской ситуацией, где пожилые люди являются самыми обычными прихожанами, а молодежь интенсивно порывает с традиционными формами религиозной жизни. В странах Западной Европы секуляризация является всеобщей социальной тенденцией, выражающейся в вытеснение религиозных институтов из социальной жизни, изменении содержания самой религии, совершающегося под воздействием современности, уменьшении влияния религии на отдельных людей (ослабление приходской активности). Ситуация углубленной секуляризации не характерна для России, где религиозные институты находятся в состоянии партнерства со светскими, распространен достаточно консервативный подход к содержанию религии, влияние религии на личную жизнь продолжает усиливаться.

Как объяснить данный феномен? Некоторые европейские исследователи склонны видеть причину религиозного возрождения России в крепкой коллективной религиозной памяти россиян, выдержавшей проверку атеистической эры и обеспечившей непрерывное единство и целостность российской истории. Отсутствие сломанного моста с прошлым, обеспечившее религиозную преемственность посредством коллективной религиозной памяти, можно рассматривать в качестве необходимого условия религиозного ренессанса. Однако с христианской точки зрения факт религиозного возрождения России более верно объяснить интенсивными духовными поисками россиян.

Прилуцкий А.М.

«ВЫСОКОЦЕРКОВНОЕ ЛЮТЕРАНСТВО» НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ

Термин «высокая церковь» и производные формы, как правило, используется для обозначения части англиканской церкви, той ее фракции, которая имеет «общие черты с римским католицизмом и придает особое значение литургии». ¹ Такое понимание специфики высокой церкви содержит ряд упрощений, поскольку, будучи сложным конфессионально-культурным феноменом, движение «высокоцерковников» не ограничивается литургическим аспектом, в нем используются различные семиотические способы акцентирования традиционного (восходящего к патристической эпохе) понимания кафоличности, различных аспектов преемственности с древней церковью. Для экклезиологии высокой церкви характерно отстаивание института епископата, значимости апостольской сукцессии, понимание таинств как способа передачи благодати ², т.е. высокая церковь нельзя рассматривать только лишь как одно из литургических движений в рамках англиканства.

Несмотря на то, что термин «высокая церковь» относится к англиканскому дискурсу, представляется, что его можно вполне корректно использовать для обозначения близкородственного явления в лютеранстве; представляется вполне резонным согласиться с В.Ю. Лебедевым, отметившим, что в лютеранстве наблюдается «очень похожее явление», которое можно рассматривать как аналог высокой церкви. ³

Современное лютеранство, что отличает его от англиканства, не представляет собой выстроенной церковно-иерархической системы. Отдельно взятые лютеранские церкви (при относительном догматическом единстве) могут существенно отличаться деталями

¹ Высокая церковь // Вестминстерский словарь теологических терминов. Ред. Мак-Ким Д.К. — М.: Республика, 2004.

² см. Высокая церковь // Православная энциклопедия. Ред. Алексей II, Патриарх. М.: Православная энциклопедия. — X.- 2005. — С.70.

³ Лебедев В.Ю. Ритуал как фактор конфессиональной миграции // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-западе России и в странах Балтии. Вып. IV. СПб.: 2007. — С. 133.

канонического устройства: сохранять традиционное епископское устройство или заменять его «президентской моделью», суперинтендатурой, по-разному определять компетенцию синода, консистории, да и в тех церквях, в которой сохранен епископат, зачастую нет согласия в понимании епископского служения. Все это делает лютеранство более восприимчивым для влияния этно-культурного контекста, особенно в тех обществах, в которых лютеранство является миноритетной конфессией. Это определяет и специфику отдельных лютеранских церквей (например различия американского и российского лютеранства) и те ориентиры, которые являются значимыми для российского высокоцерковного лютеранства. По крайней мере элементов, приближающих его к католицизму, в нем существенно меньше, нежели в высокоцерковном англиканстве. Российское высокоцерковное лютеранство актуализирует свое родство с апостолической церковью преимущественно через адаптацию элементов восточно-православного дискурса.

В северо-западном регионе, где лютеранство традиционно располагает большей ресурсной базой, нежели в других регионах России, высокоцерковные проявления носят более выраженный и репрезентативный характер, чем, например, в лютеранских приходах Поволжья и Сибири, которые еще очень зависят от теологических и эстетических предпочтений отдельных священников. Сразу следует отметить, что развитие высокоцерковных тенденций в северо-западном лютеранстве происходит на фоне этнической унификации лютеранских общин. Этот процесс, в свою очередь, обусловлен как миграционными процессами (эмиграция «этнических лютеран» в Германию, Финляндию, другие скандинавские страны) так и естественным усвоением русского культурного дискурса современными потомками российских немцев и финнов. Получившие образование в советских школах и университетах, с детства усвоившие не только русский язык, но и выражаемую им ментальность, они в значительной степени становятся вполне типичными носителями русской культуры. в т.ч. и культуры духовной. Это формирует вполне определенные культурно-религиозные стереотипы, представления о том, какой должна быть церковь, священник, как необходимо себя вести во время богослужения и т.д. Этнодоминантное лютеранство или растворяется в лютеранстве неэтническом, или же образует вымирающие анклав, влияние

которых на развитие российского лютеранства постоянно сокращается. Соответственно в настоящее время в российском лютеранстве никакой язык не может составить конкуренции русскому как языку литургическому и церковного делопроизводства. Сыграв роль фактора институцирования при возрождении в СССР лютеранских общин в годы перестройки, этнодоминантное лютеранство в настоящее время не может оказывать идентичное влияние на процессы дальнейшего становления российского лютеранства. Нельзя согласиться с протестантским теологом В.Солодовниковым, утверждающим, что в современном лютеранстве России наблюдается «дрейф в сторону этно-культурного христианства».⁴ То, что В.Солодовникову представляется «дрейфом» на самом деле является скорее реликтом.

Применительно к теме настоящего исследования отметим общую закономерность: высокоцерковные тенденции наиболее отчетливо прослеживаются именно в тех лютеранских приходах северо-запада, в которые характеризуются превалированием фактора конфессиональной идентичности над идентичностью этнической.

В чем именно проявляются высокоцерковные тенденции в российском лютеранстве? Поскольку на Северо-западе России именно Церковь Ингрии (а не Евангелическо-лютеранская церковь) представлена наиболее репрезентативно,⁵ то и данное исследование построено нами на материале приходов Церкви Ингрии.

Наиболее последовательно высокоцерковные тенденции представлены в приходской жизни собора Св. Михаила (СПб, Васильевский остров), приходах г. Пушкина, Зеленогорска, Гатчины; в приходе Каннельярви (совр. пос. Победа) некоторое время назад существовала исключительная практика совершения т.н. «мессы восточного обряда», что было исключительным и маргинальным явлением, обусловленным причинами не имеющими отношения к данному исследованию. В дальнейшем описании мы не будем учи-

⁴ См. Солодовников В. Маргинализационные тенденции в современном российском протестантизме и перспектива их преодоления //Кризисные явления в современном российском протестантизме и способы их преодоления. Сб. без выходных данных. — С.11.

⁵ Если не брать во внимание Калининград, образующий по-сути отдельный анклав.

тывать этот «каннельярвский феномен», оставив его для любителей церковных анекдотов. В целом же высокоцерковное лютеранство, оставаясь движением достаточно стихийным, в большинстве проявлений однако оно сохраняет ряд общих признаков.

1. Интерес к святоотеческому наследию. В целом следует признать, что интерес к трудам отцов церкви в лютеранстве существовал всегда. Однако в российском высокоцерковном лютеранстве роль трудов отцов церкви существенно выше, нежели в пиетизме, а также либеральном и «харизматическом» лютеранстве. В практике лютеранской «высокой церкви» является вполне приемлемым использование цитат из трудов отцов церкви в проповеди, причем цитаты эти используются не только и не столько как иллюстрации, сколько как аргумент, обладающий доказательной силой. Интерес этот распространяется не только на традиционную «иерархию» западных отцов, возглавляемую Августином, но и на богословов восточной традиции – Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова и др. Любопытно, что т.н. «Перечень свидетельств», содержащий отсылки к трудам отцов церкви, публикуемый в конце Книги Согласия, используется в этом направлении лютеранства как доказательство того, что лютеранство не отвергает авторитета отцов церкви, тогда как изначально этот «Перечень» использовался как инструмент полемики с католическими теологами.

2. В высокоцерковном лютеранстве существует тенденция включать в состав таинств не только Крещение и Причащение (иногда — Исповедь), но и рукоположение и венчание. Строго говоря, для этого существует достаточно оснований в лютеранских символических книгах, например в XIII артикуле Апологии Аугсбургского исповедания. Рукоположение, понимаемое как таинство священства, рассматривается как поставление в сан, которое совершается на пожизненный срок. Если в пиетизме акцент делается на всеобщее священство всех верующих, то высокоцерковное направление акцентирует важность иерархических степеней священства, отчасти противопоставляя всеобщее священство священству иерархическому.

3. Важным является сохранение традиционных степеней священства: дьяконского, пресвитерского и епископского санов. Акцентируется важность (данное требование в лютеранской классической экклезиологии не считается обязательным) того, чтобы ру-

коположения совершал исключительно епископ, а не пасторы, делегируемые для этого каким-либо церковным органом (консисторией, советом и т.п.)

4. Для высокоцерковного лютеранства представляет важность апостольское преемство епископата. Подобно тому, как в католицизме и православии, в этой части лютеранского сообщества развиты представления (строго говоря, недоказуемые церковно-исторической наукой) о том, что со времен апостолов в церкви сохраняется непрерывная череда епископских рукоположений. Высокоцерковные Лютеране Церкви Ингрии верят, что их иерархия сохраняет апостольскую преемственность через католический епископат, перешедший в лютеранство во время Реформации в Швеции, хотя специальных церковно-исторических исследований они не проводили.

5. Достаточно болезненно высокоцерковные лютеране Церкви Ингрии относятся к тому, что в практике их церковной жизни практически произошло стирание различий между диаконским и пресвитерским саном. В современной Церкви Ингрии диаконам предоставляется право совершать все обряды и таинства, совершаемые священниками, при соблюдении некоторых непринципиальных литургических отличий. Несмотря на то, такая практика, строго говоря, не противоречит символическим книгам лютеранской церкви, и признавая это, они видят здесь неоправданное нарушение традиций ранней церкви, в которой диакон не мог совершать таинство причастия.

6. В литургической практике высокоцерковные лютеране особое внимание уделяют служению евхаристического канона, обогащая достаточно строгий чин официального служения элементами католической мессы: обрядами элевации и адорации, подробным эпиклезисом и развернутым анамнезисом, т.е. такими евхаристическими молитвами, которые отсутствуют в старых дореволюционных службниках. Используется ими и термин «месса», упоминаемый кстати в символических книгах лютеранской церкви, но не вошедших в обиход. Термин же «хлебопреломление» избегается как носящий выраженные баптистские и под. релевантные коннотации.

7. Активное использование в богослужении кадила (как восточного, так и католического) типа, икон, колокольного звона.

Иногда это рождает курьезные ситуации от неумения пользоваться всем этим — то опрокинут кадило с углями, то разожгут угольные таблетки, пропитанные селитрой и испускающие резкий смрад в церкви, то начинают звонить в колокол «нелепым образом».

8. Наконец отмечу такую черту высокоцерковных лютеран, как строгий консерватизм и традиционализм в литургической гимнографии. При бедности лютеранского сборника гимнов, в ряде приходов, не тяготеющих к высокой церкви, в качестве литургических гимнов иногда используются тексты, заимствованные из разного рода небогослужебных сборников, например из т.н. «молодежного сборника», который рассчитан на молодежную аудиторию и, строго говоря, не утвержден Церковью для богослужебного использования. Разумеется, что этот и подобные сборники входят тексты современных композиторов и поэтов, еще не ставшие «традиционными». Среди высокоцерковной фракции эти материалы не пользуются признанием, но зато богослужебная жизнь может обогащаться заимствованиями из католических сборников и обработанными текстами классических русских поэтов. В некоторых приходках составляются специальные «приходские сборники», ориентированные на устойчивую лютеранскую гимнографическую традицию ранней и средневековой церкви.

Несмотря на то, что высокоцерковные проявления в жизни лютеранства северо-запада уже становятся заметной особенностью российского поликультурного и полиэтничного лютеранства, о них еще рано говорить как о сформировавшемся целом направлении. Отчасти потому, что в ряде случаев тенденции эти не находят последовательной поддержки среди прихожан, которые принимают их из уважение к священнику, но в принципе воспринимают их вполне индифферентно, отчасти потому, что само российское лютеранство в современных условиях явление сравнительно молодое и динамично развивающееся. Какие формы обретут эти тенденции в дальнейшем — может показать только будущее.

Со А.А.

КОНСТИТУЦИОННО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ РЕАЛИЗАЦИИ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЛАТВИИ

Согласно результатам исследований, проведенным в 2007 году Центром свободы религии Института Хадсона (США), Латвия наряду со странами Скандинавии вошла в группу государств, которые демонстрируют высокие показатели в обеспечении религиозных свобод (1). Очевидно, что факторы, влияющие на формирование такой оценки, напрямую связаны с существованием определенных социальных, политических, исторических, материально-организационных и иных условий. Сложившаяся религиозная обстановка в Латвийской республике в значительной степени обусловлена и актуальным состоянием вероисповедного законодательства, наличием необходимых правовых гарантий и реального механизма по их реализации, а также существующей практикой правового регулирования государственно-конфессиональных отношений в этой стране.

Основополагающие принципы регламентации религиозной жизни современной Латвии находят свое отражение в Основном законе — Конституции ЛР от 15 февраля 1922 года (с изм. и доп. от 08.05.2003), а также в Законе ЛР от 07.09.95 (с изм. от 12.09.02) «О религиозных организациях» (2; с. 193-204). Так, статья 99 Конституции Латвийской республики (ЛР) провозглашает «право на свободу мысли, совести и религиозных убеждений». Данное положение полностью воспроизводит формулировки основных международных документов в области прав и свобод человека и гражданина: Всеобщей декларации прав человека (1948), Международного пакта о гражданских и политических правах (1966), Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (1981) и др.

Следует отметить, что в Латвийской республике «церковь отделена от государства» (ст. 99 Конституции ЛР, ч.1 ст. 5 Закона «О религиозных организациях»). Принцип светскости государства находит последовательное закрепление и развитие в Законе ЛР «О религиозных организациях». При этом ни в Конституции ЛР,

ни в Законе ЛР «О религиозных организациях» мы не находим нормативного установления равенства религиозных организаций перед законом, что дает достаточные правовые основания для построения и реализации гибкой вероисповедной политики в отношении конкретных религиозных организаций в рамках законодательства. Согласно ч. 7 ст. 5 Закона ЛР «О религиозных организациях» отношения между государством религиозными союзами (церквями) могут регулироваться специальными законами. Так, в частности, приняты и действуют законы ЛР о Рижской еврейской религиозной общине, о Древлеправославной Поморской Церкви Латвии и другие. Латышские исследователи А. Миране, И. Рунце сходятся во мнении, что Латвии близка модель многоступенчатого признания, когда государство регистрирует различные религиозные организации или присваивает им различный статус в форме договоров или гарантий (Италия, Австрия, Германия и т.д.) (3).

В этой связи в литературе находит неоднократное употребление термин «традиционные религиозные организации». Считаем, что использование данного термина недопустимо в силу его юридической некорректности. В частности, И.А. Куницын, М.О. Шахов справедливо считают, что религиозная организация, как организационно-правовая форма, не может обладать таким свойством как традиционность. Религиозная организация – это не само социальное явление, а лишь его юридическое оформление, организационно-правовая форма, т.е. юридическая фикция» (4).

В историко-культурологическом плане «традиционными» можно именовать конфессии (вероисповедания) соответствующего государства. Но вводить понятие «традиционных конфессий» в правовой оборот представляется абсурдным, ведь государство выстраивает взаимоотношения не с конкретными конфессиями, а с религиозными организациями (церквями), индивидуализируя их правовой статус. Термин «традиционность» будет лишь способствовать усилению этноконфессиональной напряженности, углублению социального расслоения, росту ксенофобии и религиозной нетерпимости.

Следует отметить, что в тексте Закона ЛР «О религиозных организациях» данный термин не упоминается. И это весьма важно, поскольку современная Латвия являет собой яркий пример типичного поликонфессионального государства, в котором приходится

мирно сосуществовать большинству распространенных в мире религий, верований, новых религиозных движений.

По состоянию на апрель 2006 года в Латвии зарегистрировано 1174 религиозных общин. Из них 303 — евангелическо-лютеранских, 250 — католических, 118 — православных, 93 — баптистских, 67 — старообрядческих, 15 — мусульманских. Кроме того, на территории Латвии действует 50 общин адвентистов седьмого дня, по 13 — иудейских, методистов и общин свидетелей Иеговы, 11 — кришнаитских, 4 — буддистских, 4 общины мормонов и более 100 остальных конгрегаций (5).

Община является разновидностью религиозной организации, в которую на основе принципа добровольности объединяются верующие одной религии или конфессии для осуществления на определенной населенной территории религиозной деятельности, а также иного рода деятельности при соблюдении действующих законодательных актов (ч. 2 ст. 3 Закона ЛР «О религиозных организациях»). В свою очередь, зарегистрированные общины одной конфессии объединяются в религиозный союз (церковь), с которым государство осуществляет сотрудничество путем принятия специальных законов (ч. 3 ст. 3, ч.7 ст. 5 Закона ЛР «О религиозных организациях»). Последней разновидностью религиозной организации является диоцез – предусмотренная каноническими правилами соответствующей конфессии территориально-административная единица организационной структуры религиозного союза (церкви), возглавляемая епископом (ч. 4 ст. 3 Закона ЛР «О религиозных организациях»).

Последней поправкой в Закон ЛР «О религиозных организациях» был несколько ужесточен порядок создания религиозных организаций. Сейчас учредить общину могут не менее 20-ти лиц (ранее требовалось не менее 10-ти), достигших 18-летнего возраста.

Необходимо отметить некоторые отдельные положения Закона ЛР «О религиозных организациях», позволяющие кардинальным образом упорядочить деятельность религиозных общин и предупредить появление новых религиозных организаций одной и той же конфессии. Так, согласно ч. 3 ст. 7, ч. 3 ст. 10, ч. 4 ст. 8 Закона ЛР «О религиозных организациях» общины одной конфессии могут образовывать в государстве только один религиозный союз (церковь). Общины не вправе осуществлять свою деятельность авто-

номно, т.е. не входя в какой-либо из существующих религиозных союзов (церквей), если канонические правила конфессий не допускают автономную деятельность общин. Общины, впервые начинающие свою деятельность в Латвии и которые не принадлежат к уже зарегистрированным в государстве религиозным союзам (церквям), в течение первых 10-ти лет должны проходить ежегодную перерегистрацию в целях проверки лояльности к Латвийскому государству и соответствию их деятельности законодательным актам (6). Причем такие организации до достижения 10-летнего срока имеют равный с другими религиозными общинами объем прав.

В Латвии функционирует специализированный орган при Министерстве юстиции Латвии, осуществляющий взаимодействие с религиозными организациями, — Управление по делам религий (УДР) (7). УДР обеспечивает реализацию и координацию государственной политики по религиозным делам, ведает вопросами, касающимися взаимных отношений государственных и религиозных организаций, следит за эффективностью государственного правового регулирования в религиозной практике и др. (ст. 5¹ Закона ЛР «О религиозных организациях»).

В октябре 2007 года согласно стратегии, выработанной Министерством юстиции Латвии на 2007–2009 годы, было объявлено о том, что УДР будет реорганизовано, а в дальнейшем политическими аспектами в религиозной области будет заниматься Минюст ЛР, регистрацией и перерегистрацией — Регистр предприятий (8). Полагаем, что планируемая реорганизация УДР, а фактически полная ликвидация «духовного» ведомства, не позволит эффективно решать задачи проведения единой последовательной вероисповедной политики государства, сделает практически недоступным полноценное отслеживание изменений в религиозной жизни, ослабит внимание государства к религиозным вопросам в целом. Осознают масштабы последствий ликвидации УДР и главы крупнейших религиозных организаций различных конфессий Латвии, решительно выступая против упразднения УДР (9).

На религиозную ситуацию в Латвии оказывает ощутимое влияние и политический фактор. В Сейме Латвии представлена объединенная политическая партия «Латвийская первая партия/Латвийский путь» (ЛПП/ЛП), основанная на идеологии христианской демократии и отстаивающая традиционные семейные ценности, един-

ство и безопасность общества, а также оказание помощи церквям (10). Членами объединенной партии являются премьер-министр Ивар Годманис, министр сообщения Айнарс Шлесерс и другие министры.

На основе изложенного материала мы попытались показать состояние вероисповедного законодательства современной Латвии и отчасти тех условий, в которых оно формируется. Думается, что опыт правового регулирования государственно-конфессиональных отношений будет полезен и для России, для ее вероисповедного законодательства, особенно в части, касающейся регламентации порядка деятельности религиозных организаций и учреждения главного «духовного» ведомства страны.

Литература и примечания

1. Латвию высоко оценили за религиозную свободу // <http://news.invictory.org/issue12901.html>.
2. Протопопов А.О. Религия и закон. Правовые основы свободы совести и деятельности религиозных объединений в странах СНГ и Балтии. Сборник правовых актов. — М.: Юриспруденция, 2002. — 240 с.
3. Мисане А., Рунце И. Отношения государства и церкви в Латвии: история и современные проблемы // http://www.ia-centr.ru/archive/public_details4cf1.html?id=216.
4. См.: Заключение кандидата юридических наук И.А.Куницына о правомерности и допустимости ввода в юридический оборот понятия «традиционная религиозная организация» // <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/41002>; Государство и религиозные объединения: Материалы научно-практической конференции (Москва, 25 янв. 2002 г.). — М.: Каллиграф, 2002. — С. 76–78.
5. По данным Доклада Государственного департамента США о свободе вероисповедания в Латвии за 2006 год (International Religious Freedom Report - Latvia, 2006. — 92 с.).
6. В России этот срок составляет 15 лет. До достижения этого срока религиозные организации существенным образом ущемлены в правах. См.: Заключение Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации «О проверке соответствия ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» международно-правовым обязательствам РФ // Российская газета. — 1999. — 22 апр.
7. По примеру существовавшего Совета по делам религий при Кабинете министров СССР.
8. См.: Activity Strategy of the Ministry of Justice for the Years 2007-2009 / Cabinet of Ministers Decree # 860 of the 3rd of November, 2006 //

<http://www.tm.gov.lv/en/ministrija/strategy.html>; Латвия: Управление по делам религии возглавила Екатерина Мацук // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=17625&print=1>.

9. Латвия: христианские лидеры выступают против ликвидации Управления по делам религии // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=17983&print=1>.

10. Благодаря усилиям объединенной партии в течение последних трех лет в Латвии из государственного бюджета выделяются миллионы латов на содержание, реставрацию и ремонт церквей, а также на развитие сакрального туризма.

Федоров В.Ф. (протоиерей)

СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ОБРАЗОВАНИИ

Межконфессиональное сотрудничество в церковном дискурсе принято понимать как экуменическую активность и отношение к такому сотрудничеству определяется отношением соответствующих религиозных общин к экуменизму. Это отношение далеко не однозначно. Официальная позиция церкви может быть вполне доброжелательной, но в массовом сознании господствует антиэкуменическая установка, и она оказывается зачастую резко негативной вплоть до агрессивности. За примером далеко ходить не надо. Достаточно обозреть материалы дискуссии православных клириков и мирян вокруг заявления и писем епископа Чукотского и Анадырского Диомида и открытых писем в его поддержку.¹

Таким внутрицерковным дискуссиям общество, осознающее себя светским, как правило, не придает значения полагая, что это обычный конфликт столкновения правой и левой позиций, столкновение фундаментализма и либерализма. Однако сами эти категории требуют внимательного и тщательного социологического, психологического, религиоведческого и даже политологического анализа. Понятие фундаментализм родившись в протестантской среде начала XX века давно вошло в общехристианский и межрелигиозный лексикон и, более того, уже совсем не ограничивается религиозной проблематикой в светской публицистике и научной литературе. Что касается либерализма, то наоборот, это понятие родилось в светском политологическом контексте и перекочевало в церковный лексикон как обозначение противостояния традиционным ценностям традиционных религий.

Почему же имеет смысл привлечь внимание светского общества к экуменической проблематике? Сегодня все острее и острее обсуждается необходимость преодоления нарастающей ксенофобии, воспитания в культуре толерантности, предотвращения и преодо-

¹ см., например, «Пора остановить действие отравы». Открытое письмо в защиту епископа Диомида. Сайт газеты «Русь православная».

ления этно-религиозных конфликтов. Существуют также определенные напряжения между людьми религиозными и теми, кто предостерегает от опасности клерикализации общества.

Чрезвычайно распространена психологическая установка, порождающая веру в мировой заговор, «мировую закулису», побуждающая искать внешних и внутренних врагов, которые виноваты в существовании социальных и экономических проблем. Этот же психологический тип являет в церковной среде энтузиастов поиска не только внешних врагов (инославных и сектантов), но и, прежде всего, внутренних врагов — «еретиков», которые лишь номинально, по мнению защитников чистоты правоверия, являются членами церкви.

Дело не только в том, что политический климат и церковно-политический весьма схожи и зависимы друг от друга, но и в том, что есть очевидная проблема — наличие этно-конфессиональных напряжений, порой переходящих в конфликты, в силовые противостояния и проявления агрессии. Предотвращать агрессию, заниматься профилактикой ксенофобии общество обязано. Однако процесс этот должен быть длительным и комплексным. Наиболее эффективный путь профилактики — создание соответствующих образовательных и воспитательных стратегий. Существенной частью этих образовательных стратегий должно быть межконфессиональное христианское и межрелигиозное миротворчество. Понятно, что на международном уровне мы можем ссылаться на то, что в России тысячу лет мы не знаем межрелигиозных конфликтов, а христианство, ислам, буддизм, иудаизм сосуществуют бок о бок. Но в быту мы знаем и об исламо-христианских напряжениях, и об антисемитизме, который, как это ни странно, исчез, а, порой, даже обостряется.³⁸

Примечательно, что одни и те же люди выступают сегодня за чистоту православия от экуменической «ереси» и за этническую чистоту русской власти. Дело совсем не только в довольно распространенном молодежном соблазне «играть» в скинхедов, но и в реальной опасности, что идеи расовой чистоты завладеют умами

³⁸ Например, совсем недавно имела место предвыборная вспышка антисемитизма, проявившаяся в связи с намерением организаторов «Русского марша» призывать народ к защите этнической чистоты российской власти.

значительной части граждан России. Не случайно правительством города создана Программа толерантности. Однако она должна быть расширена не только на другие регионы, но и значительно углублена в направлении способствования межконфессиональному и межрелигиозному сотрудничеству, которое является мощным ресурсом воспитания толерантности. Образовательная деятельность — то самое пространство, которое и нуждается в таком сотрудничестве, и является хорошей базой для этого сотрудничества. Санкт-Петербург обладает уникальной возможностью реализовать различные межконфессиональные образовательные проекты. Это единственный город в России, где помимо православных духовных учебных заведений есть Высшая Католическая семинария, две лютеранских семинарии, пресвитерианская семинария, евангелическая академия, межденоминационный Христианский университет. Среди аккредитованных государством высших учебных заведений нужно особо выделить Русскую христианскую гуманитарную академию, а в университетах и других вузах города религиоведческие и другие гуманитарные кафедры, которые готовы содействовать межконфессиональному академическому и педагогическому сотрудничеству.

Примером такого сотрудничества является и настоящая ежегодная конференция, и также ежегодная межфакультетская конференция по толерантности, устраиваемая социологами СПбГУ и ряд других инициатив.

Строго говоря, привлечение внимания светского общества к понятиям экуменизм, религиозный плюрализм, религиозная толерантность, фундаментализм, христианский либерализм, христианский гуманизм, христианское просвещение должно быть и заботой христианских церквей. В осмыслении обществом этих понятий можно обнаружить значительный миссионерский ресурс. Но это — особая тема и в задачу настоящего выступления ее обсуждение не входит.

Филатов С.Б.

ФЕНОМЕН МУЗЕЯ СТАРОЙ РУССЫ. НАСЛЕДИЕ ДОСТОЕВСКОГО — ИСТОЧНИК ПРАВОСЛАВИЯ

Ситуация в городе Старая Русса, где с конца 80-х годов сотрудники музея Ф. М. Достоевского развили активную и своеобразную церковную деятельность, — явление едва ли не уникальное. Литературные и краеведческие музеи еще в советское время были заповедниками, в которых сотрудники стремились сохранить дореволюционную культуру во всей полноте. Желание понять и воссоздать в заповедных усадьбах и особняках утерянную красоту мысли и красоту быта, особенно в окружающем мире советского провинциального уродства, естественно способствовало обращению к православию. Можно привести целый ряд примеров, когда музеи стали очагами провинциального интеллигентского православия, но пример музея Достоевского в Старой Руссе — самый яркий и самый впечатляющий.

Несмотря на то, что превращение музея практически в центр православного просвещения произошло по воле многих людей, все же наиболее значительна в этом деле роль Веры Богдановой, директора музея до весны 2007 года. Ее яркий характер и оригинальное мировоззрение отложили заметный отпечаток на духовную интеллектуальную атмосферу музея, характер его деятельности. Богданова с гордостью говорит о себе, что она потомственная новгородская крестьянка с берегов Ильменя, интеллигент в первом поколении. Крестьянское происхождение сразу видно в ее политических взглядах — главным для успешного развития страны она считает вопрос о земле. Земля должна принадлежать тем, кто ее обрабатывает. По ее словам, родители сохраняли веру и воспитывали ее в христианском духе. Но, когда она стала ученым, исследователем творчества Достоевского, наследие писателя открыло для нее глубину евангельской правды. Большинство других сотрудников музея стали верующими еще в советское время, благодаря Достоевскому.

Богданова считает, что Достоевский открывает людям тайну души человека, трагедию свободы и спасения. «Я воспринимаю наследие Достоевского через призму опыта человека XXI. Его мысли

о государственном устройстве — это груз XIX века. Из Достоевского можно надергать цитат для обоснования национализма и авторитаризма — но в этом Достоевский ничего оригинального самостоятельного не сказал. Если бы было только это, он никому не был бы интересен».

Сотрудники музея, по словам Богдановой, считают себя «носителями открытого православия, лишённого обрядовости и ксенофобии, понятного и близкого интеллигенции и молодежи».

К началу перестройки музей представлял собой значительный для Старой Руссы потенциал православной интеллигенции, но без поддержки и организационного оформления со стороны епархии он бы и остался потенциалом. Такую поддержку и оформление музейные православные получили в 1990 году, когда Новгородскую епархию возглавил епископ (с 1995 г архиепископ) Лев (Церпицкий). Церковная деятельность сотрудников музея осуществляется при активном участии Старорусского благочинного настоятеля Воскресенского собора протоиерея Амвросия Джигана.

В 1993 г. епископ Лев одобрил инициативу сотрудников музея и помог организовать Катехизаторские курсы при музее. Эти курсы с энтузиазмом были поддержаны либеральной профессурой СПб Духовной академии и православной академической гуманитарной интеллигенцией Петербурга. Представители тех и других регулярно читали лекции на этих курсах.

Курсы просуществовали четыре года — до 1997 г. За это время их кончили несколько сотен представителей старорусской интеллигенции — города и района. В результате среди учителей, врачей, агрономов, и инженеров Старорусского района весьма заметно представительство людей, приобщившихся к православию «через призму Достоевского». К 1997 году энтузиазм спал и среди жителей Старой Руссы, и среди питерской профессуры. Курсы прекратили свое существование. По словам Богдановой, «благодаря работе этих курсов, в городе появилась православная закуска — никто из выпускников курсов из Церкви не ушел, несколько человек стали священниками, существует православно ориентированная общеобразовательная школа, во всех храмах района существуют воскресные школы, в которых преподают выпускники курсов. В городе существует православная общественность». Через несколько лет — в 2003 году, при музее был организован Православный университет

для учителей. В нем и учащихся поменьше, и преподавательские кадры уже не те. Однако традиция сохраняется.

Для школьников района в музее проводятся Достоевские школьные конференции. Многие из детей, таким образом, связаны с музеем и через общеобразовательную школу, и через школу воскресную, и через летний православный лагерь, и через церковь. Сотрудники музея часто вынуждены помогать детям решить проблемы, о которых Достоевский действительно много знал — как вести себя, когда твои родители алкоголики или безработные, когда ты растешь без родительской заботы в условиях нищеты.

Музей имеет широкие связи среди петербургской и московской интеллигенции, что позволяет ему организовывать различные культурно-художественные мероприятия. Наиболее значительные из них — всероссийские фестивали театра по произведениям Достоевского, которые проводятся ежегодно. Завсегдатаем этих фестивалей, в частности, является Георгий Тараторкин, который почти никогда их не пропускает.

Своей религиозно-просветительской деятельностью музей обращается не только к жителям Старорусского района, существует и другая сторона — активность среди научного сообщества. Основное объединение исследователей творчества Достоевского — Международное общество Достоевского (МОД). МОД регулярно проводит свои конференции в Старой Руссе на базе музея. Ежегодные международные конференции собирают достоевсковедов из десятков стран мира. С 1993 года конференцию открывает архиепископ Лев, а в ее работе на равноправной основе участвуют представители Церкви. «Для нас, — говорит Вера Богданова, — эти конференции стали не только местом встречи исследователей творчества Достоевского из разных стран, но и местом для встреч и дискуссий светской и церковной интеллигенции». За прошедшие годы несколько крупных филологов, в т. ч. не только из России, были крещены в Старой Руссе (некоторые имена довольно известны, но без согласия их носителей, я не решаюсь их называть). Они считают, что в православие их обратил Достоевский, но его рукой была Вера Богданова. В 2007 г. из-за слабого здоровья Богданова оставила директорство, сейчас она рядовой научный сотрудник музея. Новый директор Наталья Костина — ученица и последовательница Богдановой, продолжает ее курс.

Наиболее удивительно в истории православной деятельности музея, что она не встретила заметного противодействия ни со стороны церковных структур (церковными бюрократами такая самодеятельность мирян в другой епархии могла бы быть воспринята как ересь или бунт), ни со стороны светских противников распространения православия на различные сферы общественной жизни.

Богданова вспоминает, что в середине 90-х гг. некоторые участники международных конференций несколько раз протестовали против участия в них духовенства. Но, со временем, убедившись, что принцип «не хочешь — не слушай, а другим не мешай» жестко соблюдается, протестующие удовлетворились.

Сотрудники музея говорили мне, что никакой существенной поддержки от властей области и района они не получают, и считают это нормальным. «Мы и есть Церковь, а наша православная деятельность и есть именно то, что теперь называют гражданским обществом». Возможно, эта позиция, предполагающая отсутствие поддержки светских властей и автономность от властей церковных, отсутствие агрессивности и воинствующего этатизма, предотвращает от возникновения агрессивного противодействия, желания некоторых секулярных кругов избавиться от церковного давления.

Шишигина Ю. В.

КАЛЬВИНИЗМ В СОВРЕМЕННОМ САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Первая протестантская община в Санкт-Петербурге была основана в 1708 году под покровительством адмирала Корнелиуса Крюйса. В небольшой деревянной церкви проповеди сначала читались на голландском и немецком языках; в ней на тот момент сосуществовали лютеране и реформаты. Первого пастора, В. Толле, Крюйс привез из Голландии в 1704 году. Первую кальвинистскую общину составляли в основном иностранцы.

Из-за постоянного притока иностранцев первая протестантская община быстро разрасталась и вскоре встала перед проблемой разделения конфессий. В 1717 году была учреждена голландская община. В 1719 году свою церковь открыли англичане, а в 1723 — французы с частью германоязычных швейцарцев. В 1746 году остальные германоязычные реформаты присоединились к франко-немецкой общине. Но и после разделения отношения между различными конфессиями оставались доброжелательными по отношению друг к другу. После этого вопрос об объединении трех кальвинистских церквей поднимался неоднократно. Вскоре на территории Санкт-Петербурга возникли английская и финская реформатские церкви.

Самую продолжительную историю существования в Санкт-Петербурге имеет Голландская Реформатская Церковь. Санкт-Петербургская община была не первой голландской церковной общиной на территории России: основанные в XVII веке голландские общины в Москве, Архангельске и других городах через какое-то время распались. Короткая история существования этих общин объясняется отчасти переносом политической, культурной и экономической деятельности России в новую столицу. Члены голландских общин в России — иностранные торговцы — начали переносить свою деятельность из бывшего главного торгового порта в Архангельске в Санкт-Петербург. Кроме того, Петр I расширял контакты с Западом. Образование голландской реформатской общины на территории новой столицы принято связывать с посещением Нидерландов Петром I. Из западноевропейских стран в Россию потянулся поток иммигрантов: немцев, французов, англичан. Таким

образом, возникла необходимость предоставления места для деятельности иностранных конфессий, поскольку количество протестантов (за счет служивших иностранцев и приглашенных специалистов) существенно увеличилось. Так сложилась необходимость в организации национальной Голландской Церкви. Состав голландской общины увеличивался, равно как и благосостояние самой церкви.

Право голоса долгое время принадлежало исключительно иностранцам. К началу XX века число членов голландской общины достигло 300 человек, но правом голоса обладали лишь 124 человека. Община стала богатой (надо заметить, что в состав ее входили в основном иностранные торговцы), и членство в ней стало считаться почетным, поскольку оно означало принадлежность к преуспевающей голландской торговой компании. Церковь финансировала сиротский дом, пункт раздачи бесплатного питания голодающим детям и содержала, вместе с Французской и Немецкой церквями, протестантскую школу. Состоятельная община с особым вниманием относилась к людям, изъявляющим желание вступить в ее ряды. Несмотря на то, что среди урожденных голландцев было много «обрусевших» вследствие браков, церковь сохраняла свой «голландский» характер. Некоторые русские вынуждены были довольствоваться членством без права голоса. Община была закрыта в 20-е годы XX века.

С XVIII века была заложена тенденция, определившая дальнейшее развитие реформатских общин: пасторы всех кальвинистских церквей Санкт-Петербурга вплоть до XX века были иностранцами. Каждая кальвинистская община с особым пристрастием относилась к замещению пасторских должностей. Дело в том, что в состав первых протестантских общин входили исключительно иностранцы, поэтому у них была потребность в богослужении на родном языке. Отчасти этим объясняется разделение первой протестантской общины на три национальные церкви. Долгое время потребности введения богослужений на русском языке не возникало: состав общин определялся принадлежностью к той или иной группе эмигрантов. Отчасти этим объясняется продолжительное стабильное существование кальвинистских общин в Санкт-Петербурге: долгое время в этих общинах почти не было русских. Кроме

того, протестантам запрещалась пропаганда своего вероучения в России. Это сужало возможность привлечения новых русскоязычных членов в состав общины. К XIX веку в кальвинистских общинах появилось много «обрусевших» голландцев и немцев, продолжавших семейную традицию в отношении религиозной принадлежности, но в общине они часто не обладали правом голоса.

Некая обособленность реформатских общин в первое время существования объясняется и строгими требованиями к ее членам: благочестие, знание основных доктрин и доказательство истинности своей веры были обязательны. Вступление в общину сопровождалось испытательным сроком, и к этому прибавлялся так же ярко выраженный национальный характер самой общины, где каждый верующий занимал определенное положение в соответствии со своими заслугами перед членами церкви.

История кальвинизма в XIX–начале XX веков складывалась из истории взаимоотношений нескольких национальных церквей между собой и с государством. В атмосфере относительной свободы они развивались в первую очередь как национальные и представляющие интересы той или иной группы иностранцев на территории Санкт-Петербурга. Это были церкви эмигрантов. Голландская, французская и немецкая реформатские общины тесно сотрудничали между собой: прихожане посещали службы друг друга, осуществляли обмен пасторами, проводили общие богослужения. В 20-е годы XX века Голландская церковь прекратила свое существование, как и две другие общины. В 1918 году Французская и Немецкая общины остались без пасторов, а вскоре были вынуждены отказаться от проведения богослужений в связи с потерей зданий церквей. В 1941 году был издан закон о депортации, распространявшийся на реформатов так же, как и на всех немцев России, относившихся к другим религиозным объединениям (лютеранам, католикам, баптистам и т.д.).

О возрождении кальвинизма на территории Санкт-Петербурга можно говорить, начиная с 90-х годов XX в.

Сегодня в России действует несколько крупных церквей, поддерживающихся кальвинистского вероисповедания. Часть церквей принадлежит к Союзу Пресвитерианских Церквей Кореи, часть — к Ассамблее Пресвитерианских Церквей Америки. Разви-

тие кальвинизма в Санкт-Петербурге напрямую связано с деятельностью этих крупных организаций.

Большое внимание уделяется агитации: корейские миссионеры стремятся выйти за пределы корейских общин города и привлечь как можно большее число русскоязычного населения. Важным вопросом здесь является культурное взаимодействие между двумя нациями, которое играет не последнюю роль в жизни общины. Существует и проблема понимания и принятия основных догматов вероучения: кальвинизм на сегодняшний день представляет собой четко разработанную догматическую систему, не знакомую и не имеющую культурных корней в российской действительности. Кальвинизм – несмотря на длительную историю развития – новое явление в современной России: традиция реформатских церквей в Санкт-Петербурге была прервана в первой четверти XX века. К тому же, эти реформатские церкви были национальными. Т. е. идеи кальвинизма во многом чужды российскому национальному менталитету. Сегодня кальвинизм проникает в Россию не из Европы, как было возможно ожидать, а из Кореи и США, миссии которых занимает лидирующее положение в России. Эти миссионеры поддерживают контакт с европейскими церквями, но не основывают там «филиалов» своих церквей. Таким образом, российский кальвинизм является уже некой «переработкой» европейского учения, претерпевшего существенные изменения в США и тем более в Южной Корее.

На территории Санкт-Петербурга действует 3 крупных пресвитерианских церкви, входящих в состав корейской. Некоторые из них организуют дочерние церкви, которые в дальнейшем находятся под их покровительством. Структура церкви – классическая: совет, пастор, пресвитеры и дьяконы; несколько церквей составляют Синод; три Синода образуют сообщество. Церкви, основанные корейскими миссионерами, входят в состав Пресвитерианской Церкви Кореи и подотчетны ей в своей деятельности. Большую ответственность за существование общины несет сам пастор или миссионер.

Второй организацией, оказывающей существенное влияние на кальвинистские организации в Санкт-Петербурге, является Ассамблея Пресвитерианских Церквей Америки. Под ее покровительством была организована Реформатская Пресвитерианская Цер-

ковь, которая является членом Союза Реформатских Церквей России, — одного из самых активных представительств российского кальвинизма.

Для обучения пасторов под покровительством американских миссионеров в 1999 году была открыта Реформатская Теологическая Семинария. Она считает своей целью «готовить российских пасторов, евангелистов, миссионеров, учителей и служителей для Реформатской Пресвитерианской Церкви России». Таким образом предполагается «замена» иностранных миссионеров российскими, а так же решается проблема пасторского управления в церквях.

Семинария так же ставит также своей целью привлечение выпускников не только в пресвитерианские церкви, но и в семинарию в качестве преподавателей. Большинство лекций читается на русском языке американским миссионером Блейком Пурселлом. Старшие студенты в процессе обучения становятся помощниками преподавателей и имеют возможность зарекомендовать себя как активных деятелей семинарии и церкви, что является важным требованием для получения диплома и дальнейшего рукоположения в пресвитеры. Таким образом, предполагается постепенная замена иностранных преподавателей российскими. Это, с одной стороны, открывает простор для деятельности уже русских пасторов, но с другой стороны контроль над их деятельностью не снимается: каждый пастор должен получить рекомендацию и одобрение Пресвитерианской Церкви Америки и Блейка Пурселла лично. Более того, семинария предъявляет и особые требования к женам пасторов. Необходимым условием для них становится посещение женских библейских занятий и «обращение за советом к женским лидерам». В кальвинистских церквях активно практикуются «женские собрания», на которых жены пасторов и пресвитеров должны играть ведущую роль уже с позиции авторитета людей, причастных к духовному образованию.

Очень важным аспектом является то, что Реформатская Церковь в Санкт-Петербурге активно сотрудничает с Союзом Реформатских Церквей России и входит в его состав. На сегодняшний день Союз является единственной в России официально зарегистрированной централизованной религиозной организацией реформатского направления. Союз Евангелическо-Реформатских Церквей был зарегистрирован в 1991 году и представляет собой объеди-

нение реформатских церквей, созданное для координации их деятельности. Синод и епископальная консистория находятся в г. Тверь.

Данная организация осуществляет самую активную деятельность в информационной сфере среди кальвинистских организаций в России. Она ставит целью распространение кальвинистского вероисповедания, однако главный акцент делается на этике, которая, по мнению деятелей союза, может способствовать духовному, культурному, и экономическому подъему России.

Таким образом, можно выделить два основных направления в развитии кальвинистских церквей в Санкт-Петербурге. С одной стороны, это влияние миссионеров Корейской Пресвитерианской Церкви: в этом случае церковь характеризуется интернациональным составом и активной проповеднической работой (яркий пример этого метода — Фестиваль Христианской Корейской Культуры, на котором были представлены и корейские пресвитерианские церкви). С другой стороны, это влияние миссионеров Ассамблеи Пресвитерианских Церквей Америки. В этом случае был избран путь привлечения русскоязычных пасторов и миссионеров, для чего и была создана Реформатская Теологическая Семинария. Это позволяет поставить кальвинистское вероисповедание на «русскую почву», но не снимает контроля со стороны Американской Церкви и ее последующего влияния на жизнь общин в Санкт-Петербурге.

Подписано в печать 26.03.2009. Объем 7,2 п. л.
Формат 60x84¹/₁₆. Печать ризография. Бумага офсетная.
Гарнитура SchoolBookC. Тираж 000 экз.
Заказ 524.

Отпечатано в ООО «Политехника-сервис»
191023, Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 6

д л я з а м е т о к
