Научно-издательский центр «Социосфера» Семипалатинский государственный университет им. Шакарима Липецкий государственный технический университет Пензенская государственная технологическая академия

РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалы международной научно-практической конференции 1–2 ноября 2011 года

УДК 2:001:316 ББК 86.2/3

Р 36 Религия — наука — общество: проблемы и перспективы взаимодействия: материалы международной научно-практической конференции 1—2 ноября 2011 года. — Пенза — Липецк — Семей: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011 — 160 с.

Редакционная коллегия:

Коновалов Алексей Петрович, кандидат исторических наук, заслуженный деятель науки Республики Казахстан, директор центра социального мониторинга и прогнозирования Семипалатинского государственного университета им. Шакарима;

Попов Валентин Ярославович, кандидат философских наук, доцент Липецкого государственного технического университета;

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения научных работников и преподавателей, в которых рассматриваются сущностные основания, особенности и генезис религиозных учений и идей, их связь с искусством, философией и наукой. Часть материалов сборника посвящена историческим и социальным аспектам деятельности религиозных объединений и связанным ними проблемам современности.

ISBN 978-5-91990-042-9

УДК 2:001:316 ББК 86.2/3

- © Научно-издательский центр «Социосфера», 2011.
- © Коллектив авторов, 2011.

СОДЕРЖАНИЕ

I. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Большакова А. Ю. Нуминозные архетипы и религия
Дорошин Б. А. Дерево как символ духа предка. К вопросу об истоках антропокосмического мировоззрения
Хомушку А. М. К вопросу о некоторых особенностях школ тибетского буддизма Махаяны
Абдуллаева Ш. Ю. Духовные поиски мистического путника
Алиева С. М. Моральные феномены Насреддина Туси и Рихарда Вагнера (мысли в литературном и философском контекстах)
Левкина А. Е. Учение Н. А. Бердяева об откровении30
Антипов М. А. Вера в жизненном мире современного человека 31
Поздняков А. А. Христианство, наука, наука о религии
Нечаева Е. Н. Наука и религия в творчестве Кристофера Смарта39
Полиниченко Д. Ю. Российское неоязычество и любительская лингвистика40
Абдулаева М. Ш. Мусульманский <i>нашид</i> : генезис, региональные формы и особенности жанра43
Жиндеева Е. А. Взаимодействие культурных пластов современной русской литературы в условиях полиэтнического региона в контексте религиозных исканий авторов (на примере прозы Мордовии)46
Гольцова Н. В. Творчество новосибирских иконописцев XX–XXI веков в контексте современной культуры50

ІІ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИИ

Борзова Е. С. История становления и развития униатской церкви 60
Садченко В. Н. Специфика миссионерской деятельности францисканцев в немецких землях в XIII–XIV вв
Шабунин В. В. Миссионерская деятельность русской православной церкви как вид духовного служения75
Тинина З. П., Васильева Е. Г. О проблемах миссии православных братьев на нижней Волге в 1913 году
Бирюкова К. В. Русская православная миссия в Киргизии
Якупов М. Т. Исламское возрождение в Волго-Уральском регионе России: история и современность 96
Алланияз Ж. А. Құраниттер ағымының пайда болу тарихы 99
Куропаткина О. В. Отношение к различным формам собственности в разных религиозных традициях103
Махиянова А. В. Религия как агент социализации109
Дадырова А. А. Религия и образование молодежи в Казахстане
Стрельников С. С. Религиозные организации в структуре гражданского общества эпохи модернизации117
Авакян М. Э. «Великий Восток Франции» и возрождение армянского масонства
Фомин М. С. Сектантство: проблема внутренняя или внешняя?123
Лемешева Е. М. К вопросу о причине распространения язычества в современном российском обществе128

Шиженский Р. В.
Современное славянское язычество
(на примере словенской общины «Световид)130
Арчаков М. К. Проявления экстремизма в деятельности неоязыческих организаций140
Замиралова Т. А., Яковлева А. А. Основные причины религиозных и этнических конфликтов 146
План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии, Казахстана, Ирана и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2011 году150
Информация о журнале «Социосфера»153
Издательские услуги НИЦ «Социосфера»158

І. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

НУМИНОЗНЫЕ АРХЕТИПЫ И РЕЛИГИЯ

А. Ю. Большакова Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, г. Москва, Россия

Summary. The article is aimed at regarding the theory of archetype in the context of religion. The article characterizes development of "the numenous archetypes" in the world philosophical thought. The emphasis is laid at the concepts of numenous archetype and its artistic individualization in the Old Russian culture.

Key words: the theory of archetype; the numenous archetypes; God; religion; philosophical thought; literary (cultural) unconsciousness.

Начиная с глубокой древности, возникает архетипическая устремлённость философов к изучению тех начал, из которых возник и на которых зиждется мир и человек в нём, начал, определяющих законы их развития. В «Метафизике» Аристотель многократно заостряет внимание на этом направлении познания как сущностном, отмечая, что «наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познаётся всё остальное, а не они через то, что им подчинено» (Мет. І 2, 982в). Ещё Анаксимандр (ок. 610–546 гг. до н. э.) обратился к «первоначалу» сущего, назвав его «апейрон» (to apeiron – бесконечное, неопределённое). Именно этим учёным сформулировано основное терминологическое содержание «начала»: его вечность и неуничтожимость, огромная порождающая сила и божественность. В целом философская мысль античности двигалась от сугубо природного – к более умозрительному пониманию первоначал существующих вещей.

По мере этого продвижения усиливается *нуминозность* в понимании первоначал – линия, которая в период позднего эллинизма достигла монотеистического *библейского* преломления у Филона Иудея. Однако идея Бога как единого первоначала – в противовес идее апейрона как начала бесформенного и как бы растворённого в природе – возникла ещё в VI–V вв. до н. э.: к примеру в учении Ксенофана. В трактате неизвестного перипатетика I в. н. э. «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» оставлено свидетельство тому: «Теофраст говорит, что Ксенофан из Колофона, учитель Парменида, полагал начало одним, или бытие всеединым, и притом ни ограниченным, ни безграничным (бесконечным, беспредельным – ареігоп), ни движущимся, ни покоящимся. Теофраст признаёт, что упоминание об (этом) его мнении относится скорее к чему-то иному, чем знанию о природе. Ибо это единое Ксенофан называл богом» (21 А 31).

Следует отметить изначальную *нуминозность* в содержании этого далёкого и близкого к «архетипу» понятия: «идеи» *вечны*, *неизменны* и, согласно традиции античной мысли, *божественны* — по отношению к их изменчивым порождениям в земной материи. Точно определил связь платоновской «идеи» и «архетипа», а также их общую нуминозную природу К. Г. Юнг: «В былые времена... платоновская Идея понималась как сверхпорядковая (supraordinate) и предшествующая по отношению ко всем явлениям, и это не вызывало никаких трудностей. «Архетип» — это вовсе не новый термин, т. к. он употреблялся ещё до св. Августина и был синонимом классического понятия «Идеи». *Corpus Hermeticum*, который, вероятно, относится к третьему столетию, изображает Бога как то срхетилоч фос, «архетипический свет», подразумевая под этим, что Бог является прототипом всего света, т. е. предсуществующим и сверхпорядковым по отношению к "свету"» [1, с. 211].

А. Лосев выделяет такие стороны терминологического содержания *«идеи»/«эйдоса»* у Платона:

- активное проявление души;
- предельное обобщение вещей и предметов;
- принцип осмысления вещи, её смысловая сущность и определение;
- высшая ц*енность* и предмет всяких жизненных упований, так что и сама любовь мыслилась Платоном как восхождение в мир идей и отражение его в людях;
- не просто объект или принцип вещи, но и *субъект*, осмысление самого себя;
 - космический разум Нус;
- особого рода *субстанция*, имеющая *не зависимое* от внешнего мира *бытие* [2, с. 284–285].

Согласно В. Соловьёву, платоновская «идея есть умозрительная сущность или безусловный образ бытия, совпадающий с безусловным образом мышления». Философ называет три основных признака платоновских «эйдосов», выделяя их обобщающе-универсальное и ценностное значение:

- общие *родовые* понятия, или *«универсалии»* (идея прекрасного или собственно красота для всех прекрасных предметов и пр.);
- *первообразы*, или *образцы* реальных предметов, отличающиеся от чувственных вещей вечностью и неизменностью;
- «умопостигаемые нормы», или «первоначала достойного существования», лежащие в основании «положительной качественности всего существующего» и определяющие бытие с этической, логической и эстетической сторон (3, с. 386–387).

Однако одной из наиболее продуктивных – для дальнейшей теории архетипов (коллективного бессознательного) – сторон учения Платона можно назвать представление об идеях как о неких *из*-

начально данных первообразах-представлениях, которые пребывают в умах Богов и из которых впоследствии рождаются мир, вещи и всё живое.

В дальнейшем в понимании «архетипа» всё более усиливается нуминозность, соединяющая античность со Средневековьем. В европейской раннехристианской традиции архетипический статус обретают первоначальные священные тексты, явления, события, имеющие сакральный смысл. Христос в средневековом вероучении представал как архетип совершенного человека. Центром притяжения неизменно выступала идея Бога. Потому и понятие «архетип» наполнялось сакральным, божественным смыслом. Божественное начало как архетипическая сущность включало в себя первообразы всех будущих вещей и выражало себя через вселенский Логос, божественное Слово. Архетипический статус обретали многие образы и мотивы, постулаты и идеи сакральных текстов, которые затем получат столь плодотворное развитие в мировой литературе. Задавая устойчивые и неизменные формы жизнедеятельности, архетипические образцы в средневековой традиции предоставляли человеку основу для познания мира.

С литературоведческой точки зрения усиление нуминозности архетипа в этот период открывает широкие перспективы для исследования не только сакральных подтекстов художественных произведений, но и собственно изучения архетипа Божественного начала в образной системе литературы – к примеру, в «Божественной комедии» Данте, последнего поэта Средневековья и первого поэта Возрождения.

Хотя термин «архетип» не получает широкого распространения в Ренессансе, его античный эквивалент «идея» (с привнесёнными Средневековьем теологическими смыслами) занимает ключевое место как в начале этого периода у Данте и Петрарки, так и в пору его расцвета у Марсилио Фичино, Кристофоро Ландино и др.

Как справедливо указывает А. Лосев, для Данте (1265–1321) идея – это «мысль Бога»:

> Всё, что умрёт, и всё, что не умрёт, – Лишь отблеск Мысли, коей Всемогущий Своей Любовью бытие даёт [4, с. 52–54].

Восходя к (нео)платонизму, дантовское понимание искусства основывается на признании приоритета «идеи» — однако здесь есть ряд нюансов, обусловленных погружённостью поэта в сугубо образную стихию творчества, чуждую абстрагированной очищенности «идеи» (в нуминозном смысле слова). «Эта идея, связываемая непосредственно с Богом, обладает совершенством только в чистом виде, — подчёркивает исследователь Данте и итальянского Возрождения в целом. — Преломлённая же в материи природы или искусства, она утрачивает свою первозданную законченность. Тем самым перед искусством вста-

ёт задача приближения к потустороннему идеалу, который теоретически не может быть осуществим. Именно на этом пути искусство становится *символом* более высоких ценностей» [5, с. 53].

Антично-средневековый смысл «идеи» взывал к объяснению художественного творчества представлениями о творении мира Богом. Свидетельство тому, к примеру, — следующая эстетическая формулировка Данте: «Итак, необходимо знать, что подобно тому, как искусство обретается в виде трёх ступеней, то есть в уме мастера, в орудии и в материи, так и природу мы можем рассматривать в виде трёх ступеней», т. е. в Боге как создателе, в небе как орудии и в материи [цит. по: 6, с. 258]¹.

Нередко даже отсутствие самого слова «идея» вовсе не показывает на выпадение того или иного ренессансного текста из (нео)платонической системы мышления. Так, в «Рае» у Данте возникает образное воплощение учения о свете и архетипическом первосвете – в масштабной неоплатонической картине, которой и завершается «Божественная комедия». Кристофоро Ландино (1424—1492 или 1498), в своем толковании «Рая» комментируя термин «идея», уделяет ей ведущее значение в традиционной системе понятий как свидетельству априорного знания и подчеркивает ее роль порождающего протообразца:

«Идея есть *прообраз* (essempio) и форма в божественном уме, *по подобию* которых божественная мудрость производит все видимые и невидимые вещи. Следовательно, в божественном уме и мудрости существуют познания (cognitioni) всех вещей, и Платон называет их идеями... И хорошо сказал [Данте]: "Идея (idea), то есть Бог (iddio), потому что то, что в Боге (in Dio), есть Бог (Iddio); а идея – в Боге"» [цит. по: 7. С. 88].

Именование архетипа и русское Средневековье: первые литературные опыты. Как ни странно, никто не замечает зияющего разрыва, существующего между исследованиями архетипов в пространстве фольклора и мифологии, и — в собственно литературной практике, в письменных формах словесного творчества. Между тем многовековой период становления отечественной художественной словесности — а значит, и становления «идеи архетипа» в первичном литературном пространстве — привычно остаётся за пределами архетипологии. Я имею в виду опыты древнерусской литературы XI—XVII вв.², значение которой для формирования образной системы нашей культуры трудно переоценить. Особое внимание

¹ Исследователь далее поясняет, что под «небом» здесь имеется в виду, как он полагает, аристотелевский перводвигатель – иначе было бы непонятно, почему «небо» трактуется как «орудие».

 $^{^{2}}$ Период этот хронологически выходит за рамки европейского Средневековья, совпадая и с Возрождением.

здесь должно быть уделено именованию сущностей — это мостик между дописьменным творчеством и литературным письмом, акт первичной «материализации» первообраза в текстовом пространстве. Ведь, как справедливо замечено, «дописьменная история культуры запечатлена не в археологических памятниках (не в "костях"), а в самом значении слов, представляющих собой развитие индоевропейского культурного наследства. Исконный словарный состав — вот первое оригинальное достояние русской культуры» [8, с. 6; курсив наш — А. Б.]. Приведу несколько наблюдений — в попытке ухватить суть происходивших в тот период процессов.

Первичные переживания архетипа в средневековой Руси носили отчётливо *нуминозный* характер и были вызваны необычными явлениями природы (солнечным затмением как предсказанием беды, что запечатлено в летописях, «Слове о полку Игореве»), восприятие которых носит следы языческих культов, или христианским чудом (к примеру, явлением Пресвятой Богородицы блаженному Андрею в его Житии или в анонимном похвальном слове празднику Покрова Пресвятой Богородицы). Впечатления от пережитого потрясения, навсегда оставившего след в душах людей, фиксировались в словах, где восторг и изумление смешаны с ужасом и страхом: «Страшно и чюдно видение»; «Поистинне дивно чюдо тогда бе на небеси, яко небесная Царица к земным низхожаше!» и пр.

В «Слове о полку Игореве» мотив затмения и связанные с ним переживания князя Игоря носят судьбоносный характер. Затмение предваряет поход князя на половцев, предрекая его поражение: «Тогда Игорь възре на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своеи: «Братие и дружино! Луце жъ бы потяту бытии, неже полонену бытии, а всядемъ, братие, на свои бръзыя комони да позрим синего Дону» [9, с. 65].

Как показывают этот и другие примеры из древнерусской словесности, нередко религиозное переживание фиксировалось в образе Света (Солнца), сопряжённого с образом «князя-солнца» и противопоставленного тьме, — недаром в стихии древнерусского языка первичные именования архетипа связаны именно с этим первообразом. В древнейшем летописном своде «Повесть временных лет», как и в «Слове о полку Игореве», потрясение от необычного события, получавшего статус знамения, было сопряжено со световыми контрастами — явлением столпа огненного, молнии во мраке ночи и т. п.

-

¹ Речь идёт о затмении 1 мая 1185 г. (см.: 9, с. 333).

Очевидно, в такого рода изобразительности следует усматривать зачатки последующей *бинарности архетипа*¹, изначально свойственной стилю «плетения словес» в древнерусских текстах и отражаемому им мировосприятию человека Древней Руси: «Принцип двойственности имеет мировоззренческое значение в стиле «плетения словес». Весь мир как бы двоится между добром и злом, небесным и земным, материальным и нематериальным, телесным и духовным. Поэтому бинарность играет роль не простого формальностилистического приёма — повтора, а противопоставления двух начал в мире» [10, с. 126—127].

Входя в изображение героя-князя, первообраз Света-Солнца нёс в себе следы религиозных переживаний – как языческих, так и христианских. Естественный солнечный свет здесь воспринимался символически – как свет духовный: мотив, свойственный агиографии и гимнографии «для похвалы святому или церкви, распространяющим духовный свет» [11, с. 188]. Князь Игорь в «Слове» отождествляется именно со светящим солнцем, что подчёркнуто обращением к нему Всеволода: «Одинъ братъ, один светъ светлыи – ты, Игорю!» [9, с. 66]. Последний момент особо отмечается исследователями: «Сочетание «свет светлый» не встречается в светской литературе и также восходит к традиции гимнографии: «свет тресветлый», «светило пресветлое», «светильник светлый» и т. д. – эпитеты христианского Бога и святых [12, с. 150; 11, с. 64].

А. Дёмин, говоря о формировании художественной образности в первых опытах древнерусской словесности, обращает внимание на особую роль зрения, с которым, добавлю, и связаны нуминозные переживания от явления «света тресветлого», «светящего солнца» и первичное их именование. Так, рассматривая изобразительность «Сказания о Борисе и Глебе», исследователь отмечает: «Стремление к изобразительности у автора выразилось в нетрадиционно частом употреблении слов «зрети», «узрети», «воззрети», «видети» в повествовании о персонажах, зрением которых всё выхватывалось волнующе, конкретно, детально и резко: «узърю ли си лице братьца моего» (44.2 – 45.1), «вижь течение сльзъ моихъ» (52.2), «узъре... блистание оружия» (48.1), «видеша стълпъ огньнъ» (53.2 – 54.1), «зъря къ иконе» (47.2) и пр.» [13, с. 109].

Связь между действием органов чувств (здесь – зрением) и чувств духовных уже отчётлива здесь: так, слёзы от переживания

словесности.

¹ Данное суждение основано на значении, которое придаётся исследователями описаниям световых контрастов в старинных летописях. А. Дёмин в своём докладе в ИМЛИ РАН 27 мая 2011 г. придал таким описаниям статус одного из основных видов изобразительности, изначально складывавшейся в древнерусской

описываемых древнерусским автором трагических событий вызваны тем, что увидено неким внутренним зрением — «очами сердца». Внешнее подчинено внутренним законам, физиологическое — духовному, обыденное — высокому, земное — божественному, явленческое — сущностному...

Таким образом, первичные опыты именования сущностей в русской словесности связаны с религиозными переживаниями, сопутствующими формированию архетипа Божественного начала (и его противоположности), и осуществлялись в стихии древнерусского языка. Важно отметить и то, что становление этого художественного первообраза совпадало со становлением национальной письменности после принятия христианства на Руси и, следовательно, с формированием системы образных средств в целом. Идея Бога обретала воплощение в таких словах и словосочетаниях: Свет светлый, Солнце, Чудо, Видение, Богородица.

Наряду с религиозными первообразами, в древнерусской словесности важное место занимал культ Героя, представленный в летописях, словах и пр. ключевыми фигурами отечественной истории – образами великих князей, защитников Земли Русской и её народа, порою выраставших до образа святых, ангелов и пр.: как князья-великомученики в «Сказании о Борисе и Глебе». Сращение нуминозных и личностных архетипов вызывало особый строй «срединной» (т. е. находящейся между божественным и земным мирами) образности (термин А. Дёмина), свойственный традиции риторических похвал подвижникам: «Автор считал Бориса и Глеба людьми и одновременно ангелами: «Ангела ли ва нареку... человека ли ва именую?» На каждое отдельное из этих утверждений автор находил контрдоводы: Борис и Глеб - люди, но «паче всего человечьска ума преходита множьствъмь чюдесъ и посещениемь немощьныихъ»; Борис и Глеб – ангелы, «нъ плътьскы на земли пожила еста въ человечьстве». Автор испытывал недоумение и находил ответ в некоей «срединной» категории: «По истине несумьныне рещи възмогу: вы убо небесьная чловека еста, земльная ангела» (56.1 – 2) – полуангелы, полулюди» [13, с. 112].

Так в первичных опытах национальной словесности формировались зачатки личностных архетипов, – сопряжённых с нуминозными, но и отделённых от них. В последующей русской литературе они представлены разноликими проявлениями архетипа Правителя/Вождя/Царя и т. п. Уже в «Слове о полку Игореве», текст которого прорезает восклицание: «О, Русская земля!», повествованию о деяниях выдающихся вождей сопутствует архетип Земли, здесь

¹ «Автор «Сказания» был склонен к изображению эмоций. Он разделял потрясение всех, кто услышал о трагедии Бориса и Глеба, и сам готов был плакать: «Къто бо не въсплачеть ся съмрьти тое пагубное, приводя предъ очи сердца своего?» (45.2)» [13, с. 109].

выходящий за натурфилософские границы и обретающий отчётливо политическое, социоисторическое, религиозное значение. Ведь князь Игорь и его дружина защищают свою землю, «побарая за христьяны на поганыя плъки» [9, с. 73]. Земля здесь — не только «своя территория»: в такое именование вкладывались важные идеологические смыслы: «родина», «нация» и «народ», «страна» и «государство».

Закономерно, что, рассматривая ментальное расширение концепта «Родная Земля» в восприятии русских, Ю. Степанов определяет его именно как «архетип культуры» [8, с. 171]. Архетип, берущий начало в стихии древнерусской словесности, добавим мы. Сопрягаясь с духовным состоянием (покоя, согласия, миролюбия), Земля как обжитое, родное пространство и национальный космос входит в «Слове о полку Игореве» — в противовес разорительного для неё хаоса войны — и в первообраз более общего толка: Мир.

«В период, когда племенные представления отошли в прошлое, а государственные ещё не могли лечь в основу понятия национального единства, ибо государственные институты дробили, а не соединяли народное тело, именно термин "земля" стал выразителем идеи территориально-этнического единения. Он означал не только географическое пространство, но и народ, на нём обитающий, а затем и любую часть народа. "Олегь на мя приде с Половечьскою землею", — писал Владимир Мономах». Причём первичность такого употребления термина относится именно к «Слову»: «Достаточно просмотреть публицистику и политическую поэзию конца XVIII — начала XIX в., чтобы убедиться в том, что термин "Русская земля" входит в оборот... только после появления "Слова о полку Игореве"» [14, с. 332–333; курсив наш — А. Б.].

В первых же древнерусских летописях и словах можно увидеть составляющие, сопутствующие формированию литературных архетипов. К примеру, доминантному в древнерусских текстах (перво)образу Князя сопутствует «сквозной» мотив гибели Героя, однотипно представленный в разных летописях определённым набором деталей, обстановки¹.

Так уже в ранних литературных опытах, как и в последующем их осмыслении исследователями, получали и получают воплощение принципы иерархии и суммирования. Первый, в частности и в особенности, – во внимании летописцев, хроникёров к ключевым фигурам и событиям русской истории; второй – в накоплении изобразительных средств для их претворения. Среди последних – однотипность изображения гибели князей (в сжатых летописных картинах обычно изображается поза жертвы или убийцы, орудие убий-

13

 $^{^1}$ А. Демин в том же докладе выделил данный мотив, воплощённый в летописной картине, как важнейший для формирования системы изобразительных средств в древнерусской литературе.

ства и пр.), способствующая формированию «сквозного» мотива, связанного с архетипической фигурой Князя/Вождя/Правителя. В самой литературе происходит, за счёт накопления изобразительных средств и их типологической повторяемости, стягивание внешне разрозненных текстовых фрагментов к единой сюжетноситуативной модели (здесь – «гибель князя»). А разные образы разных князей оказываются типологически восходящими к единому архетипу (Правителя).

Этим процессам немало способствовали и особенности изначально складывавшегося образа автора, который в русском Средневековье – в отличие литературы Нового Времени – носит ещё сугубо коллективный характер. Кажется, слово берёт немотствовавшее ранее множество, обретающее в летописях и других древнерусских текстах коллективный голос. По сути, это воплощение первообраза автора¹, в голосе которого изначально получает слово коллективное бессознательное нации.

Первичный опыт переживания важнейших – для судьбы нации – сущностей фиксируется в именах собственных, восходящих к образам божественного (религиозного) порядка и их земным аналогам. Так складывается ономастическое пространство того или иного архетипа, которое в древнерусской словесности составляют имена русских правителей и их жён, вражеских правителей (архетип Правителя/Князя/Царя); названия топоса (города, реки, княжества), мифологических фигур (архетип Русской Земли, шире – Мира). Имена князей и впоследствии царей (см. переписку Ивана Грозного с Курбским) нередко становятся означающими для постоянных, «сквозных» образов русской культуры – носителей той или иной важнейшей идеи/сущности, свёрнутого сюжета/мотива. К примеру, идею свободы и мотив защиты русской земли воплощает князь Игорь в «Слове» и опере Бородина, многочисленных поэтических переводах первоисточника и оригинальных поэтических произведениях, пьесах и драматических постановках, исторической прозе. Стоит вспомнить также «говорящие» имена (князей и царей), отражающие ту или иную важнейшую – для ментального мира русских – сущность: Ярослав Мудрый, Владимир Ясное Солнышко, Вещий Олег, Иван Грозный и др.

Так через именование происходит переход довербальных сущностей в пространство словесного творчества, шире — в ментальный мир нации, который исконно зиждется на религиозных представлениях человека и сформированных на их основе нуминозных архетипах.

¹ Имеется в виду первичный образ автора, возникший в ранних литературных опытах Древней Руси.

Библиографический список

- 1. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев М.: Порт-Рояль Совершенство, 1997.
- 2. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- 3. Соловьёв В. Философский словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
- 4. Данте А. Божественная комедия. М.: Художественная литература, 1967.
- 5. Лазарев В. Происхождение итальянского Возрождения. В 3 т. М.: Искусство, 1956.
- 6. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998.
- 7. Panofsky E. Idea. Ein Beitrag zur Geschichte der älteren Kunsttheorie. Leipzig-Berlin, 1927.
- 8. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2001.
- 9. «О, русская земля!» М.: Советская Россия, 1982.
- 10. Лихачёв Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979.
- 11. Адрианова-Перетц В. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л.: Наука, 1968.
- 12. Гаспаров Б. Поэтика «Слова о полку Игореве». М.: Аграф, 2000.
- 13. Дёмин А. О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянской культуры, 2003.
- 14. Лотман Ю. «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII начала XIX вв. // Слово о полку Игореве памятник XII века / отв. ред. Д. С. Лихачёев. М. Л.: Наука, 1962.

ДЕРЕВО КАК СИМВОЛ ДУХА ПРЕДКА. К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ АНТРОПОКОСМИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Б. А. Дорошин

Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. This article address the issue of isofunctionality of image of the world tree and the image of world man (first man) as a manifestation of anthropocosmic worldview. Conjectured that the association of these images, expressed in fitoanthropomorphic symbolism originated in the earliest stages of the genesis of the religious sphere of human life.

Key words: mythology; the tree; the spirit of an ancestor; anthropocosmism.

Во множестве религиозно-мифологических традиций дерево выступает чрезвычайно ёмким полисемантическим символом, выражающим универсальную концепцию мира. В качестве одного из аспектов этой универсальности можно рассматривать значение образа дерева как символа центра Вселенной и средства перехода между различными её уровнями: неба (мира богов, рая), земли (мира людей), и подземной сферы (мира демонов, ада). В свою очередь, в контексте данных значений — центра и средства перехода — возможно

наиболее полное осмысление проблемы изофункциональности образа мирового древа и образа мирового человека (первочеловека).

Именно благодаря своей антропокосмичности, выраженной, прежде всего, в функции опосредующего звена между Вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом), места их пересечения, мировое древо играло особую роль для мифопоэтической эпохи, т. к. гарантировало целостный взгляд на мир, определение человеком своего места во Вселенной [2, с. 298, 405].

Идея дерева как места пересечения Вселенной и человека связана в первую очередь с крайними точками человеческого существования – смертью и рождением. Наиболее очевидная в силу своей сезонной регулярности метаморфоза деревьев, как и вообще растительности – временное «умирание» зимой и новое «рождение» весной – явилась одним из наиболее значимых факторов в формировании комплекса представлений о чередовании и диалектической взаимосвязи смерти и рождения. Применительно к реалиям человеческого бытия диалектическое совпадение этих противоположных явлений соотносится с фигурами предков – тех, кто породил ныне живущих, и кого приняла смерть.

Ассоциация дерева и человека / предка могла быть обусловлена:

- во-первых, морфологическим сходством человеческого тела и древесного организма: ног – и корней; туловища, позвоночника – и ствола; сучьев с ветвями – и рук с пальцами; кроны с листвой – и головы с волосами;
- во-вторых, структурным сходством волокнистых тканей человеческой плоти и древесины;
- в-третьих, ещё большим сходством этих тканей у мёртвого человека отвердевших, одеревеневших в силу окоченения, и твёрдой, но также относительно гибкой, податливой древесины.

В типологически сходных ритуалах возрождения природы, связанных со сменой сезонов, человек, дерево, и даже отдельная ветка имеют одно значение - они символизируют микрокосм. Архаический микрокосм, представлявший собой систему «камень – дерево – алтарь», и зафиксированный как наиболее примитивное из «святых мест» на самых ранних стадиях религиозной жизни в Австралии, Китае, Индокитае, Индии, Финикии и Эгейской области, М. Элиаде выделял в качестве первой из групп, составляющих так называемые «растительные культы». При этом он отмечал, что священный статус деревьев обусловлен не их собственными качествами, но тем, что они символизировали, или, согласно Н. Парро, «Культа самого дерева нет; за образом всегда скрывается какое-то духовное существо» [3, с. 252, 254, 299]. Последнее замечание, относящееся к образам Священного дерева в древней Месопотамии и в Эламе, судя по всему, верно и относительно других мест и времён, в том числе и куда более отдалённых.

Определённое сходство со священными местами – микрокосмами, представляющими собой систему «камень – дерево – алтарь», обнаруживает ритуальный комплекс неандертальцев мустьерского времени, обнаруженный в пещере Гуаттари на горе Чирчео в Италии. Он представлял собой залу, по углам которой были сложены кости зубров и оленей - остатки ритуальных трапез, а в центре, в круге из камней, возвышался шест, увенчанный человеческим черепом [1, с. 58–59]. Принимая в расчёт то, что шесты, стволы и брёвна во многих случаях выступают аналогами и заменителями мирового древа, и также, как последнее, в ряде случаев символизируют микрокосм [3, с. 290, 300], можно предположить, что центральный объект описанного выше ритуального комплекса представлял собой гибридный вариант микрокосма, синтезированный из двух других, более распространённых по раздельности – дерева и человека. Учитывая же репрезентированность последнего именно черепом, причём без всяких признаков его дополнения атрибутами живой человеческой головы, живого человека, можно предположить, что данный объект представлял именно умершего человека, или дух предка.

Таким образом, есть некоторые основания полагать, что антропокосмическое мировоззрение, нашедшее своё отражение, в частности, в фитоантропоморфных символах, зародилось на самых ранних стадиях генезиса религиозной сферы человеческой жизни – уже у предшественников современного человека.

Библиографический список

- 1. Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей, 1997. 344 с.
- 2. Топоров В. И. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1991. т. І. А Я. С. 398–406.
- 3. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с английского. Отв. редактор В. Я. Петрухин. М.: «Ладомир», 1999. 488 с.

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ШКОЛ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

А. М. Хомушку

Тувинский государственный университет, г. Кызыл, Россия

Summary. In this article deals with the peculiarities of Mahayana buddhism. The author used a brief historical overview of Tibetan buddhism in order to consider the formation of various schools of buddhism. Great attention is given to the tibetan tradition of Gelugpa school.

Key words: Mahayana; Tibet; lama; Gelugpa; Tsonkapa; bodhisattva; paramita.

Буддизм – первая по времени возникновения мировая религия. Буддизм в своём распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями [1, с. 5].

специфических Одной особенностей из культурноисторического наследия и этногеографического положения Тувы является её принадлежность к огромному миру буддийской культуры и одновременно – тесные этнокультурные связи с монгольскими народами, а также с Тибетом и другими странами Центральной и Северо-Восточной Азии, где получила широкое распространение северная ветвь буддизма Махаяны [2, с. 57], мировоззренческие концепции которой оказали заметное влияние на мироощущение народов Саяно-Алтая, в том числе и тувинцев. Поэтому представляется важным понять характер их (народов) взаимоотношений с миром «живых существ» и с окружающим их миром через призму рассмотрения этнокультурных и этноконфессиональных понятий и категорий, в частности через рассмотрение культурно-исторических вариаций, т. е. различных направлений и школ, северного (тибетского) буддизма Махаяны.

Махаяна (букв. «Большая Колесница») — особое направление в буддийском учении, провозглашающее идеал бодхисаттвы — просветлённого существа, перерождающегося для спасения всех живых существ от страданий сансары — круговорота бытия. Последователи Махаяны, прежде всего, стремятся достичь состояния Будды, непребывающей нирваны, высшего освобождения [3, с. 33].

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибетомонгольская Махаяна (иногда всё ещё неправильно называемая «ламаизмом») с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России – буряты, калмыки, тувинцы, население различных областей Гималаев и некоторых других мест) и дальневосточная Махаяна (на основе китайского буд-

дизма и с каноническими текстами на китайском языке), распространённая в Китае, Корее, Японии, Вьетнаме.

Как уже было отмечено, тибетский буддизм относится к одному из направлений буддизма Махаяны. В V–VII веках буддизм, который ранее распространялся вдоль торговых путей через Кашмир и Туркестан, т. е. в обход Тибета, начал проникать и на территории, населённые воинственными тогда тибетскими племенами. Буддизм адаптировался к тибетскому менталитету, взаимодействуя с местными религиями, в основном с учением бон.

Считается, что в тибетском буддизме существуют четыре основных школы: сакья, ньингма, кагью, гелуг. Первые три из них сложились в XI – XII вв. Четвёртая школа – гелуг, возникшая в XIV в., – является доминирующей школой и по сей день.

Исторические источники тибетского буддизма доступны начиная с царствования в Тибете Сронцзангамбо (620–650 гг.), который по политическим соображениям принял буддизм в качестве государственной религии. Самыми выдающимися индийскими учёными при короле Трисонг Децене (VIII в. н. э.) считаются Вималамитра и Шантаракшита, а также великий учитель Алмазного Пути Падмасамбхава (Гуру Ринпоче), который в основном занимался сокрытием текстов, поскольку считал, что тибетцы пока ещё не готовы их воспринять. Эти тексты относились к высшим тантрическим учениям, называемым дзогчен, или великой завершённостью.

Однако этой первой волне развития буддизма в Тибете суждено было почти полностью исчезнуть во время правления короля Лангдармы. В середине IX века имели место сильные гонения на буддизм.

После наступления более благоприятного времени, начиная приблизительно с X века, из Индии пригласили новых учителей, и в Тибет пришла другая волна буддизма. Она известна как период «новых (переводов)», когда получили развитие три главные традиции: Сакья, Кагью и Кадам. В результате переводческой деятельности лоцзав были созданы тибетская Трипитака — Ганджур и «второканоние» — Данджур, то есть собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии (астрологии), математике, медицине, памятники классической индийской литературы и т. д. [1, с. 155].

В XIV веке традиция Кадам была преобразована в Гелуг.

Тибетская культурно-историческая вариация буддизма Махаяны в традиции школы Гелугпа, означающей в переводе «школа добродетели», была основана выдающимся религиозным деятелем, учёным, проповедником и реформатором Чже Цонкапой (1357—1419). Он родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китайской провинции Цинхай).

Житие (намтар) Цонкапы повествует, что его рождению предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе дома его родителей, появились даже тексты мантры «Ом мани падме хум». Цонкапа ещё в детстве проявил желание стать монахом. Он отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Манджушри. Получив превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги, Цонкапа занялся реформированием тибетского буддизма. За основу была взята чистая линия преемственности от Нагарджуны и Чандракирти к самому легендарному Будде Шакьямуни.

Цонкапе принадлежит огромное количество сочинений, посвящённых самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат Ламрим Чэн-мо «Великий свод сведений о ступенях Пути», написанный между 1402 и 1410 гг. Задуманный как комментарий к небольшому трактату Атиши «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма. Особенностью Ламрима является то, что автор показал постепенный путь достижения «состояния нирваны» и «состояния просветления» для трёх категорий личностей: с малыми, средними и высшими способностями.

Умер Цонкапа в 1419 г. Его преемником стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цонкапы был Гэндундуб, провозглашённый посмертно Первым Далай-ламой (что в пер. означает — «океан мудрости»). Третьему Далай-ламе этот титул дали монголы. А Пятый Далай-лама, также при поддержке монголов, обрёл политическую власть в Тибете. Основной учитель Пятого Далай-ламы стал известен как другой первоиерарх Тибета Первый Панченлама — от санскритского «пандит», «учёный», и тибетского «чэн», «великий» (также Таши-лама; монг. Панчэн-эрдэни).

Одним из ведущих образов буддийской модели мироздания является образ «колеса жизни» (круговорота перерождений). Только человек и его личная воля и сознание способны прервать бесконечный круговорот перерождений, открыть в себе истину, стать на путь Будды [4, с. 125].

В соответствии с махаянским учением, Будды и высшие бодхисаттвы обладают способностью магически порождать так называемые «превращённые» тела (нирманакая; тиб. тулку, пишется: спрул-ску), в которых могут одновременно являть себя в мириадах и мириадах хилокосмов (тысячемирий) буддийской космологии.

В течение XV–XVI веков влияние школы Гелугпа неуклонно росло, крепло и её политическое влияние. Постепенно была создана

мощная сеть монастырей-дацанов, в которых проживало до нескольких десятков тысяч монахов. Дацаны были также образовательными центрами. Наиболее крупные дацаны имели три факультета – общий (философский – цанид), медицинский и тантрический (гью; джуд).

К началу XVII века школа Гелугпа превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI века при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причём власти там оказывают покровительство исключительно школе Гелугпа.

Далай-ламе V Великий Нгаван Лобсан Гьяцо (1617—1682 гг.) был, несомненно, выдающейся личностью: в нём сочетались таланты религиозного деятеля, опытного политика, тонкого дипломата, удачливого полководца, учёного-историка и тантрического йогина, практикующего таинственные ньингмапинские ритуалы. Искусно маневрируя между политическими силами региона, Далай-лама V не только смог укрепить свою власть и централизованное управление Тибетом, но и сохранить свою страну фактически независимой. В Лхасе, столице Тибета, возводится грандиозный дворецмонастырь Далай-лам — Потала (по названию «Чистой Земли» бодхисаттвы Авалокитешвары, «воплощением» или, точнее, проявлением которого считаются Далай-ламы), поражавший воображение современников.

Путь бодхисаттвы называется «путём парамит». Слово «парамита» означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как «переход на другой берег»; таким образом, в буддизме парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства, или «совершенства, переводящие на другой берег существования». Как правило, в текстах даётся набор из шести парамит: дана-парамита (совершенство даяния), кшантипарамита (совершенство терпения), вирья-парамита (совершенство усердия), шила-парамита (совершенство соблюдения обетов), дхьяна-парамита (совершенство созерцания) и праджня-парамита (совершенство премудрости, или премудрость, переводящая на другой берег существования; запредельная премудрость).

В основном последователи школы Гелугпа придерживаются философской традиции Мадхьямака Прасангики и применяют метод практики, которому учил Атиша в системе Кадам. Они используют размышления о добродетельном отношении к другим и медитативное погружение в качестве противоядий от ментальных загрязнений. В своей подготовке они используют сострадание как противоядие от гнева, осознание того, что страдание и непостоянство составляют природу циклического существования, – как противоядие от желания, а размышление над взаимозависимым возник-

новением и медитацию на пустоту – как противоядие от неведения. В соответствии с доктриной о взаимозависимом возникновении, все феномены не имеют собственной природы и возникают на основе взаимозависимых причин и условий. Таким образом, феномены пусты в том смысле, что лишены собственной природы и не функционируют независимо друг от друга. Гелугпа практикуют и сутру, и тантру в соответствии с методом «Ступеней Пути», которые являются постепенными методами, начиная с Предварительных Практик и кончая Совершенством Запредельной Мудрости. Школа Гелуг делает особенный упор на глубоком и интенсивном изучении буддийских трактатов.

В заключение можно отметить, что тибетская форма буддизма Махаяны ставит акцент на учёбу в сочетании с глубокой медитацией. Идея Бодхисаттвы, или «Мудрого существа, душе которого суждено достичь высшей Мудрости», является одним из главных её нововведений.

Библиографический список

- 1. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- 2. Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов в тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии. Кызыл: Издательство ТывГУ, 2010.
- 3. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. М.: Эксмо, 2009.
- 4. Хомушку О. М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая: монография. М.: Изд-во РАГС, 2005.

ДУХОВНЫЕ ПОИСКИ МИСТИЧЕСКОГО ПУТНИКА

Ш. Ю. Абдуллаева

Академия государственного управления при Президенте Азербайджанской Республики, г. Баку, Азербайджан

Summary. Sufism one of widely widespread the filosofi-religious doctrine of the Muslim East. The main idea of this current is findings of Absolute True. In Sufism the love is considered, how means of comprehension of Absolute True.

Key words: sufi; Absolute True; love; suffering; ecstasy.

Любовь – единственное средство истины. Руми

- Где находится мир Абсолюта?
- В нашем сердце.

Руми

Суфизм одно из широко распространённых философско-религиозных учений мусульманского Востока. Долгие годы воспринимающееся только как религиозное учение, суфизм позднее признавался и как философско-религиозное учение. Но, учитывая практическую сторону этого учения, его можно рассмотреть и как психологическое учение. И будет более точно, если суфизм будет восприниматься как философско-религиозно-психологическое учение.

Возникший в VIII веке суфизм уже в IX веке отделился от аскетизма и формировался как самостоятельное религиозно-этическое течение.

На последующих этапах развития — IX—XI вв.; XII—XIII вв.; и XIV—XV вв. — суфизм не сформировался в одну целую систему и дошёл до наших дней в форме различных школ и течений, которые придерживаются собственных взглядов, средств и методов [6, с. 47]. Несмотря на такое различие взглядов, средств и путей, есть нечто объединяющее для всех школ, братств и течений суфизма. Это идея о нахождении Абсолютной Истины — Единении с Богом. Это составляет конечную цель Пути, в который отправляется суфий.

Для достижения цели в разных школах существует целый комплекс различных средств и методов. Но существует одно средство, принимающееся бесспорно со стороны всех школ. Это любовь к Богу. Как отмечал Шиммель, «Суфизм можно определить как любовь к Абсолюту, ибо сила, отличающая подлинный мистицизм от аскетизма, есть любовь» [8, с. 14].

Божественная любовь — это дар Господа суфию — путнику в мистическом Пути, которую он переживает как личный опыт. Это опыт созерцания внутреннего взора, который переживается как нравственно-духовно-психологическое состояние.

Только люди, чьи сердца целиком заполнены Любовью к Богу и все помыслы и дела подчинены Любви, достойны этого состояния.

В сердцах людей, достойных милости Бога, стирается завеса, они ощущают общность с Творцом и Его творением. Они осознают Бога — чувствуют гармонию Вселенной. Вот как сказал об этом Ибн Араби, который систематизировал общие положения суфизма: «Для суфия Божество мыслится как Бытие вне бытия, или даже как Небытие — потому что его нельзя описать в категориях конечной мысли. Оно бесконечно и прибывает вне времени, вне пространства — как Абсолютное Существование и Единая Реальность. Мир, напротив, обладает ограниченной реальностью, существование которой производно от Абсолютного Существования Божества» [8, с. 14].

В глазах Джунейда, одного из великих учёных суфиев, мистический путь — это стремление вернуться к своему началу, которое заключается в Боге. Мистик должен достичь состояния, в котором он был прежде, чем он был. Это состояние предвечного завета [Сура 7; 172], когда Бог прибывал в одиночестве, а того, что Он потом создал во времени, ещё не существовало. Только достигнув такого состояния, человек может свидетельствовать о том, что Бог един от вечности к вечности [8, с. 63].

Любовь рассматривается в суфизме как средство достижения Бога. Но любовь и страдание – две стороны одного явления. И поэтому страдание, как и любовь, возвышается суфием. Любовь реализуется через страдание. Человек может соединиться с Божественной волей, только приняв страдание и даже возжелав его. «Страдание – это он Сам, в то время как счастье приходит от Него», – говорил великий мученик Мансур Халладж [8, с. 64]. Он видел в страдании позитивную ценность, которая помогает человеку понять, что любовь составляет сущность сущности Бога и тайну творения: «Любовь – блаженное видение, в котором не присутствует "я"». Шамс Табризи, для которого не существовало никаких рамок общественного поведения, призывал каждого человека искать свой собственный путь к Богу. И он подчёркивал, что беззаветная любовь является самым верным путём к Богу и знанию о Нём [4, с. 182].

Божественная Любовь даёт ищущему способность выносить ниспосланные ему испытания, способность очищения души через трудности и даже способность радоваться им [8, с. 14]. Как говорил великий поэт-суфий Джелаледдин Руми: «Если спросят, кто такой суфий, ответь: Суфий тот, кто радуется, когда приходит горе» [7, с. 56].

Главная идея суфизма построена на психологии любви с её стремлением к слиянию, растворению друг в друге и с недостижимостью тождества.

«У любви четыре ветви, – говорил Бистами, один из ранних суфиев, – одна от Него – это Его милость; одна от тебя – это покор-

ность Ему; одна – для Него – это твоё понимание Его; одна между вами обоими – и это любовь» [8, с. 107].

Для достижения в Пути единения с Богом применяли разные методы, которые можно рассматривать как психологические тренинговые способы: начиная с выполнения религиозных обрядов (намаз, орудж, зикр, молитва) и кончая *сэмой* – своеобразным танцем, который приводил суфия в экстаз. Суфии рассматривали экстаз как обретение Бога и тем самым мира и покоя. «В состоянии экстаза, – писал Нвийа, – мистик не выходит за пределы своей личности, а, скорее, погружается в её глубины, в «океан души», как сказал бы поэт» [4, с. 144]. Великий философ Абу Хамид ал-Газали отмечает: «Я осознал, что главное в их учении может быть постигнуто только путём личного опыта экстаза и изумления (собственного) характера» [2, с. 212]. «Знай, что первая степень слушания, – продолжает Газали, – понимание слышимого и сведение его к смыслу, доходящему до слушающего. Понимание приводит к экстазу, а экстаз приводит в движение части тела» [1, с. 97]. «В состоянии экстаза происходит столкновение души мистика с Божественной реальностью, в результате которого он мог испытывать чувство уравновешенности и спокойствия или же, напротив, иступлённого восторга», - пишет Кныш [4, с. 352]. Это «столкновение» можно охарактеризовать как яркое напряжённое психологическое состояние, после чего человек переоценивает все свои представления о самом себе, о Боге, о своих отношениях с Богом и миром. Этот человек – человек с изменённым сознанием. У такого человека раскрывается духовное зрение, и для него уже не существует видимого противоречия между своей свободной волей и всемогуществом Бога. Айн ал-Кузат Мийанеджи пишет: «В состоянии любви любящий и Любимый становятся одним. Любящий становится Любимым, Любимый становится Любящим» [3, с. 201]. Некоторые суфии (Бистами, Халладж, Насими) именно в таком экстатическом состоянии заявляли о своём полном отождествлении с Божественной сущностью и тем самым переступали священную грань между Богом и Его созданием. В истории суфизма их называют «опьянёнными суфиями». Но есть и «трезвые суфии» – и их большинство, которые главную задачу усматривали не в том, чтобы уйти от самого себя посредством экстатических состояний, а в том, чтобы получить вневременной опыт через духовное перевоплощение. Состояние транса для них было средством, но не самоцелью. Суфий, отправляющийся в Путь, вначале приобретает знания. Как говорил один из известнейших суфиев Кушайри, «знание есть нечто обретённое и таковым является знание суфиев в начале их мистического пути» [5, с. 171]. Но одних этих знаний не достаточно для достижения цели. Мистики утверждают, что конечной целью мистических поисков является не просто знание Бога, а достижение единения с Ним. «Уверенность интуитивно приходит к

суфиям в конце их исканий», — продолжает Кушайри [5, с. 171]. В уверенности нет сомнений. Как говорил ал-Антики, «уверенность есть свет, который Бог вкладывает в сердце человека, чтобы тот мог узнать о потустороннем мире» [5, с. 171]. «Бог познаётся только через уверенность», — заявляет Абу Бакр ал-Баррак [5, с. 172]

Неутолимая жажда гармонии с миром — вот что движет суфием. Практически, достигнув ступени истины, суфии всего-навсего приводили свою психику в такое состояние, при котором их сознание как бы растворялось в объекте созерцания. Это такое состояние психики, когда любой удар или любое горе или счастье не вызывали ни огорчения, ни радости.

«Осознание Бога проходит через осознание Его творений: природы, священных книг и человека, – пишет азербайджанский философ, – путь к Богу проходит через осознание человека самим себя» [9, с. 87].

Духовное искание путника приводит его к пониманию необходимости познать самого себя и тем самым обрести внутренний покой и безмятежность. В Коране сказано: «О, ты душа упокоившаяся! Вернись твоему Господу, довольный и снискавшей довольство!» [сура 89; 27–28].

Библиографический список

- 1. Газали. Воскрешение наук о вере. M.: Наука, 1980. 375 с.
- 2. Газали. Избавляющий от заблуждения // Из истории философии стран Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1980. С. 211–261.
- 3. История азербайджанской философии. Т. 1. Баку: Элм, 2002. 300 с.
- 4. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М. СПб.: Диля, 2004. 464 с.
- 5. Роузенталь Ф. Торжества знания. M.: Hayka, 1978. 372 с.
- 6. Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в Исламе. М.: Наука, 1989. 328 с.
- 7. Фиш Р. Джелаладдин Руми. М.: Наука, 1987. 267 с.
- 8. Шиммел А. Мир исламского мистицизма. М.: Алатея, Энигма, 2000. 416 с.
- 9. Халилов С. С. Философские этюды // Философия и социально-политические науки. 2009. N° 3. На азерб. яз.

МОРАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ НАСРЕДДИНА ТУСИ И РИХАРДА ВАГНЕРА (МЫСЛИ В ЛИТЕРАТУРНОМ И ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТАХ)

С. М. Алиева Университет «Azərbaycan», г. Баку, Азербайджан

Summary. In article Nasreddin Tusi is described as medieval East moralist. He in the product "Ahlagi Nasiri" has put moral credo as a positive paradigm on the basis of the literature. Nasreddin Tusi as the great scientist and the teacher has traced parameters of scholastic education and philosophic outlook medievalism. In parallel in article the philosophic thinking and aristocratic morals of a new capitalist system is represented. Richard Wagner as the composer and the philosopher of 2nd half 19th century has estimated art and people in new imperialism parameters. His treatise outlines moral qualities of social relations of the people and the power. He has offered new illusions of management of the people. And with it he has for ever separated from the power.

Key words: moral; Nasreddin Tusi; Richard Wagner.

Мысль – это Пропозиция, обладающая смыслом. Л. Витгенштейн

Насиреддин Туси (1201–1274) и Рихард Вагнер (1813–1883) – два представителя разных исторических времён и два разных панхронических взгляда на мир. Эта статья – не только компаративное сравнение личностей или локальных творчеств, но и разговор о разнице эпох более чем в 600 лет.

Средневековая история отличается не только важными и новыми событиями в жизни народов, история этого периода богата разновидностями мышления и искусства народов, что отражено в метафорическом выражении К. Маркса: «зоологическая история». Начиная с мусульманского Востока и заканчивая Западом эпохи Ренессанса, средневековое мышление основывалось на схоластике...

Великий восточный философ Мухаммед Икбал в статье «Дух Исламской культуры», характеризуя Н. Туси, пишет: «Туси вывел математику из тысячелетнего покоя... он выдвинул идею гиперплоскости».

Насиреддин Туси был одним из выдающихся мыслителей своего времени. На востоке его считают «королём наук» и существует много легенд о нём. Он жил во дворце во время правления Хулагу хана. Туси был одним из выдающихся математиков и основоположником Марагинской обсерватории. Он сам лично проектировал эту обсерваторию. По словам Мамедбейли [6, с. 11], на базе проекта Марагинской обсерватории впервые в Китае создали обсерваторию, в которой работали ученики Туси. Насреддин Туси хорошо знал геометрию Эвклида и творчески относился к его концепции, твёрдо защищая свою идею о теории параллельных линий. Туси хорошо

знал греческую философию, изучил Аристотеля, Платона и Порфирия, который был очень известным математиком и логиком средневековья. Мы знаем, что философские мысли средневековья изучаются в основном в теориях Аристотеля и Платона. Но в логической сфере и в атомистике в основном были известны Порфирий и Демокрит. На исламском Востоке все ученые, теологи, философы хорошо изучали и интерпретировали их. Средневековая история – это в основном история теологии. Ислам, то есть Шариат, являясь суммой философских и научных знаний, а так же их анализом и синтезом одновременно, сыграл главную роль в обществе того времени. В средневековой истории исламского Востока самыми радикальными течениями были мутазилитизм и ашаритизм. И в научной и в философской сфере было распространён мутазилитизм, даже халиф Ал-Мамун опекунствовал это течение. Но ашаритами в основном были мусульманские теологи, они обвиняли мутазилитов в куфре (атеизме). У мутазилитов распространялись новые – атомистические – взгляды индийского философа Канада и Демокрита. Ан-Наззам выдвинул новую концепцию атомизма. Эта концепция называется тафрат (скачок). Ан-Наззам хотел доказать, что макан (пространство) это не только соединение, а также и является разъединением бесчисленных атомов. Действия, как он указал, это скачёк многочисленных соединяющихся и разделяющихся атомов одновременно. Закуев, изучая и анализируя творчество Ан-Наззама и его новые концепции, сравнивал его с Декартом. Интересно и то, что теологи ашаритов, которые обвиняли мутазилитов в атеизме, сами изучали атомистику, пантеизм и натурфилософию, чтобы научно обоснованным методом отвергнуть мутазилитов. После завоевания Сирии, Месопотамии и Египта Арабским Халифатом наука и философия начали развиваться на всей территории Халифата.

Насреддин Туси в книге «Ахлаги-Насири» описал свои этические взгляды. Это были новые нравственные парадигмы его времени. Мы хотим сравнить эти представления Туси с другим нравственным кодексом, автор которого известный немецкий философ, композитор и дирижёр – Рихард Вагнер. В чём отличие этих двух нравственных парадигм? Основным отличающим их фактором является время. Однако, несмотря на большое истечение времени, основные нравственные ценности не изменились. Если рассмотреть нравственное табу «не ври», оно есть среди норм всех религий: в Коране и Библии, в буддизме. То есть моральный кодекс для всего человечества одинаков. Вагнер был великим композитором и знатоком искусства, поэтому молодой принц Людвиг Баварский попросил, чтобы он написал для него что-то интересное про государство, религию и искусство. Рихард Вагнер с удовольствием написал небольшой трактат, который назвал «Государство и религия». Он стал основанием нравственного кодекса Нового Времени. Наверное, Рихард Вагнер не мог знать, что этот небольшой трактат, который очень понравился Людвигу Баварскому и великому Фридриху Ницше, через некоторое время станет идеологическим оплотом фашизма. О чём пишет Рихард Вагнер в своём трактате? Рихард Вагнер делил общество на элиту и простой народ, не понимающий искусство. Он предложил принцу Людвигу Баварскому, если тот хочет хорошо и правильно править, применять разные иллюзии для народа, потому что народ только через иллюзии может любить и верить. Далее он указал, что в природе иллюзия тоже играет важную роль. Это просто способ иерархии, управления и самосохранения. Этот важный жизненный принцип должен сохраняться во всех сферах жизни, так как сохраняется в природе. Вот и всё краткое содержание нравственного кодекса Рихарда Вагнера, то есть его этические взгляды.

Если бы мы даже хотели, то не смогли бы причинить вред наследию и умалить величие творчества Рихарда Вагнера, он был гением. Нельзя отрицать гениальность и Насиреддина Туси. Но между ними не только большой временной разрыв, между ними существует значительная разница в человеческих нравах. А ведь именно нравственность составляет суть «человечности», о чём так часто повторял великий Конфуций в своих изречениях. Сегодня нравственный кодекс Рихарда Вагнера воспринимаются как начало бесчеловечности, а нравственный кодекс Туси понимаются как основанный на человечности, в которой люди всегда и везде нуждались и вечно будут нуждаться. Насиреддин Туси сказал, что человек должен быть нравственным, а также указал конкретные пути, как нравственно воспитывать детей. В книге «Ахлаги-Насири» он описал все жизненные сферы от семьи до государства, даже нравственные болезни, моральные недостатки человечества. Насиреддин Туси также указал, как сохранять человечность в любой жизненной ситуации.

Библиографический список

- 1. Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1949. 736 с.
- 2. Диноршоев М. Философия и Насиреддини Туси. Нашриети: Дониш, 1968. 154 с.
- 3. Закуев А. К. Психологические взгляды Насиреддина Туси // Тр. Ин-та истории и философии АН Азербайджана. Т. 6. Баку, 1955.
- 4. Идибеков Н. Этика Насиреддина Туси в свете его теории свободы воли. Душанбе: Дониш, 1987.
- 5. Корбэн Анри. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 360 с.
- 6. Мамедбейли Г. Д. Основатель Марагинской обсерватории Насиреддин Туси. Баку, 1961. 197 с.
- 7. Мамедбейли Г. Д. Мухаммед Насиреддин Туси о теории паралельных линий и теории отношений. Баку, 1959.
- 8. Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. 695 с.
- 9. Вагнер Р. Статьи и материалы. М.: Музыка, 1974. 199 с.

УЧЕНИЕ Н. А. БЕРДЯЕВА ОБ ОТКРОВЕНИИ

А. Е. Левкина

Ульяновский государственный технический университет, г. Ульяновск, Россия

Summary. This article deals with the concept of "revelation" in terms of philosophy. It examines the view of the Russian philosopher N. A. Berdyaev. His understanding of revelation is fully disclosed.

Key words: revelation; religion; transcendental human.

Откровение – проявление Высшего Существа в нашем мире с целью сообщить нам более или менее полную истину о себе и о том, чего оно от нас требует. Как историческое явление откровение ограничивается областью религии Моисея и христианства и продукта их совместного влияния – ислама. В данной работе рассмотрим понятие «откровение» с философской точки зрения. А именно проанализируем взгляды русского философа Николая Александровича Бердяева, опираясь на его книгу «Истина и откровение».

Н. А. Бердяев подходит к критике Откровения с совершенно определёнными метафизическими предпосылками: первичность, домирность и безосновность свободы, невластие Бога над свободой, всевластие творческого начала в бытии и в человеке, освобождающее от страха и от закона. Оно заключается в посильном выявлении трансцендентального человека, который и есть очеловеченный человек. Очеловечение же в понимании откровения и есть вместе с тем его обожение, т. е. освобождение от искажающих ограничений эмпирического, земного человека, человека природного и социального, находящегося во власти объективации. Если в мире, возможно, было откровение Бога, то исключительно потому, что существует трансцендентальный человек. Настоящая человечность откровения, человечность Бога обнаруживается именно в связи с пробуждением трансцендентального человека, а не связана с человеком, ограниченным природными и социальными влияниями.

Откровение не есть что-то падающее на человека извне при совершенной пассивности человека. Тогда нужно было бы мыслить человека как кусок камня или дерева. Кусок камня или дерева не может по-настоящему воспринять откровения, но и в нём нужно предположить какую-то реакцию, соответствующую его природе. Должен быть центр излучения откровения, и в вере таким центром излучения являемся мы – христиане.

Откровение дано человеку и должно быть приемлемо для человеческого сознания. Откровение происходит в человеческой среде и через человека, т. е. зависит от состояния человека. Человек никогда не бывает в этом вполне пассивен. Активность человека в откровении зависит от его сознания и направленности его воли, от степе-

ни его духовности. Откровение предполагает свободу человека, его акт избрания, его веру в вещь, ещё не видимую им [1].

Бог есть тайна и свобода, Бог есть любовь и человечность. Но Он не есть сила, власть, господство, суд и наказание и т. п. Бог действует не во власти, а в человечности. Откровение человечно уже потому, что зависит от веры и от качества веры. Бог абсолютно возвышается над всякой объективацией, и Он не есть ни в каком смысле объектное, объективное бытие.

Очищение откровения есть признание его человечности, но это есть человечность трансцендентального человека, божественной глубины человека, а не эмпирического человека с его рабьей ограниченностью. Можно было бы сказать, что Бог человечен, человек же бесчеловечен.

Библиографический список

1. Бердяев H. A. Истина и откровение. – СПб., 1996. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html

ВЕРА В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

М. А. Антипов Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. The article is devoted to faith as a special spiritual phenomenon of ordinary consciousness. Faith states as a foundation of person's lifeworld. Argues that only humanistic systems of faith способствуют self improving of person.

Key words: faith; lifeworld; system of orientation and worship.

Существование человека, его «бытие-здесь» во многом обусловлено стабильностью его жизненного мира, то есть сферы его непосредственной повседневной жизни, включающей различные аспекты: телесный и духовный, биологический и социальный. Центром жизненного мира является сам человек как действующий субъект, совершающий определённые операции, испытывающий влияние внешней среды и в свою очередь её преобразующий. Человек, будучи субъектом, осуществляет, по крайней мере, меньшую часть своих повседневных действий осознанно. Тем самым, человек конструирует свой жизненный мир, среду своего природного и социального обитания на телесном и мыслительном уровнях.

Жизнь в силу текучести, изменчивости и конечности подталкивает человека к тому, чтобы жизненный мир был упорядоченным. Человек выстраивает экзистенциальную основу собственного существования, некий духовный каркас, который позволяет чувствовать стабильность и безопасность в рамках своего жизненного мира.

Роль данного каркаса во многих случаях может играть вера как экзистенциальный феномен, то есть феномен осознанного и противоречивого существования человека. Вера выступает неким фундаментом жизненного мира, не позволяя ему рассыпаться даже в моменты сильнейших потрясений, пограничных ситуаций.

При самом общем рассмотрении можно выделить три исторические формы веры, связанных с религией:

- 1. Политеизм многобожие, язычество, зачаточные формы религиозных верований.
 - 2. Монотеизм единобожие, ислам, христианство.
- 3. Атеизм вера в отсутствие бога и всего сверхъестественного. В этом случае религиозная вера заменяется какой-либо иной: в науку, в технику, в блага цивилизации, в высшие ценности, в деньги, в успех, в общественный прогресс, в политического вождя и так далее.

Религиозный мыслитель XX века М. Бубер утверждает, что вера — это доверие к кому-либо или чему-либо без достаточного на то основания. Религиозная вера предстает здесь как безоговорочное приятие предмета веры всей личностной целостностью [1, с. 234].

Бубер, рассматривая проблему веры с позиций иудаизма, напрямую утверждает о том, что любовь к Богу начинается со страха перед ним. Бог выступает в ней деспотичным тираном, могущим всё вплоть до манипуляции людьми и их важнейшими чувствами (выбор Авраама между любовью к сыну и любовью к Богу). Таким образом, религия в трактовке Бубера, носит авторитарный характер, а религиозная вера основана не просто на доверии к предмету веры, а на чувстве страха и детского благоговения. В подтверждение вышесказанного приведем мысль М. Бубера: «Тот, кто начинает с любви, не испытав сначала страха, любит кумира, которого сотворил себе сам и которого легко любить, но не действительно Бога, который первоначально страшен и непостижим» [1, с. 361].

Душевные механизмы такой веры, носящий характер почитания и любви с одной стороны, и страха – с другой, легко понять, обратившись к фрейдистской интерпретации религии.

Фрейд, интерпретируя религию как выражение «эдипова комплекса», видит корни веры в бессознательной сфере человеческой психики, в глубоко сокрытых страхах и комплексах. Страх человека перед вездесущим богом мужского пола, могущим покарать за любой проступок, есть особая общекультурная форма страха перед Отцом, при этом данный страх парадоксальным образом соединён с любовью и почитанием.

Более доступным, постигаемым в категориях разума и поэтому более приближенным к человеку Бог представляется нам в сочинениях Луки Войно-Ясенецкого – отечественного богослова и врача-

хирурга. Лука, прибегая к языку физики, представляет Бога как некий надмировой источник особой энергии — «энергии любви», или Святого Духа, которой пронизан весь наш мир, весь телесный космос. Примечательно, что представители догматического православного богословия относятся к его идеям не совсем однозначно, критикуя его за рационализацию Бога, который согласно догматике совершенно не постигаем рационально, а значит, не может быть выражен в понятиях науки и рационалистической философии.

Представитель неофрейдизма Э. Фромм, объясняя феномен веры, утверждает наличие в каждом человеке потребности в принадлежности к той или иной системе ориентации и поклонения. Фромм идёт дальше Фрейда в том, что не сводит веру лишь к религиозным формам. Если исходить из концепции Фромма, человеку свойственно возводить в своем жизненном мире идолов (не обязательно сакральных), которые выполняют защитную функцию и даруют чувство стабильности. Подобные системы верований Фромм и называет системами ориентации и поклонения. Вера, с точки зрения мыслителя, выступает ориентиром в повседневной жизни человека, зачастую являясь важнейшим психотерапевтическим средством. Потребность в ориентации и поклонении трактуется им как следствие дисгармонической ситуации человека в мире, его оторванностью от природы. Каждый из нас ищет и устанавливает идолы, чтобы чувствовать свою «укоренённость» в мире, уверенность в завтрашнем дне.

Вера выступает как важнейшая детерминанта существования человека, психологический и социальный феномен. Нам вера представляется особым отношением человека к тем или иным учениям, идеям и принципам, которое характеризуется безоговорочным доверием, ориентацией и поклонением. Предмет веры могут быть религиозные и мистические учения, философские концепции, политические идеологии, конструкты обыденного сознания. Так, уже упомянутый выше Фромм и ещё целый ряд мыслителей современности не единожды заявляли, что современное общество предметом своего доверия, ориентации и поклонения сделало потребление. Твердая уверенность человека в том, что в выходной день он (или она) оправится за покупками, делает будничные дни не столь мрачными, а выходных человек ждет, как праздника. Поход по магазинам превращается в целый ритуал, выполняющий реабилитирующую и компенсирующую функции, которые раньше, по большей части, выполняли религиозные ритуалы.

До сих пор я старался не использовать оценочных суждений касательно веры как таковой, излагая лишь свои соображения по поводу сущности данного типа отношения человека к миру.

Несомненно, вера как особое душевное состояние, являющее собой залог укоренённости в бытии, необходима каждому человеку,

являясь такой же насущной потребностью, как и основные биологические импульсы. Проблема состоит в том, во что и как индивид верит, то есть чему и как доверяет, на что и как ориентируется, чему и как поклоняется. Решение данной проблемы дано Э. Фроммом. Все системы ориентации и поклонения мыслитель делит на два типа: гуманистические и антигуманистические (авторитарные). Первые основаны на свободе «верующего» и признании его права на самореализацию, вторые основаны на страхе и иррациональном поклонении.

Таким образом, вера в жизненном мире представителя современности, как и представителей прошлых эпох, продолжает играть немаловажную роль. Изменился лишь характер веры, то есть наряду с религиозными формами веры приходят атеистические (сопряженные с отрицанием Бога) и нетеистические (когда вера в бога отходит на задний план по сравнению с иными объектами доверия, ориентации и поклонения). С позиций гуманизации общественного сознания, ключом к духовному оздоровлению социума является распространение в повседневном мышлении систем ориентации и поклонения, носящих гуманистический характер. Именно такие системы выбирают плодотворные личности, стремящиеся не иметь, а быть, не слепо подчиняться авторитетам, а доверять, ориентироваться и поклоняться при сохранении собственной свободы.

Библиографический список

- 1. Бубер М. Я и ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
- 2. Фрейд 3. Неудовлетворенность культурой // Тексты по истории социологии XIX–XX веков. М., 1994 г. 383 с.
- 3. Фрейд 3. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд 3. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990 г. 448 с.
- 4. Фромм Э. Душа человека. M.: Республика, 1992 г. 430 с.
- 5. Фромм Э. Иметь или быть. M.: Прогресс, 1986 г. 238 с.

ХРИСТИАНСТВО, НАУКА, НАУКА О РЕЛИГИИ

А. А. Поздняков Орловский государственный институт искусств и культуры, г. Орёл, Россия

Summary. Questions of relationships between Christianity and science are examined in the article. It confirms that origin of scientific knowledge was possible in the Christian world only. The author supposes that fruitful cooperation between science and religion happens on the modern stage.

Key words: Christianity; science; science about religion; historical thinking.

Научный подход к изучению религии формируется постепенно в XVII-XIX вв. Мы должны отметить две основные причины, объясняющие, почему наука о религии не могла возникнуть в эпоху христианского средневековья. Христианский интеллектуал того времени главную свою задачу видел в спасении души, а значит, в глубоком постижении основ веры. В этом смысле средневековье «интровертно», обращено на себя, к безднам христианской мудрости. Если христианин и обращается к изучению других исповеданий, то он рассматривает их как ложь и путь к погибели. Знание иных религиозных традиций имеет смысл лишь для апологетических целей, для проповеди евангельской истины среди заблудших. Ни одна культура не может быть полностью замкнута, конечно, средневековый «европеец» контактировал и с миром ислама, и с иудеями, был знаком с собственно христианскими ересями, знал «языческую» философию, но не для научных целей. Такая установка не могла привести к появлению научного, сколько-нибудь объективного знания о религии.

Другая причина – ограниченность знаний, религии народов мира были известны либо недостаточно хорошо, либо вообще неизвестны.

Тем не менее противопоставлять христианство и науку, христианство и науку о религии, на наш взгляд, было бы опрометчивым шагом. Конфликты между учёными и церковью не должны скрывать для нас того важнейшего и требующего серьёзного осмысления факта, что наука возникает именно в христианском мире. Известный современный богослов диакон Андрей (Кураев) утверждает, что для возникновения науки необходимы определённые культурные установки. Эти установки, или аксиомы, если мы используем терминологию отца диакона, следующие: 1) учёный должен верить в существование материального мира; 2) при этом окружающий мир, материя должны мыслиться как благое начало; 3) необходима уверенность в том, что мир не есть Бог, природа демифологизируется, десакрализуется; 4) мир представляется единым; 5) в мире есть разум, закон [2]. Все эти установки формируются в христианской культуре, и причём только в христианской.

Существует мнение, что возникновение науки связано с процессом секуляризации (расцерковлением, дехристианизацией в нашем случае). Действительно, расцвет научного знания и превращение науки в важнейший социокультурный институт и постепенное и неуклонное снижение влияния христианской религии — это параллельные процессы. Но при этом следует помнить, что рождается наука не в религиозно индифферентном обществе, XVI—XVII вв. в Европе — время напряжённых религиозных исканий. Видимо, конфликт между наукой и религией не фатален и вполне преодолим.

Вернёмся теперь к формированию научного знания о религии. Здесь мы вновь сталкиваемся с неоднозначной ситуацией. У многих христиан новая наука вызывала серьёзные подозрения. А. Н. Красников по поводу отношения богословов и церковных иерархов к научному подходу к религиозной проблематике замечает: «Реакция на возникновение новой науки в целом была отрицательной, но она имела множество оттенков, которые зависели от целого ряда факторов: от религиозной ситуации, сложившейся в той или иной стране, от теологических поисков, характерных для католицизма и многочисленных течений протестантизма, от уровня развития философии, естественных и гуманитарных наук» [4, с. 25]. Но в этой же работе автором приводятся и факты плодотворной работы христианских мыслителей в области формирующейся науки о религии, а, например, профессор Н. Лобковиц утверждает, что «компетентное религиоведение весьма продолжительное время осуществлялось преимущественно христианскими теологами, сначала главным образом протестантскими, а позднее также и католическими» [5, с. 14]. Более того, он полагает, что само понятие «религия» является наследием «иудео-христианской культуры» и наука о религии возникает в контексте этой культуры.

В чём же особенность «иудео-христианской культуры», почему именно в этой среде возникает наука и наука о религии в частности? А. Г. Дугин предлагает обратить внимание на различие двух традиций – манифестационизма и креационизма. «Смысл манифестационизма состоит в том, что имманентная реальность воспринимается как внешнее выражение Божества, единосубстанциальное ему самому», – пишет А. Г. Дугин [3]. В традиционном обществе с преобладающим манифестационистским мировоззрением нет науке, доминируют мифология, религия и философия, а также то, что называют «сакральными науками». «"Сакральными науками" следует признать некоторые прикладные аспекты доминирующего в традиционном обществе мифа (или системы мифов), применённые к области рассудочной деятельности, эмпирической практики оперирования с конкретными секторами окружающего мира, технических навыков» [3]. Совершенно новая ситуация возникает с появлением «религий Откровения». «Религии Откровения» основаны на креационизме, концепции «творения из ничто», ex nihilo. Таким образом, в креационизме Бог не равен миру, между ними – пропасть. Мир в конечном итоге десакрализуется (вспомним рассуждения диакона Андрея (Кураева)). Священники, монахи, богословы концентрируют своё внимание на трансцендентной реальности, проводится чёткая граница между священным и профанным. Когда взгляд с небес опускается на землю, возникает наука, уже не сакральная, а наука, которую интересует «профанная» реальность.

Как видим, основные выводы А. Г. Дугина и диакона Андрея совпадают, наука возникает и может возникнуть только в христианской культуре.

А. Н. Красников обращает внимание и на такой недостаток (с точки зрения возможности возникновения науки о религии) «традиционной теологической трактовки религии», как аисторизм. Справедливо суждение о том, что в задачи христианского богословия не входит изобретение нового, перед ним не стоят прогрессистские цели, а мы нередко отождествляем исторический процесс с «прогрессом», «движением вперёд». «Совершенно неуместны попытки... открытия новых христианских истин, или открытия сторон в данных нам догматах, или нового их понимания», – читаем в «Православном догматическом богословии» протопресвитера Михаила (Помазанского) [6, с. 23]. Но если мы поставим вопрос несколько иначе и будем исследовать отношение христианства (эпохи средневековья) не к истории как науке (на тот момент её не существовало), а к «историческому сознанию» и «историческому чувству», то никакого конфликта мы здесь не обнаружим. Так, О. Шпенглер полагал, что не всякая культура имеет «историческое чувство», например, его не имели древние греки, жившие «чистым настоящим», или представители индийской культуры, творцы понятия «нирвана», которое является «решительным выражением аисторической души» [7, с. 135–138]. Напротив, «египетская душа» наделена «исключительной предрасположенностью к истории», а китайская – «глубоким историческим чувством» [7, 139–142]. «Фаустовская», западная культура обладает, конечно, не менее глубоким одним из символов этой культуры историческим чувством, О. Шпенглер считал - часы. Ещё более резко выделяет «иудеохристианскую культуру» и присущее ей восприятие времени М. Элиаде. Если в дохристианском мире господствует циклическое видение времени, «миф о вечном возвращении», то ветхозаветная религия, а затем христианство вырабатывают линейное восприятие времени, каждое событие оценивается как уникальное, всякая личность, жизненный путь человека неповторимы и самоценны. Это и есть рождение истории. «Христиане, как верные наследники иудаизма, признают, тем не менее, линейное время истории. Мир был сотворён единожды и у него будет один конец. Воплощение произошло в истории единожды и Страшный суд тоже произойдёт один раз», – пишет М. Элиаде [8, с. 182].

Итак, мы видим, что рождение науки и исторического мышления осуществляется в контексте христианской культуры, пусть подчас и в сложной обстановке борьбы идей и страстной полемике. Нередко представители науки, в том числе науки о религии, видели в христианстве соперника. Н. Бердяев так характеризует ситуацию, сложившуюся в XIX веке: «Наука о религии XIX в. совсем не была объективной и бесстрастной. Она находилась во власти отрицательной апологетики, апологетики неверия. Вырвавшееся на свободу научное исследование религии и христианства прошло самые крайние формы отрицательной критики... Отрицательная апологетика определила собой не только исследования по истории христианства, но и исследования по истории религии вообще» [1, с. 41]. Но в конце концов острота противоречий стёрлась, и мы наблюдаем вменяемый диалог между теологией и наукой о религии.

Библиографический список

- 1. Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // Путь: журнал. Париж, 1927. № 6. С. 41.
- 2. Диакон Андрей (Кураев). Христианство и наука. Распечатка аудиозаписи лекции диакона Андрея Кураева. URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml.
- 3. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. URL: http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=9.
- 4. Красников А. Н. У истоков религиоведения. Формирование религиоведческой парадигмы // Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003.
- 5. Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- 6. Протопресвитер Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. М., 2005.
- 7. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1998.
- 8. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001.

НАУКА И РЕЛИГИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ КРИСТОФЕРА СМАРТА

Е. Н. Нечаева Институт развития образования Кировской области, г. Киров, Россия

Summary. The article deals with religious poetry of Christopher Smart. His specific understanding of religion and science is reflected in his works revealing both typical and unique for England of the 18th century aspects of his philosophic ideas.

Key words: Christopher Smart; Isaac Newton; the Bible; nature; natural philosophy.

Кристофер Смарт, выдающийся духовный поэт Англии XVIII столетия, как религиозный мыслитель не мог не учитывать убедительных достижений естественных наук. Так, вслед за Джеймсом Томсоном, Смарт в своих произведениях часто обращался к научному описанию природы и, представляя читателям величественные пейзажи, сочетал библейские элементы с открытием Ньютона, разложившего свет на цвета спектра. Описательно-дидактической поэме Смарта «Хмельник» (The Hop-Garden, 1752 г.) впоследствии подражали Джон Дайер и Джеймс Грейнджер.

Кристофер Смарт, вслед за кембриджскими неоплатониками, стремился построить такую картину мира, которая примирила бы науку с религией. Встав на путь символического и мифологического истолкования природы, Смарт предлагал единственный, с его точки зрения, правильный путь к единению науки и религии – интерпретацию научных достижений с позиции Священного Писания.

Для Смарта характерна типичная для XVIII века двойственность многих понятий и категорий относительно восприятия природы через призму религии. Поэт признавал необходимость акта интерпретации в процессе познания природы и осознавал возможность существования нескольких объяснений одному и тому же явлению. Однако если для Исаака Ньютона, учёного, оказавшего значительное влияние на английскую духовную поэзию XVIII века, этот акт происходит под знаком уверенности в абсолютной правоте человеческого разума, то у Кристофера Смарта он тесно связан с библейским контекстом. В данном вопросе точка зрения Смарта совпадает с позицией его современника Уильяма Джонса, одного из основоположников компаративной лингвистики. Джонс, научные изыскания которого, по мнению А. С. Тимощука, стали основой историзма в религиоведении, критиковал Ньютона за нежелание учитывать библейский текст в объяснениях результатов эксперимента. О данной проблеме Смарт рассуждает в теофилософской поэме «Возрадуйтесь агнцу» в контексте библейской притчи об апостоле, который спросил человека, читавшего Библию: «Понимаешь ли ты, что читаешь?», и в ответ человек признался, что нуждается в ком-то, кто мог бы толковать для него Слово Божье. С позиции Смарта, физический и духовный мир отражаются один в другом. Важным, с точки зрения Смарта, аргументом в пользу необходимости трактовать результаты научных экспериментов и наблюдений с позиции Библии является его убеждённость в несовершенстве разума и органов чувств человека. По мысли поэта, разум, слух, зрение могут быть введены в заблуждение дьявольскими происками, однако вера, подкреплённая текстами Священного Писания, является природным откровением и даёт возможность человеку познать мироздание, постичь замысел Творца.

Таким образом, натурфилософия Кристофера Смарта, неотделимая от религиозного подтекста его творчества, во многом отдаляет поэта от классицистических традиций эпохи Просвещения.

РОССИЙСКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО И ЛЮБИТЕЛЬСКАЯ ЛИНГВИСТИКА

Д. Ю. Полиниченко Кубанский государственный технологический университет, г. Краснодар, Россия

Summary. In the paper the pseudoscientific linguistic theories prevalent in contemporary Russian neopagan movement are described. It is shown that there are both teachings of historical and linguistic character peculiar to some religious groups, and theories adopted by neopagans of different kind. Such pseudoscientific ideas have both proponents and opponents in the neopagan environment.

Key words: neopaganism; pseudoscience; pseudolinguistics; pseudohistory.

Как отмечается многими исследователями, одним из бурно растущих новых религиозных движений России является славянское (русское) неоязычество. Неоязычество как таковое зародилось в Западной Европе и США и во второй половине 1980-х гг. получило распространение сначала в СССР, а затем и на постсоветском пространстве [1; 2 и др.].

Псевдонаучные мифы разного рода, циркулирующие в неоязыческой среде, уже привлекали внимание исследователей. Как пишет В. А. Шнирельман, с точки зрения науки «речь идёт о деятельности дилетантов, не только искажающих научные факты, но и прибегающих к откровенным фальшивкам ("Влесова книга") в поиске псевдонаучных оснований для своих фантастических построений» [3: 3].

Тем не менее, лингвистический аспект подобных построений, на наш взгляд, рассматривался недостаточно. Два наиболее ярких примера неоязыческих учений, в которых лингвистические соображения играют значительную роль — это т. н. «Всеясветная грамота»

и историко-лингвистический миф религиозной организации под названием «Древнерусская инглиистическая церковь православных староверов-инглингов».

«Всеясветная грамота» является любопытным примером лингвистического учения, приобретшего квазирелигиозный по своей сути характер. Это учение было создано А. Ф. Шубиным-Абрамовым, якобы «носителем родовой памяти» и «хранителем тайных знаний посвящённых» [4]. Суть теории «Всеясветной грамоты» состоит в том, что обычные люди читают буквы русского алфавита как «плоские», на самом же деле эти буквы в произведениях классиков и древних письменах не «плоские», а пространственно определённые, как бы объёмные. В прошлом человечество умело читать пространственную письменность, но затем деградировало, и теперь подавляющее большинство людей в состоянии лишь снимать информацию с проекции пространственных букв на плоскость, то есть люди потеряли способность чтения «вглубь». И только адепты «Всеясветной грамоты» могут это делать [там же].

Данная концепция популяризируется в работах ряда авторов, в том числе тех, чьи идеи имеют отчётливую неоязыческую направленность – например, О. М. Гусевым [5].

Не менее оригинальные взгляды пропагандирует А. Ю. Хиневич — основатель религиозного течения неоязыческого характера под названием «инглиизм». Учение инглиизма изложено в серии книг, известных как «Славяно-арийские веды». Инглиизм, по утверждению его адептов, взявших себе наименование «инглинги» — это «священная вера первопредков», донесённая до наших дней в неприкосновенности некими жрецами-хранителями [6, с. 4].

Лингвистический миф инглиизма включает в себя утверждения о наличии в далёком прошлом у «славян и ариев» нескольких типов письменности и, соответственно, неизвестных науке языков (эти «письменных языки» носят следующие названия: «Да'арийское письмо», «х'Арийское письмо», «Рассенское образно-зеркальное письмо» и «Святорусское письмо» [7, с. 137]), ведомых ныне только посвящённым. Особенностью этих письменностей является наличие у каждого знака не только фонетического, но и смыслового значения (т. н. образа). Многие слова русского языка толкуются адептами инглиизма как аббревиатуры: например, *пост* (в форме *постъ*) — это «полное очищение собственныхъ телесъ сотворяща» [6, с. 156].

Как и в случае с «всеясветной грамотой», инглиизм имеет своих популяризаторов. Например, А. В. Трехлебов, опираясь как на «Славяно-арийские веды», так и на сочинения в жанре любительской лингвистически и фолк-хистори, в полном согласии с учением инглингов пишет о происхождении различных видов письменности из четырёх вышеуказанных древнейших типов письма. Так, «Х'арийская <...> каруна легла в основу древнеэпического самскрита, обычного санскрита и деванагари <...>. Расенское образнозеркальное письмо, называемое также этрусским или тирренским <...> легло в основу Древнефиникийского алфавита» [8, с. 602]. Отметим характерное для любительской лингвистики смешение понятий «язык» и «письменность».

Помимо наличия неоязыческих учений, пропагандирующих собственные историко-лингвистические мифы, также отмечается популярность среди неоязычников лингвистических построений авторов, формально не принадлежащих к неоязыческим объединениям [9, с. 6–7, 10].

Нужно отметить, что далеко не всеми неоязычниками разделяются построения подобного рода. Так, бывший глава объединения «Союз славянских общин славянской родной веры» В. С. Казаков высмеивал пропагандирующиеся на страницах некоторых неоязыческих изданий лингвистические теории [11, с. 12].

В конце 2009 года две известные российские неоязыческие организации — «Союз славянских общин славянской родной веры» и «Круг языческой традиции» приняли обращение, касающееся идей В. Чудинова, Н. Левашова, Г. Гриневича, А. Хиневича, А. Трехлебова. Подписавшие его главы объединений заявляют: «мы не можем считать данных авторов и сочинителей идеологами современного язычества (в том числе славянского — родноверия) и выразителями идей традиционной культуры. <...> Мы не можем разделить идеологические и околонаучные взгляды перечисленных лиц и их последователей» [13].

Насколько устойчивой окажется популярность идей любительской лингвистики в неоязыческой среде, покажет время. Мы полагаем, однако, что ожидать их упадка в ближайшее время не стоит.

Библиографический список

- 1. Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: автореф. ... канд. филос. наук. С.-Пб., 2000. 20 с.
- 2. Вдовченков Е. В. Современное славянское неоязычество как отражение кризиса системы ценностей российского общества // COGITO. Альманах истории идей. Выпуск 1. Ростов-на-Дону, НМЦ «Логос», 2006. С. 231–246.
- 3. Шнирельман В. А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. 2005. № 6. С. 3–26.
- 4. Куликов И. Всеясветная грамота // Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Справочник. Издание третье, дополненное и переработанное. Том 3. Неоязычество. М., 2000. URL: http://cddk.ru/gos_i_religia/bez/t3/yo24.html (дата обращения: 06.10.2010).
- 5. Гусев О. М. Магия русского имени. СПб.: ЛИО Редактор, 2001. 192 с.
- 6. Славяно-Арийские Веды. Саньтии Веды Перуна. Сага об Инглингах. Омск; издание Древнерусской Инглиистической церкви православных староверов-инглингов; церковное издательство «АСГАРДЪ»; издательство «АРКОР», 2001. 256 с.

- 7. Славяно-Арийские Веды. Книга Вторая. Книга Света. Слово Мудрости Волхва Велимудра. Омск; издание Древнерусской Инглиистической церкви православных староверов-инглингов; издательство «АРКОР», 1999. 240 с.
- 8. Трехлебов А. В. Кощуны Финиста Ясного Сокола России. Пермь, 2004. 656 с.
- 9. Алексеев В. Российское неоязычество. Часть II // Вестник центра апологетических исследований. N^0 13. 2001. С. 5–7, 12.
- 10. Дорофеев В. Псевдонаучная литература в контексте возрождения дохристианских верований в современной России // Аналитика культурологии. Электронное научное издание. — Вып. 2 (20). — 2011. — URL: http://analiculturolog.ru/journal/new-number/item/711-pseudo-scientificliterature-in-the-context-pre-christian-beliefs-revival-in-modern-russia.html (дата обращения: 06.09.2011).
- 11. Казаков В. С. Россия Родина крокодилов // Союз славянских общин славянской родной веры. URL: http://rodnovery.ru/krakodily.html (дата обращения: 06.09.2011).
- 12. Казаков В. С. Влияние «Русского Бога Ра» и «Всеясветной грамоты» на происхождение зайца от коровы // Союз славянских общин славянской родной веры. – URL: http://rodnovery.ru/zaycy.html (дата обращения: 06.09.2011).
- 13. Официальное заявление Круга языческой традиции и Союза славянских общин Славянской родной веры от 25 декабря 2009 года «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве». URL: http://triglav.ru/downloads.php?cat_id=5 (дата обращения: 06.09.2011).

МУСУЛЬМАНСКИЙ *НАШИД*: ГЕНЕЗИС, РЕГИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ И ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА

М. Ш. Абдулаева Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Россия

Summary. The article considers *nashid*, one of the components of Arabic and Muslim liturgy, and reveals genre and local features of *nashids* performing in Daghestan. **Key words:** nashid; Arabic and Mouslim culture; Islam liturgy.

Среди форм исламской литургии, содержащих музыкальный компонент, – азан (призыв к молитве), озвучивание Корана и специальный ритуал поминания Аллаха (зикр), который практикуют суфии. К жанрам, имеющим арабо-мусульманский генезис, мы относим религиозные песни, исполняемые во время особых церемоний (мавлидов), и нашиды.

Данный сектор исламской культуры ещё ждёт своего исследования. Мы остановимся на первичной обработке накопленного эмпирического материала, поскольку как объекты музыковедческого анализа азан (пропеваемый, следовательно, заслуживающий специального жанрового определения) и нашид (жанр музыкальнопоэтический) нуждаются в нотной фиксации.

Отметим, что при наличии общности основных свойств исламской музыки в ней имеются региональные отличия. Анализируя процессы формирования исламской музыкальной традиции, музыкальных СТИ, Джани-заде отметила два исторически сложившихся музыкальных стиля, один из которых — арабский (западный), распространившийся среди арабизированных в VII—XI веках народов Азии и Северной Африки, другой — персидский (восточный), отличавший музыку иранских и тюркских народов.

Имея ярко выраженную надэтническую природу, исламская музыка, по наблюдению Т. Джани-заде, обнаруживает различия этнического характера, и в связи с этим в настоящее время трудно говорить об абсолютной унифицированности исламской музыки. Скорее, следует выделять в рамках цивилизационной культурной общности различные музыкальные субкультуры или локальные стили, отличающие, к примеру, арабскую музыку Ирака от арабской музыки Алжира и Туниса, арабскую – от персидской, азербайджанскую – от турецкой, турецкую – от среднеазиатской и т. д. [1].

Нашид — мусульманское песнопение арабской традиции, исполняемое мужским вокалом соло или в хоре без сопровождения музыкальных инструментов. В Дагестане нашиды стали популярными в период, который связан с религиозным «возрождением», — с начала 1990-х годов. В оригинале нашиды исполняются на арабском языке, в рассматриваемом регионе — на языках дагестанских этносов. Наши наблюдения основаны на слуховом анализе, материалом для которого послужили аудиозаписи нашидов.

Главной особенностью исполнения нашида является отсутствие инструментального сопровождения, нашид поётся а cappella. Поступенное движение мелодии, неширокий диапазон, отсутствие скачков мелодии на интервалы шире квинты позволяет утверждать об удобстве исполнения нашида. Мужской хор поёт в основном в унисон, в редких случаях происходит разделение на двухголосие (в терцию). Мелодический рисунок нашида волнообразен, в основе ладовой организации – преимущественно натуральный (значительно реже – гармонический) минор.

Отличие арабского и персидского стиля пения, отмеченное исследователями, заключается в способе ритмической организации. Арабский стиль (нашид ал-араб) характеризуется наличием фиксированной метро-ритмической структуры, персидский (нашид аладжам) — отсутствием чёткого метра, т. е. свободным ритмом [1]. Чёткая музыкально-ритмическая организация, силлабическое стихосложение позволяют определить принадлежность дагестанского нашида именно к арабскому стилю.

Показательно присутствие в музыкально-ритмической организации *нашидов* западно-европейских принципов структурирования музыкального целого. В пользу данного утверждения говорит нали-

чие следующих особенностей: тональная основа *нашида* (семиступенная диатоника), чётный принцип деления периода на фразы («квадратность» музыкальных построений – периодов), куплетная форма. Аскетичность исполнения, суровость, отрешённость, пение вполголоса, отсутствие яркой эмоциональности характеризуют образный план *нашида* (здесь возможна аналогия с русским знаменным пением – в плане исполнения и образного строя).

В силу отсутствия технических трудностей нашид легко исполняется хором, что подразумевает массовое исполнение в унисон, с участием и хористов, и слушателей. Демократичность музыкального языка обеспечивает популярность данному жанру, а также способствует укреплению конфессионального единства.

Важная жанровая характеристика нашида связана с наличием большого количества куплетов, исполняемых на протяжении длительного времени в одной динамике, в одном характере. Цикличность, повторяемость, протяжённость во времени при статичности образной сферы, избегание многоголосия (бесплотность фактуры) – принципиальные условия нашида как жанра, принадлежащего религиозной культуре. Показательно, что при таком достаточно строгом жанровом «режиме» нашид мобилен в содержательном аспекте, что подтверждается наличием текстов не только религиозных, но и посвящённых общечеловеческим темам: любви к матери, родине. Это позволяет определить некую перспективу расширения жанровых рамок нашида: от песнопения арабо-мусульманской традиции к вокальным жанрам этнической (в частности, дагестанской) массовой культуры.

Библиографический список

1. Джани-заде Т. Исламская музыка // Онлайн энциклопедия. – URL: http://encyclopaedia.biga.ru/enc/culture/Islamskaya_muzika.html (дата обращения: 22.08.11).

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРНЫХ ПЛАСТОВ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В УСЛОВИЯХ ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО РЕГИОНА В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЙ АВТОРОВ (НА ПРИМЕРЕ ПРОЗЫ МОРДОВИИ)¹

Е. А. Жиндеева

Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева, г. Саранск, Республика Мордовия, Россия

Summary. The article offeres observations of the communicative impact of contemporary prose on the reader.

Key words: empathy; systemic-holistic synthesis; process of communication; reading, perception, understanding.

Современное развитие научной мысли, расширение образовательной системы делают возможным и необходимым контактирование людей вне зависимости от социального положения, культурного уровня, национальной принадлежности, субъективной предрасположенности и т. д. на основе рефлексии переживания. В системе современных общественных отношений особое место занимает системно-целостный анализ языкового поля.

В языковой практике выделяют две системы, свойственные современному состоянию общественных отношений: одноязычие и многоязычие. Понятие мультилингвизма легло в основу теории билингвизма. Вместе с тем потребление нескольких языков в пределах определённой социальной общности рождает особую культурологическую систему, существующую в условиях интернационального мышления и представляющую собой, таким образом, особый тип искусства (в данном случае речь идёт о художественной литературе, созданной на стыке мордовского и русского языков и называемой русскоязычной (инонациональной) литературой).

Инонациональная литература основана на взаимодействии нескольких пластов культурного пространства нашей республики. В основу данного художественного явления как особой ветви развития целостного литературного процесса Мордовии заложено различие основ создания текстового материала (в данном случае речь идёт о языковом компоненте). Следовательно, формирование парадигматики художественных текстов русскоязычия тесно связано с поняти-

46

¹ Публикация осуществляется в рамках выполнения ФЦП «Научные и научнопедагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. по теме «Современный литературный процесс Мордовии в контексте развития новейшей русской литературы» (ГК П381 от 07 мая 2010 года).

ем полилингвизма, поскольку копирующая действительность интерлитературы связана с исторически сложившейся языковой структурой, в основу которой положен историко-психологический уклад народа. Она не может быть заменена рационально построенным искусственным языком без существенных невосполнимых потерь.

Религиозные идеи в мордовской литературе имеют исторические корни и представлены не только в образцах современного литературного процесса, но и, прежде всего, отражены в фольклоре. Воссоздавая единство и непрерывность духовной культуры, представители культуры особое внимание обращают на изображение религиозных воззрений мордовского и русского народов.

Доподлинно известно, что мордва христианство приняла под влиянием русского народа, то есть насильственно. Этим объясняется наличие языческих элементов в религиозных верованиях мордвы. Некоторые авторы, подобно К. Г. Абрамову, в своём повествовании показывают особенности вероисповедания мордвы до принятия христианской веры. В связи с этим часто в исследуемых текстах описываются языческие моления мордвы ещё до принятия новой веры. В качестве примера можно привести сцены праздника молян, описанные в романе К. Г. Абрамова «Пургаз».

Во многих художественных образцах есть упоминание языческих богов: Нишке, или Чимпас, Верепас (верховное божество, или Великий бог), Ведява (богиня воды), Норова (богиня плодородия), Вирява (богиня леса) и т. д. Таким образом, изображение столкновения двух религий в литературных текстах было неизбежно.

Часто описывается авторами ситуация, когда язычница (мордовская девушка) оказывается в непривычной для себя среде христиан. Например, в романе В. Костылева «Иван Грозный». Вот как Охима характеризует своё положение: «Ольга я – для Печатного, а как мордовка была, так мордовкой и буду, а богу вашему молиться не стану. Не надейтесь! Чиспас велик! Ваш бог ему не брат, не холоп. Не хочет он его! Никак не хочет! Не скаль зубы. Чего скалишь? Вчера я видела нашу нижегородскую мордву, в царском войске много их... Никто против батькиной родной веры не хочет идти. На войну идти не боятся – против батькиной веры ни за что!» [3, с. 97]. Или, наоборот, изображается реакция русской девушки, которая выходит замуж в мордовское село. По мордовскому обычаю мужчина может иметь несколько жён. Если погибает старший брат, дети и жёны переходят к младшему. В подобной ситуации оказался герой романа К. Абрамова «Пургаз» Промза. Его первая русская жена сказала Промзе то, что думала: «Будешь теперь жить в грехе, и на том свете черти посадят тебя на раскалённую сковородку!

 Но у чертей не хватит сковородок на всю мордву! – засмеялся Промза.

- И не могу же я идти против обычая. Тогда меня накажет Ине Шкай.
- Ладно, согласилась Рузава, как бы ты ни сделал, всё равно одному богу не угодил бы или нашему, или своему. А Мазава добрая женщина» [1, с. 128].

Нередко в произведениях мордовских авторов язычество и христианство одновременно уживаются в мордве, и сложно определить степень первичности-вторичности вероисповедания. В этом отношении показательна история крещения С. Д. Нефедова (Эрьзи), описанная А. Моро. «Неделю он жил без имени – ждали отца, который, как и многие крестьяне из мордвы, находился на заработках. Но по обычаям старины ребёнок не должен долго оставаться без имени, так как нечистая сила может сглазить младенца. Боясь такого лиха, старухи, приверженцы язычества, уговорили мать пойти в священную дубовую рощу, где по старому обычаю предков дали имя новорожденному Вирьтяка – дитя лесов. Священник, узнав о вероотступничестве, грозился предать родителей анафеме» [4, с. 5].

Однако этого не случилось, и автор, изображая сцену крещения, особо подчёркивает: «Старухи крестились и хитро нашёптывали друг другу на ухо: «Всё равно от нашей веры теперь не уйдёт, мы своего Бога ему в сердце посадили. Вместе с ним и в рост пойдёт. Почтения предков не забудет, от кабалы людей избавит, а крест нового Бога пусть себе висит на шее, авось годится от лихих начальников отбиваться» [4, с. 9].

Поэтому и молчание (неумение говорить) Степана было воспринято с позиций, «что за дитя два бога дерутся, мордовский Нишке и церковный Христос. Поэтому мальчик и будет молчать до тех пор, пока один из них не одолеет другого» [4, с. 9]. В том, что столкновение верований — элемент авторской стилизации, нет сомнений, поскольку речь идёт о 80-х годах XIX века, а христианство мордва приняла ещё в конце XVIII в.

Однако приходится учитывать и возникшие в связи с принятием христианства синтетические формы религии, в данном случае не происходит смешивания вероисповеданий, они существуют одновременно, но параллельно. Хотя не секрет, что языческие божества отождествлялись с христианскими богами и святыми. Например, мордовские божества грома и молнии (Пургине-паз, Ёндол-паз) постепенно стали отождествляться с православным Ильёй Пророком. Многие моления стали проводиться в дни церковных праздников. В то же время духовенство приурочивало некоторые церковные обряды к молянам. Этим путём оно добивалось ускорения процесса христианизации мордовского населения.

В связи с этим возникает и другая тенденция, справедливо описанная М. Брыжинским в повести «Ради братий своих». Показателен, на наш взгляд, монолог о боге деда Базая из вышеназванного произведения: «И Аллах ихней, и Христосик наш, и Нишке мордовский, да много их всех там, — старик показал своим заскорузлым пальцем вверх. — Полное лукошко. А Сатана — один. А на одного, знамо, угодить легче, чем на целую шайку. По мне, так чёрт лучше. У бога и ангелы, и святые, и архангелы в помощниках ходят, и попов эвон сколь — порядку ж нигде нет, а Сатана — тот справный хозяин, — сжал в кулак свою ладонь старик, — все свои дела один вершит... — Разведя руками, он, помедлив, добавил: — Если ж куды не поспеет, так туды бабу наперёд себя пошлёт» [2, с. 128].

В рассуждениях мордвы о боге, как и во всём её отношении к религии, сказывались сохранившиеся остатки своеобразных верований в прошлом, когда она обожествляла не только явления природы, но и животных, птиц, близкие ей предметы. Это обстоятельство не могло пройти мимо пристального внимания исследователей, в том числе и П. И. Мельникова-Печерского, который неоднократно возвращаясь к разъяснению религиозных представлений своих героев, отмечает, что их бог ко всему на земле одинаково добр, одинаково близок. Ему подчиняются все: люди, животные, птицы, пчёлы, травы. Обожествление природы свойственно, несомненно, и другим народам, но в каждом случае оно происходит по-своему. И всё же отголоски обеих религий явственно прослеживаются в лексике исследуемых текстов.

Библиографический список

- 1. Абрамов К. Г. Пургаз. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993.
- 2. Брыжинский М. И. Ради братий своих. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986.
- 3. Костылев В. И. Иван Грозный. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1987.
- 4. Моро А. Степан Эрьзя. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1997.

ТВОРЧЕСТВО НОВОСИБИРСКИХ ИКОНОПИСЦЕВ XX-XXI ВЕКОВ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Н. В. Гольцова Новосибирский государственный педагогический университет, г. Новосибирск, Россия

Summary. This article discusses the status and main trends of icon painting development in Novosibirsk. A brief description of training and educational level of active painters are presented. Brief overview of market conditions and icon supply of churches is given.

Key words: Novosibirsk icon painters; icon painting styles; cultural environment factors.

В рамках возрождающейся в России православной культуры икона является неотьемлемой её составляющей, без которой невозможна полнота жизни Церкви. Создаваемая в соответствии со строгими канонами, в своей первооснове сформировавшимися ещё в VI веке, икона, тем не менее, постоянно испытывает на себе влияние текущей культурной эпохи. Наглядным примером могут служить созданные под влиянием учения исихазма русские православные иконы XIV—XV веков, сложные богословские сюжеты, изобилующие деталями композиции, икон XVII века, реалистические западные мотивы в произведениях церковного православного искусства XVIII— начала XX веков. Каждый из перечисленных этапов развития иконописи имеет собственное неповторимое лицо.

Гонения на Церковь в советский период привели к кризису церковного искусства в России. Масштабное возрождение иконописания с начала 1980-х годов проходило в условиях утраты преемственности в развитии православной культуры. Распад СССР привёл к формированию рыночных отношений, в условиях которых культура России переживала кризис. Однако первопричина данных явлений всегда лежит существенно глубже: «борьба за образ Божий никогда не прекращалась, а в новое время особенно обостряется потому, что... оно сказывается ещё и в стремлении к уничтожению образа Божия в человеке, в самых различных экономических, социальных, философских и других идеологиях» [1, с. 430]. Это не могло не отразиться на развитии иконописного дела. Современную ситуацию в иконописном искусстве как нельзя лучше характеризуют слова Н. В. Покровского: «старое и новое, национальное и иноземное, церковное и светское, оригинальное и механически скопированное, художественное и ремесленное становятся рядом и идут рука об руку» [2, c. 265].

Целью данной статьи является краткий обзор основных тенденций в развитии современного иконописания в России с особым акцентом на иконописание в Сибири, преимущественно в г. Новосибирске, а также краткий анализ факторов, оказавших влияние на творчество сибирских иконописцев.

Материалы исследования собраны автором в результате опроса иконописцев Новосибирска и других городов, ознакомления с иконами храмов Новосибирска, а также коллекциями электронных изображений работ иконописцев Новосибирска, предоставленных автору.

В настоящее время существуют две точки зрения на нынешнее состояние современной иконописи и пути её развития.

Первая позиция представляет собой оптимистическое отношение к происходящему, видение в нём начала большого расцвета и рождения новой иконы XXI века. Для восстановления преемственности иконописцы обращаются к периоду золотого века православной культуры и иконописи на Руси, к лучшим образцам древнерусской иконы XIV—XV веков. Однако на данном этапе трудно избежать проблемы слепого копирования без творческого переосмысления с учётом духа современной эпохи.

Вторая позиция заключается в негативной оценке современной иконы как слабого, поверхностного и потому безуспешного подражания наследию минувших веков, либо как ремесленнокоммерческого продукта, не выдерживающего критики в плане своего духовного содержания и уровня художественного исполнения. В своих крайних формах это проявляется как приветствие любого произведения, формально относящегося к иконописи, вне зависимости от его качества и личности автора. В условиях рыночных отношений заказчики, диктующие низкие цены и/или не имеющие представления о канонах иконописания и богословии иконы, нередко закрепляют данные негативные тенденции, что подтверждается в результате опросов иконописцев, настоятелей храмов, изучения икон, находящихся в современных храмах, преимущественно на территории Сибири, анализа вновь появляющихся почитаемых икон («Чернобыльский Спас»). С другой стороны, для выживания в условиях рынка иконописные мастера пытаются привлекать заказчиков излишним акцентированием на внешней эстетической стороне иконы, обилием отделки и тщательно выписанными деталями в ущерб духовной стороне. Допускаются погрешности против каноничности содержания и композиции и снижение качества работы ради сокращения сроков создания иконы.

Сходные проблемы в иконописании существуют и в Сибири, в частности в Новосибирске. На территории Новосибирска, по данным сайта Новосибирской епархии, расположено 25 приходов. Несмотря на большое количество приходов, использующих репродукции икон и, следовательно, нуждающихся в писаных иконах, спрос на последние сравнительно невелик. Это связано как с относитель-

ной бедностью рядовых приходов, так и с отсутствием чёткой епархиальной политики в означенном вопросе. Полиграфические иконы по-прежнему численно преобладают над писаными. При наличии средств на создание новых иконостасов в храмах Новосибирска и области для выполнения заказов привлекаются, как правило, мастерские из других городов: Москвы, Санкт-Петербурга, Волгодонска, Омска. Особое исключение составляют иконостасы Александро-Невского собора (авторы – новосибирские иконописцы П. Милованов, Н. Тюрина, В. Баранов), храма Всех святых, в земле Российской просиявших (автор – В. Баранов) и некоторые другие. Зачастую местные иконописцы являются авторами лишь отдельных иконостасных, храмовых и аналойных икон.

Тем не менее, по мнению автора «Иконописи Москвы второй половины XX века» С. Ржаницыной, культуролога И. Языковой [3], искусствоведа В. Квливидзе и др., сам процесс сложения современной иконы является в высшей степени живым и мощным, хотя у неё ещё не сложилось своего собственного лица наподобие икон московской или новгородской школ XIV—XV веков. Это подтверждают результаты проведённого автором опроса 25 иконописцев из Сибири и других регионов России (из городов Тобольска, Омска, Новосибирска, Бердска, Томска, некоторых иконописцев Москвы, Санкт-Петербурга, Курска).

Исторически сибирская иконопись формировалась на основе различных стилей, определяемых московской, новгородской школами, находилась в XVI в. под влиянием строгановского стиля, годуновской школы, однако, начиная с XVIII в. в ней произошёл поворот от канонов древнерусского искусства в сторону общеевропейского пути — к барочной стилистике [4, с. 195]. В общем разнообразии возрождаемых в настоящее время стилей иконописания можно выделить самое основное направление, ориентированное на восстановление лучших традиций московской школы XIV—XV веков.

Современный этап развития православия в Сибири, как и в России в целом, отчасти сравним с константиновской эпохой IV века, когда Церковь, выйдя из подполья и перестав быть тайной организацией для узкого круга посвящённых, привлекает в своё лоно широкие массы населения. Немногочисленность воцерковленных людей, отсутствие преемственности в передаче основ православной культуры от старших поколений к младшим приводит к тому, что общий уровень благочестия и понимания православной традиции оказывается значительно сниженным, имеется тяготение к внешним обрядовым формам. Данной участи не удалось избежать и церковному искусству.

Нынешний период может считаться едва ли не первым за всю историю иконописания, когда не производится внешний церковный контроль не только над содержанием, художественным качеством и

каноничностью иконы, но и над моральным обликом создающего её мастера. В отдельных случаях существуют примеры написания икон некрещёными и невоцерковленными работниками иконописных мастерских или же состоящими в гражданском браке. Подобные явления с канонической точки зрения являются недопустимыми, однако не подвергаются официальному контролю и тем более порицанию. Не существует и регламентации относительно частоты посещения иконописцами богослужений и их участия в таинствах. Следствием данной ситуации нередко становится фактическое смещение акцента с идеала деятельности иконописца как личности, проводящей молитвенно-подвижнический образ жизни и опирающейся на духовный опыт при создании иконы, на обращение иконописца к созданию иконы как одному из основных способов поддержания его христианского образа жизни.

В кругах иконописцев существует несколько позиций по отношению к практической стороне выполняемого ими иконописного дела: ремесленно-коммерческое отношение; свободное творчество в его светском понимании; приверженность исключительно копийному принципу и синтез копийной и творческой направленности.

Ремесленно-коммерческое отношение чаще встречается в регионах с наибольшим спросом на иконы (Москва, Санкт-Петербург), а также в ряде достаточно крупных мастерских других регионов с постоянным рынком сбыта (например, мастерская «Светолитие», г. Новосибирск). Данное отношение отличается акцентом на высокую скорость создания икон с минимальными затратами усилий и финансов и максимальной ориентацией на вкусы и запросы заказчика.

Свободное творчество в его светском понимании в большей степени характерно для мастеров-иконописцев, имеющих за плечами не только художественное образование в рамках училища или института, но и предшествующую карьеру светского живописца (новосибирский иконописец П. А. Милованов, московские иконописцы А. Чашкин, И. Кислицын, А. Лавданский и др.).

Последнее из указанных направлений (приверженность исключительно копийному принципу или синтез копийной и творческой направленности) в наибольшей степени соответствует иконописным школам, ставящим в качестве основной задачи трансляцию стилистических канонов древнерусского иконописания, а также творчеству наиболее консервативных мастеров (Г. Родионов в Томске; Т. Лунева в Новосибирске и др.).

Для настоящего времени характерно существенное размывание стилистических границ и отсутствие строгой привязки того или иного стиля к конкретной местности. Так, в Сибири встречается византинизирующий стиль (иконостасы Г. Адаева в Омске, роспись Александро-Невского собора П. А. Миловановым и некоторые иконы Т. Тарачковой в Новосибирске), равно как и строгановский стиль

(иконы Е. Шумилова и частично Е. Платошечкиной, Новосибирск). Массовая приверженность к копированию старинных сибирских икон фактически отсутствует. Определённым исключением является предприятие «Венец» (г. Новосибирск), позиционирующее себя как продолжателя традиций реалистической иконы и частично берущее за основу старинные сибирские иконы барочного стиля. Тем не менее, при более тщательном рассмотрении нетрудно увидеть чётко прослеживающуюся ориентацию на реалистические иконы, выпускаемые московским предприятием «Софрино» (иконы «Чернобыльский Спас» в Вознесенском кафедральном соборе г. Новосибирска, «Семистрельная», «Владимирская» и др.).

В настоящее время в Новосибирске существует два предприятия, в которых работают иконописцы: мастерская «Венец» и предприятие «Светолитие». Первое выполняет иконы по заказам из Новосибирска и других регионов. В последнем иконописная мастерская появилась недавно, в то время как основными направлениями являются литьё колоколов и создание мозаик. Ни одно из них не специализируется на создании иконостасов.

Большая часть новосибирских иконописцев работает индивидуально, их численность сравнительно невелика: немногим более 20 человек, пишущих иконы для храмов.

Большинство современных иконописцев г. Новосибирска, начинавших свой творческий и во многом подвижнический путь в конце 80-х — начале 90-х гг., имеют ряд общих черт. Во-первых, практически все они с детства испытывали интерес к изобразительному искусству и получили высшее либо среднее специальное художественное образование. Во-вторых, переход от светского изобразительного искусства к иконописанию как одному из специфических видов художественного творчества произошёл достаточно легко и по времени у многих из них совпал с принятием православия (В. Баранов, Т. Тарачкова, Т. Лунева и др.) или несколько предшествовал ему (Е. Платошечкина).

Следует особо выделить основную группу мастеров, возникшую на основе созданной в 1994 году иконописной артели под руководством священника Виктора Сметанникова с целью освоения этого практически утраченного в советское время вида искусства. Именно с неё начинали свой творческий путь такие новосибирские мастера, как В. Петровский, Т. Лунева, Е. Платошечкина, Е. Данишевская. Определённое влияние на их подготовку оказали и старейшие местные иконописцы Н. Тюрина и П. Милованов. Все более молодые иконописцы (Ю. Попова, Т. Тарачкова и др.) стажировались у них либо в ходе совместной работы (С. Кутырев у Г. Родионова, П. Милованова в процессе росписи Александро-Невского собора), либо в частном порядке (Т. Тарачкова – у Т. Луневой, Е. Данишевской и П. Милованова), либо в ходе обучения в иконописной

школе Новосибирского Свято-Макарьевского православного богословского института (НСМПБИ) (С. Харужиянц, И. Шульц и др.).

Новосибирский мастер Владимир Баранов применяет в своей работе как специфически иконописные навыки, так и знания, приобретённые в процессе получения светского художественного образования и работы над диссертацией, посвящённой периоду иконоборчества. Пройдя обучение сначала в пензенском, а затем в новосибирском художественном училище, В. А. Баранов получил впоследствии высшее художественно-педагогическое образование (Институт искусств Новосибирского государственного педагогического университета, 1999—2004 гг.), защитил докторскую диссертацию «Богословие византийского иконоборчества (726—843 гг.): Исследование богословского метода» (Центрально-Европейский университет, Будапешт, Венгрия). Путь мастера к иконописанию во многом определялся изначальной любовью к рисунку и живописи, а также влиянием его однокурсника Михаила Лимонова, ныне успешного и востребованного петербургского иконописца.

По мнению многих искусствоведов, богословов, культурологов (И. Языкова и др.), для иконописца необходимо сочетание богословских познаний и художественного мастерства, иконописные школы также требуют от абитуриентов наличия художественного образования. В этой связи пример В. Баранова, его совмещения знаний из области иконописного дела, богословия, философии и искусства мог бы являться эталоном, поскольку должен приводить к наиболее полному постижению, а также максимально точному и осознанному воспроизведению древних иконописных образцов. Здесь уместно вспомнить также пример московского иконописца - монахини Иулиании Соколовой (в миру М. Н. Соколовой), основоположницы иконописной школы Московской православной духовной академии, проводившей жизнь в постоянной молитве и благочестии, а также целенаправленно изучавшей как светское художественное искусство, так и иконописные произведения ведущих мастеров минувших столетий. Тем не менее, при сравнении работ означенных авторов с древними оригиналами, взятыми ими за основу в собственных произведениях, и в том, и в другом случае мы видим явное отличие от образца и проявления яркой индивидуальности.

Создаваемые В. А. Барановым работы, как правило, небольшие по размеру, по манере написания тяготеют к монументальным. Об этом свидетельствует лаконичность избираемых автором художественных средств: аскетичность колорита, минимум деталей, отсечение всего лишнего, зачастую поясное или оплечное изображение, что позволяет зрителю максимально сосредоточить своё внимание на лике и способствует молитвенному предстоянию.

Сдержанность и монументальность характерны для его работ, выполненных для храма Всех святых, в земле Российской просияв-

ших г. Новосибирска (1996 г). Это, прежде всего, однорядный иконостас, созданный на основе образцов древнерусской иконописи (таких как «Спас Ярое око» XIV века из Успенского собора Московского Кремля). Плотные тёмные красочные слои, локальные тона придают обликам святых суровую аскетичность, их взгляды полны испытующей строгости, присущей фрескам XI века (Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря). Они словно призывают молящегося заглянуть в глубины собственной души и испытать себя, насколько чисто его сердце, достойна ли и неосужденна будет его молитва.

В большинстве станковых произведений автора прослеживается явный интерес и к народной примитивной иконе, о чём он упоминает в личных беседах. Об этом ясно свидетельствуют упрощённость рисунка, стилизованность горок, лаконичность и жёсткий рисунок складок, делающий их несколько графичными, яркий фон (особенно часто красный, как на иконах венчальной пары, находящихся в личной коллекции автора, так и иконах праздничного ряда Благовещенской церкви г. Новосибирска и др.). Моделировка формы также предполагает предельную лаконичность и осуществляется путём нанесения больших контрастных движков, что подчёркивает сильную внутреннюю экспрессию образов. Используются несложные цветовые решения, преобладает тёплый колорит и контрастные сочетания цветов. В подчёркнутой графичности, доминировании рисунка над живописью прослеживается и авторское стремление не столько к копийности, сколько к богословскому, рациональному осмыслению сути изображаемого.

Для его творчества характерно, с одной стороны, чёткое следование образцу и неизменное предпочтение старинных образцов современным; с другой стороны – специфическая манера при создании икон святых, почитаемых как Православной, так и Католической церквями, при выполнении икон для зарубежных заказчиков. Здесь уместно вспомнить опыт архимандрита Зинона, исполнявшего подобные заказы в стилистике греческой иконы X века – предшествовавшего Великой Схизме, но уже имевшего достаточно сформированную иконографию: «творчество вне живого предания невозможно, а у нас живая традиция церковного искусства пресеклась. И потому современным иконописцам приходится проходить тот же путь, который прошли русские иконописцы после принятия Русью христианства. Для них тогда образцами служили византийские иконы, для нас сейчас – всё древнерусское наследие» [6, с. 3].

Индивидуальный стиль иконописания характерен для икон других новосибирских авторов, имеющих, помимо профессии иконописца, светское художественное образование (П. Милованов, Е. Платошечкина и др.). Все они в равной мере самобытны и неповторимы, их работы хорошо узнаваемы в числе иных современных

икон. Данное явление доказывает как невозможность совершенного отказа от привнесения в икону собственной индивидуальности, так и недостаточность для профессионала принципа копийности как единственно возможного в творчестве, о чём не без оговорок пишет М. Н. Соколова: «Церковь приемлет творчество, но в том случае, если в нём сохранена общецерковная истина, а это возможно тогда, когда художник, овладев техникой, обладает ещё и даром не только духовного видения, но и творческого воплощения увиденного» [5, с. 38].

Индивидуальность мастера не может не проявляться в силу разности опыта, художественного кругозора, окружающей культурной среды, уровня профессионализма и личностных качеств как морального, так и психофизического порядка (темперамент, моторика и др.). В известной степени данному явлению способствует и господствующая ныне культура индивидуализма. В Сибири индивидуальный стиль обусловлен также территориальной удалённостью от центра России, немногочисленностью и достаточной разобщённостью работающих здесь иконописцев, отсутствием музейных коллекций икон, сопоставимых с московскими и пригодных для копирования. Относительно недавнее (2004 г.) открытие иконописного отделения в Новосибирском Свято-Макарьевском православном богословском институте (НСМПБИ) пока ещё не сыграло решающей роли в формировании новосибирской школы иконописцев. Этому отчасти способствует небольшая численность обучающихся и выпускников данного отделения, их известность лишь в очень узких кругах и пока ещё недостаточно интенсивные контакты с Московской духовной академией.

Кроме того, сам характер труда иконописца зачастую не предполагает коллективной работы. Объясняя существующую изоляцию и практически полное отсутствие активного обмена опытом, новосибирские иконописцы в устной беседе, как правило, ссылаются на принципиальную разность творческой манеры друг друга и наличие собственных уже отработанных схем создания икон. Представляется, что этот фактор носит достаточно субъективный характер.

Классических последователей иконописного стиля московской школы XIV—XV века представляют собой преподаватели иконописной школы Новосибирского Свято-Макарьевского православного богословского института Татьяна Лунева и Елена Данишевская. Будучи выпускницами Новосибирского государственного художественного училища (впоследствии Е. В. Данишевская закончила Новосибирскую государственную архитектурно-художественную академию по специальности «художник монументально-декоративного искусства») и членами иконописной артели Виктора Сметанникова, они обнаруживают ярко выраженную приверженность к московской школе XIV—XV веков, что наглядно прослеживается в их творчестве и преподавательской деятельности в рамках иконописной школы

НСМПБИ. Наглядным примером могут служить работы Т. Н. Луневой, выполненные для храма Николая Чудотворца в Нижней Ельцовке г. Новосибирска: иконы Спасителя и Богоматери (Владимирская) в местном ряду иконостаса главного придела, а также икона Царственных страстотерпцев в боковом приделе храма. Данные работы отличает бережное отношение к традициям московской школы XIV-XV веков, общая лиричность, плавность рисунка и строгий отбор деталей, сосредоточение внимания на ликах, отсутствие контрастных пробелов, несмотря на большой размер икон, предполагающий их восприятие с достаточно большого расстояния. Для них, при всей аскетичности образов, характерно более мягкое и скорбное, чем в иконах Баранова, выражение ликов и более тонкий колористический строй. В то время как в аналойных иконах Покрова и святителя Николая Чудотворца с Николаем Вторым, небесных покровителей храма, прослеживается использование более ярких и звучных цветовых сочетаний в написании одежд.

Елена Данишевская в своём лице совмещает как иконописца, работающего в технике темперы, так и автора масляных икон в реалистическом стиле, а также реставратора. Представляется возможным, что реставрационная работа со старинными сибирскими иконами в некоторой степени накладывает отпечаток на творчество данного мастера. Работам Данишевской в основной их массе присуще контрастное сочетание тёмно-синих и землисто-зелёных оттенков с ярко-красными пятнами одежд изображаемых святых. Подобное цветовое решение в целом достаточно характерно для старинной сибирской иконы. Созданная ею роспись фасада храма во имя иконы Богоматери «Неупиваемая чаша» содержит в себе как элементы традиционного стиля (в написании одежд), так и реалистического, частично проявляющегося в моделировке ликов. В целом икона максимально лишена второстепенных подробностей и по колориту гармонирует с обрамляющей её фигурной рамой кирпичной кладки. Оригинальная форма ниши, в которую помещено изображение, напоминает необычные формы досок иконостасных икон начала ХХ века, находящихся в иконостасе Покровского собора Тобольска.

Таким образом, на основании проведённого анализа следует сделать заключение о том, что основными факторами культурной среды, оказавшими влияние на творчество новосибирских иконописцев, являются отсутствие у многих из них специального иконописного образования, что обусловлено отсутствием до недавнего времени специализированных образовательных учреждений на территории Новосибирска и ближайших городов Сибири (кроме Тобольска), удалённость от ведущих культурных центров иконописного творчества (Москва, Санкт-Петербург) и достаточно слабые контакты с ними. Также следует упомянуть отсутствие на территории Новосибирска музейных центров с оригинальными образцами

древнерусских икон, необходимыми для обучения иконописцев, низкий уровень востребованности икон, несмотря на быстрое увеличение количества православных храмов, а также отсутствие целенаправленной епархиальной политики в плане организации рынка сбыта иконописной продукции. Современные новосибирские иконописцы являются последователя преимущественно иконописного стиля московской школы XIV—XV века.

Библиографический список

- 1. Успенский Л. А. Богословие иконы. М.: Изд-во Западно-европейского экзархата, Московский патриархат, 2001. 474 с.
- 2. Покровский Н. В. Новое церковное искусство и церковная старина // Богословие образа. Икона и иконописцы. М.: Паломник, 2002. 463 с.
- 3. Языкова И. К. Икона в духовной культуре России XX века: Дисс. ... канд. наук: 24.00.01. М., 2006. 186 с.
- 4. Велижанина Н. Г. О своеобразии иконописи Западной Сибири // Сибирская икона: альбом. Омск: Иртыш-92, 1999 . 268 с.
- 5. Соколова М. Н. Труд иконописца. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. 224 с.
- 6. Зинон (Теодор), архимандрит. Беседы иконописца. М.: изд-во «Фонд им. А. Меня», 1997. 93 с.

II. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИИ

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ

Е. С. Борзова Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, г. Ярославль, Россия

Summary. This article reviews the history of formation and development of the Uniate Church on the territory of Ukraine, Belarus and Lithuania from the XVI and the beginning of XX century. It is revealed the causes of the origin and the circumstances of the conclusion of the union, the Uniates' similarity with Catholics and Orthodox, the Uniate clergy status. Particular attention is paid to the struggle of Rome and Poland with Russia over the Uniate population, especially after its inclusion in the Russian Empire. It is concluded that the Uniates more inclined to orthodoxy.

Key words: Uniate Church; Brest Union; members of the Uniate Church; Catholic church; Orthodox Church; Catholics; Orthodoxs; clergy; the Russian empire; Ukrainians; Byelorussians; Lithuanians; reunion; Manifesto of the 17th of April; the Pope.

В вероисповедной системе Российской империи особое положение занимали униаты, поскольку они имели сходство и с православными, и с католиками. В связи с этим униаты всегда были камнем преткновения между православной и католической церквами.

Одной из важных задач римских пап на протяжении столетий было обращение русского народа в католичество. Однако время и опыт показали, что «такое обращение не только трудно, но и невозможно – так велико было различие между православием и католичеством» [6, с. 821]. Поэтому в Риме стали приходить к мысли подготовить переход в католичество путём различных уступок православным. На этой почве и созрела мысль об унии, которая представлялась временной мерой, переходным этапом, вследствие тщетности прямого перехода русских из православия в католицизм.

Церковная уния между православной и католической церквами была заключена в 1596 г. в г. Брест-Литовске. Следует сказать, что идея унии в конце XVI века не была нова. Ещё в 1439 г. воссоединение церквей было провозглашено Флорентийской унией. Однако первый опыт оказался неудачным, и уния не прижилась. Цель Ватикана в деле заключения унии понятна. А вот почему православные согласились её принять?

Во-первых, активно идею единства с Римом поддерживали помещики западных областей Белоруссии и Украины, которые «пытались добиться одинакового с польскими магнатами политического положения» [3, с. 48].

Во-вторых, как это ни покажется парадоксальным, за унию ратовала часть высшего православного духовенства западнорусской церкви. Главной причиной этому было её тяжёлое положение. К тому же многие православные епископы были крайне недовольны действиями патриарха, чем не замедлили воспользоваться иезуиты, «раздувая» это недовольство, «доказывая своеволие патриарха, указывая на его противоречивые грамоты (в грамотах патриарха, не знавшего пославянски, было, действительно, немало противоречий)» [6, с. 824].

В 1590 г. на тайном соборе в г. Бельзе несколько православных епископов согласились принять унию: Львовский епископ Гедеон Балабан, Луцкий епископ Кирилл Терлецкий, Минский – Леонтий Пельчинский и Холмский – Дионисий Збируйский. Вскоре к ним присоединился Брестский епископ Ипатий Потий. В 1595 г. Гедеон созвал у себя в епархии собор, на котором вновь решался вопрос о принятии унии. Необходимо было только согласие Киевского митрополита Михаила Рогозы. Терлецкий и Потий убедили его подписать условия унии, главные из которых сводились к следующему: неприкосновенность православных догматов и обрядов, подчинение церкви папе [6, с. 824]. Православные на этот замысел высшего духовенства ответили волнениями, что способствовало отпадению от унии некоторых епископов: Гедеона Балабана, Михаила Копыстенского и др. Осенью того же года Терлецкий и Потий отправились в Рим и изъявили покорность папе и готовность принять все католические догматы и оставить только обряды православной церкви. При этом нельзя не учитывать, что одной из причин подписания унии православными епископами была их личная выгода.

Таким образом, ко времени созыва Брестского собора сформировалась влиятельная группа униатских, бывших православных, епископов, которые и подписали в 1596 г. Брестскую унию. Проходивший одновременно в Бресте собор остальной части православного духовенства и мирян проклял унию и отлучил униатов от церкви. С этого времени началась борьба между православными и католиками за униатское население, которая, в сущности, была борьбой двух государств: России и Рима.

Булла об унии папы Климента VIII «Magnus Dominus» сохраняла за униатской церковью греческий обряд, перемена заключалась лишь в признании униатами главенства папы римского. «Обрядность, язык оставались прежними, и народ не замечал даже и не понимал основной перемены, именно в признании главенства папы» [2, с. 237]. Но вскоре римско-католическая церковь начала наступать на греческий обряд и приступила к латинизации униатского и православного населения западных областей Украины и Белоруссии. Латинизация же в свою очередь имела следствием постепенную полонизацию украинцев и белорусов, следы которой отчётливо проявляются и в начале XX века. С целью усиления в среде

униатов латинства предпринимались следующие меры: униатские монастыри преобразовывались по образцу базилианских, в церквах уничтожались иконостасы, в богослужение вводились обряды, за-имствованные от римско-католической церкви: органы, колокольчики и т. д., крещение униатских детей стали брать на себя латинские священники. Апогеем латинизации стал собор в Замостье 1720 г., который провозгласил унию «единственною законною, кроме католической, церковью в пределах Речи Посполитой» [6, с. 826]. По признанию одного из католических историков, этот собор явился «заключительной точкой в длительном процессе и одновременно началом нового» — началом «ускоренной латинизации» [4, с. 322—323].

Огромную роль в деле борьбы против распространения унии сыграли такие ревнители православия, как Плоцкий архиепископ Мелетий Смотрицкий и Киевский митрополит Пётр Могила. По мере того, как латинизация становилась всё более очевидной, в борьбу за воссоединение униатов с православием включились русское правительство и Русская православная церковь. Особенно активно их деятельность развернулась после присоединения к Российской империи тех территорий, за которые шла борьба: в 1654 г. часть Малороссии была принята в русское подданство, в конце XVIII в. в результате трёх разделов Речи Посполитой территория России увеличилась за счёт украинских, белорусских и литовских земель. Именно на конец XVIII века приходится первая волна воссоединения униатов с православием. Однако отдельные случаи присоединения униатов к православию имели место ещё со времени введения унии, но они не могли быть особенно многочисленны, так как закон карал переход в православие. Свободное присоединение униатов было разрешено указом Екатерины II в 1794 г. По официальным данным, к концу царствования императрицы всех соединившихся насчитывалось до 2 млн душ [6, с. 828].

В лоно православной церкви стало возвращаться и униатское духовенство, что связано с ухудшением его положения. Униатская церковь не стала равноправной с римско-католической, и отношения униатского духовенства с католическим всегда оставались натянутыми. Огромную роль играли базилиане, которые активно занимались миссионерской деятельностью, особенно в польской Украчне. Униатские епископы и архиереи в своём большинстве были из базилиан. Они же, пользующиеся большим почётом, «свысока и даже с пренебрежением смотрели на сельское униатское духовенство» [3, с. 238]. К тому же владыки униатов никогда не могли забыть, что их лишили сенаторского кресла, хотя это было им торжественно обещано королём Речи Посполитой Сигизмундом III.

При императоре Павле I правительство сделало большие уступки католикам, и воссоединение униатов с православием почти совсем

приостановилось. Переход в католичество из православия наказывался строго, в то время как переход в католичество из унии оставался без внимания. Лишь в 1803 г. вышел указ Александра I, запрещающий обращать униатов в католиков. В начале царствования Николая I униатская церковь состояла из четырёх епархий: Брестской, Виленской, Полоцкой и Луцкой. Управлением униатскими делами ведал первоначально второй департамент Римско-католической коллегии, а с 1828 г. учреждённая Греко-униатская коллегия под председательством митрополита. В 1827 г. асессор коллегии от Луцкой епархии Иосиф Семашко подал записку в департамент иностранных исповеданий о тяжёлом положении униатской церкви, которая послужила исходным моментом уничтожения унии. Помимо предложений по реформированию самой униатской церкви, Семашко также высказал соображения о возвращении совращённых в латинство и о закрытии ряда базилианских монастырей.

Записка И. Семашко явилась первым толчком для серьёзного обсуждения в верхах необходимости упразднения унии. Это стремление усилило польское восстание 1830 г., после которого началась перестановка епископов в западных губерниях. Журналом «Особого комитета по делам возвращённых от Польши губерний» в 1832 г. «повелено было священнические места замещать преимущественно воспитанниками малороссийских семинарий... архиереев назначать в западные губернии только из лиц чисто русского происхождения, восстановить полоцкую православную епархию...» [6, с. 829]. И с этого времени начинают проводиться активные мероприятия по воссоединению унии с православием. По высочайшему повелению от 13 января 1834 г. православным епископам рекомендовалось «осторожно и неторопливо действовать в деле присоединения униатов», а униатским епископам в то же время предписывалось «усиленно очищать униатскую церковь от чисто католических обрядов» [6, с. 830]. 26 мая 1835 г. был учреждён секретный комитет по униатским делам, а 19 декабря вышло постановление об изгнании из богослужения всех обрядов, заимствованных из католической церкви. 1 января 1837 г. заведывание униатскими делами перешло к Святейшему Синоду. И, наконец, 12 февраля 1839 г. в Полоцке был подписан Соборный акт о соединении греко-униатской церкви с православной, который 25 марта был утверждён Николаем І. Однако уничтожение унии не везде было воспринято одинаково. Так, например, наиболее сильным движение за воссоединение с православными было среди униатского духовенства литовской епархии (особенно со второй четверти XIX в.). В белорусской же епархии, напротив, воссоединение встречало значительную оппозицию.

Однако, проблема не была решена в полном объёме, так как уния была уничтожена не везде: униаты оставались ещё в Холмской епархии: в губерниях Седлецкой, Люблинской и Сувалкской. Проч-

ность здешней униатской церкви была обусловлена как её географическим положением, так и политической ситуацией. По третьему разделу Польши эта территория отошла к Австрии, которой и принадлежала до 1809 г. В 1815 г. по решению Венского конгресса Холмская область вошла в состав Царства Польского. Большое число униатских священнослужителей перебралось в Холм из Волыни, Подолии и Польской Украины, чтобы избежать вынужденного возврата в Русскую церковь. Количество униатов, перешедших в католичество, было здесь также значительно больше, чем в Литве и Белоруссии, православное же влияние, напротив, было слабым. «Уния успела пустить глубокие корни в религиозном сознании народа» [4, с. 3451. Соединение произошло здесь лишь в 1875 г. и было результатом целого ряда мер, применённых после польского восстания 1863 г. По официальной статистике было воссоединено 236 приходов с 234 000 душами [4, с. 346]. Но это был лишь внешний успех, так как пребывание в унии на протяжении трёхсот лет не могло пройти бесследно. Вскоре обер-прокурор вынужден был в своих отчётах констатировать наличие среди бывших униатов большого числа «подверженных обольщениям латинства», которые явочным порядком оставляли свои теперь уже православные приходы [4, c. 347].

Высочайший манифест «Об укреплении основ веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. показал реальное положение дел. Дозволение свободного перехода в другие христианские исповедания не заставило себя ждать: начались массовые отпадения от православия. Воздействие этого манифеста на воссоединённое униатское население было особенно велико в Холмской епархии. «Едва новый закон был опубликован - все деревни были засыпаны листовками, брошюрами с призывом переходить в католичество», - вспоминает Евлогий, – агитацию также подкрепляли ложные слухи: «Царь уже перешёл в католичество...- переходите и вы! Иоанн Крондштадтский тоже принял католичество – следуйте его примеру!» и т. п. [1, с. 140–141]. Евлогий признаётся, что администрация и высшее управление православной церкви Западного края растерялись. Сельские православные священники стали съезжаться в Холм, прося поддержки у епархиального начальства. «На местах было не только смущение, а настоящая паника». Но самым печальным было то, что польские помещики повели наступление на зависимое от них православное население со всей жестокостью материального давления. Так, по свидетельству Евлогия, батракам было объявлено, что лишь перешедшие в католичество могут остаться на «службе», а остальные получат расчёт. Помимо угроз были и посулы. Так, например, графиня Замойская обещала корову каждой семье, принявшей католичество; ксендзы объявили награду в 1 рубль каждому за совращение одной души из православия [1, с. 141]. Таким образом, религиозная распря переплеталась с национальной и классовой. Населению в такой ситуации некуда было деваться, и «многие, очень многие, раздавленные безысходностью, приняли в те дни католичество»; правда, не все «за совесть», некоторые лишь официально, оставшись в душе верными православию. Однако внешняя удача католиков была налицо, «поляки торжествовали...» [1, с. 142].

Последняя вспышка религиозного противостояния приходится на 1914 г., когда русские войска заняли Галицию. Обер-прокурор В. К. Саблер настоял на образовании церковного управления оккупированных областей. Эту задачу Святейший Синод возложил на Евлогия Георгиевского, архиепископа Волынского, который в начале 1914 г. сменил Антония Храповицкого на кафедре экзарха в Галиции. Это было началом спешного воссоединения галицийских униатов. И. К. Смолич считает, что в условиях войны это начинание было «бессмысленно» и «неразумно» [4, с. 349]. Сам Евлогий в своих воспоминаниях описывает неразбериху, царившую тогда в Галиции: «Армейское командование, в том числе и сам верховный главнокомандующий великий князь Николай Николаевич, телеграфировали государю о необходимости прекратить мероприятия по воссоединению униатов в Галиции» [1, с. 428]. Однако, Саблер, опиравшийся на кружок императрицы и Распутина, оказался влиятельнее императора Николая II. Митрополит униатской церкви Андрей Шептицкий был интернирован (сначала в Курск, затем в Ярославль); во многие униатские храмы, из которых бежали униатские священники, были поставлены священники православные. Население по большей части вело себя пассивно. Здесь сыграло свою роль то обстоятельство, что Шептицкий успел сделать многое для охранения униатского обряда от латинизации. После отступления русских войск из Западной Галиции весной 1915 г. не заставили себя ждать и карательные меры австрийского правительства против той части униатского духовенства, которая либо поддержала действия русских властей, либо подчинилась им. И только революция 1917 г. окончательно «сделала проблему воссоединения униатов неактуальной» [4, с. 349].

Длившаяся не одно столетие борьба вокруг униатской церкви велась не только между Римско-католической и Русской православной церквами, но одновременно и между двумя государствами – Римом и Россией. Преследования и несправедливости подстерегали униатскую церковь с обеих сторон, которые старались добиться своих целей в пылу политических и религиозных страстей. И каждая из сторон, безусловно, считала свои методы борьбы вполне оправданными. К чему же больше склонялись униаты: к православию или к латинству? Это зависело от ряда факторов: географического положения униатских епархий, от иностранного влияния, а также от политики местных духовных и светских властей. В статье С. Филатова

и Л. Воронцовой, к примеру, приводится мнение о том, что «унионистское движение» наиболее симпатизирует православию, оно «вобрало в себя всю глубину вечных российских противоречий: с одной стороны, стремление к вселенской церкви и вселенскому единству, с другой — неприятие реалий российской жизни в сочетании с желанием сохранить собственную религиозную и национальную самобытность» [5, с. 247].

Библиографический список

- 1. Евлогий Георгиевский. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита. М.: Моск. Рабочий; ВПМД, 1994. С. 140–141.
- 2. Киркор А. К. Исторические судьбы Белорусского полесья // Живописная Россия (Отечество наше в историческом, племенном, экономическом и бытовом значении) / под ред. П. П. Семёнова. СПб., 1882. Т. 3. Ч. 2. Очерк IV. С. 237.
- 3. Нелюбина О. Рождённая в России // Библиотека. 1994. № 12. С. 48.
- 4. Смолич И. К. История русской церкви. 1700 1917. Кн. 8. Ч. 2. М.: Издво Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 322—323.
- 5. Филатов С., Воронцова Л. Судьба католицизма в России // Иностранная литература. 1998. N_0 11. С. 247.
- 6. Уния и униатская церковь в пределах Польши и России // Энциклопедический словарь / под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. СПб., 1902. Т. 68. С. 821.

СПЕЦИФИКА МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ФРАНЦИСКАНЦЕВ В НЕМЕЦКИХ ЗЕМЛЯХ В XIII–XIV ВВ.

В. Н. Садченко Ставропольский государственный педагогический институт, г. Ставрополь, Россия

Summary. Missionary is the hallmark of monastic orders in the Middle Ages. The article examines the specifics of the Franciscan missionary activity in the German lands in the XIII–XIV centuries. The friars successfully preached, reconciled political opponents, contributed to the establishment of German language.

Key words: The Franciscan Order; Order of Friars Minor; concept of mission; brother Jordan of Giano; medieval monasticism; christian missions; mendicant convents.

Миссионерство играло важную роль в системе воззрений св. Франциска Ассизского (1189–1126 гг.) и ордена, им основанного (известного как францисканский орден или орден миноритов, т. е. меньших братьев). Для XIII в., когда основатель ордена обязал своих братьев заниматься миссионерством, это было новшеством. Св. Франциск не желал ограничиваться деятельностью в одном приходе или в одном городе в родной Умбрии (Средняя Италия), предпочитая заниматься тем же, чем и приходские священники (свер-

шать мессу, произносить проповедь, исповедовать и отправлять прочие таинства). Он мечтал, чтобы его братья призывали к покаянию христиан всего мира; чтобы они обращали в истинную веру язычников, схизматиков, еретиков и мусульман.

В Уставах ранних монашеских орденов св. Колумбана и св. Бенедикта апостольский труд особо не был отмечен. Устав св. Бенедикта обязывал братию постоянно пребывать в одном конвенте в течение всей жизни. Если же монахи имели священников, то те могли проповедовать лишь в пределах своего монастыря [5, с. 649, 642–643]. В отдельных случаях монахи-священники бенедиктинского ордена, отличавшиеся святостью и ораторскими талантами, как св. Бернард, выступали перед паствой с проповедями. В целом до появления мендикантов монахам было запрещено проповедовать вне своего монастыря и без соответствующего разрешения епископа диоцеза.

Устав францисканцев от 1221 г. фиксирует положение, согласно которому желающие проповедовать мусульманам и прочим неверным должны просить разрешения у своих провинциальных министров идти в новые земли, при этом вести себя в дороге достойно: не ссориться, не ругаться, быть смиренным и покорным [6, с. 99]. В Уставе францисканцев 1223 г. прописаны более чёткие условия для проповеднической деятельности братьев. Желающие идти увещевать должны были быть проэкзаменованы и испытаны самим генеральным министром Ордена, дабы «слова их были продуманны и просты, на пользу и в назидание народу, чтобы говорили о пороках и добродетелях, о каре, славе в кратких словах, ибо немногословен был Господь на земле» [7, с. 131–133].

Миссионерская деятельность францисканцев базировалась на следующих идеях. Во-первых, миссия должна быть универсальной, иными словами, активность миноритов не должна ограничиваться каким-либо одним регионом, а охватывать максимально большие части света. Во-вторых, миссии среди язычников, мусульман и христиан иных конфессий принципиально ничем не должны отличаться между собой. В-третьих, основная идея посланий братьев состояла в покаянии и/или обращении в истинную веру. И, наконец, жизнь францисканского монаха требовала не только внешнего следования образу жизни Иисуса Христа посредством бедности, умерщвления плоти и перенесения страданий, но и внутреннего соответствия идеалу через послушание, милосердие, любовь и самоотречение [8, с. 37-39, 42-43, 45-46]. Как видим, францисканцы претендовали стать всемирным Орденом и реализовывать свою деятельность во всех концах света, поэтому ставку сделали на универсальность апостолата. Зная историю, можно с уверенностью утверждать, что миноритам это удалось сделать.

Первоначально братья развернули свою апостольскую деятельность в Средней Италии, о чём свидетельствуют такие источни-

ки, как «Цветочки», «Зерцало», агиографическая и биографическая литература: действия рассказов о святом Франциске и его первых учениках происходят в Италии. Братья были очень активны в Болонье, Пизе, Милане, Риме, Неаполе, Флоренции, Анконской Марке и у себя дома, в Умбрии [1; 3; 4].

Но вскоре они обратили взоры на соседнюю Францию. Франциск желал попасть в страну, в честь которой он был назван своим отцом. Кроме того, источники свидетельствуют, что Франциск свободно говорил и пел по-французски, тем самым рассчитывая на успех миссии [1, с. 539; 3, с. 343; 4, с. 725, 731]. Но путешествие святого было прервано кардиналом Уголино, который опасался, что Франциск может погибнуть в дороге. И вместо Франциска отправился брат Пачифико из Марки, который и стал первым провинциальным министром Франции [12, с. 191].

Поворотным пунктом в миссионерстве миноритов стал 1217 г. [9, с. 7; 10, с. 26; 13, с. 775,777; 14, с. 157; 15, с. 213], по другим сведениям – 1219 г. [11, с. 5], когда было решено на Генеральном капитуле (собрании) Ордена направить миссии в разные области Европы. Брат Иордан из Йано вспоминал в своей «Хронике», что «в 1219 г. от Р. Х. на 10 год обращения... брат Франциск послал братьев во Францию, Германию, Венгрию, Испанию и во многие провинции Италии» [18]. А если учесть, что Иордан годом обращения Франциска считает 1207 г., то указанный капитул проходил не в 1219 г., а в 1217 г. В итоге многие исследователи считают, что Иордан ошибся с датой, но в любом случае апостольское служение было признано важной задачей Ордена.

В 1217 г. было принято решение о начале францисканского миссионерства в немецких землях. Немецкие земли в качестве приложения сил были выбраны не случайно. Одним из лейтмотивов апостолата было желание мученической смерти, пострадать за веру. Средневековое западноевропейское общество жило милленаристскими ожиданиями и хилиалистическими представлениями. Большое воздействие на умонастроения францисканцев оказал калабрийский аббат Иоахим Флорский (1130—1202 гг.). Согласно его идее о трёх эпохах в истории человечества, наступление последней (Царства Святого Духа) произойдёт в 1260 г. Вскоре эту дату стали ассоциировать с наступлением Конца Света. Желание пострадать за веру могло позволить спасти душу перед ожидаемым Страшным Судом, а немецкие земли предоставляли для верующих братьев такую возможность.

Во-вторых, несмотря на ожидание предстоящего Страшного Суда, францисканцы стремились расширять границы христианского универсума. В немецких землях XIII—XIV вв. быстрыми темпами развивались города, ремесло и торговля, там проживали люди, также нуждающиеся в духовном наставничестве. Распространение францисканских миссий способствовало расширению границ Рим-

ской Католической церкви, а следовательно, и всего христианского мира. Таким образом, эти две основные тенденции легли в основу миссионерской деятельности в немецких землях.

В 1217 г. один из первых францисканцев Иоанн Пенна и 60 итальянских братьев, чьё знание немецкого языка ограничивалось словом «ја» отправились в Германию. Их простое утверждение было эффективно, когда местные жители предлагали им кров и пищу. Однако, в одном из населённых мест подозрительное население по-интересовалось не ломбардские еретики (т. е. вальденсы – В. С.) ли они, на что братья ответили, как обычно («ја»), что стоило многим из них свободы, а некоторым даже жизни [18, с. 22–23]. В итоге францисканцы вернулись в Италию с убеждением, что лишь мученик пожелает трудиться среди таких диких людей, и до 1221 г. вопрос о миссии в Германии специально не затрагивался.

На капитуле 1221 г. заговорили о повторной попытке, на что отозвалось около 90 братьев-добровольцев, воспламенённых желанием мученичества. На этом капитуле провинциальным министром провинции Германии и настоятелем миссии был избран Цезарий Шпейерский. Он отобрал среди добровольцев группу братьев из 11 клириков и 15 мирян [10, с. 26].

Францисканский монах Иордан изложил забавный казус, произошедший с одним братом, который, увидев такое количество желающих идти с миссией в Германию, автоматически посчитал их мучениками. Желая узнать и записать их имена для истории, он стал их расспрашивать. Среди избранных оказался брат Пальмерио, в будущем – гвардиан конвента в Магдебурге. Пальмерио схватил этого любознательного брата и приказал ему: «Станешь одним из нас и пойдёшь вместе с нами». Тот отбивался и твердил, что он не собирается идти в Германию. Цезарий Шпейерский пожелал взять с собой этого молодого монаха, но наслышанный о жестокости немцев, молодой монах боялся, что не выдержит тягот пути и будет обузой всем братьям. Он так долго мешкал, пока генерал Ордена брат Илья не приказал ему поспешить за Цезарием. «Тем человеком был брат Иордан из Йано, который пишет эти строки для Вас, и который таким способом оказался в Германии. Он избежал жестокости немцев, чем его так пугали; и с братом Цезарием и другими братьями мы основали Орден меньших братьев в Германии» [10, с. 34-36]. Так, с самоиронией и самокритикой, Иордан рассказал о своём призвании к миссионерству.

Центром францисканского движения становится монастырь в Регенсбурге в Баварии, где в качестве наставника новициев и главы монастырской школы развернул свою деятельность Давид Аугсбургский в 1240 г., а продолжил свою миссию он уже в Аугсбурге, где и умер в 1272 г. Основным его трудом является латинский мистикодидактический трактат «Об устроении внешнего и внутреннего че-

ловека в соответствии с трояким положением начинающих, продвинутых и совершенных, в трёх книгах», написанный между 1245 и 1250 гг. [2, с. 2]. Кроме этого, ему приписывается ряд небольших трактатов и молитв на средневерхненемецком языке.

В ноябре 1224 г. францисканцы отправились в Тюрингию основывать там миссию. Это было время, непригодное для строительства, и они поселились в доме священника. Его дом находился за пределами городских стен, поскольку священнослужитель заведовал лепрозорием и братья ему помогали в этом деле [18, с. 46].

Распространение францисканских обителей по всей Германии шло так быстро, что уже в 1230 г. на генеральном капитуле Ордена было решено разделить Германию на две провинции – Саксонию и Рейн [18, с. 61]. Генеральный капитул 1247 г. разделил Рейнскую провинцию на Кёльнскую и Страсбургскую [10, с. 28]. К 1250 г. францисканцами было возведено 73 конвента, другие исследователи говорят о 107 обителях.

В середине XIII века меньшие братья очень быстро распространились в Кёльнской провинции — самом урбанизированном регионе Германии; затем они появились в Нижнерейнской долине, в Брабанте, в зоне, свободной от леса, что севернее Майна. По подсчётам Д. Фрида, в этом регионе до 1250 г. возникло от 14 до 19 конвентов францисканцев.

Медленнее экспансия миноритов происходила в Страсбурге, поскольку район Эльзаса был менее урбанизированным. Даже епископство Страсбурга в 1200 г. описано современным хронистом как незначительный город [10, с. 30]. К 1250 г. в провинции Страсбурга находилось в лучшем случае 25 конвентов (по уточнённым сведениям – 10) по сравнению с 33 обителями в Кёльне.

В документах впервые упоминается Австрийская провинция (кустодия) с 1235 г. – самая маленькая из немецких провинций Ордена. Она имела монастыри в долине Дуная, его притоков Дравы и Савы, среди трансальпийских торговых дорог и в Тюрингии.

По мере распространения популярности миноритов городские власти часто просили братьев поселиться именно в их городах, чтобы горожане могли слушать их проповеди. В индивидуальных случаях бюргеры брали инициативу по строительству обителей для миноритов на себя. Так, Джеймс из Риччисборга, горожанин Фрибурга – Фрейбурга в Ухтленде, завещал францисканцам по своей доброй воле, изложенной 15 мая 1256 г., дом и сад ради создания церкви и конвента на условиях, что братья проживут в Фрибурге 3 года [10, с. 34].

В немецких землях братья активно включались во все сферы жизни городского населения, чем заслужили любовь и признание со стороны мирян. Взамен материальной поддержки братья предлагали городскому населению духовное и пастырское руководство.

Во-первых, братья выполняли традиционные функции религиозных орденов того времени: боролись с еретическими учениями, особенно в коммерческих центрах по течению Рейна, проповедовали крестовые походы, действовали в качестве папских нунциев и контролёров-наблюдателей (визитаторов).

Служение братьев было необходимо, особенно в новых городах. Такие важные города, как Бамберг, Франкфурт-на-Майне, Фрибург-им-Брейсгау, Ульм и Вюрсбург, имели на протяжении всего средневековья лишь по одной церкви. В большинстве случаев они находились за городскими стенами, часто — на внушительном расстоянии от города. Изучение Д. Фридом 57 средневековых немецких городов на юге от Бадена показало, что в 38 случаях приходская церковь располагалась за городом. Нищенствующие монахи замещали приходских священников в городах. Довольно часто конвенты мендикантов располагались в стратегически важных местах и выполняли зачастую ещё и военно-оборонительную функцию.

Во-вторых, францисканцы вольно или невольно способствовали развитию процессов урбанизации в немецких землях. Традиционные монашеские ордена избегали городов, считая их центром вертепа и разврата, а францисканцы вслед за еретическими движениями вальденсов, бегардов и бегинок направили свою активность в городскую среду.

Наличие городских нищенствующих обителей служило показателем того, что новое поселение тяготело к статусу города. Помимо традиционных показателей уровня урбанизации (употребление термина civitas в описании коммуны; появление купцов; обладание городской печатью; получение городом хартии или других привилегий; возведение зданий различного назначения; наличие независимого городского управления), с XIII в. новым критерием городского поселения стало наличие в нём францисканских и доминиканских монастырей (конвентов).

Образование конвентов мендикантов стало важной ступенью в процессе урбанизации немецких земель в XIII в. Обители миноритов часто располагались возле городских стен и в будущем часто становились ядром развития новых кварталов. Братья предпочитали окраины как объект приложения воспитательных и образовательных усилий, т. к. из-за относительной дешевизны земли здесь проживала беднота. В этой связи городские власти были также зачитересованы в возведении монашеской обители, т. к. она становилась очень важным духовным и образовательным центром, наконец, выступала как фортификационное сооружение.

Например, городской совет и францисканцы г. Пренцлау в Уккермарке условились на 25 июля 1270 г. провести совместное собрание с целью изменить расположение городских ворот, находящихся возле здания братьев, в силу чего часть стен монастыря вошла в состав городских стен. Таким вот способом конвент обрёл ключи от городских ворот, что являлось свидетельством почёта, а также налагало известные обязанности (так, в военное время на братьев возлагалась и функция обороны городских стен) [11, с. 50].

В-третьих, францисканские конвенты и церкви, будучи самыми большими городскими зданиями, применялись городскими властями в качестве мест для сбора городского совета и ремесленных цехов, где решались насущные вопросы жизни города; в качестве холла для приёма послов, делегаций и прочих высоких гостей. Обители меньших братьев выполняли ещё и функции хранилища для городских архивов или же пантеона почётных и известных горожан [10, с. 50–51].

В-четвёртых, минориты привлекались горожанами в качестве третьей стороны для заключения договоров, пактов и сделок разного рода, что говорит о высоком моральном и политическом авторитете братьев.

Попытки горожан в епископских городах ограничить власть епископа были частым явлением в XIII в., и в этом случае братья брали на себя миссию примирителей. Им приходилось лавировать между своим желанием и обязанностью служить горожанам и необходимостью слушаться епископа, поскольку от его разрешения зависел апостолат братьев в данном диоцезе. Бертольд Регенсбургский советовал горожанам не участвовать в тех заговорах, которые угрожали бы свободе Церкви. Многие горожане, предупреждал он, умрут без причастия и соборования, если нарушат договор и примут участие в таких столкновениях [10, с. 38–39].

Если ссора между епископом и его горожанами всё же вспыхивала, то братья старались умиротворить противоборствующие группы: оказывали поддержку епископской власти и одновременно приостанавливали действие интердикта, который угрожал спасению душ верующих и препятствовал ведению апостольской работы. Такими действиями многие споры быстро урегулировались. Города Страсбург, Вормс и Вюрсбург демонстрируют примеры подобной посреднической роли братьев. Епископ Вальтер Геролдсек (1260—1263 гг.) поссорился с горожанами Страсбурга, когда пытался изменить право выборов, чем вызвал протест городского совета. Вальтер наложил интердикт на Страсбург и приказал клирикам покинуть город. После столь жёстких мер, горожане обратились за помощью к францисканцам и доминиканцам. Только преемник Вальтера на епископском посту Генри (1263—1273 гг.) снял интердикт и заключил перемирие с горожанами [10, с. 39].

Миротворческие действия братья применили и в Вормсе, когда в 1264 г. возник спор между епископом и горожанами. Управление в городе находилось под контролем епископа, но когда горожане решили изменить существующие правила, то разгорелся конфликт.

Обвинив совет в незаконном присвоении доходов, горожане захватили власть и стали распоряжаться казной самостоятельно. Епископ Эбехард (1257—1277 гг.) покинул город, предварительно отлучив жителей. Испуганные горожане попросили францисканцев и доминиканцев отправиться на переговоры в качестве третьей стороны между епископом и Вормсом [10, с. 39—40]. Мир был заключён, при этом епископ отдал горожанам право сбора налогов в обмен на 300 фунтов стерлингов.

В-пятых, францисканцы обращались к социальным группам из набожных людей городского сословия, жителям растущих городов, ведущих полумонашескую жизнь в миру (терциариям) на немецких языках, чем способствовали становлению национальных языка и литературы. Известный проповедник Давид Аугсбургский писал на живом, хотя и не вполне свободном от латинского влияния, немецком языке. Он способствовал также созданию и развитию жанра немецкого дидактического трактата. Немецкая духовная проза XIII в., как убедительно показал К. Ру, – проза почти исключительно францисканская.

В Аугсбурге произошло формирование «кружка аугсбургских францисканцев», в котором переводились с латыни и обрабатывались сочинения Давида и его ученика и друга, знаменитого проповедника Бертольда Регенсбургского (ум. в 1272 г.). Это был первый и самый крупный расцвет францисканской литературы на немецком языке. Произведения аугсбургских францисканцев относят к духовно-назидательной, мистической, а также отчасти к катехизисной сферам. Немецкий исследователь К. Ру справедливо видит в этом не только новое религиозно-литературное движение, но и совершенно новую прозу — «источник» литературного немецкого языка последующего времени [17, с. 47]. Считается, что сочинения Давида и францисканская проза XIII в. стоят у истоков немецкого мистического богословия (Мейстер Экхарт, Генрих Зейз и Иоанн Таулер) [16, с. 51].

Итак, первое появление в немецких землях францисканцев в 1217 г. было неудачным. Вторая попытка миссионерства 1221 г. оказалась удачней. Конвенты и приходы братьев стали появляться в Австрии, Магдебурге, Баварии, Брабанте, Тюрингии, Саксонии, Рейнской, Кёльнской и Страсбургской областях. Монахи активно участвовали в процессе урбанизации немецких городов, выполняли оборонительные функции, являлись духовными наставниками для населения вновь возникших городов, выполняли миротворческие функции, проповедовали, способствовали становлению национального немецкого языка.

Библиографический список

- 1. Большая Легенда, составленная святым Бонавентурой из Баньореджо // Истоки францисканства / пер. с итал. Кайшадорис, 1996.
- 2. Бондарко Н. А. Текстовые структуры в немецкой духовной прозе XIII века (трактат «Geistlicher Herzen Bavngart» и его источники): дисс. ... канд. филолог. наук. СПб., 2001.
- 3. Житие второе Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским // Истоки францисканства / пер. с итал. Кайшадорис, 1996.
- 4. Легенда трёх спутников // Истоки францисканства / пер. с итал. Кайшадорис, 1996.
- 5. Устав преподобного Венедикта // Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. Репринт. воспроизвед. изд. 1892. М., 1994.
- 6. Устав, не утверждённый буллой (1221) // Св. Франциск Ассизский. Сочинения / пер. с лат. М., 1995.
- 7. Устав, утверждённый буллой (1223) // Св. Франциск Ассизский. Сочинения / пер. с лат. М., 1995.
- 8. Daniel R. E. The Franciscan concept of mission in the high middle ages. Lexington, 1975.
- 9. Emery R. W. The friars in medieval France. A catalogue of French mendicant convents 1200–1550. New-York; London, 1962.
- 10. Freed J. B. The friars and German society in the thirteenth century. Cambridge; Massachusetts, 1977.
- 11. Green V. G. The franciscans in medieval English life (1224–1348). Paterson, 1939.
- 12. House A. Francis of Assisi. London, 2000.
- 13. Huber R. M. A documented history of the Franciscan order from the birth of St. Francis to the division of the order under Leo X (1182–1517). Milwaukee, 1944.
- 14. Little L. K. Religious poverty and the profit economy in medieval Europe. Ithaca; New-York, 1978.
- 15. Mockler A. Francis of Assisi. The wandering years. Oxford, 1978.
- 16. Ruh K. Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik. (Bibliotheca Germanica; 7). Bern, 1956.
- 17. Ruh K. David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache // Kleine Schriften. Bd. 2. Scholastik und Mystik im Spätmittelalter / Hrsg. v. V. Mertens. Berlin; New York, 1984.
- 18. The chronicle of brother Jordan of Giano // XIIIth century chronicles. Translated from the Latin by Placid Hermann OFM, with introduction and notes by Marie-Therese Laureilhe. Chicago, 1961.

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ВИД ДУХОВНОГО СЛУЖЕНИЯ

В. В. Шабунин Государственный университет управления, г. Москва, Россия

Summary. The present article is devoted to not very known missionary activity of the Russian Orthodox Church just to render the society spiritual support. The article refers to such well-known philosophers as N. A. Ilyin; L. S. Frank; M. N. Pantchenko; V. S. Barulin.

Key words: missionary activity of the Russian Orthodox Church; spiritual service; outlook; church and parish life; revival spiritual wealth.

В современном обществе цивилизационные процессы сопровождаются болезненными трансформациями традиционных антропогенных пространств, когда под влиянием глобализации происходит разрушение сложившихся систем ценностей, на основе которых веками формировались общественные и личностные идеалы. Эти изменения, как правило, оборачиваются для человека отрывом от социокультурных корней и кризисом национальной и личностной самоидентификации. Многие россияне, остро ощущая бездуховность своей эпохи, утрачивают исходные основы интуиции положительного понимания духовности и остаются один на один с гнетущим чувством потери жизненных ориентиров, когда человеку не с чем себя соотнести, не во что верить.

К современности в полной мере приложимы слова Л. С. Франка, написанные еще в 1925 г.: «Человечество переживает в настоящее время один из тягчайших и глубочайших кризисов, когда-либо им испытанных. Старые верования пришли в упадок и не имеют власти над сердцами; новой веры не видно, человечество не знает больше, к чему оно должно стремиться, для чего жить, какие начала оно должно воплощать в жизни. Так как последняя проверка мировоззрения есть его приложение к жизни, опыт согласной с ним жизни, то этот идейный кризис отчетливее всего обнаруживается в факте общественной безыдейности и общественного неверия. На словах или в отвлечённом мышлении большинство людей как будто ещё имеют какую-то веру: одни веруют в христианство, другие в науку, третьи в человека и т. п. Но мало у кого осталась та цельная, подлинная вера, определяющая все поведение человека, выражающаяся в ясном и непосредственном понимании добра и зла, должного и недопустимого, в личной и общественной жизни» [1, с. 8]. Эти слова выдающегося философа применимы и к моральному состоянию современного российского общества, которое переживает очередной кризисный период. Старые социалистические ценности (коллективизм, социальный оптимизм, патриотизм и др.) разрушены, а новые ещё создаются. Переходный период таит в себе опасность дезориентации личности. Перед российским обществом стоит вопрос, как правильно сформировать новые ценности. Возникает проблема социокультурной безопасности в условиях, когда прежние механизмы защиты разрушены, а новые только формируются.

В ходе многочисленных преобразований в нашей стране участились явления, которые во все времена воспринимались российским обществом весьма негативно. Так, например, материальная сторона сегодня стремится стать доминантной основой жизни человека, его первоочередной целью, в процессе достижения которой используются любые, даже самые нецивилизованные средства. Данная тенденция подталкивает российское общество и составляющих его отдельных личностей к забвению национальных традиций, выражающих в себе духовно-нравственные устои, долгие годы организующие и сохраняющие социальные структуры, стабилизирующие жизнь этносов. Радикальное реформирование, происходящее в российском обществе, повлекло за собой негативные последствия как, прежде всего, результат недооценки менталитета и исторической памяти российского народа, его неповторимого «духовного кода» и определённого веками архетипа российского социума.

В поисках путей выхода из этого кризиса в общественном сознании постепенно укореняется идея, что основополагающим средством его преодоления является совершенствование духовного мира человека. Взоры государственных деятелей, политиков, деятелей культуры, философов и учёных всё чаще обращаются в сторону традиционных, существовавших на протяжении долгого исторического периода институтов и, прежде всего, институтов религии и церкви. По мнению автора статьи, именно в историческом опыте духовного служения последних следует искать выход из сложившейся ситуации, ибо только обращение всего социума к исконному, фундаментальному, традиционному, культурному и духовному наследию России является на сегодняшний день весьма продуктивным направлением преодоления большинства негативных процессов и явлений, происходящих в нашей стране.

Миссионерская деятельность Русской православной церкви осуществлялась на фоне характерной преемственности русской истории. Различные периоды нашей истории дают нам оригинальные, непохожие один на другой примеры духовного служения православных миссионеров. Была Русь Киевская и Русь Московская, Россия петербургская и Россия советская, но Церковь всегда оставалась идентичной самой себе и верной своему стержню, продолжала стоять и честно служить духовному благу входящих в Российское государство народов. Замечательный русский философ И. А. Ильин отмечал: «Россия имеет свой опыт формирования государственности,

борьбы за неё, свои особенности становления отечественного образования, образа жизни и мышления; у нас особая вера, свой характер, свой уклад души» [2, с. 37].

Точкой исторического отсчёта миссии Русской церкви является 988-й год – дата Крещения Руси и начала русской христианской духовности. Принятие Русью христианства в его восточной, византийской традиции явилось её историческим посвящением и введением в семью христианских европейских народов. С самого начала утверждения христианства в России церковь осуществляла миссию распространения христианства среди различных славянских, финноугорских и тюркских племён. Центральное положение Русской земли между Востоком и Западом придавало миссионерскому служению церкви глубокий геополитический смысл. Расположенная на перекрестке европейских и азиатских интересов, Русь выполняла роль защитника и пограничного стража Европы, расходуя на это огромные ресурсы и силы. Последняя, надёжно защищенная Русью от опустошительных набегов с востока, имела возможность для особенно интенсивного экономического и культурного развития. В период завоеваний татаро-монголов Русь остановила их нашествие на самом краю Европы, чем спасла её от тотального разрушения. В сложившихся условиях иностранного владычества главным поприщем миссионерской деятельности Русской церкви явилось, с одпросвещение православной верой завоевателей, с другой стороны - ограждение православия от экспансии католического Запада, прикрывавшего и оправдывавшего свои крестовые походы на Русь задачами подчинения «русских схизматиков» Римскому престолу.

Тенденция духовного возрождения позволила русским людям выжить в суровых и сравнительно бедных в природном отношении условиях климата, она дала духовные и нравственные силы пережить ордынское иго и сбросить его, объединиться и стать великой Россией, объединившей на своей территории около 150 национальностей и народностей и создавшей крупнейшее государство в мире. В связи с этим выступление Русской церкви на поприще распространения и укрепления христианства было естественным следствием и логическим продолжением этой тенденции духовного возрождения Руси, начало которого было столь блистательно ознаменовано эпохой Преподобного Сергия Радонежского, близким сподвижником которого стал святитель Стефан Пермский, первым создавший систему распространения христианства путём создания азбуки, перевода Евангелия и богослужения на национальные языки. Позднее этой традиции следовали все выдающиеся миссионеры Русской церкви – архимандрит Макарий (Глухарёв) на Алтае, святитель Иннокентий (Вениаминов) – на Аляске и в Якутии, святитель Николай (Касаткин) – в Японии, святитель Тихон (Белавин) – в Соединённых Штатах Америки.

Установленный петровскими преобразованиями синодальный строй в Русской церкви не стал периодом упадка или застоя в исполнении её миссионерской деятельности. На реформу Петра I церковь ответила явлением русской святости, расцветом духовного образования и богословской науки и замечательной активностью в распространении христианства среди народов России и окружавших её государств. Вместе с православной верой русская Церковь несла народам нашей страны, составлявшим великое многообразие финно-угорских, тюркских и монгольских племён, национальную письменность и просвещение, вовлекая их в орбиту влияния культуры и духовности. В то же время Русская Церковь осуществляла внешнюю миссию в Северной Америке – от Аляски до Калифорнии, в Японии, Корее, Китае, Монголии и Иране. Она учредила представительства и построила посольские церкви в столицах различных государств мира и организовала Русскую Духовную Миссию в Палестине, прочно утвердив русское присутствие в Святой Земле.

Развитие епархиальной и церковноприходской жизни, расцвет богословской и церковно-исторической науки и необычайно высокий подъём церковной издательской деятельности в Синодальный период, особенно в XIX веке, следует считать апогеем достижений миссионерской деятельности русской Церкви на поприще своего духовного служения. После Октябрьской революции 1917 г. возможности миссионерской деятельности Русской Православной церкви значительно сократились, однако даже в условиях жёстких репрессий эта деятельность не исчезла и продолжала оставаться одним из самых ярких видов духовного служения, хотя и в принципиально новых, неизмеримо более сложных условиях, постоянных репрессиях по отношению к духовенству.

Вышесказанное объективно обусловливает необходимость анализа состояния и направленности развития морали и морального сознания как феномена духовной сферы жизни общества под призмой исторического опыта миссионерской деятельности РПЦ как вида духовного служения своему отечеству, выяснению их роли в становлении, укреплении и функционировании духовной безопасности личности, общества и государства в целом.

События, происходящие в духовно-нравственном и социокультурном пространстве нашего общества, позволяют говорить о том, что в российском социуме на данный момент весьма заметно ощущается недооценка духовно-нравственных традиционных ценностей, которые издавна являлись неотъемлемой частью жизни и развития нации, и поддерживались яркими примерами духовности РПЦ. Существуя и как единый живой организм, и как многонациональное объединение отдельных личностей, наше общество нужда-

ется сегодня в понимании того, что обобщённый духовный опыт наших предков послужит эффективным фундаментом для реализации социально-политических, экономических и интеллектуальных инноваций нового века.

Очевидно, что, несмотря на смену поколений, духовнонравственные традиции продолжают жить в обществе, повышая стабильность и устойчивость его существования, инициируют социокультурную модернизацию и трансформацию. Формируя самобытность, они были и остаются доминантой для создания необходимого духовно-нравственного ядра, на основе которого развивается социальная жизнь нашего суперэтноса, строящего гражданское общество.

Современный духовный кризис надолго может парализовать способность личности к действию, поставить под сомнение её отношение к добру и злу. Очевидно, впрочем, и то, что этот кризис самым непосредственным образом повлияет на все сферы жизнедеятельности человека. Следовательно, мы не можем разобраться в сегодняшней, во многом резкой, социальной динамике, если не проникнем в глубину духовно-нравственных процессов человека, вовлечённого в силу тех или иных конкретных обстоятельств, в социальные перемены. По авторитетному мнению философа В. С. Барулина, «духовное начало не просто и не только детерминирует человеческую деятельность, оно буквально пронизывает всю человеческую деятельность без исключения, это своего рода система управления человеческой деятельности» [3, с. 58].

Обострение социальных проблем в современном российском обществе как никогда актуализирует сегодня необходимость возрождения духовных ценностей для его самосохранения и дальнейшего развития, востребованность духовного человека. Целенаправленное формирование интеллектуального, нравственного, эстетического начала в индивиде, как мы считаем, поможет стабилизировать духовную жизнь общества и в определённой мере будет способствовать успеху проводимых реформ. Поскольку для менталитета подавляющего числа россиян по определению известного русского историка А. М. Панченко свойственны «топосы – основополагающие ориентиры культуры и духовности. Нравственно-художественная топика, общая для Древней Руси и России нового и новейшего времени, появляется не только в принципах и оценках, но также и в художественных деталях... Стоит помнить, что слова «конец» и «начало» одного корня» [1, с. 262–263].

Библиографический список

- 1. Франк Л. С. Религиозные основы общественной жизни. М. 1992.
- 2. Ильин И. А. О русском национализме. М., 2007.
- 3. Барулин В. С. Социальная философия. М., 2000.
- 4. Панченко А. М. О русской истории и о русской культуре. СПб., 2000.

О ПРОБЛЕМАХ МИССИИ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТЬЕВ НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ В 1913 ГОДУ

3. П. Тинина, Е. Г. Васильева Волгоградский государственный институт искусств и культуры, г. Волгоград, Россия Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Россия

Summary. Degree of a level of scrutiny of a theme about orthodox mission on the Bottom Volga on the eve of the First World War Is defined. Ways and means of orthodox mission on sources 605 funds of the State archive of the Saratov region (ΓΑCO) [4, 6-10, 13] by means of a quantitative method, the system-analytical approach, an historic-comparative method and a principle of the historicism assuming studying of the facts in all their variety and in particularly historical conditions are investigated. Tables are made and the analysis of quantitative making missionary service of the Saratov brothers is made. Frequency of use of methods of orthodox mission, degree of their efficiency on the Bottom Volga on the eve of the First World War is defined. The originality of continuity of orthodox mission in the Bottom Volga region at the present stage is revealed.

Key words: Saratov diocese; bottom Volga region; orthodox brothers; sectarians; dissenters; doubting; non-believers; mission methods; tserkovno-parish schools; national libraries; public sermons; private conversations; the missionary literature; readings of the theological literature; Mugs of adherents of Orthodoxy.

История миссионерской деятельности православных братьев является неотъемлемой частью истории Русской церкви и в целом России. Её актуальность вызвана историографической лакуной, начинающейся со второй половины XIX - первой четверти XX века [12, 14, 16, 17, 18, 19]. Современная литература по этой проблематике представлена энциклопедическими словарями и электронным ресурсом Интернет, где отражена краткая, суммарная информация из прошлых работ в основном о центральном и западном крае России с косвенным упоминанием о православной миссии на Волге [1, 5, 20, 21]. Это упоминание встречается в правилах Александра II от 8 мая 1864 года «Об учреждении православных братств по всей России». В списке правил указано Братство Святого Креста в Саратове при Преображенском монастыре [1, 12]. В 2003 году был опубликован один из архивных документов делопроизводства этого Братства о расколе и сектантстве на Нижней Волге [11, с. 197–219]. Его высокая фактологическая составляющая, научная ценность по проблемам раскола Русской церкви в регионе не вызывают сомнения. Необходимость изучения этого и других документов по данной проблеме, датированных 1913-м годом, обусловлена судьбоносной составляющей указанного года для российской государственности в условиях нарастающего международного напряжения накануне Первой мировой войны. В этих условиях необходимо было ослабить проблему

раскола Русской церкви, мешавшего консолидации общества, в данном случае на Нижней Волге.

Исследование представляет собой посильный вклад в развитие темы о миссии конкретного православного братства на основе опубликованного и неопубликованных источников, датированных 1913 годом, 605 фонда Государственного архива Саратовской области (ГАСО) [4, 6, 7, 8, 9, 10, 13].

С применением количественного и историко-сравнительного методов, системно-аналитического подхода и принципа историзма будут выявлены частота использования и степень эффективности способов миссии саратовских братьев в конкретных исторических условиях.

В источниках Братства Святого Креста показано одиннадцать методов миссии «среди сектантов, заблудших сомневающихся и заражённых неверием» [11, с. 197–198]. Наибольшее внимание из них уделено так называемой «публичной беседе», наделённой председателем братского сообщества протоиереем Алексием Матюшенским прилагательными «нескучная», «привлекательная», «зрелищная» [11, с. 197].

Следует заметить, что подобные характеристики не соответствуют содержанию существительного «беседа». «Беседа» является методом согласования вопросов и принятия решений. Она не предусматривает противоположных столкновений мнений в условиях публичной зрелищности [15]. Отсюда, данное словосочетание необходимо считать неправомерным, а массовые выступления миссионеров на Нижней Волге, показанные в источниках, следует классифицировать как публичные проповеди, довольно распространённые в христианской миссии ещё в библейские времена. Авторитетом для миссионеров всех времён всегда служила Нагорная проповедь Иисуса Христа с иной сущностью новозаветного закона в сравнении с ветхозаветным законом. «В Ветхом Завете принадлежность к избранному обществу обуславливалась... происхождением от Авраама и обрезанием; в Новом Завете, напротив, всё зависит от внутренних достоинств человека, определяемых десятью «блаженствами», т. е. качествами душевного состояния» [2, 3].

Спорным кажется и мнение протоиерея о непопулярности у православных миссионеров публичных выступлений. В подтверждение своего мнения он выдвинул ряд причин: во-первых, отсутствовали достойные оппоненты братьям в связи с решением баптистских съездов «не выступать на публичных беседах»; во-вторых, сами лидеры сект страшились «провалиться... и потерять свой авторитет в общине» [11, с. 197]; в-третьих, публичные выступления имеют слабую обратную эмоциональную связь проповедника со слушателями [11, с. 197–198].

Систематизация количественных показателей источников по использованию публичной проповеди в сравнении с другими методами миссии проведена на основе отчётов 20-ти окружных миссионеров, 3-х епархиальных архиереев, 2-х уездных и 5-ти городских священников, которые были не просто миссионерами, но и осуществляли контроль над миссией других представителей православного духовенства [4, с. 208]. Сведения о миссионерах, не подавших свои отчёты по разным причинам, содержатся в их заявлениях и отчётах [табл. № 1]. Так, миссионер П. Соколов упомянул священника Игнатьева, которому «помещали распутица и пашня крестьян» осуществить весеннюю поездку по Петровскому уезду «к хуторянам отрубникам» [6, л. 19]. И. Горохов сообщил о миссии М. Алексеева по Царицынскому уезду за второе полугодие. «Что делал он в первую половину года, будучи Хвалынским уездным миссионером, для меня подробно неизвестно», – написал И. Горохов и прочее [10, л. 22, 24].

В процессе систематизации количественных показателей источников [4, 7, 8, 9, 10] по проведению публичной проповеди были получены следующие данные: окружные православные братья использовали этот метод в 168 случаях (19,9 %) от общего числа ими организованных дел; епархиальные священники - в 368 случаях (42,6 %); уездные – в 133-х (57,6 %); городские – в 69-ти случаях (47,6 %). Суммарная доля использования этого метода составила цифру 738 (35,5 %), то есть третью часть от общего числа учитываемых случаев [табл. № 1]. Здесь также показана ярко выраженная тенденция проведения православными братьями публичной проповеди чаще всего в поселковых и городских условиях проживания на Нижней Волге, где возможно собрание большого количества слушателей. Кроме того, сравнительный и количественный методы позволили увидеть, что публичная проповедь была в арсенале всех миссионеров в разной доле случаев. Исключение составил только священник М. Протоклитов, который не читал публичной проповеди по состоянию здоровья [7, л. 24 об. – 25]. Иная картина получена по частной беседе. Совсем не пользовались этим методом 12 миссионеров; 12 - проводили частную беседу, но с большим долевым отрывом в пользу публичной проповеди; 3 священника использовали оба метода в равных долях; 4 – отдали предпочтение частной беседе [табл. № 2].

Таким образом, в сравнении с частной беседой публичной проповеди в Саратовской епархии отдавалось предпочтение. Мнение протоиерея Матюшенского, утверждавшего обратное, оказалось субъективным.

Все остальные перечисленные в источниках методы миссии не имели самостоятельного статуса и проводились во время публичной проповеди, частной беседы и церковной службы. Это послужило причиной скудости сведений о них в архивах. Тем не менее в доку-

ментах сказано: и о традиционной проповеди с церковного амвона, носившей «вероучительный характер» с элементами полемики, опровержения «раскольнического или сектантского заблуждений» [11, с. 198]; и о методе «раздачи бесплатно и продажи книг, листков и брошюр миссионерского характера» [11, с. 198], сопровождавшем и усиливавшем собой любую миссионерскую деятельность. В источниках рассказано и о «внебогослужебных чтениях нравственного характера», проводимых во время частной беседы, на занятиях народно-миссионерских курсов и ревнителей православия, на съездах региональных миссионеров. Совокупная доля всех миссионерских мероприятий по каждому епархиальному статусу от общего количественного показателя по годовым отчётам (2082 соответствует 100 %) получилась следующая: Епархиальные архиереи провели 864 миссионерских мероприятия – 41,5 %; уездные священники – 231 – 11,1 %; городские – 145 – 7 %; духовенство округов и их помощники – 842 – 40,4 %. Некоторые миссионеры удостоились высокой оценки своих трудов. Так, И. Горохов подчеркнул положительные результаты миссионера Г. Носкова, локализовавшего «сектантство в с. Рассказани Балашовского уезда, с. Свинухи и отчасти в Большом Карае... в с. Китоврас остановлены предполагавшиеся совращения... в г. Балашове остановлен интерес к баптизму» [10, л. 22 об.]. Отмечена также успешная работа М. Алексеева среди раскольников и сектантов Царицынского уезда; Л. Благовидова – в Царицыне; в с. Дубовка – Н. Кипарисова и др. [10, л. 22 об. – 23 об.].

Для развития православной миссии на Нижней Волге осуществлялось финансовое вливание при поддержке Синода и прихожан. Оно выражалось в оплате труда активным миссионерам. Такую поддержку получали: отец Царицынского уезда Г. Носков, Камышинского уезда М. Соловьёв, дьякон Улыбышев, выступавший с миссией в «Ольшанке и Бекетовке», помощник миссионера в с. Самодуровке Хвалынского уезда Н. Донсков [10, с. 206-210]. Кроме того, тратились денежные средства на открытие отделений Братства в Царицыне, Кузнецке и Камышине для привлечения новых миссионеров с раскольниками и сектантами (для борьбы с раскольниками и сектантами или из числа оных – Вера) [11, с. 210]; на содержание по приходам кружков ревнителей православия, миссионерских школ (Миссионерско-псаломщическая школа в г. Саратове [11, с. 210-211], Сосново-Мазинская школа [11, с. 212]). Финансировались библиотечные центры по распространению книг, брошюр и листовок [11, с. 212-213]; открывались «народно-миссионерские курсы» «в селе Мордовском Карае Балашовского уезда с участием низших клириков местного благочиния; в селе Антиповке Камышинского уезда, с участием священно-церковно-служителей благочиннического округа» [11, с. 215].

Однако финансовая поддержка развития миссии на Нижней Волге не смогла исключить отрицательные моменты в её результатах. Наряду с положительными примерами миссии архиереи выразили неудовлетворение своей же службой. В частности, А. Игнатьев сообщил, что из раскола вернулись в православие «обоего пола 167 душ», а из православия в старообрядчество отошло «122 души обоего пола» [10, л. 26 об.]. П. Соколов написал, что раскольникам и баптистам удалось сохранить свои секты: в Вольском уезде — 3 пункта; в Сердобском — 4 пункта: «в селе Хованщина 2 семьи, в приходе села Софьина — 1 семья, в приходе села Затолокина — 1 семья и в селе Яковлевки 4 семьи, и везде в этих сёлах идёт пропаганда» [6, л. 25 об. — 26].

Итак, в 1913 году довольно активно осуществлялась православная миссия на Нижней Волге. Традиционно, разными способами братья прилагали усилия по возвращению в православие раскольников и сектантов, путём назидания, просвещения, обучения и воспитания.

Публичная проповедь как метод была самой популярной и проводилась в городских, поселковых условиях. В сёлах и хуторах, разбросанных на многие километры друг от друга в условиях Нижневолжского ландшафта, чаще всего использовалась частная беседа. Другие методы миссии не имели самостоятельного статуса, носили сопровождающий характер с целью усиления публичной проповеди и частной беседы. Православная миссия в регионе имела серьёзную финансовую поддержку Синода и православных прихожан для открытия школ, кружков, библиотек. Однако многовековая история раскола Церкви, накопившая острые проблемы на Нижней Волге, требовала больше мирного времени для их решения, чем оставалось до Первой мировой войны.

Библиографический список

- 1. Братства // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1890—1907.
- Евангелие от Луки (6: 17—49).
- 3. Евангелие от Матфея (5, 6, 7).
- 4. Заявление в Совет Братства Святого Креста председателя Совета, протоиерея Алексия Матюшенского и членов Совета: оо. Николая Рахинского и Николая Златорунского //ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 14. Л.
- 5. Лопухин А. П. Нагорная Проповедь // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Гл. ред. редакционной коллегии С.С. Аверинцев. Т. 2. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1995. С. 186—187.
- 6. Отчёт епархиального миссионера П. Соколова // ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 11.
- 7. Отчёт миссионера А. Любарского // ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 2.
- 8. Отчёт помощника миссионера Д. Кочеткова //ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 10.
- 9. Отчёт миссионера Шалкинского // ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 4, 9.
- 10. Отчёты и ведомости о раскольниках разных сект // ГАСО. Ф. 605. Оп. 1. Д. 13.

- 11. Отчёт о состоянии раскола и сектантства в Саратовской епархии за 1913 год / Вступ. и комм. проф. З. П. Тининой //Сб. ст. Русская Православная Церковь и межконфессиональные отношения в Нижнем Поволжье / При поддержке РГНФ, Волгоградской обл. администрации, ВолГУ.: Изд. ВолГУ, 2003. 222 с.
- 12. Папков А. Братства. Очерк истории западнорусских православных братств. M., 1900.
- 13. Проект устава Саратовского епархиального православного братства Св. Креста // ГАСО. Ф. 605. Оп. 2. Д. 53. Л.3, 4-120б., 13.
- 14. Скабаланович Н. Западноевропейские гильдии и западнорусские братства // Христианское Чтение. 1875. сент. окт.
- 15. Советский энциклопедический словарь / Председатель научноредакционного совета А. М. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1980. – С. 136, 400–401.
- 16. Соловьёв В. Братчины // Русская беседа. СПб., 1856. № IV.
- 17. Чистович И. Очерк истории западнорусской церкви: В 2-х ч. Ч. II. СПб., 1884.
- 18. Харлампович К. К истории западнорусского просвещения. Виленская братская школа в первые полвека ее существования. Вильна, 1897.
- 19. Харлампович К. Западнорусские Церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и начале XVII в. СПб., 1899.
- 20.http://dik.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/139783, 142139, 146891.
- 21. Церковные братства // Христианство... Т. 3. 1995. С. 211.

	<u>.</u>					9.	
a a a x	хутор	7	1	2		2/ 0,6%	г -
ЛУЧАЕ! І МЕТОД ЕДЬЬ» Н ИТОРИ	посёл ОК	₽	42	2		14/ 3,8%	*
ОБЩЕЕ ЧИСПО СЛУЧАЕВ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ МЕТОДА «ПУБЛИЧНОЙ БЕСЕДЫ» НА ПОКАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ	дерев ня	6	30	ক	9	40/ 10,9%	25
JEЩEE ч CTOJIS3 TYBЛИЧI ЖАЛЬНІ	село	8	32	46	45	123/ 33,4%	62
2 2 2	город	7	156	15	18	189/ 51,3%	9
САРАТОВСКОЙ ЕПАРХИЙ ЗА 1913 ГОД ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ЛОКАЛИЗАЦИЯ СЛУЧАЕВ МЕТОДА «ПУБЛИЧНАЯ БЕСЕДА»		9	Города: Вольск (1), Кузнецк (1), Хвальнск (154). Сёла: Саратовский уезд. — Базарлык (154). Сёла: Саратовский уезд. — Базарлык (154). Вязовка. Верхияя Чернавка. Черкасское, Донго, Максимовка. Барановка. Новая Жуковка. Вольское. Довекса, Маза. Кликовка. Токевая Маза. Кликовка. Воское сенское, Мазан. Кликовка. Синодское. Терса. Кликовка. Сарабовка. Благодатное. Ново-Сласское. Сарабовка. Благодатное. Деревник. Саратовский уезд. — Алексеевка. Болтиновка. Изановка. Благодатное. Сорокино, Батай, Кражим: Хвальниский уезд. — Студёцка. Вольское устарая Яблонка. Новая Яблонка. Серьба. Алалика. Самодуровка. Ершовка. Чауши. Старая Пебежайка. Половка. Безобразовка. Павловка. Кадешевка. Шаховское, Сосновая Маза; Кузнецкий уезд. — Ульяновка. Широкий Буерак. Осиновка. Добовый Гай, Мазная Маза. Ерёмкино. Елшанка. Подресное. Адоевщина.	Города: Саратов, Камышин, Царицын, Балашов, Покровск; Саратов, Камышин, Царицын, Балашов, Покровск; Се <u>рла:</u> Саломатино, Рыбинка, Ново-Сердиевское, Липовка, Большой Мелик, Малый Мелик, Быселки, Киловрае, Малиновка, Чигонам, Летажевка, Ольшанка, Россащи, Аврадак, Большой Карай, <u>Расказан</u> ь, Свинука, <u>Инясево, Дурникино,</u> Мордовский Карай, <u>Пинеровка, Посад: Дубовка.</u> Доровский Карай, <u>Пинеровка, Мутор:</u> Дубовый.	2 города; 1 посад; 45 сёл и деревень.		Города: Петровск, Аткарск, Сердобск. Сёла: Саратовский укад — Синенькие, Щахматово, Половка, Курдюм, Широкое, Идолта, Каменка, Адарёвка, Варыдаевка, Усовка, Ключи, Максимовка; Вольский укад — Алексевка, Фердоровка, Базырыдаевка, Усовка, Ключи, Максимовка; Вольский укад — Алексевка, Фердоровка, Базырыный Карабилак, Адоевщина, Содом Теплоясовка, Аткарский укад — Алексевка, Монастырское, Салтыково, Баланда: Петровский укад — Малая Сердоба, Салолия, Новославкино, Волхонка, Нернаяка, Вшивка, Чунаки, Заыковка, Старая Слатука, Салтыково, Карловка, Беково, Мишкирей, Соловка, Высовка, Базиры, Мишкирей, Соловека, Высовка, Паша, Монастыршина, Александровка, Коломов, Беленькие, Злобная, Карсаковка, Новка, Есевка, Колский Берак, Базановка, Формосово, Беленькие, Злобная, Карсаковка, Новка, Малексий, Мальекка, Колопичека, Омпатьевка, Колопичека, Петровский укад — Дарицие, Мальекка, Селдовичека, Зыбино, Мальекка, Селдовичека, Селдовичека, Зыбино, Мальекка, Селдовичека, Селдовичека, Зыбино, Мальекка, Селдовичека, Селдовичека, Зыбино, Мальекка, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека, Зыбино, Мальекка, Селдовичека, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека, Забановичека, Селдовичека, Селдовичека
B.T.H.: Yactota Ncnoja.9. Metoga «myönnyhoù Gecealel»	доля В.%	5	38,3	46,2	59,5	42,6	71,1
HACTO MCTO MET MET MET MET MET MET MET MET	К-80 случа ев	4	230	69	69	368	96
Исполь 308ани е методо В	я (всего)	3	009	148	116	864	135
МИССИОНЕР		2	Епархиальный <u>свящ.</u> А. Игнатьев	Епархиальный <u>седщ.</u> И. Горохов	Еларх: свящ П. Соколов	Итого:	Уездный <u>свящи.</u>
<u>o</u> ı,,		-	ш >	ш С	<u>Ш</u> }		,

4 5 4 5 6 7 8 44 96 37 365. Цаницынистий чеза, протива селит. Постоко селит. Постоко селит. Селит. Соможная меза, челит. В селит. Се										ТАБЛИЦА № 1.	A No 1.
96 37 38.5 Identurbulende veral - mocroil Applicate, service Tip consoleral Applications and Applicati		2	3	4	5	9	7	8	6	10	7
8 50 29 66 Гродод, Царопцын 250 66 6 77% 677%	Уездный <u>свящ.</u> Алексеев		96	37		<u>Царицынский уезд – посад: Дубовка; сёла:</u> <u>Песковатка,</u> Прямая Балка, малая <u>Ивановка,</u> Станица Пичуга. Саратовский уезд – село : Базарный <u>Карабулак, Жвальнского уезда - сёла:</u> Сооновая Маза, <u>Ивановка, Феодоровка, Безобразовка, Колмантай, Павловка, Шаховское, Самодуровка, Акатная Маза, Чёрный Затон, <u>деревня</u> Без<u>водурое, Вольского уезда – сёла:</u> Вязовка, Большая Чернавка, <u>Церкасское, Донгуа</u>, Ключи, <u>Воокресенское</u> Максимовка, деревня Долущи.</u>		28	4	5	
8 50 29 65 (проды Царицын) 29 4 20 (проды Парровек) 29 4 2 (проды Парровек) 39 4 2 (проды Парровек) 39 4 2 (проды Парровек) 39 4 2 (проды Парровек) 30 30 4 2 (проды Парровек) 30 4 3 (проды Парровек) 4 3 (проды Парровек) 4 4 (проды Парровек) 4 4 (проды Парровек) 4 4 (проды Парровек) 4 4 (проры Парровек) 4 4 (проды Парровек) 4 4 (проды Парровек) 4 (пр	Mroro:		231	133	l		6/ 4,5%	90/ 67,7%	29/ 21,8%	3,7%	3,3%
39 19 52,8 Ороди, Кренеци 19 10 Спорат, Предосод, Кренеци 9 100 Продук, Кренеци 10 2 10 Спорат, Средород, Кренеци 9 10 2 10 10 2 10	Zeau, J. En	аговидов	90	59	28	Город: Царицын	29				
9 9 400 Dobout, Cistorers 9 9 400 Dobout, Cistorers 2 9 9 100 22 100 2 10 2 10 2 10 2 10 2 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 2 10 10 10 2 10	CBRW, r. Kyz Kypышев	знецка В.	36	19	52,8	Город: Кузнецк	19				
4 2 50 Говода: Севдарбие (порадкое благочиние) 10 70 46 10 2,2 Говода: Севдарбие (порадкое благочиние) 10 10 362 20 5,79 1 окри? Каральникого учезда 20 20 20 1 15 4 2.67 3 окри? Каральникого учезда 20 1 4 4 1 98 16 1.67 3 окри? Каральникого учезда 20 1 1 4 4 4 1	ZBBUL A. X	рбанский	6	6	100	CODOM: Detrobeck.	6				
46 10 2.2 Повод, Сведаробск (тородкое благочиние) 10 69 1 362 20 47,6 Окору Кавльнискою уезда 20 57,8 Окору Кавльнискою уезда 20 <td< td=""><td>Свящ. Н. Космодем</td><td>»янский</td><td>Þ</td><td>2</td><td>20</td><td>Город: Камышин</td><td>2</td><td></td><td></td><td></td><td></td></td<>	Свящ. Н. Космодем	»янский	Þ	2	20	Город: Камышин	2				
445 69 47,6 382 20 5.79 1 cvpt/Xeanbuck.cog yes.pa 20 37 198 26 13.1 2 cvpt/Xeanbuck.cog yes.pa 4 4 4 26.7 3 cvpt/Xeanbuck.cog yes.pa 4 4 4 6.6 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 9.0 1.0 1.0 1.0 9.0 1.0 9.0 1.0 9.0 1.0 9.0 <	<u>Сващ.</u> Н. Преображенский	енский	46	9	2,2	Город.; Сердобак (городское благочиние)	10				
386 20 5,79 Order Karababekeere 26 26 13 Order Karababekeere 26 26 13 Order Karababekeere 26 26 27 Order Karababekeere 26 27 Order Karababekeere 26 27 Order Karababekeere 26 27 Order Karababekeere 26 27 27 27 27 27 27 27	Mroro:		145	69	47,6		69				
3 (198) 26 (13,1) 2 oktyv ζeanbektotog veapa 4 15 4 26.7 3 oktyv ζeanbektotog veapa 4 98 16 16.3 3 oktyv ζeanbektotog veapa 16 6 1 16.7 1 oktyv Banketotog veapa 1 11 10 30 (s) 2 oktyv Banketotog veapa 1 4 4 4 (s) 3 oktyv Banketotog veapa 1 6 2 3 (s) 3 oktyv Banketotog veapa 2 cene (labelity) 6 2 3 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 7 4 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 8 3 3 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 8 3 3 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 9 1 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 1 4 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s) 4 (s)	Свящ. В. Лохов	loxoB	362	20	5,79	1 округ Хвалынского уезда		20			
15 4 267 3 oktyri Xisanbubuckoto yesaha — Cenno. Camo, Oxtoo Risa. 4 16 16.3 3 oktyri Xisanbubuckoto yesaha — Cenno. Camo, Oxtoo Risa. 16 16.3 1 oktyri Xisanbubuckoto yesaha — Cenno. Camo, Oxtoo Risa. 17 16.3 1 oktyri Xisanbubuckoto yesaha — Cenno. Camo, Oxtoo Risa. 17 10 <t< td=""><td>ZB.B.H. (</td><td>Софинский</td><td>198</td><td>56</td><td>13,1</td><td>2 округ Хвалынского уезда</td><td></td><td>56</td><td></td><td></td><td></td></t<>	ZB.B.H. (Софинский	198	56	13,1	2 округ Хвалынского уезда		56			
98 16 16.3 3 okpyr χέραμθικός μο γερηα – CEDIO. C. 2000. ΩΚΟΡΟΚΟΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘΕΘ	ZBAWL A. E	ырыков	15	4	26,7	3 округ <u>Хвалынского</u> уезда		4			
11 10 90.9 10 ctryn Kambuluuhokoco yesaqa 11 11 10 90.9 2 oktyn Booleveen yesaqa	Помощни Донсков	к мисс. Н.	86	16	16,3	3 округ Х <u>вальнского уезда — село: Самодуровка.</u>		16			
11 10 90,9 2 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — Ortyvőa Cennő Jepchal 3 3 100 3 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — Ortyvőa Cennő Jepchal 4 4 4 100 3 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 5 3 37,5 4 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 6 2 33,3 1 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 7 7 100 4 oktyyr BOIDE-CKOLD YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 6 6 100 4 oktyyr Capatoreckord YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 7 7 100 4 oktyyr Capatoreckord YesAda — CEÍTREL JABAHUKOBBO. 8 40 3 oktyyr Kámkellukhúkogy YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, Choda Moposobba, Pyghtw, Ballakhúkogy YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, Choda Wallakhukoky YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, KANTOBBAC, Manlai Menluk, Choda Moposobba, Pyghtw, Ballakhúkoky YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, Choda Wallakhukoky YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, KANTOBBAC, Manlai Menluk, Choda Wallakhukoky YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, KANTOBBAC, Manlai Wallakhukoky YesAda — CEÍTREL YAMADE-WIKHA, YAM	ZBAWLB. 3	axapos	9	-	16,7	1 округ Камышинского уезда		1			
дова 3 100 З округ Волььского уезда – отруба село Терсы 3 3 3 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 4 100 3 округ Волььского уезда – села: Ламана 3 3 3 3 3 4 4 4 100 3 округ Волького уезда – села: Ламана 3 3 4	Ъякон С.	Никитин	11	10	6'06	2 округ <u>Вольского</u> уезда		10			
дов 4 4 400 3 смруг Вольского уезда – Сейта. Паршевка, Меданиково. 4 4 8 33 37.5 4 смруг Вольского уезда 2 33.3 1 смруг Петровского уезда – Сейта. Саломи. 2 6 2 33.3 1 смруг Петровского уезда – Сейта. Саломи. 5 6.5 5 смруг Петровского уезда – Сейта. Ничняя Добринка. Спобода Морозова, Рудни. 8 20 8 40 3 смруг Вамышиныского уезда – Сейта. Ничняя Добринка. Спобода Морозова, Рудни. 8 20 8 40 3 смруг Валашовского уезда – Сейта. Иничняя Добринка. Спобода Морозова, Рудни. 8 20 14 70 1 смруг Балашовского уезда – Сейта. Иничняя Добринка. Сиздика. Полужицо. Инимень. Пашини. Беложа. 14 25 15 60 5 смруг Балашовского уезда – Сейта. Малов. Шербедицо. Волжина. Киззевка. Чернавка. 14 25 15 60 5 смруг Балашовского уезда – Сейта. Малов. Шербедицо. Волжина. Киззевка. Чернавка. 15 10 6 60 6 смруг Балашовского уезда – Сейта. Болжа. Китоврас. Малов. Меропис. Посай. Визовка. Волжа. Вол	Свящ. Г. Вахлан	аулан	3	3	100	3 округ <u>Вольского</u> уезда – отруба село <u>Терсы</u>		3			
й дата в в в в в в в в в в в в в в в в в в	Тсаломщи	к Л. Давыдов	4	4	100			4			
й горут Петровского уезда 2 33,3 1 округ Петровского уезда 2 3 2 3 3 1 округ Петровского уезда 2 7 7 100 4 округ Петровского уезда 2 7 7 100 4 округ Петровского уезда 2 6 6 100 4 округ Петровского уезда 2 6 6 100 4 округ Салашовского уезда 2 6 100 4 округ Салашовского уезда 2 6 10 4 округ Салашовского уезда 2 10 4 7 1 4 7 1 4 4 4 1 4	Свящ. П. Розов	0308	8	3	37,5	4 округ <u>Вольского</u> уезда		3			
й 7 7 100 4 округ Петровского уезда – Село: Саломи. 5 7 н 11 5 45,5 5 округ Петровского уезда – Село: Одовещина. 6 6 100 4 округ Самышинского уезда – Село: Одовещина. 6 6 100 4 округ Камышинского уезда – Село: Одовещина. 6 6 100 4 округ Камышинского уезда – Село: Одовещина. 6 6 7 14 70 1 округ Балашовского уезда – Село: Ундольшина. Авкадаж. Ольшанка. Завьяловка. 14 8 8 14 70 1 округ Балашовского уезда – Село: Ундольшина. Авкадаж. Ольшанка. Завьяловка. 14	ZBAW, F. Ku	пиентов П	9	2	33,3	1 округ Петровского уезда		2			
н 11 5 45,5 5 округ Петровского уезда – Селос. Саломи. 5 6 6 6 100 4 округ Саратовского уезда – Селос. Одосвещина. 6 6 6 100 4 округ Саратовского уезда – Селос. Одосвещина. 6 6 7 9 8 9 9 40 3 округ Камышинского уезда – Селог. Нижняя Добринка, Слобода Морозова, Рудии. 8 6 7 6 7 6 7 6 7 7 1 7 1 4 70 1 1 1 4 70 1 1 1 4 70 1 1 4 70 1 1 4 70 1 1 4 70 1 1 4 70 1 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1 4 70 1<	ZBaum, ⊓. F	Токровский	7	7	100			7			
6 6 100 4 округ Саратовского уезда – село: Одосвещина. 6 6 40 3 округ Камышинского уезда – село: Одосвещина. 6 7 6 7 6 округ Камышинского уезда – село: Информация. 7 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 0 1 0 1 0 </td <td>Тсаломщи</td> <td>к Ф. Левин</td> <td>11</td> <td>5</td> <td>45,5</td> <td>5 округ Петровского уезда — Село: С<u>аломи</u>.</td> <td></td> <td>5</td> <td></td> <td></td> <td></td>	Тсаломщи	к Ф. Левин	11	5	45,5	5 округ Петровского уезда — Село: С <u>аломи</u> .		5			
20 8 40 3 округ Камышиниского уезда – Села: Нижняя Добринка, Спобода Морозова, Рудни, 8 3 2 66,7 6 округ Адхарского уезда – Отрубные хутора Вязовки. 14 8 20 14 70 1 округ Балащовского уезда – Села: Ундольщина, Аркарак. Ольшанка, Завьяловка. 14 25 15 60 50 округ Балащовского уезда – Села: Малов Щербедино, Волжанка, Киязевка, Чернавка, Малов Щербедино, Волжанка, Киязевка, Чернавка, Полужны, Интамень. 15 3 10 6 60 6 округ Балащовского уезда – Села: Малов Щербедино, Волжанка, Киязевка, Чернавка, Село – Выселки 65 4 7 1 11 57,9 1 4 6 6 6 округ Балащовского уезда – Села: Ворки. Б. Срязнука, Китоврас, Малый Мелик. 65 6 6 6 6 округ Балащовского уезда – Села: Дубовка, Село: Дубовка,	Saawu ⊓. G	ластёнов	9	9	100	4 округ Саратовского уезда – с <u>ело: Одоввщина.</u>		9			
8 20 66,7 б округ Адарского уезда – отрубные хутора <u>Bязовки</u> 14 70 1 округ Балащовского уезда – сёла: Ундольщина, Аркадак, Ольшанка, Завьяловка, Мещеряжино, Ивановка, Кражновка, Скачика, Полужино, Ильмень, Пашино, Евловка 14 70 1 округ Балащовского уезда – сёла: Ундольщина, Андревека, Скачика, Полужино, Ильмень, Пашино, Евловка 14 1	CRAUM, M.	Агаевский	20	8	40			8			
в 20 14 70 1 округ Балащовского уезда – Сёла: Ундольщина. Аркадак. Ольшанка. Завьяловка. 14 25 15 60 5 округ Балащовского уезда – Сёла: Малов Щербедино, Волжанка, Князевка, Чернавка, Полужино, Ильмень. 15 10 6 60 6 округ Балащовского уезда – Сёла: Малов Щербедино, Волжанка, Князевка, Чернавка, Мелик. 65 26 10 5 округ Балащовского уезда – Сёла: Ворки. Б. Срязнука, Китоврас, Малый Мелик. 65 20 Село – Выселки 66 6 округ Балащовского уезда – Сёла: Борки. Б. Срязнука, Китоврас, Малый Мелик. 65 842 168 19,9 14 14 157,9 1 Царицынский округ – посад: Дубовка, село: Дубовка, село: Дубовка, село: Зубовка, сел	Ceau, B. I	Кузнецов	3	2	2,99	6 округ <u>Аткарского</u> уезда – отрубные хутора <u>Вязовки</u>					2
25 15 60 5 округ Балащовского уезда – сёла: Малов, Щербедино, Волжанка, Киловрас, Чернавка, 15 15 16 60 6 округ Балащовского уезда – сёла: Борки. Б. Грязнука, Киловрас, Малый Мелик. 65 65 3400 10 5 1 Нарицынский округ – посад: Дубовка, село: Дубовка,	CBRUM, B.	Виноградов	20	14	20	1 округ <u>Балашовского</u> уезда — сёла: Ундольшина, Аркадак, Ольшанка, Завьяловка, Мещерлино, Ивановка, Краснояр, Журавка, Андреевка, Сканиха, Полухино, Ильмень, Пашино, Беловка		14			
10 6 60 6 округ Балащовского уезда – сёла: Борки. Б. Связнука, Китоврас, Малый Мелик; 65 38кд. 10 5 50 — Выселки 3 19 11 57,9 1 Царищынский округ – посад: Дубовка, село: Дубовка, в том в	Seau, M.	Краснов	25	15	09	5 округ <u>Балашовского</u> уезда — сёла: <u>Малое Щербедино,</u> Волжанка, <u>Килзевка.</u> Чернавка, Мордовский <u>К</u> арай		15			
Завов 10 5 50 1 Царищынский округ – посад: Дубовка, село: Дубовк	288Щ.П. Сосмодей	льянский;	10	9	09	6 округ <u>Балащовского</u> уезда — сёла: Борки, Б. Срязнука, Китоврас, Малый Мелик; Село — Выселки		99			
19 11 57,9 1 Царищынский округ – посад: Дубовка, село:	Саломщ	ик И. Жевлаков	9	5	20						
842 168 19,9 158/1 2082 738 35,5 264/1 37/1	SBAW, H. P	(ипарисов	19	7	6,73	1 Царицынский округ – <u>посад</u> : Дубовка, <u>село: Дубовка,</u>		3		8	
2082 738 35,5 264/ 371/ 35.8 56.8 50.3 264/ 371/ 35.8 50.3 264/ 371/ 35.8 50.3 264/ 371/ 35.8 50.3 264/ 371/ 371/ 371/ 371/ 371/ 371/ 371/ 371	-	froro:	842	168	19,9			158/ 94%		8/ 4,8%	2/ 1,2%
		сего:	2082	738	35,5		264/ 35.8%	371/ 50,3%	69/	3.7%	/Z 0.9%

	CPABHMTE	СРАВНИТЕЛЬНЫИ АНАЛИЗ ИС	ЛОЛЬЗОВАНИЯ ПУВЛИЧНОЙ ПРОПОВЕДИ И ЧАСТНОЙ ВЕСЕДЬПЛО ОТЧЕГАМ МИССИОНЕРОВ САРАТОВСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1913 ГОД	4TOBCKOЙ ЕПАРХИИ	3A 1913 FOL				
200 100		Использование методов влияния (всего)	В частота испол публично	В т.ч.: частота использования метода губличной проповеди	В частота исполь частной	В т.ч.: частота использования метода частной беседы	Доля использ сравнении с	Доля использования частной беседы в сравнении с публичной проповедью	
	МИССИОНЕР		кол-во случаев	доля в %	кол-во случаев	доля в %	кол-во случаев	жоля в %	
-	2	8	4	\$	9	7	80	6	Γ
←	Епархиальный <u>свящ.</u> А. Илетьев	009	230	38'3%	38	%E'9	- 192	- 32%	
2	Епархиальный свящ. И. Горохов	148	89	46,2%	귝	2,7%	59 -	- 43,5%	
ო	Едарх. протамерей. П. Соколов	116	88	%5'65	12	10,3%	- 57	- 49,2%	
4	Итого: Уездный <u>свящ.</u>	135	96 98	42,6% 71,1%	34	6,1% 25,2%	-315	- 36,5% - 45,9	
s	И. Востраков свящ. Царицынского уезда	96	37	38,5%	o	9,4%	- 28	- 29,1%	
	M. AJEKCEEB Mroro:	231	133	27,6%	43	18,6%	06-	- 39%	
9	Сващ. Г. Царицына Л. Благовидов	20	29	28%	10	20%	- 19	- 38%	
7	Свящ. г. Кузнецка В. Курышев	98	19	52,8%			0	0	
ω	Свящ. Г. Летровска А. Урбанский	o	o	100%			0	0	
o o	Свящ. Г. Камышина Н. Космодемъянский	₽	2	20%	2	%05	0	0	
10	Св.8щ. Г. Сердобска Н. Преображенский	98	98	100%			0	0	
:	Mroro:	135	98	70,4%	12	%6'8	8	- 61,5%	
= 5	CROW, B. Joxos Crown H. Cocharokial	362	29	5,8%	145	40% 36.3%	+125	+ 34,2%	
4 65	CERU, A. EMPICKOB	15	5 4	26,7%	4	26,7%	0	0	
14	Помощник мисс. Н. Донсков	88 4	16	16,3%	82	83,6%			
	CBRILL D. CAXADOB	٤ ٥	- \$	%/'q1.	n	82,3%	•	c	
4	CR.B.W. F. Baynah	: m	2 ო	100%		. .	0	0	
20 0	Псаломщик Л. Давыдов	4 0	4 0	100%	1 4	- 42.5%	0	0	
28	«Ващ. Г. Клиентов	9 6	2 62	33,3%	- 2	33,3%	7.0	0.0	
2	Ca om Dokboackid			400%			c	c	
2	Псаломшик Ф. Левин	- =	- 40	45.5%	6	54.5%	> ∓	%6+	
181	Свящ. П. Сластёнов	: 60		100%		<u>.</u>	0	0	
24	Свящ. М. Атаевский	20		40%	1		0	0	
22,8	CRRW, B. Kysheuos	m 50	17	66,7% 70%		33,3%		- 33,4%	
22	Свящ. М. Протоклитов	17	: .	3 .	- 12	100%	+17	+100%	
78	Свящ. М. Краснов	25	15	80%	-		0	0	
23	Свящ. П. Космодемъянский; Псаломщин И. Жевлаков	6 15	റെയ	100% 33,3%	- 01	%9'99	οţ	0 + 33,3%	
8	Свящ. Н. Кипарисов	19	11	57,9%	- 6	, 29	0	0 2	
	MIN O.	000	201	0,0,01	0.41	8 0 t	2	R ?	T

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В КИРГИЗИИ

К. В. Бирюкова Российский государственный социальный университет, г. Москва, Россия

Summary. Russian Orthodox mission in Kyrgyzstan was founded in 1881 Its activities extend to Semipalatinsk, Akmola and Turgay regions. The missionaries conducted research, translation, education, charity. Their work contributed to the Christianization of the indigenous peoples.

Key words: Orthodox mission; Kyrgyzstan.

Указ Святейшего Синода от 24 декабря 1828 г. предписывал владыке Евгению (Казанцеву), архиепископу Тобольскому и Сибирскому, восстановить в Сибири должность инородческих миссионеров, упразднённую в 1799 г. [16]. Владыка Евгений предполагал организовать две миссии: на севере — для остяков (современные ханты) и вогулов (манси), и на юге — для киргизов (речь идёт и о казахах), калмыков и алеутов Алтая, а также черновых татар (старое название северных групп народов Алтая). Генерал-губернатор Западной Сибири И. А. Вельяминов отказывает в содействии, объясняя это политическими соображениями. В 1829 г. в Санкт-Петербург прибывают представители киргизского народа, и среди прочих ходатайств была просьба «мечетей и школ у них не заводить, ахунов и указных мулл не определять, и позволить им не отдавать детей учиться в школы» [3, с. 52]. Деятельность миссионеров могла повредить русско-киргизским отношениям.

В 1865 г. алтайские миссионеры с горькой иронией замечают: «теперь мечети и училища есть уже во всех городах и укреплениях Киргизской степи» [3, с. 52], муллы и учителя Корана и татарской грамоты есть чуть ли ни в каждом ауле, «разумеется, не столь образованно-индиферрентные и веротерпимые, как мы» [3, с. 52]. После такой политики, проводимой уже почти 30 лет, прибывшим православным миссионерам объясняют, что «теперь наши уже опоздали обращением Киргизов, и что можно разве попробовать это на р. Чёрном Иртыше или у дико-каменных Киргизов при озере Иссык-Куль, (т. е. за Китайской границей! – не замечательно ли это?), – где Магометанство ещё не утвердилось» [3, с. 53].

В 1881 г. открывается миссия для киргизов, называемая в официальных документах противомусульманской. Она относится к числу Сибирских миссий и находится в непосредственном подчинении начальнику Алтайской миссии. В штатном составе предполагался один миссионер, псаломщик и толмач (переводчик – К. Б.). Миссия должна была существовать на средства Миссионерского общества и подчиняться начальнику Алтайской духовной миссии [18, с. 153].

В сентябре 1882 г. епископ Владимир (Петров), руководивший тогда викарной Бийской кафедрой, назначил первым киргизским миссионером алтайского миссионера-священника Филарета Синьковскаго (позже Преосвященного Владимира, епископа Владикавказскаго) с помощником — новокрещенным киргизом А. Холуевым [18, с. 153]. О. Филарет поселился в Усть-Каменогорске, затем переехал в Семипалатинск и, наконец, 11 декабря 1893 г. окончательно утвердил своё местопребывание и опорный миссионерский пункт в казачьем посёлке Букон, находящемся в 20 верстах от г. Кокпекты [18, с. 154].

В этом посёлке проживали православные казаки. «Буконские казаки, усердные к церкви и отлично владеющие киргизским языком, способны содействовать распространению христианства между киргизами» [6, с. 138–139], — свидетельствует отчёт обер-прокурора Синода. Сознавая это, о. Филарет заботился о христианском просвещении самих казаков: «по воскресным дням он вёл беседы, усердно посещаемые буконцами; последствием их является значительный запрос на книги священного писания» [6, с. 138–139]. На зиму миссионер переезжал в киргизские зимовки Зайсанского приставства и вёл религиозные беседы с киргизами. В 1884 г. 13 человек киргизов приняли крещение [6, с. 138–139]. Количество перешедших в православие в 1885 г. составило 11 человек.

Одной из важнейших задач миссионеров была переводческая деятельность. К 1885 г. на киргизский язык были переведены части Евангелия и «Апостола», читаемые при совершении таинства Крещения, «Символ веры» и последование к Причастию. Исходя из специфики работы миссии в исламской среде перевели молитвы из чина «о приходящих ко св. церкви из магометанства». Кроме того, были переведены Огласительное поучение для готовящихся принять Крещение и житие св. Евстафия Плакиды [7, с. 62]. К 1893 г. завершили перевод Евангелия на местный язык [5, с. 335].

Серьёзным затруднением в работе миссии был недостаток пахотной земли у местного населения. Опыт миссионерской работы подсказывал, что многие из принявших Крещение, вернувшись в окружение соплеменников-язычников, постепенно возвращаются к прежнему образу жизни. Необходимо создание отдельных поселений для новокрещенных. С этой целью в 1885 г. «по ходатайству миссии, степным генерал-губернатором сделано распоряжение об отводе для новокрещёных киргизов 600 десятин земли, близ Буконскаго посёлка, в ведомстве Зайсанского приставства» [6, с. 138—139]. В 1892—1893 гг. «был исходотайствован из министерства государственных имуществ участок земли в 1000 десятин для образования засёлка новокрещенных киргизов возле Буконского стана». На выделенной земле к 1896—1897 гг. был выстроен на средства миссии посёлок для новокрещёных Преображенское на 20 изб. Тогда же, в

1893 году, было подано ходатайство об отводе участка «из земель Кабинета Вашего Величества для образования засёлка из новокрещенных киргизов возле Больше-Нарымскаго стана» [5, с. 335].

За первое десятилетие своей деятельности миссия достигла определённых успехов и значительно расширилась. В 1892—1893 г. работают уже 4 стана: Буконский, Больше-Нарымский, Долонский и открывшийся в Шульбинском посёлке. До середины 1892 г. «было три стана при двух миссионерах. Место Буконского миссионера было свободно, и Буконским станом заведывал Больше-Нарымский миссионер, а в июле туда назначили о. Ефрема Елисеев, получивший специальную миссионерскую подготовку на противомусульманских курсах при Казанской Духовной Академии, принятый Томским епархиальным начальством для служения в Киргизской миссии, миссионер иеромонах Сергий, утверждённый 11 ноября в должности помощника Начальника миссии, командирован в посёлок Шульбинский, предназначенный к открытию в нём миссионерского стана, о чём ходатайствуется пред Советом миссионерскаго общества» [4, с. 22].

В составе миссии в 1892 г. иеромонах Сергий, 3 священника, 4 псаломщика и 2 толмача [4, с. 22]. Впрочем, в Отчёте оберпрокурора за 1892—1893 гг. упомянуты 3 толмача. В этом году было крещено 95 человек [5, с. 352]. Владыка Владимир (Петров) упоминает 25 человек, перешедших в православие из мусульман [4, с. 22]. Миссионер Больше-Нарымского стана о. Стефан Борисов свидетельствует: «В отчётном году, Господу содействующу, крещено нами из магометанства в Больше-Нарымском стане 8 душ обоего пола, и в Буконском — 7, всего пятнадцать» [1, с. 15]. Миссионер Буконского стана о. Ефрем Елисеев приводит в своём отчёте другие данные: «Буконская новокрещенская паства увеличилась в истекшем году приобретением 13 духовных чад нашей Церкви, из которых 7 м. и 6 ж. пола» [2, с. 8].

Киргизская миссия постепенно обособилась от Алтайской, и киргизские миссионеры стали устраивать отдельные съезды в г. Бийске. В этот же период поднимается вопрос о заведении миссионерами путевых дневников «чтобы возможно было знать, соответствуют ли труды миссионеров получаемому ими вознаграждению» [5, с. 356].

С 1895 г. Киргизская миссия окончательно отделилась от Алтайской, подчинившись Омскому епископату. В Омской епархии деятельность миссии распространялась на две области: Семипалатинскую и Акмолинскую. Обер-прокурорский отчёт оценивает кочевое киргизское население этих областей в 831150 человек [10, с. 100]. Центр миссии переместился в г. Семипалатинск, в район, называемый Зареченской слободкой. Здесь был открыт стан, «представляющий из себя целую колонию. Здесь устроены дом для начальника

миссии, а в нём весьма благолепная церковь, дома со службами для членов миссии и две избы для новокрещенных» [10, с. 102–103]. В Семипалатинской области также действовали станы Буконский, Больше-Нарымский, Долонский, Шульбинский, Баян-Аульский и Бельаганский. В Акмолинской области упоминаются Татарский, Атбасарский и Александровский станы [10, с. 100].

Значительно расширился личный состав миссии: в 1896—1897 г. она насчитывает 26 сотрудников: 1 архимандрит (он же начальник миссии), 8 священников, 2 диакона, 9 псаломщиков, 5 толмачей и 1 фельдшер [10, с. 101]. За 1896 г. новокрещёных было 64 человека, а в 1897 г. 46 человек. Вся вообще православная паства киргизской миссии состояла из 2853 человек, в том числе русских — 2503 человека и инородцев — 350 человек [10, с. 101].

Много внимания уделялось обучению и христианскому воспитанию детей. В 1896—1897 г. при станах миссии было 6 училищ, в которых учились в 1896 г. 162 мальчика и 41 девочка, а в 1897 г. — 145 мальчиков и 71 девочка. В 1899 г. при миссии действовало 9 школ. В них обучалось 207 мальчиков и 65 девочек, всего 272 ребёнка. При миссионерских станах Центральном и Преображенском существуют приюты для инородческих детей. В целях миссионерских эти приюты представляются совершенно необходимым учреждением и потому постепенно заводятся и при других станах миссии [11, с. 52].

В рассматриваемый период в ведении миссии находилось 6 храмов и молитвенных домов [10, с. 101]. Вновь строятся церкви: 1) в Зареченской слободке г. Семипалатинска, 2) в урочище Тумараша, близ Больше-Нарымского стана миссии, 3) в посёлке Татарском и 4) в селе Преображенском, близ посёлка Буконского [10, с. 101–102].

Государство обещало материальную поддержку новокрещёным: «24 февраля 1897 г. было Высочайше утверждено мнение Государственного Совета, по которому киргизам, когда они, приняв христианскую веру семьями или отдельно, должны оставить прежнюю оседлость среди бывших единоверцев их и водвориться в городах или селениях между христианами, может быть производимо, при переселении и новом водворении, пособие от казны» [10, с. 102].

К 1899 г. Киргизская миссия имеет 9 станов: в Семипалатинской области Центральный в г. Семипалатинске, Буконский, Долонский, Больше-Нарымский, Шульбинский и Черноярский и в Акмолинской области Татарский, Александровский и Атбасарский. В штате миссии 28 человек: 1 архимандрит — начальник миссии, 8 миссионеров, из них три иеромонаха с академическим образованием и два священника с семинарским, 9 псаломщиков, 1 фельдшердиакон, 2 учителя, 1 помощник учителя и 6 переводчиков [11, с. 51—52]. В этом году крещены трое язычников и 63 мусульманина, причём больше всего крещений (19) совершено в Центральном и Больше-Нарымском (12) станах [11, с. 52].

На 1901 г. Киргизская миссия состояла из 9 станов. Всех служащих в ней было: 1 архимандрит, он же начальник миссии, 4 иеромонаха, 4 священника, 4 диакона, 1 рясофорный монах, 6 псаломщиков и 6 толмачей. Православную паству Киргизской миссии составляли 4633 человека, в том числе русских 4121 и инородцев 512. Церквей и молитвенных домов было 11 [12, с. 98]. Присоединено к православию в 1901 г. 61 человек [12, с. 99]. В существующих при миссии школах обучалось 357 детей. При некоторых станах есть приюты для детей новокрещенных и приходские попечительства, оказывавшие значительную помощь бедным, которых в 1901 г. было особенно много [12, с. 99].

1902 г. был очень тяжёлым. Из-за длящегося уже пятый год неурожая и недостатка пахотных земель в степи голод и безработица, скот вымирает из-за отсутствия корма, миссионеры раздают все запасы, покупают хлеб на ссуду, взятую в Семипалатинском областном правлении, и раздают нуждающимся, выпрашивают для голодающих хлеб у более благополучных казаков и крестьян [13, с. 168–169].

Местные казаки не всегда сочувственно относились к новокрещёным киргизам [13, с. 169]. Некоторые новокрещёные возвращались в степь. Многие случаи крещения были сильно затруднены. Миссионерские дневники рисуют случаи избиения, продажи в рабство и даже убийства новокрещёных или желающих креститься киргизов их родными и соплеменниками.

С 1896—1897 г. параллельно с Киригизской миссией Омской епархии начинает действовать Киргизская миссия Оренбургской епархии. Она была открыта в 1894 г., полем её деятельности была Тургайская область, на 1896—1897 гг. эта миссия имела два стана: Макарьевский и Александровский в Кустанайском уезде Тургайской области [10, с. 116]. «Районом деятельности обоих станов является вся северная часть Тургайской области, в частности населеннейшия ея уезды: Кустанайский, занимающий пространство в 6000 кв. вёрст, с населением 143557 человек, из которых православных 27258 человек и мусульман-киргизов 116299 человек, и Актюбинский — пространством в 41000 кв. вёрст, с населением 143557 человек из коих православных 2777 человек и киргизов 112184 человек» [10, с. 117]. Упоминается о том, что часть русских живёт в городах, а часть (14247 чел) на арендованных у киргизов землях. Живущие в степи русские попадают под влияние ислама и киргизских бытовых традиций [10, с. 118].

В 1894 г. в Макарьевском стане строится церковь-школа. Она была построена на частные пожертвования, а лес для строительства был высочайше дарован по ходатайству военного губернатора Тургайской области [10, с. 116]. Второй миссионерский стан в посёлке Александровском, в 40 верстах от Кустаная. «Посёлок тот русский, довольно многочисленный, имеет приходскую церковь и домы для духовенства» [10, с. 117].

«При обоих станах Киргизской миссии, Александровском и Макарьевском, имеются миссионерския школы, помещающиеся в собственных зданиях. Обе миссионерские школы устроены по типу церковно-приходских школ, курс обучения в них трёхлетний. Обучение ведётся на русском языке» [10, с. 116]. К 1899 г. существует 37 школ – 6 мужских, 6 женских и 25 смешанных; учащихся в них было всего 1272 человека, в том числе 72 киргиза-мусульманина. Школы эти содержались на средства Православного миссионерского общества и местного отделения Училищного совета и другие местные средства [11, с. 67].

«Число крещёных инородцев в губернии достигает 15 тысяч и состоит из татар, калмыков, чуваш и мордвы. Во всех инородческих приходах и посёлках существуют школы. Всего в инородческих поселках 25 школ. Главными предметами обучения в инородческих школах были: Закон Божий, славянское и русское чтение и церковное пение. Благодаря хорошей постановке церковнаго пения, в большинстве инородческих приходов имеются хоры из мальчиков и девочек, которые прекрасно исполняют церковныя песнопения за богослужениями на славянском и на инородческих — татарском и чувашском языках, а также и на внебогослужебных беседах и школьных чтениях» [11, с. 68].

К 1901 г. открываются новые станы: Актюбинский и Уральский 1-й в Чилике. Для содействия миссионерам в Тургайской области в отчётном году открыты ещё 3 миссионерских прихода в посёлках Борисовско-Романовском, Владимирском и Михайловском Актюбинского уезда, с назначением сюда священников, подготовленных к миссионерскому делу [12, с. 132].

Сотрудниками миссии в 1901 г. состояли 16 священников, 2 иеромонаха, 5 диаконов, 6 псаломщиков, 5 церковников, 38 учителей и 8 учительниц [12, с. 133].

При 13 школах миссионерского благочиния Тургайской области ведутся народные религиозно-нравственные чтения. Действуют 4 приходских миссионерских братства, 1 общество трезвости, 4 миссионерские с интернатами школы [12, с. 133]. Проводятся внебогослужебные беседы, из грамотных прихожан, знающих киргизский язык, готовят будущих сотрудников миссии.

В Оренбургской епархии в 1901 г. Св. Синодом было разрешено открыть миссионерский стан в селении Преображенский завод Орского уезда, но подходящих зданий в селе не оказалось, и стан временно был открыт в Оренбургском Богодуховском монастыре, где имелись свободные дачные помещения. В конце сентября в стане открыта миссионерская школа, в которую явилось учиться 17 ногайских (крещёно-татарских) мальчиков из разных уездов Оренбургской губернии. Для практического упражнения в русском языке

инородческих детей в школу было принято десять русских мальчиков. Все ученики содержались за казенный счёт [12, с. 134].

Кроме этого, упоминаются 10 нагайбакских приходов с 7 нагайбакскими и 4 русскими священниками, которые успешно действуют среди нагайбаков-мусульман [12, с. 134]. Так сфера деятельности киргизской миссии постепенно распространялась и на татарское население Оренбургской области. Христианскому просвещению местного населения содействовали 4 миссионерских и 20 иных школ. В этих 24 школах в 1901 г. учились 948 мальчиков и 617 девочек [12, с. 135–136].

В 1902 г. в Киргизской миссии Оренбургской епархии действовало 4 стана, им помогали 12 соседних приходов, общий состав миссии превышал 80 человек. Работало 45 школ с 2090 учащимися, в том числе 112 детей киргизов и татар, из числа 109 магометан 5 девочек.

Четыре миссионерские школы имели интернаты, кроме того, действовала аульная Убаганская школа, 6 русско-киргизских заимковых (смешанного типа, особенно полезных, по мнению Оренбургского Преосвященного) и 49 церковно-приходских. Учащихся в этих школах было русских 1867 и 144 из киргизов, мордвы и чувашей. В отчётном году в Тургайской области открыто 4 школы грамоты, в Макарьевском стане образован из новокрещенных особый посёлок со 116 жителями [13, с. 136–137].

Русская православная миссия, действовавшая в Киргизской степи, относилась к сибирским миссиям. Она была основана в 1881 г. в юрисдикции Томской епархии с непосредственным подчинением начальнику Алтайской миссии и действовала на территории Семипалатинской области. С 1885 г. отделилась от Алтайской и перешла в ведение Омской епархии, распространив свою деятельность и на Акмолинскую область. С 1896 г. на территории Тургайской области параллельно работает Киргизская миссия Оренбургской епархии. Сотрудники миссии вели широкую научную, переводческую, просветительскую, благотворительную деятельность. Миссия изначально позиционировалась как «противомусульманская» и видела свою задачу не только в распространении православной веры, но и в противодействии возрастающему исламскому влиянию в регионе. Итогом деятельности миссии стала христианизация части коренного населения.

Библиографический список

- 1. Из записок миссионера Больше-Нарымского стана Киргизской миссии, священника Стефана Борисова, за 1892 г. // Владимир, епископ Бийский. Алтайская и киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893. Приложение 5.
- 2. Из записок миссионера Буконского стана Киргизской миссии, священника Ефрема Елисеева, за 1892 г. // Владимир, епископ Бийский. Алтайская и киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893. Приложение 4.
- 3. Алтайская церковная миссия. СПб., 1865.

- 4. Владимир, епископ Бийский. Алтайская и киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893.
- 5. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного вероисповедания за 1892–1893 гг. СПб., 1895.
- 6. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884 г. СПб., 1886.
- 7. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1885 г. СПб., 1887.
- 8. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1886 г. СПб., 1888.
- 9. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1888–1889 г. СПб., 1891.
- 10. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1896—1897 г. СПб., 1899.
- 11. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1899 г. СПб., 1902.
- 12. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1901 г. СПб., 1905.
- 13. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1902 г. СПб., 1905.
- 14. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1903—1904 гг. СПб., 1909.
- 15. Некоторые сведения об учреждении Алтайской духовной миссии и об ея основателе о. архимандрите Макарии // Миссионер. − 1877. − № 9. − С. 67.
- 16. Православная энциклопедия. T. 2. URL: http://www.pravenc.ru
- 17. Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Т. 8. Ч. 2. М., 1997.
- 18. Ястребов И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир, архиепископ Казанский и Свияжский. Исследование по истории развития миссионерства в России. Казань, 1898.

ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

М. Т. Якупов

Уфимский государственный авиационный технический государственный университет. Филиал в г. Нефтекамске, г. Нефтекамск, Россия

Summary. The article is devoted to the problem of the revival of modern Islam becoming one of the most important components of the civilization. The topic under discussion is the Islam modernization in Russia on the edge of the 19th–20th centuries.

Key words: Islam; Islam revival; modernization; political Islam; Jadidism.

Среди наиболее реальных и существенных последствий процессов глобализации и распространения информационных техноло-

гий в современном мире, несомненно, видное место занимает трансформация арабо-исламских народов. Веками жившие в застое, за пределами цивилизационных изменений Запада, мусульманские общества о себе заявили во второй половине XX в. Проблемы генезиса социально-политической активности арабо-исламских народов были замечены уже в 70-80-е годы прошлого века. Если вначале многие исследователи акцентировали внимание на политических аспектах ислама, проявлениях экстремизма (А. В. Коровиков и др.), то современный исследователь С. Хантингтон выступил с обоснованием понятия «исламское возрождение», включающего в себе весь спектр общественных процессов в исламских странах. При этом политический ислам, а именно он выступает как движущая сила социальных процессов, которая, по мнению исследователя, «чем-то схожа с марксизмом своими священными текстами, видением идеального общества, стремлением к фундаментальным изменениям, неприятием сильных мира сего и национального государства, а также разнообразием доктрин, начиная умеренным реформизмом и заканчивая неистовым революционным духом» [4]. Добавим, что революционность ислама развивалась по двум направлениям: либерально-конструктивному и радикально-деструктивному. Причём современные процессы в арабских странах свидетельствуют о переориентации мусульман на демократическое русло развития общества при решении социально-экономических и иных проблем.

Необходимо отметить следующее: процессы исламского возрождения проявлялись задолго до выводов С. Хантингтона. Если процессам модернизации турецкого общества в начале XX в. посвящено достаточно много исследовательских работ, то тема джадидизма, обновления мусульманства в российском обществе начинает раскрываться только в последние десятилетия. Всё более конкретные аргументы получает тезис о том, что данное религиознообщественное движение в рамках ислама представляет собой реальный вариант модернизации мусульманской уммы. Начавшаяся как религиозное реформирование деятельность представителя исламской интеллигенции крымских татар Исмаила Гаспринского переросла во всеобъемлющую тенденцию конструктивных изменений сфер исламского общества в Крыму и Волго-Уральском регионе, населенных мусульманскими народами. Например, Р. Фахретдинов, теолог и общественный деятель первой половины XX в., прогрессивную природу современного ему ислама видел в его сочетании со светскими науками, которые обеспечат гармоничное развитие личности. Эволюция нравственности и просвещения, по его мнению, выступает «главным средством социальных реформ, двигателем прогресса» [1, с. 283]. Не может вызвать возражений то, что в среде мусульман Волго-Уральского региона России формировались условия для всесторонней модернизации общества. Процессы, начавшиеся в сфере образования, перешли в социально-экономическую и политическую сферы. При этом «идеологи и руководители движения джадидистов основную цель видели в возрождении тюркомусульманской цивилизации через приобщение своих народов к европейской культуре» [2, с. 291].

То, что теоретики джадидизма следовали социальной парадигме западного либерализма, доказывают те цели, которые они поставили перед собой. Программа исламского обновления мусульман Волго-Уральского региона предусматривала решение следующих задач: «1) Реформирование национальных школ и их широкое распространение; «2) создание национальной прессы на общей для всех тюрко-языковой письменной основе; 3) обновление всех форм жизни (выделено), религии, нравственных поступков (шариат), традиционного быта мусульман, раскрепощение женщинымусульманки; 4) создание слоя национальной интеллигенции, способной возглавить освободительное движение народов в рамках российской государственности» [3, с. 293].

Представители исламской интеллигенции Волго-Уральского региона, возглавившие процесс возрождения, хорошо понимали необходимость политического обеспечения модернизации. Особенно конкретно эволюция политического сознания мусульманства наблюдалась в процессе первой русской революции 1905—1907 гг. и в послереволюционный период. Основываясь на положениях Корана и Сунны Мухаммеда, представители мусульманского либерализма активизировали свою деятельность по возрождению исламского общества. «Ярким показателем активизации мусульман являлось развитие мусульманской периодической печати, насчитывающей в 1906 году до 60 наименований» [2, с. 292]. Такая направленность деятельности реформаторов вполне объяснима, если иметь в виду их стремление охватить широкие круги общественности.

Процесс перехода исламского возрождения от теоретических доктрин к социальной реальности выражает политическая деятельность исламских реформаторов. В январе 1906 года они смогли создать первую политическую партию мусульман «Иттифак-эль-Муслимин» («Союз мусульман»). Такой шаг вполне соответствует логике социально-политической деятельности представителей западного общества, когда определённые социальные классы добивались своих целей посредством парламентской работы своих партий.

Это была «либеральная партия с ярко выраженным демократическим содержанием, которая со своей депутатской группой в Государственной Думе России выступила на политической арене как реальная политическая сила российского общества» [2, с. 292]. Такая политика мусульманской интеллигенции конкретно указывает, что они руководствовались западными парадигмами политической деятельности. Данное обстоятельство доказывает, что модернист-

ское движение мусульман Волго-Уральского региона вполне соответствовало цивилизационному руслу человечества.

Таким образом, претворение в жизнь исламского возрождения в виде конструктивной трансформации духовных канонов мусульманства в социально-политические, о которых писал С. Хантингтон в наше время, проявилось уже на рубеже XIX—XX вв. в России. Это способствовало реальному обновлению российского мусульманства, доказывая наличие модернистских потенций в исламе. Это подтверждает наш тезис о том, что внутри мусульманской уммы имеются прогрессивно-конструктивные силы, которые могут обеспечить переход социума в пространство современной технологической цивилизации. В современных условиях это проявляется в коррелированной деятельности исламской общины Татарстана и Башкортостана с государственными структурами России. Выполняется просветительская и воспитательная работа среди молодёжи регионов с целью формирования толерантности и социального иммунитета к экстремизму [5].

Библиографический список

- 1. Акьюлов М. З. Риза Фахретдинов как представитель общественного течения джадидизма // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: сб. матлов IV Междунар. симпозиума. Уфа: Риц БашГУ, 2010. С. 281–283.
- 2. Багаутдинов Р. О. Джадидизм как компонент религиозного реформаторства // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: сб. мат-лов IV Междунар. симпозиума. Уфа: Риц БашГУ, 2010. С. 291–293.
- 3. Бикбулатов А. Р. Идейные основы джадидизма // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: сб. мат-лов IV Междунар. симпозиума. Уфа: Риц БашГУ, 2010. С. 294–297.
- 4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. URL: http://lib.rus.ec/b/79038.
- 5. Якупов М. Т. Профилактика экстремизма и ваххабитского влияния на современную молодёжь. Уфа: БГПУ, 2010. 116 с.

ҚҰРАНИТТЕР АҒЫМЫНЫҢ ПАЙДА БОЛУ ТАРИХЫ

Ж. А. Алланияз

Л. Н. Гумилев атындағы Еуразиялық Ұлттық Университет, Астана қ., Қазақстан

Summary. This article tells about the genesis of a new sect, calling Quranites, or ahl-alquran, which was established in Indian Subcontinent in the beginning of XX century, during the colonial period, about their founders, distinction from orthodox Islam. And also shows their connection with western orientalists and missionaries.

Key words: Quranites; ahl-alguran; sunnah; hadith; orientalists; missionaries.

Соңғы кездері Қазақстанда жаңадан пайда болған діни ағым – құраниттер көп талқылана бастады. Олар кімдер? Қайдан пайда

болды? Көздеген мақсаты қандай? деген заңды сұрақтар туады. Бұған қатысты баспасөз басылымдарында әр түрлі, тіпті бір-біріне қарама-қайшы келетін пікірлер жазылған. Сондықтан бұл мәселе жан-жақты, объективті зерттеуді талап етеді деп ойлаймыз.

Аталмыш топтың ислам ортодоксиясынан ерекшелігі — мұсылман дінінің екінші тірегі болып саналатын Мұхаммед пайғамбардың сүннетін мойындамауында. Құраниттер сүннетті мойындамай ғана қоймай, онымен жаппай күресуде. Олар басшылыққа «тек қана Құранды» аламыз деп ұстанымын білдіреді.

Жалпы кез келген діни ағымның, қозғалыстың табиғатын түсіну үшін оның пайда болуына түрткі болған алғышарттар мен себептерді зерттеу керек. Сондықтан бұл мақалада құраниттердің шығу тарихына баса назар аудару мақсатқа алынған.

Бұл ағымның осындай атаумен тарихи сахнаға шыққанына ұзақ болған жоқ. Ислам тарихында сүннетті кейде мойындамау орын алғанымен де, жаппай онымен күрес жүргізу ортағасырлық деректерде байқалмайды. Алайда Мұхаммед пайғамбар өзінің бір хадисінде: «Маған Құран және тағы да сондайы (яғни сүннет) берілді. Жақында қарны тоқ, күрсісіне жантайған біреу «Сендерге Құран жеткілікті. Ол жерде не халал болса, соны халал деп біліндер. Ал не харам болса, оны да солай қабылдандар» дейді. Сосын пайғамбар сөзін былай деп жалғастырды: «Алла Елшісінің харам еткені де, Алла Тағаланың харам еткеніндей екенін ұмытпандар»[1, 536б]. Демек келтірілген хадисте пайғамбар болашақта осындай адамдардың пайда болатынын сезген.

Ең алғаш рет бұл ағым жеке бірлестік ретінде «Ахлиль-Құран» деген атпен 1902 жылы Үндістанның Пенджаб ауданындағы Лахор қаласында пайда болған. Негізін салушы – Абдуллаһ Чакралауи (ө.ж. 1914). Ол «ахлиль-құран», яғни «Құран иелері» деген терминін алғаш енгізді. Чакралауи Мұхаммед пайғамбардың сүннетін жоққа шығарып, төрт канондық мазхабты терістеп, Құранға ғана жүгінуге шақырды. Өйткені, оның есептеуі бойынша құдай Мұхаммед пайғамбарға тек Құранды уахи етіп түсірген, ал қалған мұсылман дереккөздері бұрмаланып, өзінің шынайылығынан айырылған. Бұған байланысты мұсылман ғұламаларымен қақтығысқа түсіп, Құраннан басқа еш нәрсені мойындамауды дәріптеп, осы жолда жұмыс атқарыпты. 1921-1925 жылдар аралығында құраниттер өздерінің көзқарастарын тарату үшін ай сайын «Иша'ат эл-Құран» атты журналын шығарып отырды [2, 152 б.].

Құраниттердің басқа да уағыздаушылары болатын. Мәселен оларға Мысри Мұхаммед Рамадан, Ахмад-дин Амратсарри, Аслям Джиражбури және т.б жатады. Абдуллаһ Чакралауидің шәкірті Мұхаммед Мысри Рамадан (1875–1940) «Ахлю зикри уа әл-Құран» деген «Ахлиль-Құранның» филиалын құрып, «Баляқ әл-Құран» атты журналын шығарған.

Ахмад-дин Амратсарри (1861–1936) 1917 жылы «Мұғжизат әл-Құран» атты кітабында хадистерді сынай келе, Құранның интерпретациясын жалғыз Құранға негізделе отырып шығару керектігін айтқан. Ол «Ахлиль-Құраннан» бөлініп, 1926 жылы жеке «Уммат-Муслима» тобын құрды [3].

Құраниттер тармақтарының ішіндегі келесі үлкен ұйым – «Тулуғ-әл-Ислам» («Исламның қайта өркендеуі»). Оның іргетасын Ғуләм Ахмад Паруиз қалаған. Ол 1903 жылы шығыс Пенджабтың Гурдашпур аймағындағы суфизм орталығына айналған Батала қаласында дүниеге келіп, алғашқы ислами білімін танымал суфий мистигі болған атасынан сусындаған. Дегенмен суфизмнің күрделі ілімі мен медитациялық рәсімдері Паруизді күмәндандырды. Оның дәстүрлі дінге деген сыни көзқарасының қалыптасуына ақын, ойшыл және Пәкістанның «рухани әкесі» Мұхаммед Иқбал ерекше әсер етті. Иқбал арқылы Аслям Джиражбуримен танысып, 1938 жылы Құранды өзінше түсіндіретін «Тулуғ-әл-Ислам» атты журналын шығара бастайды (кейінірек бұл ұйымның атына айналды). Паруиз: «Мұсылман билеушілері хадистің жасалынуы мен бұрмалануын қаражатпен қамтамасыз етті. Хадиске негізделген ислам – өтірік» – деп өз уағыздарында талай рет айтатын [3].

Тарихқа назар аударатын болсақ, Үндістанның сол кезде британдықтардың отары болғандығын көре аламыз. Ағылшындар үшін үндістер мен мұсылмандардың арасында және мұсылмандардың өздерінің арасында, әрине, іріткі болғаны қолайлы еді. Бұл «бөліп ал да, билей бер» деген саясаттың айқын көрінісі. Сондықтан да шетел отаршылары осы принципті сауатты түрде қолдана білген және мемлекеттің тыныштығын бұзуға бағытталған іс-әрекеттерді барынша қолдаған. Тағы бір атап өтуге тиісті жәйт, құраниттердің пайда болуына дейін 2 жыл бұрын Үндістанда аты әйгілі «ахмадия» сектасы да жарық көрді. Оның ілімі де дәстүрлі мұсылмандар арасында көптеген дау шығарып, іріткі салғандығы белгілі.

укіметі максатына жету үшін жергілікті Ағылшын аристократия, буржуазия өкілдеріне арқа сүйенгені де мәлім. Солардың бірі – қоғамдық қайраткер, публицист Саид Ахмад Хан болатын. Жоғарғы дәрежелі шенеуніктер отбасынан шыққан Хан үнді мұсылмандарын британ үкіметіне мойынсұнуға, ғылым мен техника саласында соларға еліктеуге шақырды. Ол үшін оның бойынша исламды реформалау қажет көзқарасы реформаны тек негізгі дереккөздерді қайта интерпретациялау нәтижесінде ғана жүзеге асыруға болатынына сенген. Саид Ахмад Хан қатаң түрде дәстүрлі хадис критицизмін сынап, бүгінгі мұсылмандарға тек рухани жәйттарға қатысты хадистерді қолдануға болатындығын, ал дүниеге қатыстылардың керек еместігін айтқан.

Ол сүннеттің шеңберін тарылтып, оны бағалаудың жаңа тәсілдеріне шақырды.

Ахмал Ханнын хадистерге деген күмәнді көзқарасы христиан миссионерлерімен шығыстанушылар мен дауласу барысында қалыптасқанына көз жеткізуге болады. 1837 жылы Британ Шығыс Үнді Компаниясына қызметке тұрғаннан кейін, Хан олармен тығыз араласа бастаған [4, 34 б.]. Бұған Агра қаласында бірнеше миссионер мен ориенталистер Уильям Мюир мен Делиде «Ислам ғылымдары» факультетінің деканы Алоис Спренгермен кездесулері дәлел бола алады.

Негізі хадис ғылымымен алғаш айналысқан ориенталист – венгерлік еврей, исламтанушы Игнац Гольдциер есептелінеді. Шығыстанушылардың ішінен хадистердің басым көпшілігінің ойдан шығарылғандығын және хадистерге байланысты алғаш күдік салған да осы кісі. Өз идеяларын «Мұхаммедтік зерттеулер» атты кітабында анық жазып кеткен. Кейіннен Гольдциердің ізімен хадисті жалған деп Й. Шахт, Д. Марголиус, Р. Дози сынды атақты шығыстанушылар да санай бастады.

Аталмыш еңбектері шығыстанушылардың ғылыми объективтілікке сай еместігін қазіргі исламтанушылар мойындайды. Мәселен, Джон Бертон өзінің «Гольдциердің хадиске қатысты зерттеулерінің тым эмоционалды, ашып айтқанда кемсітушілік сипатқа ие екенің атап өту керек. Анализінде «өтірік», «жалған», «фальсификация» және т.с.с бейтарап емес сөздерді көп қолданғанынан көруге болады» - деп жазған [5, 10б].

Демек, жоғарыда айтылғандарды қорытатын болсақ, кұраниттер ағымының, жаңа заманда пайда болған басқа ағымдар секілді (уаххабизм, ахмадия) батыстық тамырлары бар екенін түсінуге болады. Бұған еуропалық шығыстанушылардың Құран мен сүннетке қатысты еңбектер жинағы айқын дәлел. Отаршылдық саясаттың жүзеге асырылуына көмектескен батыс ориенталистері мен миссионерлері мұсылмандар арасында іріткі салу үшін барынша жан салғанын осыдан-ақ көруге болады.

Қолданылған әдебиеттер

- 1. Sunan Abu Dawood. Translator Abu Ammar Yasir Qadhi. Dar-us-Salam Publishers & Distributors, 2008. 660 p.
- 2. Yasin M. Reading in Indian history. Edited by Madhavi Yasin. New-Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 1988. 174 p.
- 3. http://www.aboutguran.com/ba/ba.htm.
- 4. Brown Daniel W. Rethinking tradition in modern Islamic thought. Cambridge University Press, 1996. 185 p.
- 5. Бертон Дж. Мусульманское предание: Введение в хадисоведение / пер. с англ. СПб., Диля, 2006. 304 с.

ОТНОШЕНИЕ К РАЗЛИЧНЫМ ФОРМАМ СОБСТВЕННОСТИ В РАЗНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ

О. В. Куропаткина Центр проблемного анализа и государственноуправленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН, г. Москва, Россия

Summary. This article is devoted of relation for phenomenon of a property and for its various forms (private, public, state, corporate etc.) in various religious traditions. In this paper the general theological bases for a property are deduced, and their optimum parity is shown. The special attention is given for search of balance between private and public interest in the property.

Key words: property; Christianity; Orthodoxy; Old Belief; Catholicism; Protestantism, Islam; Buddhism; Hinduism; Confucianism.

Собственность и её формы – очень важная часть человеческой жизни, которая, как и многое другое, изначально регулировалась религиозными нормами. Нынешние представления о формах собственности и их функционирование до сих пор связаны в том числе с религиозными традициями, поэтому имеет смысл рассмотреть эту зависимость.

В христианстве изначально присутствовали разные точки зрения на частную собственность, которые позднее развились в разных конфессиях. Однако есть общая база, с которой согласны все: в мире нет ничего нашего, всё принадлежит Богу (поэтому частная собственность не может полностью принадлежать человеку), человек, по выражению Григория Богослова, всего лишь «управляет Господним» [20, с. 70], а блага этого мира предназначены в идеале для всех людей [9, с. 32].

В православии считается, что частная собственность – это насущно необходимая данность [18, с. 224], и самое должное с ней обращение – разделение её с нуждающимися [4, с. 16]. В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» (I, 3) указано, что РПЦ признаёт разные формы собственности и не отдаёт предпочтения ни одной из них.

В старообрядческом варианте православия считалось, что если результаты предпринимательской деятельности не отдаются общине, они должны быть отданы сиротам [7, с. 22]. Купец выступал как управляющий Бога и считал свою собственность общинной [7, с. 24, 26]. Если общинная собственность «оскудевала», это считалась позором для купцов, которые, следовательно, «украли» эту собственность [7, с. 25].

Католичество в своём отношении к собственности исходит, прежде всего, из того, что должно защищаться человеческое досто-

инство (заключающееся в том числе и в достойных условиях жизни), что блага предназначены изначально для всех людей (при том, что должна защищаться частная собственность как выражение человеческой инициативы и свободы), и из баланса между общим и частным интересом, который должен привести к «общему благу». Общественная собственность, согласно католическому богословию, необходима для производства общественных благ. Государство, распоряжаясь общественной собственностью, должно помнить, что оно распоряжается имуществом Бога [17, с. 22, 29].

На практике эти положения выразились, в частности, в феномене так называемого «католического синдикализма», при котором всем рабочим принадлежали средства производства [5, с. 208]. Особенно успешны были такие синдикаты и кооперативы в Канаде, начиная с 1940-х гг. [10, с. 28]. Согласно представлениям католиковсиндикалистов, следует сочетать частную и корпоративную собственность, а также ввести общую собственность на средства производства [10, с. 37].

Представители просоциалистической теологии освобождения отвергали выстроенный в официальном католическом учении баланс и призывали вернуться к основам раннехристианской общины [16].

В протестантизме считается, что человек – управляющий Бога, и всё, что у него есть, принадлежит Создателю и должно использоваться для совершения добрых дел. В целом протестантизм исходит из сохранения и освящения частной собственности как особой «зоны ответственности», которую должна «разрабатывать» отдельная человеческая личность, однако при сохранения идеала равенства в «общине верных» [9, с. 53].

В истории протестантской мысли в связи с этим были идеи отойти от частной собственности. Так, известный англиканский священник Ч. Кингсли отдавал предпочтение корпоративной собственности [14, с. 89].

В иудаизме, с одной стороны, декларируется неприкосновенность чужой собственности. С другой стороны, подчёркивается, что частная собственность богатого принадлежит Богу через бедных, которым он должен отдавать от одной десятой до одной пятой своего дохода. С точки зрения мудрецов Талмуда, у всех людей есть право пользоваться чужой частной собственностью во всех случаях, когда владельцу не наносится ущерб, а его имуществу не причиняется вред. Например, запретить посторонним ступать по полю лишь на том основании, что оно – частая собственность, считается неэтичным (Тр. Баба Камма, 816).

С точки зрения *ислама*, верховный собственник всего – Аллах, который всего лишь предоставляет в аренду людям земные блага.

В исламе собственность разделена на четыре части:

- 1) потребительская собственность собственность, удовлетворяющая естественные потребности человека, такие как пища, вода, одежда и т. д.;
- 2) индивидуальная собственность собственность, добытая разрешённым путём, куда входят жилища, бизнес (торговля, производство), земля, личное имущество, т. е. человек имеет полное право распоряжаться ими, не пренебрегая рамками шариата. Допускается иметь собственность как индивиду, так и группе людей. Индивидуальная собственность охраняется как одно из проявлений инстинкта самосохранения. Однако законной считается только та собственность, которая была приобретена честным трудом, получена в дар или по наследству. Государство обязано запрещать монополию [15, с. 21]. Любое лицо, которое завладело имуществом, не имеющим собственника и разрешённым нормами шариата, приобретает на него первичное право собственности (например, право на заброшенную и необработанную землю) [22].

Для общественного блага во время бедствий государству и обществу разрешено пользоваться такой собственностью при согласовании интересов с собственником. Для всех собственников предусмотрен обязательный налог в пользу бедных (закят), а также очень поощряется милостыня (садака) с целью перераспределения доходов;

- 3) общественная собственность пастбища, водоёмы, полезные ископаемые (золото, серебро, медь, нефть, газ, углеводороды), крупные дороги, кладбища. Это принадлежит всем людям (в частности, мусульманской умме); государство является представителем уммы, поэтому природные богатства считаются государственной собственностью;
- 4) вакуфная собственность имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели. В вакф может входить как недвижимое, так и движимое неотчуждаемое имущество, но лишь приносящее пользу (доход) и нерасходуемое (например, в вакф не могут быть переданы деньги).

Из всех этих норм исходит концепция «третьего пути», которая декларирует отказ от крайностей капитализма (примата частной собственности) и коммунизма (примата общественной собственности). В связи с этим интересно рассмотреть три феномена — «капитализм мулл» в Иране, «арабский социализм» и «феодальнобюрократический капитал».

В шиитском Иране официально признаны три сектора: государственный, частный и кооперативный. Особая роль в распоряжении собственностью принадлежит духовенству. После исламской революции ему передавалась значительная часть национализируемого имущества в виде земель, предприятий и акций. Духовенство стало вторым после государства крупнейшим предпринимателем,

получив в своё распоряжение крупные компании, они же исламские фонды [23].

Ярким примером «арабского социализма» может служить Ливия 1970-х гг., где глава государства М. Каддафи ввёл принцип коллективного управления предприятиями (когда работники стали партнёрами) и запретил аренду жилища, провозгласив, что жилище принадлежит тому, кто в нём живёт [6].

В исламе бизнес поставлен на службу государству, поэтому для мусульманских стран норма, когда крупные фирмы возглавляют представители высшей бюрократии (например, в Саудовской Аравии, Марокко, Объединённых Арабских Эмиратах, Малайзии и Индонезии). Это явление называется востоковедами феодальнобюрократическим капиталом (ФБК) [3].

Буддизм в отношении к собственности исходит из того, что мир — это живая система, в которой всё взаимосвязано. Человек — член группы, поскольку он часть общего мирового порядка [11, с. 22], и уже поэтому он не может удовлетворить свои потребности в той мере, в которой ему хочется, не считаясь с другими. В идеале человеку не нужно стремиться обладать чем-то большим, чем четырьмя базовыми вещами: еда, одежда, кров и лекарства. Личная собственность воспринимается как неизбежное эло и результат привязанности людей к миру вещей и зависимостей. Но вместе с тем пока человек не достиг просветления, он связан с материальным миром в том числе и собственностью (большая собственность — показатель хорошей кармы), поэтому не полностью отрешённому от мира человеку следует не привязываться к ней, быть готовым давать из неё дары и всегда служить для блага живых существ.

Именно поэтому в буддийских странах типа Камбоджи, Мьянмы, Таиланда личное богатство оказывается включённым в широкую сеть социальных отношений типа патрон-клиент, являющихся основой социокультурной организации [1, с. 30, 25]. Самые богатые семьи оказываются также и самыми многочисленными, так как поддерживают обширную клиентеру, и самыми влиятельными. Материальное богатство «перетекает» в накопление социальных связей и в конечном итоге — во власть.

Включённость личной собственности в коллективные нужды и потребности и попытка нахождения баланса между ними обусловили социалистическую программу «Сангкум» (1953 г.) принца Камбоджи Н. Сианука [12], многоукладную экономику, провозглашённую Лаосской народно-демократической партией [19], и поддержку правительством Вьетнама кооперативной собственности в традиционных ремесленных деревнях [13, с. 18].

Ограничения касаются и государственной собственности – в основе «буддийской экономики» лежит производство только для местного потребления, а не на экспорт [21, с. 43]. И личную и госу-

дарственную собственность жёстко ограничивает бережное отношение к природе как части мира — человек не должен из-за своих потребностей приносить ей вред.

В индуизме считается, что, во-первых, собственность – это результат выполнения человеком дхармических предписаний и/или его карма. Заниматься умножением собственности предписано варне вайшьев, а неприкасаемые по строгим канонам индуизма не должны обладать собственностью. Во-вторых, через собственность человек выполняет одну из жизненных целей на пути к освобождению (мокше) – артху, финансовое процветание. Для того чтобы правильно осуществить эту цель, человек должен стремиться к тому, чтобы его собственность приносила благо обществу. Здесь очень важна роль государства, правильно направляющего усилия индивида. Поэтому правящая партия Индии, Индийский национальный конгресс, провозгласила концепт «смешанной экономики», в которой учитываются интересы и отдельной личности, и общества, и государства.

Не менее важна роль семейного клана, который индуист должен осчастливить прежде всего. Поэтому в Индии процветают не отдельные монополисты, а монополистические группы. Установление власти «контролирующих семей» в Индии с самого начала превратило верхушку имущих кругов в «коллективного монополиста» [3].

Конфуцианство исходит из того, что, поскольку человек живёт в обществе, отношения, долг и обязанности выше его личных качеств, способностей и потребностей. Поэтому, с одной стороны, его собственность служит тем, с кем он находится в этих отношениях (клан, общество, государство), размеры его собственности подлежат строгому контролю [9, с. 26], с другой стороны — их капиталы принадлежат ему на долевой основе.

Отсюда, во-первых, феномен корпоративной собственности в японских компаниях, когда корпорации принадлежит больше, чем любому частному лицу, и отсутствует монополия [25, с. 36, 42–43], и феномен квазисемейных отношений в японских фирмах, при которых компания, например, считает своим долгом взять для своего сотрудника, желающего купить жильё, кредит в банке и дать его сотруднику под более низкие проценты [24].

Во-вторых, отсюда важная роль государства в «конфуцианском капитализме» – оно считается «продолжением народа» и выразителем его интересов. Бизнес в конфуцианских по культуре странах типа Гонконга, Китая, Республики Корея, Сингапура, Тайваня поставлен на службу государству и выполняет его задачи, в частности, по реализации концепта «сяокан» – «общества малого благоденствия», где экономический рост страны сопряжён со стремлением перераспределить доходы в пользу бедных [8]. Бизнес приносит доход не

только себе, но и, согласно конфуцианским принципам, служит обогащению всего народа [2, с. 1].

Таким образом, во всех религиозных традициях подчёркивается, что человек обладает частной собственностью довольно условно, поскольку она зависит от кого-то или чего-то высшего, и поэтому частный собственник должен уметь делиться своим богатством. Во всех религиозных традициях защищается общественная, коллективная собственность.

Библиографический список

- 1. Агаджанян А. С. Мировоззрение буддизма и современная история стран Юго-Восточной Азии: религиозные ценности и общественное развитие в XX веке: автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 1991.
- 2. Аллаберт А. В. Место конфуцианства в модернизации Китая: конец XX начало XXI в.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2003.
- 3. Взаимодействие современного и традиционного в социальной сфере стран Востока. URL: http://www.istmira.com/istoriya-azii-i-afriki/519-vzaimodejstvie-sovremennogo-i-tradicionnogo-v.html.
- 4. Забаев И. В. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: анализ социально-экономических доктрин РПЦ и хозяйственной практики монастырских общин: автореф. дисс. ... канд. соц. наук. М., 2006.
- 5. Иванов С. С. Христианский социализм как политический феномен: опыт России и Европы. Саратов: СГСЭУ, 2009.
- 6. Каддафи М. Зелёная книга. М.: Международные отношения, 1989.
- 7. Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв.: автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2004.
- 8. Китай. Бизнес по Конфуцию. URL: http://www.sunhome.ru/philosophy/12279/.
- 9. Коваль Т. Б. Личность и собственность в христианстве. Православие. Католицизм. Протестантизм. Сравнительный анализ: автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2009.
- 10. Коленеко В. А. Конфедерация католических профсоюзов Канады: истоки, становление, эволюция, 1920–1960 гг.: автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2000.
- 11. Кудряшова О. В. Трансляция буддийских идей в современное мировоззрение и социальную жизнь: на материалах Китая и Японии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Владивосток, 1997.
- 12. Михеев Ю. Я., Дементьев Ю. П., Кожевников В. А. История Кампучии. Краткий очерк. Глава 2. – URL: http://geography.su/books/item/foo/soo/zooooo13/sto18.shtml.
- 13. Нгуен Тхи Хонг. Особенности становления буддийской традиции во Вьетнаме: прошлое и настоящее: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2009.
- 14. Новиченко И. Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. М.: РОССПЭН, 2001.
- 15. Разин А. С. Социально-философский анализ этноконфессиональных основ хозяйственной деятельности: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2005.
- 16. Революция в Церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы. М.: Международные отношения, 1990.

- 17. Сарданашвили И. Г. Экономические аспекты современного социального учения католической церкви, вторая половина XX века: автореф. дисс. ... канд. экон. наук. М., 1999.
- 18. Симонов В. В. Церковь общество хозяйство. М.: Наука, 2005.
- 19. Современный этап развития Лаоса. Смена ориентиров. URL: http://www.istmira.com/istoriya-azii-i-afriki/566-sovremennyj-yetap-razvitiya-laosa-smena-orientirov.html.
- **20**.Солодова Г. С. Собственность, богатство, социальное неравенство в России: социокультурная детерминированность представлений. Новосибирск: Параллель, **2006**.
- 21. Старостина Ю. П. Современный буддизм и проблемы социальноэкономического развития в южной и юго-восточной Азии. Научноаналитический обзор. – М.: ИНИОН, 1985.
- 22. Сюкияйнен Л. Мусульманское право собственности: юридическое осмысление религиозных постулатов. URL: http://www.textfighter.org/teology/Islam/syk/syukiyainen_l_musulmanskoe_pravo sobstvennosti yuridicheskoe osmyslenie religioznyh postulatov.php.
- 23. «Третий путь» экономического и социального развития Ирана. А. Банисадр. URL: http://www.istmira.com/istoriya-azii-i-afriki/542-tretij-put-yekonomicheskogo-i-socialnogo.html.
- 24. Японский менеджмент. URL: http://irwes.narod.ru/texts/s-japan.html.
- 25. Okumura H. Corporate capitalism in Japan. London: Palgrave; N.Y.: St. Martin's press, 2000.

РЕЛИГИЯ КАК АГЕНТ СОЦИАЛИЗАЦИИ

А. В. Махиянова

Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, Россия

Summary. The article discusses the role of religion as an agent of socialization in modern conditions. The analysis of the state religion and the identification of people with a religious group. Based on the construction of the rating is determined by the place of religion among the other agents of socialization.

Key words: religion; an agent of socialization; religious group; religious identity.

В современном российском обществе происходят разносторонние структурные изменения, которые затрагивают как функционирование социальных институтов и общностей, так и традиционные рычаги воздействия на индивида. Строгая регламентация его жизнедеятельности как обществом, так и близким окружением уходит в прошлое. При этом само российское общество неоднократно переживало пик трансформационных процессов. В целом для него характерно постоянное стремление к переустройству общественного порядка, и оно до сих пор находится в процессе поиска вектора своего дальнейшего развития и путей построения демократического государства.

В этих условиях многие институты социализации также существенно трансформировались под влиянием кризисных явлений.

Например, в семье как агенте социализации это выражается в росте разводов, снижении рождаемости, распространении феномена социального сиротства и т. д. Многие учёные начинают говорить о крахе и разрушении семьи не только как агента социализации, но и как социального института в целом. Образование также переживает не лучшие времена, а его постоянное реформирование со стороны государства является явным показателем наличия негативных аспектов в его функционировании.

Религия, которая ещё несколько десятилетий назад насильственно искоренялась из общественного сознания, переживает всплеск своего возрождения и массового распространения. С одной стороны, происходит всплеск религиозности населения, с другой, многие специалисты склонны констатировать так называемую псевдорелигиозность, вследствие массовости которой религия становится неспособной возродить духовность российского общества. На этом фоне отмечается активный рост влияния новых, достаточно разнообразных религиозных течений и направлений. Однако ответ на вопрос о качестве данного влияния, например, на подрастающее поколение весьма неоднозначен и носит, скорее, негативный оттенок. Всё это приводит к размышлению о роли, выполняемой религией как агентом социализации в современных условиях, о качестве её функционирования и о воздействии, которое она оказывает на формирование личности нового поколения.

Изучение этих и многих других проблемных аспектов невозможно без привлечения прикладного инструментария социологическое исследование. Выборочная совокупность сформирована с использованием метода случайной бесповторной квотной выборки путём многоступенчатого отбора обследуемых единиц. Пол, возраст и место жительство респондента выступили в качестве квот. Объём выборочной совокупности при 5%-ной ошибке репрезентативности составил 2000 респондентов, что позволяет говорить о высокой степени надёжности полученных данных. Исследование было проведено в 2010 г. во всех крупных городах и 22 районах республики Татарстан.

Итоги проведённого исследования показывают достаточно высокий уровень религиозности населения. Безусловно, нас не интересовали вопросы глубины веры и степень следования религиозным нормам и традициям. Вопрос звучал следующим образом: «К какой религиозной группе Вы себя относите?»

Более половины опрошенных считают себя мусульманами, около трети – православными (55,6 и 33,4 %), незначительное число респондентов относит себя к староверам, католикам и иудеям (0,7; 0,1 и 0,1 % соответственно). При этом 3,2 % от общего числа опрошенных считают себя атеистами, а 2,1 % – верующими, но не опре-

делившимися с религиозным направлением. Доля затруднившихся ответить на вопрос составляет 4,8 % населения.

Вне зависимости от религиозной принадлежности имеют положительную идентификацию со своей конфессией 58,7 % опрошенных. Достаточно редко ощущают единство с ней – 27,4 %, тогда как вариант «никогда» выбрали 4,3 % респондентов. Затруднились ответить 9,6 % населения.

Приоритетную роль в формировании религиозной принадлежности население отдаёт семье (2,64 балла). Незначительно отстают, но всё-таки следуют за лидером близкое окружение и институт религии (2,03 и 1,97). Роль представителей этнической принадлежности оценена респондентами в 1,45 балла. Меньшее значение отдаётся образованию и средствам массовой информации (0,73 и 0,62 балла). В данном рейтинге аутсайдером является трудовой коллектив (0,52 балла).

Наибольшую степень единства со своей религиозной группой демонстрируют сельские жители, тогда как у казанцев и жителей малых городов она ниже (69; 56,2 и 54,4 % соответственно).

Данное соотношение объясняет тот факт, что только примерно каждый пятый сельчанин при ответе на вопрос о чувстве единства с представителями своей религиозной группы выбрал вариант «редко» (22,5 %). Среди городских жителей этот вариант ответа встречается примерно у каждого третьего (30,2 и 28,1 % соответственно). На варианте «никогда» остановили выбор 2,4 % сельских жителей и 5,4 % жителей малых городов республики. Число затруднившихся составляет 6,1; 9,2 и 12,1 %.

Семья является доминирующим агентом социализации, участвующим в формировании религиозной принадлежности у населения республики вне зависимости от места жительства. Однако у сельчан второе место занимает институт религии, а близкое окружение – третье (2,33 и 2,11 балла).

У горожан несколько иное распределение. Как у казанцев, так и у жителей малых городов второе место отдано близкому окружению (2,03 и 1,98 балла соответственно). В свою очередь религия располагается на третьей позиции, набрав по 1,76 балла как в столице, так и в малых городах республики.

Этническая общность занимает четвёртое место в рейтинге (1,67; 1,44 и 1,3 балла соответственно). Однако роль государства в формировании религиозной принадлежности жителями села и малых городов оценивается выше (1,22 и 0,86 балла соответственно). У казанцев на пятом месте располагается территориальная общность, и только за ней следует государство (0,78 и 0,76 балла).

На седьмом месте вне зависимости от места жительства находится институт образования. Однако городские жители на предпоследнее место поставили средства массовой информации (0,57

балла – Казань и 0,62 –малые города РТ), а на последнее – трудовой коллектив (0,4 и 0,52 балла соответственно). У сельчан расположение двух последних агентов социализации диаметрально противоположное (0,7 к 0,68 балла соответственно).

Женщины чаще ощущают единство со своей религиозной группой (63,5 к 55,9 % у мужчин). Только каждая четвёртая респондентка при ответе на данный вопрос выбрала вариант «редко», тогда как у мужчин он встречается у каждого третьего (25,5 и 30,6 %). Соотношение выборов варианта «никогда» составляет 5 % — у мужчин и 3,2 % — у женщин. Затруднились в оценке своей религиозной идентификации 8,5 и 7,8 % соответственно.

В формировании религиозной идентичности женщины большее значение придают близкому окружению, этнической общности и религии (2,14; 1,52 и 2,03 балла – у женщин и 1,90; 1,35 и 1,89 балла – у мужчин).

Наибольший процент положительной идентификации с людьми своей религии характерен для населения старше 65 лет.

Роль агентов социализации в данном аспекте распределилась следующим образом. Для возрастной категории от 18 до 29 лет наиболее значимыми являются семья, образование, этническая общность. Для респондентов в возрасте 30–49 лет – средства массовой информации, близкое окружение и трудовой коллектив, для респондентов старше 65 лет – государство и религия. Опрошенные в возрасте от 50 до 64 лет отличились только более низкими оценками роли практически всех агентов социализации, особенно государства, образования, религии, этнической и территориальной общностей.

В Республике Татарстан как регионе России тесно переплелись две этнические и религиозные ветви русских и татар, православных и мусульман. Вследствие этого вопросы толерантности и дружеского соседства всегда являются и остаются актуальными.

Проведённое исследование показало, что для жителей республики характерно доминирование положительной религиозной идентичности, носителями которой наиболее часто выступают сельские жители, респонденты женского пола и старшего возраста. Значительную роль в данном процессе играют такие агенты социализации, как семья, близкое окружение и религия. Роль последнего агента социализации наиболее полно проявляется в сельской местности.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ МОЛОДЕЖИ В КАЗАХСТАНЕ

А. А. Дадырова Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, г. Астана, Казахстан

Summary. Religion is an integral part of the modern world, as have a number of social functions. Such data do not exclude that there may be new disruptive innovative religious movements, which can nourish the souls and minds of young people in some updated form. There is a fairly significant factor when the young people who are not versed in matters of religion and not able to distinguish the traditional religion of a destructive religious movement, engaging in radical religious organizations that promote transformation of society, eradication of social evils and injustice.

Key words: religion; destructive religious organizations; cultural traditions; dialogue of cultures and religions.

«...Исследующий должен быть осведомленным в разных религиях и науках, знать, что по данному поводу высказывал тот или иной ученый».

Шакарил

Религия является неотъемлемой частью современного мира, так как выполняет ряд социальных функций. Религиозные институты осуществляют духовную миссию по оформлению верующих, это проявляется в системе «Бог-Человек», в воспитании религиозности, нравственности, патриотичности и гражданственности, ключевая роль заключается в снятии с человека грехов, в насыщении человека добром. Симптоматичен наблюдающийся в настоящее время рост интереса молодых людей к иррационализму, тяга к оккультным феноменам, астрологии, гаданиям и т. д. Эти явления стоят ближе к тому, что принято называть магией, а она, как известно, отделяется от религии.

Как показывают некоторые исследования, многие верующие из числа молодёжи сегодня верят в Бога так, как они сами его понимают, и это понимание часто расходится с тем, чему учат традиционные и мировые религии: Бог представляется как некое воплощение добра, разумное начало, то есть как некое абстрактное начало, не обязательно сверхъестественное, часто безличное. Такого рода данные не исключают того, что могут появиться новые деструктивные нетрадиционные религиозные течения, которые способны питать души и умы молодёжи в каких-то обновлённых формах. Налицо такой достаточно заметный фактор, когда молодых людей, не разбирающихся в вопросах религии и не способных отличить традиционную религию от деструктивного религиозного течения, привлекая в радикальные религиозные организации, пропагандируют переустройство общества, искоренение социального зла и неспра-

ведливости. Утрата доверия молодёжи к различным социальным проектам заставляет сегодня значительное количество молодых людей обращаться к деструктивным религиозным течениям, в которых нередко культивирует дух религиозной исключительности, «закрытой» для непосвящённых и являющейся достоянием избранных, верных.

Основанием притязаний на исключительность служит уверенность в монопольном обладании истиной. Ведь вера сегодня – не только одно из окон в мир, но и синтез религии и образования, религии и философии, религии и науки. Религия связывает цивилизацию и объединяет людей не только нравственностью, но традицией, духовностью. Однозначно и то, что без религиозного начала человек теряет основное – гуманность. В отличие от философской, научной, или исторической, религиозная идея доступна всем без исключения. Распространение феномена психологической зависимости молодёжи в разного рода радикальных религиозных течениях становится тревожной тенденцией в современном мире. Такие деструктивные религиозные организации отнимают у людей самое ценное – время жизни и энергию здоровья, мешают развиваться, стоят на пути реализации заветных желаний. Многие исследователи сходятся во мнении, что первопричины такой зависимости следует искать в имеющихся культурных традициях воспитания и образования.

Поэтому школьное, вузовское образование должно способствовать полномасштабному обучению молодёжи основам религиоведения. Общеизвестно, что современный мир характеризуется всё увеличивающимся количеством информационных потоков с очень интенсивной динамикой их качественного и количественного изменения. Та информация, усвоению и переработке которой могла быть посвящена жизнь нескольких поколений, в наше время может устаревать буквально за несколько лет. Другими словами, молодёжь достаточно часто не может самостоятельно переработать новейшую информацию и выработку алгоритмов её применения, и соответственно, лишённые навыков работы с информацией о той или иной деструктивной религиозной организации, чаще постигает участь ведомых, за которых думают и решают. Решают, к чему социально престижно стремиться в жизни, каким образом эти запрограммированные извне цели эффективнее всего реализовать, чему радоваться и чего избегать. Молодой неопытный человек даже не замечает, как становится «оловянным солдатиком» в религиозных играх или войнах.

Борьба и противостояние не ушли, они больше сместились в межнациональное и стабильное государство, к примеру, в Казахстан, где происходит своеобразная «война за умы и души», души «фанатов» у новоявленных мессий и пророков. Насколько велико количество этих разнообразных «ловцов душ», настолько низка вероятность для молодого гражданина Казахстана оказаться не пой-

манным, не вовлечённым в их хитросплетенные религиозные сети и ловушки. Потому что среднестатистический молодой юноша или девушка не владеет опытом противостояния подобной религиозной атаке — у предыдущих поколений не было необходимости нарабатывать подобный опыт. Соответственно и передать такой опыт по каналу «от поколения к поколению» не удаётся. А наработать его индивидуально в течение небольшой собственной жизни — не у каждого получается. Остаётся вариант повсеместного обучения. Современная образовательная политика РК только нарабатывает обширный инструментарий для обучения религиозной грамотности в среде молодёжи.

А кто заинтересован в нейтрализации деструктивного религиозного течения, влияния, в профилактике манипуляции и контроля сознания? Ответ на этот риторический вопрос — в известной поговорке — «Спасение утопающих — дело рук самих утопающих», конечно же, не в одиночку, с помощью родных и близких, специализированных антикризисных центров, у которых есть опыт работы с людьми, попавшими в радикальную религиозную организацию. Только человек, претендующий на гордое звание «свободного гражданина», будет достаточно замотивирован на сложную и напряжённую работу по «прочищению собственных мозгов», на обучение приёмам работы с деструктивной религиозной информацией, на овладение навыками критического мышления, рефлексии.

Чтобы предотвратить последствия таких масштабных явлений и ситуаций, школа, колледж и вуз, являясь социальными институтами, одним из основных заданий которых выступает социализация человека, должны взять на себя роль в достаточной мере инструментария развития самого человека, а не только его знаний, умений, навыков. Стремление восполнить этот пробел должно привести к разработке «Программы профилактики деструктивной религиозной манипуляции и контроля сознания», рассчитанной на старшеклассников и студенческую молодёжь.

Основной целью программы должно выступить формирование у молодых людей навыков критического мышления для принятия ими независимых, взвешенных решений в сложных ситуациях, когда необходимо, применяя знания, уметь отличить мировую традиционную религию от радикальной религиозной организации. Поставленная цель достигается благодаря развитию у подростков и молодых людей религиозной грамотности; формированию собственного поведенческого алгоритма противодействия и нейтрализации манипулятивного воздействия; ознакомлению с основами мировых и традиционных религий и нетрадиционных религий, которые несут нравственные и этические ценности, формируют патриотичность и толерантность. В ходе такой программы, на занятиях участники программы имели бы возможность побывать в роли

«мессии или пророка» радикального религиозного течения, и в роли манипулируемого, потренироваться в простых и эффективных приёмах нейтрализации нежелательной деструктивной религиозной манипуляции. Поэтому особенно важно понять, что способствует формированию зависимости молодых людей от радикалистских религиозных течений. И лучшая защита — это умение её видеть, различать.

Мы признаём, что любая религия — это культура страны, поэтому толерантный ислам и русское православие непрерывно должны идти к компромиссу и соглашению, принимать активное участие в диалоге культур и религий, особенно на темы, в которых затрагивается проблема молодёжной образовательной политики. В связи с этим встаёт вопрос, как, не конфликтуя, развивать своё образовательное пространство и при этом сохранить свои духовные ценности, а государству оказывать поддержку мировым и традиционным религиям и конфессиям, которые содержат в себе высокий духовнонравственный потенциал. Сейчас на различных конференциях, форумах достаточно активно обсуждается и дискуссируется проблема религиозной грамотности молодёжи.

Такая проблема появилась вследствие распространения религиозного экстремизма и терроризма, где зачастую молодые люди, религиозно неграмотные и неподкованные, выполняют роль шахидов. Проблема в деятельности людей с экстремистскими взглядами. А экстремизм — это искажение религиозного учения. Любого. Казахстан — это государство многонациональное и многоконфессиональное, и уже сейчас это не просто данность, а заданность нашего существования.

Поэтому важным является анализ образовательных программ и инноваций, несущих религиозный посыл, чтобы сопоставить их с реальным положением дел. Основная идея состоит в утверждении тезиса о том, что образование, прежде всего, готовящее религиозные кадры и специалистов-религиоведов, являясь одной из сфер общественного производства, должно руководствоваться общенациональными интересами и приоритетами. Нам необходимо признать, что молодёжь и в правовом, и в религиозном отношении часто безграмотна. Было бы замечательно, если бы в школах в вузах устраивались частые экскурсии в храмы, соборы, церкви, мечети мировых и традиционных религий.

Таким образом, молодой человек, входящий в пространство церковной жизни и приходящий в мечеть, уже общается со Всевышним, и находится в поле диалога. Апостол Павел сказал: «Для всех Я стал всем, чтобы спасти хотя бы некоторых». Поэтому, если мулла или священник придёт с просветительской миссией к старшеклассникам, к студентам вузов, то здесь возникает вопрос «В чём его цель?». И если после разговора с муллой или священником мо-

лодые люди не задумываются о том, о чём раньше не задумывались, значит, духовенство не выполнило своей миссии.

Ведь именно сейчас проблема религии и духовности молодёжи «идут рука об руку». Сегодня, как никогда, духовность требует тренировки. У молодого человека XXI века образовалась огромная трещина между душой и разумом. Именно сейчас, в век повсеместной технологии и практически мгновенного доступа в интернет, у человека разум иной раз выступает как «мусор», и, повинуясь ему, можно легко пуститься во все тяжкие и наделать уйму ошибок. А душа, нам необходимо иногда прислушиваться к ней, она может подсказать верный, а самое главное, высоконравственный и духовный путь.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СТРУКТУРЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА ЭПОХИ МОДЕРНИЗАЦИИ

С. С. Стрельников Тюменский государственный университет, г. Тюмень, Россия

Summary. In this article author makes an attempt to describe some aspects of civil society studies. Religious formations are important participants of process of public consolidation. Transformation's necessity of such formations in modernization process is discussed.

Key words: civil society; modernization; religious formations.

Изучение процессов модернизации и либерализации, проходящих в последней четверти XX века в России, предполагает рассмотрение вопроса о развитии гражданского общества. Не вдаваясь в дискуссии о правомерности применения данного понятия, обозначим его как сферу деятельности свободных граждан и добровольных объединений, независимую от прямого вмешательства и произвольной регламентации со стороны государственной власти. Анализ литературы показывает, что авторы часто игнорируют место религиозных объединений при рассмотрении вопросов, касающихся данной проблематики. На наш взгляд, этому может быть несколько объяснений: либо традиционное противопоставление гражданского общества и церкви, либо восприятие религиозных объединений в России (особенно это касается крупных организаций) с позиции некоего инфраструктурного элемента поддержки господствующего госаппарата. Вместе с тем представляется очевидным наличие правового режима, который создаёт равные условия для равноправной деятельности зарегистрированных религиозных объединений и роста их числа наравне с иными общественными объединениями в пору политических реформ в конце 80-х – начале 90-х годов. Более того, обозначенному выше определению законная деятельность религиозных объединений в России вполне соответствует. Таким образом, объективных причин не рассматривать деятельность религиозных объединений при изучении вопросов, связанных с генезисом и функционированием гражданского общества, на наш взгляд, не существует. Тем не менее, следует учитывать ряд характерных особенностей. Часто исследователи классифицируют некоммерческие организации по направленности их деятельности — правозащитной, социальной, оказание взаимопомощи и т. д. [1]. Религиозные объединения часто успешно реализуют несколько таких направлений и выбиваются из обобщающей классификации. Другой особенностью является наличие ряда религиозных групп, официально не зарегистрированных и не извещающих о факте своего существования. Такой вариант не говорит о несоблюдении законодательства, хотя и затрудняет изучение их деятельности.

С точки зрения ряда европейских исследователей, справедливо говорить о процессе деприватизации религии, предполагающем активное включение религиозных объединений в жизнь общества. В то же время это включение наиболее ярко проявляется при столкновении крайних точек зрения – чисто либеральных или чисто традиционалистских [2]. В связи с этим актуальным становится вопрос о месте религиозных объединений в процессе модернизации общества – традиция, охранителем которой воспринимается религия, и модернизация как процесс изменения этих традиций часто противопоставляются. Как правило, проблема разрешения этого противоречия полагается в допустимости модернизации самой религии как в рамках трансформации и смягчения догматов какой-либо одной конфессии (занимающей преимущественное положение), так и в расширении понятия религии, религиозности и появления её новых институциональных форм. Как говорит об этом И. Максутов, «модернизация – это понятие, означающее кардинальный пересмотр способов существования культуры. Этот процесс, осуществлённый в большинстве западных христианских конфессий, зачастую ставил под вопрос и само их существование, как, например, Второй Ватиканский собор Римско-католической церкви, дискуссии о котором не прекращаются вот уже несколько десятилетий. Однако без реализации принципов модернизации само дальнейшее существование этих религиозных традиций в мире модерна было бы, мягко говоря, проблематично, да и вообще сомнительно» [3].

В заключение хотелось бы отметить, что формирование структур гражданского общества на базе конфессиональных групп вполне возможно даже в условиях подавления свободы совести, и их функционирование бывает успешным, однако может быть чревато расколами внутри конфессий и формированием негативных социальных установок. Яркий пример такого явления даёт И. А. Гордеева, описывая сложившуюся ситуацию в общинах советских баптистов и

её дальнейшее развитие уже в период реформ. Можно согласиться с автором, что «Гражданское общество может быть действенным механизмом общественной системы лишь в том случае, если оно не замкнуто само на себя, а постоянно и эффективно взаимодействует с институтами государственной власти» [4].

Библиографический список

- 1. Ирхин Ю. В. Гражданское общество в современной России: управляемое, направляемое или воздействующее? // Теории политики и управления. $2010.-N^{\circ}$ 1.
- 2. Морозова И. Н. Феномен религии в гражданском обществе: европейский «mix» на конференции в Стокгольме // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2010. № 2.
- 3. Максудов И. Модернизация или смерть. URL: http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Modernizaciya-ili-smert
- 4. Гордеева И. А. Религиозное подполье как среда формирования гражданского общества // Вестник РГГУ. 2011. N^{o} 1.

«ВЕЛИКИЙ ВОСТОК ФРАНЦИИ» И ВОЗРОЖДЕНИЕ АРМЯНСКОГО МАСОНСТВА

М. Э. Авакян Российско-Армянский (Славянский) государственный университет, г. Ереван, Армения

Summary. Up till now there is no exact definition to the phenomenon of "masonry". It exists for centuries. Being strictly banned for a long time it has become an essential part of our reality. It causes different issues and interpretations. The aim of the present article is the revelation of definite, not necessarily complete information on masonry, particularly, directly concerning the Republic of Armenia and the Armenian Masons.

Key words: modern Freemasonry; revival "of the Armenian Brotherhood"; relationship of the "Great East" and the Armenian Masonry.

До сих пор нет чёткого определения такому явлению, как МАСОНСТВО, которое существует вот уже несколько столетий. Будучи долгие годы под жесточайшим запретом, оно, сегодня став реальной стороной нашей действительности, продолжает вызывать различные вопросы и разночтения. Цель данной статьи — выявление определённой, пусть и не совсем полной, информации о современном масонстве, в частности непосредственно касающейся Армении и армянских масонов.

Несколько лет назад в Армении была основана собственная масонская ложа. Согласно сведениям, полученным из высказываний Великого магистра масонской ложи «Великий Восток Франции» («Grand Orient de France») Ги Арсизе, на сегодняшний день в

Армении зарегистрированы 15-20 масонов, относящихся к Grand Orient. Эти новообращённые братья – в основном так называемые «франкофоны» или деятели, каким-либо образом связанные с Францией и французскими ложами. Далее он подчеркнул, что в общем в ложе насчитывается 50 тысяч масонов, а всего в мире – до 500 тысяч. Франко-масоны Франции уже давно не скрывают свои личности и деятельность: в основном занимаются социально направленной и просветительской, а также благотворительной деятельностью. Ситуация, существующая сегодня в Армении, и официальные высказывания лидеров франко-масонов свидетельствуют о том, что для того, чтобы создать «полноценную» масонскую ложу в Армении потребуется много времени – десять, двадцать, а может, больше лет. «Не забывайте, что Великий Восток Франции имеет 300-летнюю историю. Когда армянская ложа сформируется окончательно, когда появится Великий Восток Армении, вы сможете обсуждать различные темы именно с ними» [1], - сказал Арсизе.

С каких пор реально существует в Армении масонская ложа, скорее всего, знают только первые армянские члены новосозданной организации. Однозначно можно констатировать, что где-то с середины 2006 года она точно существовала. По другим источникам, армянская ложа была создана примерно в 2002 году Великой Ложей России вместе с Великой Ложей Столичного округа Колумбия (США) и Великой Национальной Ложей Франции. Называлась она «Великая Ложа Армении», Великим Мастером Великой Ложи Армении стал Весьма Достопочтенный брат Кристофер Саакян (Cristopher Sahakian). От имени трёх Великих Лож ложе Армении был вручён совместный патент на проведение «регулярных работ». Суть этих работ, согласно древним традициям масонства, почти никогда не афишируется. Но до этого в Армении уже существовала Достопочтенная Ложа «Сер» («Любов»), которая автоматически перешла под юрисдикцию Великой Ложи Армении. Можно предположить, что иерархически Армянская Великая Ложа превосходит Достопочтенную ложу [2]. Пустившее более века назад корни в армянской среде, масонство стало современной реальностью. С установлением независимости Армении в 1991 году и крушением советского строя многие армянские масоны, живущие во многих странах мира, загорелись идеей основать свою собственную ложу, что и было осуществлено с высшего благословления самих высоких инстанций в 1994 году, в частности, в столичном округе Колумбия (США). Ввиду того, что каждый член ложи приписан к определённой масонской организации и посещение регулярных работ другой ложи без разрешения руководства запрещено, была организована первая армянская ложа № 94 «Айастан», которая дала возможность армянским масонам более целенаправленно организовать свою деятельность. А целью ложи было «возрождение» армянского братства с логиче-

ски вытекающей отсюда организацией масонских лож в самой Армении. По свидетельствам сайта армянской ложи № 94 «Айастан», в 2001 году в Вашингтоне прошла Всемирная конференция армянских масонов, объединившая армянское братство из многих стран: Великобритании, Франции, Аргентины, России, Ливана, США. После длительных обсуждений с ответственными лицами из правительства Армении были подготовлены и получены все необходимые юридические документы, и Великая Ложа Армении формально была зарегистрирована в Армении. Ещё один факт говорит в пользу того, что современное армянское масонство в Армении существует: франкмасоны не скрывают свои визиты в Армению: начиная с 2006–2007 гг., Армению посетили заместитель II Великого магистра масонской ложи «Великий Восток» Франции – Клод Гейдан, III Великий магистр Жорж Фере, Андре Абб – ответственный по делам юстиции, генеральный секретарь по внешним делам – Авелин Валлен, некоторые советники миссии: Пьер Шом, Ги Акобян, Марсель Вейль. Сравнительно недавно посетивший Ереван Великий магистр Ги Арсизе утверждал, что армянские масоны не раскрывают своих имён по причине, что масонство в Армении и сегодня рассматривается как опасная секта. «Поэтому они осторожны, но благодаря их работе, если им удастся сделать то, что они планируют, вы увидите, что масонство не то, о чём думают», – сказал Великий Магистр, добавив, что не может и не хочет раскрывать имена действительных масонов в Армении. Арсизе добавил также, что прибыл в Армению, чтобы поменять представление о масонстве как о мистической и тайной структуре. Своё желание посетить Армению он объяснил «высокой духовностью армянской земли» и сложной геополитической ситуацией, в которой оказалась страна, а также необходимостью оказания ей помощи со стороны Запада. Ещё одной причиной визита господина Арсизе в Ереван, как сообщил он сам, является содействие в строительстве «Великой Ложи Армении», которая входит в структуру ложи «Великий Восток Франции» (Grand Orient De France), самой большой ложи в Европе, имеющей 1250 дочерних лож, в рядах которой объединены около 60000 масонов.

Полноценность создания масонской ложи в Армении предполагает не только снятие мистической завесы с масонства, но и стремление сделать его наиболее доступным, осязаемым для армян, то есть задачу Великой ложи Франции можно считать почти что просветительской, только вот не совсем понятно зачем: создать аналогичное отношение к масонству, каким оно является во Франции, вряд ли удастся в Армении. Может быть, подобные действия позволят масонам-армянам уже сейчас выйти из условного подполья, что вообще-то необходимо, и взаимодействовать с армянским обществом более открыто и доступно, а значит, преодолеть укоренившееся в течение тоталитарного режима негативное мнение о самом ма-

секретность масоны будут сохранять всегда, а остальные вынуждены будут видеть только «вершину айсберга», подобно пирамиде на стодолларовой купюре. Этому масонов научила их собственная история, когда они постоянно подвергались преследованиям, а порой и поголовному уничтожению. Католическая церковь однозначно рассматривала франкмасонство как зло: один только Ватикан выступал с их осуждением много раз. Ещё более враждебно относились к масонству тоталитарные режимы — масонов ссылали в концлагеря и нацисты, и коммунисты.

Если обратиться к мировой истории, то масонов можно найти среди известных политиков, военных и других высокопоставленных лиц самых разных эпох и стран. Немало их было и среди политиков Закавказья, в частности в Восточной Армении, находящейся на территории Турции. К примеру, доподлинно известно, что младотурецкий лидер Талаат-паша и многие другие заметные турецкие политические деятели были членами масонских лож. А в конце XIX — начале XX века в Константинополе действовало три армянские ложи. Если сегодня масоны, согласно высказываниям видных деятелей масонских лож, президентов или высокопоставленных лиц уже не свергают (?) или вообще не избирают, то в политической жизни почти всех ведущих стран они, несомненно, участвуют и сегодня, свидетелями этого мы становимся постоянно.

Теперь же западное масонство заинтересовано в возрождении армянского масонства, увеличении числа братьев и распространении их деятельности на территории Армении. Особенно активна в этом вопросе Франция, где на сегодняшний день действуют три Масонских дома - ложа «Великий Восток Франции», Великим Магистром которой является уже упомянутый г-н Ги Арсизе; Великая Национальная ложа Франции, ориентирующаяся саксонские традиции и их влияние; и, наконец, Великая ложа Франции, созданная в 1894 году масонами, отколовшимися в знак протеста от ВВФ. Из них только ложа «Великий Восток Франции» открыто выказала своё желание закрепиться в Армении, сделав шаг для дальнейшей работы с общественностью по преодолению негативных представлений о франкмасонстве как о тайной или эзотерической организации, секте и пр. Как только население Армении будет готово адекватно воспринимать масонство, армянские братья, возможно, легализуют себя перед гражданами данной страны. Во всяком случае, франкмасоны пришли в Армению открыто, чего нельзя сказать о братствах других масонских лож. Сегодня, по всей видимости, с согласия официального Еревана «монополия на масонство» в Армении отныне отменена, и конкурентная борьба за влияние на местную политику и сознание армян теперь может принять совершено новый исторический поворот.

Библиографический список

- 1. Балаян М. «Великий Восток» Франции разрушил монополию на масонство в Армении // Собеседник Армении. 2011. 20 августа. (Информационный Центр (ИЦ) газеты армян России «Еркрамас»).
- 2. Криворогов В. Сопричастность к тайной силе вдохновляет // Ноев ковчег. $2006. N^{\circ}$ 16 (111).
- 3. istoriya-ru.ucoz.ru
- 4. Криворогов В. Сопричастность к тайной силе вдохновляет // Ноев ковчег. 2006. N^{o} 16 (111).
- 5. Армянские масоны планируют создать в стране свою ложу. URL: LInews.liveinternet.ru/?topic=1273945
- 6. apologetika.ru/win/index.php3?razd=11&id y=2011...

СЕКТАНТСТВО: ПРОБЛЕМА ВНУТРЕННЯЯ ИЛИ ВНЕШНЯЯ?

М. С. Фомин ООО «М-ИНКОМ», г. Новосибирск, Россия

Summary. The article is a try to conceive the reasons of people' indifferent attitude towards the problem of religious sects: why in spite of clear understanding all seriousness of the question new sect ideologies & projects appear again and again. The article observes the object set quite separately from theology itself.

Key words: sect; Sense of life; active life position; personal responsibility.

Полемика о том, что в современном Российском обществе существует огромное количество нерешённых проблем, по меньшей мере, банальна: решающее значение приобретает *отношение* к ним современника, причём его специфическая сторона.

Речь идёт не о проявлении согласия или несогласия, не об эмоциональном выражении чувств и ощущений относительно того или иного явления — *изъявительном аспекте*. Вопрос ставится гораздо серьёзнее и упирается в *деятельностную составляющую* отношения к наличествующим сегодня трудностям.

Передать его значение, содержательную и эмоциональную характеристику удобнее всего следующим вопросом: «В чём причина, когда и, самое главное, как возникает и воплощается в реальность деятельностное преодоление человеком отмеченных его сознанием фактов неблагополучия в стране или хотя бы в собственном ареале?»

Как ни пессимистично может прозвучать, но сегодня приходится констатировать как данность то, что для современника катализатором активности выступает факт непосредственного соприкосновения с обстоятельствами, нарушающими его привычный (банальный) ход и течение жизни: как только находится точка соприкосновения (жизненные коллизии), как правило, оказывающая на обывателя негативное воздействие, возрастает степень его активно-

сти, причём прямо пропорционально величине пережитого им негатива и страдания, якобы внезапно обрушившихся на него.

Одним из таких латентно протекающих, но при этом чрезвычайно важных вызовов является распространение сектантских идей, движений и школ. Ярким доказательством и одновременно показательным примером стала пока ещё сохраняющаяся в памяти драма с пещерозатворниками.

Необходимо напомнить, что тогда 35 человек укрылись в заранее оборудованном подземном убежище в районе села Никольское Бековского района Пензенской области. Они решили оставаться там до тех пор (май 2008 года), пока, по их мнению, не наступит конец света. Люди угрожали сжечь себя, если их попытаются насильно достать из-под земли. В итоге, 24 затворника, в том числе четверо детей, в конце марта и начале апреля 2008 года покинули пещеру.

Ситуация благополучно разрешилась, однако внимание СМИ, а, значит, и общества к происшествию отразило и засвидетельствовало реальное положение дел в российском социуме: религиознодуховная тема крайне актуальна, однако и сегодня она не всегда находит адекватные (с точки зрения физического и духовного здоровья) пути и способы удовлетворения, чем, в свою очередь, пользуются деструктивные идеологи и организации, ставящие перед собой вполне материальные цели и задачи, невзирая на страдания обрабатываемой аудитории. Кроме того, названная ситуация весьма ярко доказала то, что активность членов общества (населения, власти, спецслужб) начинается тогда, когда проблема уже вступила финальную стадию кризиса, что свидетельствует о недостаточности внимания к ней на зачаточных этапах её зарождения и созревания.

Выбранная тема обсуждения, безусловно, сопрягается с реалиями духовно-религиозного уровня, без учёта которых, абсолютно невозможно фундаментальное постижение сути явления, причём вне относительно конфессиональной соотнесённости доктринального ядра. Однако целью настоящей статьи является отвлеченная от глубин богословия попытка осмысления причин индифферентного отношения современника к рассматриваемой проблеме, удивительным образом (трудно подобрать другое словосочетание) сочетающегося с активной позицией противостояния и негативного отношения к каким бы то ни было попыткам изучения (естественно порождающим критику) темы в целом.

Прежде всего необходимо сформулировать собственное рабочее определение рассматриваемого явления. Как представляется автору, сектантство есть воспринятая человеком система определённых взглядов и ценностей, занявшая в его сознании доминирующее положение, ставшая, таким образом, императивом в выработке нового Смысла жизни или корректировке имеющегося. Отличительной чертой подобной системы мировоззрения является крайняя аб-

солютизация, алогичность и иррациональность, проверяемые относительно собственного же жизненного опыта, опыта жизни общества, нации, человечества. Отмеченное ранее противоречие в полной мере относится и к затронутой проблеме.

С одной стороны, многие люди знают о существовании такого явления, как сектантство: слышали о его негативном влиянии на психическое здоровье человека, встречались с критикой данного явления, в целом насторожённо относятся к нему и, в принципе, готовы участвовать в кампаниях по противодействию распространению его отрицательного воздействия. Однако последнее становится возможным только тогда, когда человеку пришлось столкнуться с проблемой лицом к лицу: лично, через родственников, друзей или знакомых. Это, в свою очередь, происходит вследствие недостатка знаний, обретение которых не оказывается в числе актуальных задач повседневности. Таким образом, круг замыкается и в результате человек стремится переложить груз ответственности на кого-то со стороны, как правило, общественные или государственные институты.

С другой стороны, имеется достаточно много людей, которые осознают сложность, многогранность рассматриваемой проблемы, но которые занимают крайне скептически-индифферентную позицию. Она порождается не столько холодной осведомлённостью, обязательно присущей им, сколько осознанным стремлением самоустранения от разрешения важных общественных вопросов. Мотив и аргументация в данном случае — понятие «свободы человека»: индивид волен делать всё, что пожелает, следовательно, ему не должно мешать. На первый взгляд данная позиция выглядит убедительно, однако при более глубоком рассмотрении выявляется её несостоятельность: достаточно вспомнить о системе права, например, его уголовной ветви.

Кроме того, существуют сектантские системы и школы, ведущие активную прозелитическую деятельность, стремящиеся к расширению сфер собственного влияния (экономико-политического прежде всего), и те общественные объединения, которые стремятся нивелировать, приостановить процесс порабощения сознания широких масс населения. Обыкновенно это представители Христианской церкви, рассматривающие свою деятельность не в посюсторонней (экономико-политической) перспективе, и те люди, которые на опыте собственной жизни ощутили леденящую пропасть неметафорической погибели.

Таким образом, две первые – наибольшие группы населения – предстают «полем боя» для двух вторых – наименьших групп. Кроме того, первые являются потенциалом количественного роста вторых, однако это не означает, что они являются инертной массой, вектор направления которой определятся извне, без учёта её собственной воли. И именно это актуализирует ранее обозначенную проблему –

деятельностную составляющую жизни человека в рассматриваемой проблеме. Возникает естественный вопрос: в чём состоит деятельностная позиция, призванная дополнить изъявительную?

Отвечая на поставленный вопрос, следует подчеркнуть, что речь идёт не о внешней стороне активности людей, проявляющейся в форме различных пикетов и шествий, но о серьёзной внутренней мыслительной (рефлексия) работе человека, находящей отражение и реализацию в форме внешних действий и поступков.

Исходя из того, что сектантство сопрягается с мировоззренческой системой, деятельностный аспект заключается в постижении алгоритма её становления, особенностей и закономерностей смыслоопределения, что, безусловно, является гораздо более сложным актом по сравнению с массовым шествием или акцией протеста. Следует отметить, что массовые явления необходимы и целесообразны для привлечения внимания общественности, однако факт кратковременной концентрации внимания обывателя ещё не гарантирует того, что в его сознании произойдёт определённый сдвиг в запланированном организаторами направлении, о котором он может даже не догадываться.

Именно это и происходит в современной России. Время от времени рассматриваемая проблематика актуализируется СМИ или отдельными инициативными группами. Однако кардинального пересмотра проблемы, к сожалению, не происходит. В лучшем случае возникают сопереживательные отзывы, типа: «А, это опять об этих беднягах» или: «Ну, это просто слабые личности, меня это никак не коснётся». Сказанное более характерно для первой группы. Что касается второй – скептически-индифферентной – то ситуация гораздо сложнее. Занимаемая ими позиция используется силами, ориентирующимися на материальную власть и психологическое доминирование над обывателями, т. к. (и это отмечалось ранее) в развиваемой скептиками полемике, являющейся уже деятельностью, определяемой мировоззренческой системой, ими используются яркие, но несостоятельные образы и приёмы: декларируемая свобода и независимость оборачиваются сектантским порабощением. Однако следует подчеркнуть, что сами скептики не застрахованы от влияния и порабощения идеями сектантских школ и течений: индифферент-скептик может презрительно-снисходительно относиться, скажем, к Неопятидесятникам или Иеговистам, но быть при этом увлечённым адептом астрологии или, к примеру, кармических верований. В таком случае человек волей-неволей становится катализатором властно-подчинительных веяний и процессов.

В свете сказанного возникает встречный вопрос: каким образом можно побудить человека к действительно деятельностному пересмотру своей позиции, чтобы, с одной стороны, исключить воз-

можность слепого следования тенденциям, а с другой стороны, не стать проводником скрытых смыслов?

Для этого, как представляется, необходимо возведение проблемы в предел, сопрягаемый с *предвзятым* (т. е. без прикрас и в перспективе) отношением к самому себе. Предельной перспективой всегда выступает более ранний или более поздний исход жизни человека. В таком ключе вопрос должен ставиться о том, как может и должен распорядиться человек имеющимся у него весьма кратким отрезком времени: на что его потратить и с чем связать.

Безусловно, философское отношение и понимание проблемы гораздо сложнее профанного подхода, когда предельная категория (смерть) представляется предметом шуток и спекуляций. Ярким примером является популярная сегодня готическая субкультура: легко переодеться и загримироваться в полуистлевший труп и при этом весело «зажигать» на вечеринке и колоссально сложно (практически невозможно) представить на смертном одре, не говоря уже о самом факте наступления биологической смерти, своего знакомого, не говоря о близких людях.

Как ни странно, но проблема сектантства, при её холодновзвешенном восприятии, обязательно приводит к необходимости учёта предельных категорий бытия: мировоззренческий хаос и как следствие проблемы Смыслоопределения приводят к серьёзным психическим расстройствам, а также суицидальному поведению. Оба обстоятельства выводят человека, причём конкретного, а не абстрактного человека, из социальной обоймы, а следовательно, общество лишается своих активных экономико-политических, идейнодуховных носителей, что оборачивается экономико-политическим кризисом, депопуляцией и вырождением этноса.

Под предвзятым отношением следует понимать действительно объективное рассмотрение самого себя: отказ и искоренение горделиво-оправдательных аргументов собственной «хорошести», примером которой может выступить или пренебрежительное отношение к людям, подвергшимся сектантскому воздействию, или убеждённость в собственной неподверженности влиянию извне и способности противостоять (причём далеко не методологически) атакам сект.

Таким образом, деятельностный аспект в отношении сектантского вопроса, с одной стороны, заключается и для профанов, и для сектоскептиков в сосредоточении внимания на самом себе, однако не в гипертрофированной форме, состоящем в постижении собственных слабых мест и приобретении навыков их действенного нивелирования.

С другой стороны, он состоит в расширении ареала серьёзного общения: с друзьями, знакомыми, родственниками, или коллегами. Речь идёт о здоровом обращении к фундаментальным вопросам и

проблемам жизни, целенаправленно и самостоятельно генерируемым человеком, несмотря на многочисленные соблазны отстранения от них и принятия позиции лёгкой и беспечной жизни.

К ВОПРОСУ О ПРИЧИНЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЯЗЫЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Е. М. Лемешева

Казанский государственный университет культуры и искусства, г. Казань, Республика Татарстан, Россия

Summary. In this article the problem of stress and psychological tension in the Russian society the end of the 20th century, as a reason for the spread of pagan.

Key words: paganism and its cause; permanent psychological crisis; stress; dynamics of changes.

Большинство исследователей, а именно Л. Н. Митрохин [1], И. Куликов [2], О. И. Кавынин [3], Е. Г. Балагушкин [4], относят время появления современного язычества в России к концу 80-х – началу 90-х гг. ХХ века. Именно в этот момент глубокого массового психологического шока и начинают активно формироваться языческие организации. В данном процессе можно проследить своеобразную тенденцию: чем пессимистичней было социальное восприятие общественной обстановки, тем активней шло распространение язычества (графики 1 и 2).

В основе построения данных графиков лежат данные, полученные:

- для графика 1 М. К. Горшковым [5], Т. И. Заславской [6];
- для графика 2 Е. Г. Балагушкиным [5] и О. И. Кавыниным [3].

Для анализа был взят хронологический отрезок с 1989 по 2002 г. График 1 позволяет оценить динамику общей психологической обстановки в российском обществе в рассматриваемый период, что является первостепенным в вопросе установления причин возникновения язычества.

График 1

Психологический настрой в российском обществе в период с 1989 по 2002 гг.



График 2 Доля населения, исповедующего современное язычество в период с 1989 по 2002 гг.



Сопоставление этих двух графиков показывает, что к 1989 году в российском обществе как исповедующих язычество себя позиционировало довольно небольшое число населения — 0,3 %. Ситуация меняется в сторону увеличения числа язычников к 1994 году. Годом ранее в России наблюдается резкое возрастание доли населения, испытывающей психологическое напряжение и находящейся в состоянии стресса.

В период с 1994 по 1998 года, когда психологический настрой в российском обществе не изменялся в сторону ухудшения, не происходит и увеличения числа населения, исповедующего язычество. Ситуация меняется в 1999 году — наблюдается рост доли населения, испытывающей психологический дискомфорт, и количества приверженцев язычества.

Таким образом, нами прослеживается взаимосвязь роста числа населения, исповедующего язычество, и психологического настроя в российском обществе. Из этого следует, что в основе развития и распространения язычества на территории России лежит перманентное общественно-психологическое напряжение, возникшее в связи с начавшейся в конце 80-х гг. социетальной трансформацией российского общества.

Библиографический список

- 1. Мирохин Л. Н. Нетрадиционные религии // Л. Н. Митрохин. Новая философская энциклопедия. М.: Эксмо, 2001. Т. 3. С. 83.
- 2. Куликов И. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного характера: справочник. Том 3. Неоязычество. Часть 1. – Изд. 3-е. – М.: Слово, 2000.
- 3. Кавынин О. И. Родноверие новое религиозное течение в современной России // Общественные науки и современность. 2004. № 3. С. 102–110.
- 4. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодёжь Запада). М.: Наука, 1994.
- 5. Горшков М. К. Российское общество в условиях трансформации: мифы и реальность (социологический анализ): 1992–2002 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003.
- 6. Заславская Т. И. Современное российское общество: социетальный механизм трансформации. М.: Дело, 2004.

СОВРЕМЕННОЕ СЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО (НА ПРИМЕРЕ СЛОВЕНСКОЙ ОБЩИНЫ «СВЕТОВИД)

Р. В. Шиженский Нижегородский государственный педагогический университет, г. Нижний Новгород, Россия

Summary. This article reviews the specifics of the formation and development of Slovene pagan community "Svetovid." It reveals features of source base, ideological complex of followers of Slovenian version of the indigenous religions.

Key words: modern slavic paganism; Slovenia; syncretism; worldview; postatheism; community; castes.

Одним из мировоззренческих артефактов, унаследованным европейским социумом от прошлого, XX столетия, стал феномен современного языческого возрождения. В настоящее время движения

indigenous religions в масштабах «старого света» представлены целым рядом направлений, в той или иной мере затрагивающих все узловые сферы жизни человеческого сообщества (от мировой экологии до политического устройства конкретного государства). Стремление к смене приоритетов в миропонимании, основанное на реконструкции традиционных верований вкупе с собственными конструктами прозелитов язычества, параллельных и даже альтернативных религиозных и социально-политических систем, произвело определённый резонанс в европейском сообществе. Ярким примером «новой жизни старых богов» является включение движений «асатру» и «друидизма» в орбиту «официальной религиозности» [1]. По данным интернет-ресурсов, активно используемых как противниками, так и представителями современного язычества, славянская версия нативизма XX-XXI веков занимает одну из ведущих позиций в общеевропейском движении. Отечественная историография вопроса насчитывает несколько сот публикаций, посвящённых анализу особенностей становления и развития альтернативной религиозности в восточнославянском блоке: в России, на Украине, в Белоруссии. Данный научный и публицистический интерес, помимо естественных традиционно-исследовательских задач, обусловлен долголетием и вариативным многообразием славянского язычества, с момента своего возрождения (условно - пер. пол. ХХ века) далеко выходящего за рамки «чистой» религиозности. Однако, другой территориальный полюс славянской «этники» не получил должного освещения в специальной литературе, хотя, безусловно, заслуживает самого пристального внимания как в силу своей уникальности, так и по причине наличия мировоззренческого параллелизма с языческими движениями братских народов и в целом европейской фолкрелигиозностью.

Наряду с достаточно известными объединениями столичных язычников Москвы, Киева, городской вариант автохтонного мировоззрения представлен и в своём балканском варианте - общиной «Световид» города Любляны, столицы Словенской республики. Информация о развитии «альпийского язычества» XXI века была получена в ходе интернет-переписки с лидером общины историком и культурологом Матьяжем Вратиславом Анжуром [2]. По данным руководителя словенских язычников, в настоящее время организация насчитывает сто человек разного возраста и социального положения [3]. Цифра довольно внушительная, учитывая, что численность средней общины приверженцев доавраамической религиозности редко превышает десять - пятнадцать прозелитов. Сопоставив количество язычников «Световида» с общей численностью населения Словении - 2 053 355 человек, получаем весьма ощутимый процент нативистов в небольшой европейской стране. Несмотря на свою молодость (год появления «Световида» – 2005), община принимает активное участие во внутриреспубликанском и международном языческом движении. В частности, «Световид» является членом словенского течения «Staroverci» («староверцы»), ассоциации славянских язычников «Родовое Славянское Вече» [4] и др. Община имеет собственную интернет-страницу, лидер организации подготовил и выпустил в свет ряд печатных изданий [5].

К ярким особенностям рассматриваемого движения, в первую очередь, следует отнести сам факт создания «Световида», отчасти возникшего благодаря внешнему фактору, языческому влиянию извне. Роль своеобразного катализатора, ускорившего возникновение «современного язычества по-словенски», принадлежит Объединению Родноверов Украины (ОРУ) [6]. Причём в сферу заимствований попала как источниковая база, так и этимологическая легенда – самоназвание приверженцев автохтонной религиозности [7]. Отвечая на вопрос о наличии (отсутствии) у общины священных текстов, Матьяш в качестве основных нарративов, попадающих в обозначенную категорию, выделил «Ригведу» и «Влесову книгу» [8]. Если историчность первого источника – «книги гимнов» – вполне очевидна, то «книга Велеса» такого статуса лишена, являясь, согласно заключениям представителей ряда гуманитарных наук, фальсификацией [9]. Идеи «арийства», ведической традиции, получили весьма широкое распространение в славянской языческой среде XX века. К этому же периоду относятся и «сенсационные» находки «древнейших славянских нарративов». Однако, если русская альтернативная религиозность в основном рассталась с заимствованиями извне или сократила последние, сосредоточив свои усилия на поиске отечественных доавраамических корней ещё в конце прошлого века, определилась в отношении к псевдоисточникам, то родноверы Украины продолжают поиск своих протокорней в европейском и, шире, общеарийском мире. «Влесова книга» широко рекламируется, регулярно переиздаётся в «новоавторских» вариантах, активно используется в обрядовой практике [10].

В соответствие с источниковым выбором построена и мировоззренческая модель «староверов» «Световида». В частности, в основу общественного устройства в общине М. Анжура лёг ведический принцип четырёх каст: «вагаčі», «kasazi», «vaščani», «šodre» (волхвы (брахманы), витязи (кшатрии), хозяева (вайшьи), труженики (шудры). Активно используются терминология, базисные элементы рассмотренных книг и в словенской «родноверческой философии». Относя к важнейшим полюсам языческой жизни интеграцию человека в природный порядок, заботу о собственном здоровье и активную творческую деятельность, лидер «Световида» сосредоточил внимание на цикличности, спиралевидности бытия. По его мнению, к концу своей жизни (всего лишь одному из периодов, в трактовке Анжура) язычник должен подойти физически и духовно здоровым.

Одним из факторов, способным оказать благотворное влияние на самочувствие как конкретного индивида, так и общества в целом, признаётся эмоциональный настрой. По мнению языческого идеолога, отрицательные эмоции не свойственны славянскому этносу с момента его возникновения. Вставая на путь отрицательного настроения, человек подрывает в социуме чувство гармонии и право на психическое и физическое здоровье. Акцентируя внимание на социальной составляющей, М. Анжур предлагает реинтегрировать в современный мир традиционные славянские ценности - гостеприимство, уважительное, достойное отношение к окружающей среде и т. д. и т. п. Физическое насилие не приемлется, за исключением случаев самообороны. Соответствует общему славянскому языческому ключу и отношение словенских родноверов к современным болезням общества. Алкоголь, наркотики, обжорство, секс, телевидение, интернет и азартные игры являются «всадниками апокалипсиса», основным проблемным полем современного мира. Однако, признавая губительное влияние, оказываемое приведёнными пороками на душевное состояние личности, «староверцы» оставляют за человеком право выбора, считая, что в той или иной степени через то или иное испытание должен пройти каждый.

Признавая «мировое разнообразие», существование мира «этого» и мира «того», языческий идеолог для обозначения данных категорий использует понятийный аппарат, уходящий корнями в обозначенную выше «Влесову книгу». Так, существующий мир назван М. Анжуром «Явью», потусторонний — «Навью». Предполагаемым автором-создателем этих конструктов, являющихся и по сей день стержневыми понятиями восстанавливаемого славянского язычества, является Ю. П. Миролюбов. Однако даже у него, человека, подарившего миру «книгу Велеса», происхождение этих терминов, их реальное бытование вызывает сомнение [11].

Останавливаясь на представлении словенских «новоязычников» о вселенной, месте человека в окружающем мире, следует констатировать наличие общих, во многом идентичных положений, присущих всему реконструируемому и конструируемому восточнославянскому языческому движению. К важнейшим элементам мировоззренческих установок относятся: обожествление природы во всём её многообразии; господство синергетического подхода, в соответствии с которым, во-первых, человеческий индивид признаётся частичкой единой вселенной, во-вторых, всё в мире несёт энергию, связанную в единое энергетическое поле [12]. Исходя из этого теологические изыскания «Световида» строятся на признании богов элементами, составными частями единого божества — вселенной. Обожествляя природные явления планеты: воду, землю, ветер, огонь, гром, молнии и др. и космонимы: солнце, луну, — словенские родноверы ссылаются на тексты вед и опыт их далёких предков [13]. В соответствии с основополагающим тезисом о божественности природы словенские язычники рассматривают живые организмы планеты (в частности животных) с позиции равноправного партнёрства. Нативисты выступают против характеристики животного мира только как экономического ресурса, их беспокоит уменьшение численности видов, посягательства человечества на естественную среду обитания последних. Также неприемлемым считается использование животных в качестве медицинских «пробников» и т. д.

Весьма интересными выглядят представления М. Анжура о социуме и комплексе проблем, связанных с последним. За основу общественного устройства язычник предлагает взять ведический принцип (см. выше) с учётом изменений в природной, социальной и технической сферах. Существующие модели государственного устройства языческим лидером отвергаются. Останавливаясь в интервью на рассмотрении политического устройства западного типа – демократии, Анжур пишет: «Мы относимся скептически к демократии, поскольку с властью партий возникают коррупция и "кумовство"». В свою очередь глава «Световида» предлагает взамен существующим политическим реалиям собственный «языческий проект», предполагающий выполнение программы минимум и максимум. В долгосрочной перспективе община язычников Словении нацелена на создание обновлённой модели ведической социальной и политической системы. Главная же цель недалёкого будущего – реформа существующей политической системы с учётом этической составляющей [14]. Несмотря на то, что нюансы программ выяснить не удалось, привлекает внимание сама позиция «староверцев», направленная на изменение (ломку?) существующего порядка. Курс на политическое, социальное обновление, нежелание жить в существующей социальной действительности, с одной стороны, безусловно, лишает словенских нативистов (да и в целом весь индоевропейский вариант приверженцев автохтонной религиозности) малейших черт мейнстрима. С другой стороны, всё это позволяет говорить о преобладании в данном течении диаспоральной составляющей, позволяющей «староверцам» строить своё маленькое отдельное государство в пределах одной общины. Кроме того, добровольная замкнутость, наличие программы и возможные шаги по её реализации лишают «Световид» одного из исследовательских ярлыков – эскапизма. Последователи М. Анжура не бегут в фантастические миры, а стремятся построить оные в реальности. Касаясь экономической сферы, руководитель «Световида» подчеркнул, что для язычников идеалом в данной отрасли является старая европейская модель социальной рыночной экономики, построенная на принципах общего трудолюбия [15]. Экономика, по мнению Анжура, должна быть направлена на обеспечение материального благосостояния всего общества, а не только элиты мирового капитала. В качестве отрицательного примера организатор VI веча родноверов сослался на современный процесс неолиберальной глобализации. В соответствии с предполагаемыми реформами словенские натуропаты выстраивают и отношения с наукой. Признавая многие ошибки современной науки, построенной, как отмечает Анжур, на принципах материализма, научно-технической и промышленной революции [16], язычник в то же время отмечает и наличие позитивного в научном прогрессе. Учитывая наличие и «хорошего» и «плохого» в современном постиндустриальном мире, идеолог словенского язычества предлагает использовать в будущем опыт как материалистической модели, так и традиционной – языческой, духовноориентированной.

Заслуживает внимания и рассмотрение взглядов представителя словенской альтернативной религиозности на проблему народонаселения. Глава «Световида» считает, что в современное время планета перенаселена. Вину за избыток людского ресурса Матьяш возлагает на авраамические религии, призывающие, по его мнению, своих последователей к максимизации рождаемости. Практически семимиллиардная численность «хомо сапиенсов» исключает возможность регенерации Земли и наносит необратимый вред другим жителям планеты. Переходя от общемировой проблемы к частной, затрагивая словенскую тему, М. Анжур касается вопроса этнической самоидентификации новых язычников республики. Он пишет: «Словенцы в настоящее время являются частью так называемого славянского суперэтноса, связанного единой языковой и культурной историей. Именно благодаря общим корням, славяне войдут в будущее, основанное на солидарности, сотрудничестве и взаимопомощи» [17]. В список их «дальних родственников», согласно теории словенского язычника, попадает население европейской климатической зоны. Подобные точки зрения, нацеленные на поиск «своих» в полиэтническом населении Земли, весьма характерны как для славянского варианта возрождаемого традиционного миропонимания, так и для их европейских коллег [18]. Для рассуждений М. Анжура о народонаселении, этнических корнях народа характерны и мысли, свойственные крылу язычников-радикалов. Так, обозначая проблему европейского перенаселения, «староверец» предлагает свой вариант выхода из данной ситуации – сокращение населения до формулы: «один человек на один гектар» (как отмечает историк, Словения в данный момент представляет собой идеал в плане и демографии и землевладения). При этом сама метода сокращения не прописывается, Анжур просто констатирует: «Я решительно поддерживаю все меры, направленные на сохранение умеренного биологического и демографического роста словенского народа». Продолжая мысль, лидер «Световида» высказывает своё недовольство политикой миграции, переселения различных групп людей из од-

них стран в другие. Перекидывая через миграцию «мостик» к расовому вопросу, родновер, выражая общее мнение прозелитов движения, встаёт на позицию расовой гигиены, выступая против смешения и объединения этносов, своим многообразием олицетворяющих красоту и разнообразие планеты. Данная позиция словенского языческого идеолога близка к концепциям других индоевропейских просветителей от лагеря indigenous religions, в частности одного из старейших отечественных дидаскалов русского оппозиционного мировоззрения отшельника Доброслава (А. А. Добровольского), норвежского язычника Варга Викернеса, финского публициста Пентти Линколы и др. Как и наш респондент, иноязычные руководители языческого движения ратуют за контроль над ростом населения, его этническую чистоту, увеличение в экономике доли традиционных, национально-ориентированных занятий и промыслов, выступают против урбанизации, индустриализации и т. д. [19]. Кроме того, рассмотренный концепт представителя общины «Световид» можно охарактеризовать и с позиций радикального традиционализма. Считая, что современная «языческая заря» восстала благодаря падению социализма и коммунизма, М. Анжур и возглавляемая им организация встают на путь постатеизма, одной из характерных черт которого является именно возрождение религиозной архаики с элементами диаспорального эскапизма.

Таким образом, словенскому варианту современного славянского язычества свойственен ряд особенностей. Во-первых, синергизм, граничащий с прямыми заимствованиями источникового плана из украинского родноверия. Во-вторых, присутствие в идеологическом базисе «Световида» черт движенческого синкретизма, то есть программ, свойственных разным направлениям возрождаемого нативизма от экологического до языческого ультраполитической направленности. В-третьих, молодая община М. Анжура представляет собой яркий пример чаяний этнофоров Старого света XXI века. К общим проблемным зонам, объединяющим «младоязычников» Европы (вкупе с Россией), на сегодняшний день относится практически весь спектр традиционных систем: политическая, экономическая, экологическая, религиозная, социальная. Следовательно, язычество нового тысячелетия выходит далеко за рамки религиозности и заявляет о себе как полноценный мировоззренческий комплекс, пытающийся не просто войти в существующий мировой порядок, а изменить его, пусть даже в рамках одной общины.

Библиографический список и примечания

1. Исландия-Религия / Scandinavian Travel Agency. URL: http://scantravel.ru/countries/iceland/about/1803.html (дата обращения: 25.05.2011).

- 2. Интернет-интервью М. В. Анжура Р. В. Шиженскому. 22.03.2011. Из формирующегося архива автора.
- 3. Безусловно, новой в новом языческом конструкте следует признать тенденцию к сохранению и передаче современной традиции от поколения к поколению. Если русская альтернативная религиозность на заре её возникновения в России во второй половине 70-х годов XX века характеризуется ярким индивидуализмом, 80-90-е созданием общин и союзов язычников «по интересам», то в современных условиях часть как отечественных, так и зарубежных нативистских объединений делают выбор в пользу строения общины на принципах «семейности», клановости. Ярким примером данного способа организации является рязанская община «Троецвет», основу которой составляют семь семей.
- 4. «Родовое Славянское Вече» ассоциация язычников славянских стран. Первое собрание членов «РСВ» состоялось в г. Киеве в 2003 году, последнее, VIII вече, в Санкт-Петербурге в 2011 г. Шестое «РСВ» проходило в Словении. Община «Световид» выступала организатором данного мероприятия. Как отмечает один из лидеров «РСВ» Буян (П. В. Тулаев), «РСВ возникло как альтернатива и дополнение Всемирному Конгрессу Этнических Религий (WCER), в основе которого лежит юридический принцип равенства народов. Мы исходим из родовой логики» (Реальные достижения и проблемы развития родной веры в славянских странах // Слава! Вестник Родового Славянского Веча. М.: Атеней. С. 3).
- 5. См.: Triglav. Religozni pomen pri Slovanih [Триглав и его религиозное значение у славян] / Zbornik prispevkov šeste mednarodne conference "Slovanska dediščina" na gradu Struga od 8. do 9. avgusta 2009 / uredil Matjaž Anžur. Ljubljana: Jutro, 2010.; Matjaž Anžur. Vojaška zgodovina bodočih slovanov [Военная история будущих славян]. Ljubljana: Jutro, 2007. URL: http://www.ajdi.org/(дата обращения: 10.07.2011).
- 6. Во время переписки лидер «Световида» подтвердил высокую степень влияния на словенских язычников XXI века именно украинского варианта indigenous religions.
- 7. Термин «родноверие» и производное от него самоназвание части современных язычников «родноверы» имеет весьма неоднозначную историю происхождения. Согласно точке зрения Г. С. Лозко (волхвини Зореславы), руководителя «ОРУ», дефиниция «родноверие» является лишь абстракцией, научной формой термина «родная вера». Впервые понятие «ридна вира» использовал в своих религиозных исканиях основоположник современного украинского язычества В. Шаян в начале прошлого столетия. Практически в то же время «родная вера» – «родзима вяра» – стараниями Я. Стахнюка входит и в польский «языческий лексикон» (интернет-интервью с Г. С. Лозко от 05.10.2010. Из формирующегося архива автора). Следует отметить, что на страницах интернет-форумов встречается версия польского происхождения данного термина – «Родзима Вяра» (Rodzima Wiara), появление которого связывается с XIX Родноверие // Славянское Тонкий Мир. http://tonkiimir.ru/topic1853-60.html (дата обращения: 01.12.2010). Кроме того, один из участников дискуссии считает, что русский вариант понятия - «родноверие» - появился в России в результате посредничества украинских язычников. Польская «Rodzima Wiara» – украинская «Ридна Вира» – российское «Родноверие» (там же).

Иную версию происхождения термина предлагает волхв рязанской языческой общины «Троецвет» Богумил (Б. А. Гасанов). Он считает, что начало родноверию было положено в 1997 году во время создания Союза Славянских Общин. Благодаря активной позиции Богумила, в название бы-

ла добавлена ещё одна часть — Славянской Родной Веры. Как отмечает духовный глава «Троецвета», данный шаг был сделан для конкретизации этнической и религиозной составляющей будущего союза. Однако, Б.А. Гасанов признаёт, что при создании термина ориентировался на польскую традицию. Трансформация «родной веры» в дефиницию «родноверие», по мнению Богумила, произошла на рубеже миллениума. Ввёл термин в современную русскую языческую среду волхв общины «Родолюбие» Велеслав (И. Г. Черкасов) (Аудиозапись интервью Богумила Р. В. Шиженскому. г. Рязань 13.08.2011. Из формирующегося архива автора).

В настоящее время, термин «родноверие» получает распространение и в исследовательской среде. См.: Бессонов И. А. Календарные праздники современных экопоселений (на материале субкультуры «анастасиевцев») // Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. науч. ст. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. –Выпуск 14. – С. 405.

- 8. «Ригведа и Велесова книга наша БИБЛИЯ» (Интернет-интервью с Матьяшем Анжуром от 25.05.2011. Из формирующегося архива автора).
- 9. См., к примеру: «Что думают учёные о «Велесовой книге». СПб.: Наука, 2004. Кроме того, следует отметить тот факт, что первый издатель текста «Влесовой книги» в СССР В. И. Скрулатов (текст издан в 1976 году в еженедельнике «Неделя») с момента обнародования дощечек относился к ним как к подделке. По его словам, «этот источник сомнительного происхождения следует рассматривать как импульс для изучения нашего далёкого прошлого» (Аудиозапись интервью В. И. Скурлатова Р. В. Шиженскому. г. Москва 25.01.2009. Из формирующегося архива автора).
- 10. Одним из ревностных защитников и популяризаторов «Влесовой книги» в современном восточнославянском язычестве является глава религиозного центра Объединения Родноверов Украины волхвиня Зореслава (Г. С. Лозко). См.: Лозко Г. С. Велесова Книга Волховник. 5-те видання. Тернопіль: Мандрівец, 2010. Из отечественной среды родноверов схожую позицию занимает духовный лидер Родового Союза Славян (РОССа) волхв Славер (Г. З. Максименко). См.: Г. З. Максименко. Велесова книга. Веды об укладе жизни и истоке веры славян. М.: Академия управления, 2008.
- 11. Подробнее см.: Шиженський Р. «Яв», «Прав» і «Нав» як релігійнофілософські основи слов'янського неоязичництва / Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквинського у Києві. – Київ, 2011. – №7 (20). – С. 122–133.
- 12. Для большей наглядности положение М. Анжура о существовании некого единого мирового энергетического поля можно сравнить с «Эйвой» жизненной силой, объединяющей всех вымышленных персонажей вымышленного мира планеты Пандоры, созданной режиссёром Д. Кэмероном. Выход фильма «Аватар» на киноэкраны в 2010 году, по мнению ряда языческих лидеров, следует рассматривать как одну из важных вех в распространении языческих воззрений в XXI веке. См.: Гаврилов Д. А. (волхв Иггельд). Материалы интервью / Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX—XXI вв. Н. Новгород: НГПУ, 2010. С. 109.
- 13. Для обозначения единой силы, единой энергии словенские язычники используют специальный термин «Vsežar». Более того, с этим термином связано и другое понятие «Vsezapis» место силы, находящееся внутри «Vsežar». В «Vsezapis» соединяется прошлое, будущее и настоящее. Славянский языческий религиозный параллелизм присутствует и в названиях некоторых праздников, отмечаемых прозелитами «Световида». Главные «свято» общины: «Божич-Сварожич» (21.12), «Ярник-Ярило» (21.3), «Кресник-

- Купала» (23.6), «Мара-Морана» (23.9). Другими словами, традиционные дни равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния.
- 14. Вопрос нравственности, этических идеалов является одним из основных в формирующемся философском базисе славянского язычества. В декларируемой попытке «реанимировать», вернуть в социальные институты нравственное начало М. Анжур занимает позицию одного из старейших приверженцев русского варианта движения Доброслава (А. А. Добровольского), для которого «природолюбивая этика», нравственный закон выступает основой языческого миропонимания. См.: Доброслав. Промыслы Природы и неразумный хомо сапиенс. – Харьков: Сфера, б. г. – С. 34. Принципиально иного подхода применительно к категории «нравственного» придерживается волхв общины «Родолюбие» Велеслав. В противовес точке зрения Доброслава об исключительной важности моральных законов в языческом мировоззрении Велеслав пишет: «Язычество как таковое - ни морально, ни аморально. Оно - внеморально. Мораль может использоваться как инструмент при построении каких-либо общественных систем в наш Железный век, но она никогда не станет для Язычника самоцелью. И уж конечно, не моралью обусловлена Истинная Духовность человека» (влх. Велеслав. Двенадцать вопросов о Язычестве // Основы Родноверия. Обрядник. Кологод. – СПб.: Ведическое Наследие, 2010. -С. 314.
- 15. В качестве одного из примеров «традиционной экономики» словенский языческий лидер сослался на отстаиваемый язычниками идеализированный вариант сельского хозяйства, при котором развитие отрасли будет строиться с учётом новейших разработок в экологической сфере. Кроме того, сам сельскохозяйственный комплекс, согласно планам «староверцев», должен выглядеть как малые и средние хозяйства, реализующие свою продукцию потребителям напрямую, без участия посредников. Всевозможные стимуляторы роста растений, добавки, повышающие вес животных, генетически модифицированные продукты отвергаются.
- 16. К наиболее проблемным зонам современной науки М. Анжур относит медицину, военную промышленность и экологию.
- 17. Признавая жителей Словении частью единого «славянского организма», лидер язычников в то же время отрицательно относится к идеям панславизма, считая политические модели оного реликвиями прошлого, не соответствующими «исторической истине этногенеза славян».
- 18. В качестве примера приведём высказывание одного из идеологов норвежского язычества XX–XXI вв. Варга Викернеса: «Мой норвежский национализм перерос в пангерманский национализм (пангерманизм), и даже в панъевропейский национализм (в расовом смысле)» (Варг Викернес. Речи Варга. Тамбов, 2007. С. 14.
- 19. Дефиниция, объединяющая проблемы расы и экологии, получила название «экофашизм» («экототалитаризм»). Автор термина финский политолог Д. П. Русс.

ПРОЯВЛЕНИЯ ЭКСТРЕМИЗМА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НЕОЯЗЫЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ

М. К. Арчаков Благовещенский государственный педагогический университет, г. Благовещенск, Россия

Summary. The article considers peculiarities of the activity extremist organisations in contemporary Russia. The study of the activity religiously nationalistic organisations allows to say that a very nourishing environment for the development of the extremist organisations, unities and groups exists in contemporary Russian society. In spite of the limited possibilities for the participation in the political process, religiously political extremism is potentially dangerous for the society kind of right extremist ideologies combining religious intolerance and aggressive nationalism.

Key words: radicalism; extremism; nationalism; paganism; xenophobia.

В современной России одним из устойчивых факторов политической жизни является рост экстремистской деятельности различных общественных организаций. Причём многие экстремистские проявления приобретают подчёркнуто религиозную окраску.

Согласно Политической энциклопедии: «Экстремизм – приверженность к крайним взглядам и действиям, преимущественно в политике» [1, с. 687]. Однако экстремизм – это не только политическое явление, проявления его различны, в том числе и в религиозной сфере. Как справедливо отмечает А. Забияко, «религиозный экстремизм – тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряжённости внутри религиозной группы и в социальном окружении» [2, с. 1220].

В то же время деятельность некоторых религиозных организаций и групп в современной России направлена на завоевание политической власти, коренное изменение существующего государственного строя, применение насилия против иноверцев и инородцев и поэтому может квалифицироваться как религиознополитический экстремизм.

Религиозно-политический экстремизм — это вид экстремистской деятельности, направленный на возбуждение религиозной или национальной вражды и ненависти, насильственное изменение государственного строя или насильственный захват власти, нарушение территориальной целостности страны. Соединение религиозной нетерпимости с политической деятельностью и порождает религиозно-политический экстремизм.

Религиозно-политический экстремизм обладает своими характерными чертами. Во-первых, основной целью религиозно-политического экстремизма является насильственное изменение гос-

ударственного строя, стремление заменить светское правление теократией. Во-вторых, религиозно-политический экстремизм это такой вид деятельности, который мотивируется религиозными постулатами или лозунгами, что отличает его от экономического, националистического, экологического и других видов экстремизма, у которых существует иная мотивация. В-третьих, религиозно-политический экстремизм отличает стремление субъектов экстремистской деятельности аппелировать к традиционным конфессиям (православие, ислам и т. д.) с целью вероятного получения помощи и поддержки в борьбе с «неверными», представителями других «враждебных» конфессий. В-четвёртых, для этого вида деятельности характерно доминирование насильственных, силовых методов борьбы для достижения своих целей в политике. В-пятых, религиозно-политический экстремизм может проявляться в виде сепаратизма, мотивированного или камуфлированного религиозными соображениями.

Использование террористических, насильственных способов борьбы сторонниками религиозно-политического экстремизма, как правило, лишают его поддержки широких народных масс, в том числе и представителей тех религиозных учений, последователями которых объявляют себя участники экстремистских организаций и групп. Поэтому религиозно-политический экстремизм относится к одной из форм нелегитимной политической борьбы, т. е. не соответствующей нормам законности и этики, разделяемым большинством населения.

В современной России среди факторов, порождающих религиозно-политический экстремизм, можно выделить социальноэкономический кризис, рост безработицы, глубокое социальное расслоение общества, ослабление институтов государственной власти и
органов управления на местах, неспособных решать назревшие социально-экономические, политические, национальные и другие вопросы, низкий уровень правовой культуры граждан, стремление отдельных политических сил использовать религию в борьбе за власть.

Серьёзной угрозой целостности российского государства, безопасности граждан России, безусловно, выступает деятельность вах-хабитских центров и организаций на Северном Кавказе, активно пропагандирующих религиозную нетерпимость, «джихад» против «неверных» и обращающихся к террору как основному средству политической борьбы. Основой мировоззренческих установок радикальных исламских организаций является идея о том, что обязанностью мусульманина является участие в джихаде, священной войне против «неверных», которая трактуется исключительно как вооружённая борьба. Ключевым моментом этого учения является то, что «неверными» провозглашаются не только «безбожники» и представители других конфессий, но и все мусульмане, которые подчиняются неверным, общаются с ними или не согласны с идеями кон-

цепции, в частности с её трактовкой джихада. Для обоснования возможности насилия над всеми, кто не подчинился воле Аллаха, радикальными исламистами используется известная идея, согласно которой «мусульманин обязан побуждать всех следовать тому, что предписано шариатом, и предотвращать совершение запрещаемого им» [4, с. 106].

В то же время если исламские экстремисты выступают против «неверных» не только с религиозных, но и этнонациональных, культурных, духовных позиций, рассматривая в качестве основного врага традиционное для России и русского народа Православие, то ряд экстремистских неоязыческих организаций нередко используют религиозные идеи в качестве «обёртки» для прикрытия откровенно шовинистических, расистских, фашистских и прочих взглядов и идейных установок. Поэтому в нашем исследовании мы хотели бы проанализировать деятельность современных неоязыческих организаций, движений и групп.

Своеобразным участником политического процесса в современной России является движение за возрождение древнейших дохристианских верований и обычаев Руси — русское (славянское) неоязычество. Первые организации, которые основывали свою деятельность на дохристианском славянском мировоззрении, появились в России в конце 80-х гг. ХХ века. Это созданное в 1986 г. В. Безверхим в Ленинграде «Общество волхвов», Федерация Славяно-горицкой борьбы А. Белова, Нижегородская областная языческая община А. Рыбина и ряд других. Вскоре процесс создания неоязыческих общин, групп и организаций охватил более 20 субъектов РФ.

Современное неоязычество неоднородно. В нем можно выделить два направления: религиозное и политическое. Религиозное неоязычество представлено объединением ряда неоязыческих групп под названием «Круг языческой традиции» (КЯТ). В КЯТ входят московско-подмосковные общины «Круг Бера», «Коляда Вятичей», Московская Славянская языческая община, Коломенская языческая община и другие. Основная цель данных неоязыческих общин – восстановление славянского (языческого) вероисповедания в качестве полноценной религиозной конфессии. С этой целью КЯТ проводит различные религиозные мероприятия — сборы (Вече), организует проведение славянских праздников, обрядов и т. д.

Круг языческой традиции, другие неоязыческие организации и группы религиозного направления, как правило, стремятся дистанцироваться от политической жизни, стараясь заниматься только просветительской, религиозной деятельностью и не стремятся использовать экстремистские способы борьбы против представителей других религиозных конфессий. Но в то же время подобные организации и группы являются своеобразной социальной базой, опорой для нео-

языческих организаций экстремистского толка, нередко выступая с негласной поддержкой деятельности религиозных радикалов.

Наибольший интерес представляет политическое направление в российском неоязычестве. Одним из достаточно известных политических объединений современных неоязычников является общественное движение «Русское освободительное движение» (РОД), созданное 22 июня 1997 г. в деревне Весенёво Шабалинского района Кировской области. РОД не имеет государственной регистрации, уставных документов, формального руководства. Это объединение ряда мелких националистических партий и групп вокруг общепризнанного идеолога и духовного лидера Доброслава (Алексей Добровольский). Основой для создания объединения «Русское освободительное движение» послужила одна из главных теоретических работ Доброслава «Природные корни русского национального социализма». В этой работе и других Доброслав прямо пишет: «Христианство лишь подстилка сионизма, религия, делающая людей рабами без всякой борьбы. Срочно необходимо осознать: идёт отечественная война против иудейских поработителей» [2, c. 251].

Нетрудно заметить, что идеология Русского освободительного движения — это не возрождение дохристианских религиозных верований славян, а обычное разжигание религиозной вражды, примитивное антихристианство, радикальный национализм.

Если РОД Доброслава является своеобразным объединением мелких националистических группировок, то в современной России существуют общественные организации-партии, стоящие на основах неоязычества. Так, в последнее время большая часть борцов за языческое возрождение ориентируется на Национально-державную партию России (НДПР), возглавляемую С. Тереховым и А. Севастьяновым. НДПР характеризуется как организация, стоящая на жёстких ультранационалистических позициях, использующая в своей риторике антисемитизм, расизм, ксенофобию и т. д. В неоязыческих кругах она известна благодаря одному из своих членов – руководителю издательской группы «Русская правда» А. Аратову. Группа «Русская правда» является издателем и распространителем русского перевода книги Адольфа Гитлера «Моя борьба», антисемитских брошюрок «Протоколы сионских мудрецов» и «Иисус Христос – гомосексуалист». По факту издания и распространения указанной литературы на А. Аратова неоднократно заводили уголовное дело по ст. 282 УК за возбуждение национальной, расовой и религиозной вражды.

Менее известной, но более скандальной является неоязыческая организация «Церковь Нави» во главе с И. Лазаренко. Основой для «Церкви Нави» послужил Фронт национально-революционного действия (впоследствии – партия «Национальный фронт»), созданный И. Лазаренко в 1992 г. В своей программе «Церковь Нави» де-

кларирует культ абсолютной власти вождя нации, элитаризм, национал-социализм, антихристианство.

Часть политизированных неоязыческих групп объединилась в Союз славянских общин (ССО) под руководством «волхва» Калужской славянской общины В. Казакова. В состав ССО вошли московская издательская группа «Русская правда», рязанская организация «Союз славян», а также ряд неоязыческих общин Москвы, Смоленска, Орла, Рыбинска и т. д.

Основными задачами политизированных неоязыческих групп являются: расширение поля деятельности (региональный фактор), пропаганда неоязычества, как правило, в форме резкого осуждения Православия как иудео-христианства (мировоззренческий фактор) и постоянно предпринимаемые попытки объединения неоязыческих групп в единую политическую партию, открыто действующую на политической арене современной России (интегральный фактор). Характерная для вышеописанных групп и организаций пропаганда национализма, религиозной розни (антихристианство), раутверждать наличии религиозносизма позволяет 0 националистических организаций неоязыческого толка.

Если в целом современное националистическое движение России носит отчасти маргинальный характер, то политизированные религиозно-националистические организации неоязычников следовало бы считать маргинальным флангом националистических маргиналов. Несмотря на то, что существует множество неоязыческих групп, разбросанных по многим регионам России, группы эти в большинстве случаев малочисленны и не оказывают какого-то влияния на политический процесс современной России. Однако для гражданского общества потенциальной угрозой является то, что неоязыческие идеи не ограничены только кругом непосредственных приверженцев, а получают широкое распространение, став устойчивым элементом молодёжной субкультуры.

Очевидно, что многие аспекты деятельности современных неоязыческих организаций требуют дальнейшего исследования. Тем не менее на основе анализа деятельности неоязыческих праворадикальных организаций можно сделать определённые выводы в отношении вероятной стратегии экстремистских религиознонационалистических объединений вообще.

Религиозно-националистическая идеология и сектантская организационная природа таких движений оказывают негативное влияние на их способность стать полноправными субъектами современного российского политического процесса. Поэтому религиознонационалистическим организациям для реализации своих задач и намерений остаются полулегальные и нелегальные способы, среди которых можно выделить следующие: создание автономных общин, групп, отделений, которые при определённых обстоятельствах могут

участвовать в сепаратистском движении; объединение нескольких групп или вхождение их в более крупные праворадикальные организации; создание нелегальных боевых групп, отрядов с возможным ведением партизанской (террористической) деятельности.

Общественно-опасная деятельность экстремистских религиозных организаций должна встретить активное противодействие институтов государства и гражданского общества. В качестве возможных контрмер можно предложить следующие. Во-первых, необходимо разработать государственную программу противодействия политическому экстремизму в российском обществе. Данная программа должна включать не только правовые ограничения (репрессивные меры) экстремистской деятельности, но и, главным образом, информационный компонент, который был бы связан с более активной просветительской деятельностью государственных средств массовой информации. Во-вторых, необходима совместная деятельность государственных и общественных структур по разработке и внедрению программ молодёжной политики. Это могли бы быть программа социальной адаптации молодёжи, создание новых рабочих мест (борьба с молодёжной безработицей), более доступное профессиональное образование, развитие спортивных, культурных, досуговых направлений молодёжной политики. В-третьих, необходима более чёткая позиция Русской православной церкви по отношению к деятельности радикальных религиозно-националистических организаций и групп. Данная позиция должна не только осуждать всякую экстремистскую, антиобщественную деятельность, но и воспитывать прихожан РПЦ в духе важности поддержания и укрепления межконфессионального мира в России. Естественно, подобные шаги по укреплению межконфессионального мира должны совершать и представители других конфессий, действующих на территории Российской Федерации, и не допускать экстремистскую деятельность своих последователей в отношении православных христиан и государства в целом.

Библиографический список

- Авцинова Г. И. Экстремизм политический // Политическая энциклопедия. М.: Мысль, 1999.
- 2. Добровольский А. А. Язычество как волшебство. М., 2005.
- 3. Экстремизм религиозный // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006.
- 4. Ханбабаев К. Исламский радикализм на Северном Кавказе // Свободная мысль. 2007. N^{o} 3.

ОСНОВНЫЕ ПРИЧИНЫ РЕЛИГИОЗНЫХ И ЭТНИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ

Т. А. Замиралова, А. А. Яковлева Омский государственный технический университет, г. Омск, Россия.

Summary: This article deals with the problem of religious and ethnic conflicts. The aim of the article is to analyze and reveal true reasons of origin of religious and ethnic conflicts in Russia. Different literary source and concrete incidents of display of ethno-confessional intolerance were examined for it.

Key words: religious conflict; ethnos; ethno-confessional conflict; intolerance; migratory policy; nationality.

После распада СССР в социально-политическом пространстве вновь образованных государств сформировался острый духовный вакуум. В связи с этим актуальной становится проблема религиозных конфликтов.

Роль религии в жизни современного общества волновала различных учёных и исследователей. Так, к примеру, проблемы динамики религиозной ситуации исследовались Р. Беллом, Г. Зиммелем, Дж. М. Йингером, Т. Парсонсом. Эта проблема рассматривалась в работах отечественных учёных Л. А. Андреева, В. И. Веремчука, В. И. Гараджи, В. С. Глаголева, Т. А. Кудриной, Л. Н. Митрохина, М. П. Мчедлова, Л. А. Нуруллаева, А. Д. Сухова, Н. А. Трофимчука, Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова. Исчерпывающе изучены проблемы взаимосвязи религии и общества, религии и культуры, а так же специфика религиозного сознания. Результаты их исследований стали теоретической основой для изучения религиозной ситуации в России. Религиозный фактор в процессе этнических конфликтов нашёл отражение в работах Л. М. Дробижевой, З. В. Сикевича, В. А. Тишкова, А. Ямскова.

Итак, изучив основные подходы к определению понятия «*pe- лигиозный конфликт*», можно установить, что это столкновение религиозных индивидов и групп по поводу различных позиций в вопросах вероучения, религиозной деятельности и правил построения
религиозной организации. Конфликт может выливаться в форму
разногласий и споров, конкуренции и борьбы, конфронтации и религиозной вражды, которая связана с фанатизмом и во многих случаях переходит в религиозные войны [1]. Их субъектами могут выступать нации (этносы) — приверженцы различных религий, религиозные организации и группы, личности, а также религиозные и
государственные институты (государство и его органы власти, церкви, партии, движения, организации и др.).

В XX веке произошло немало конфликтов на религиозной почве, подробнее остановимся лишь на нескольких из них.

Конфликт между Индией и Пакистаном является столкновением двух различных конфессий – индуизма и ислама. Сам раздел Индии на Пакистан и Индийский Союз в 1947 году произошёл по конфессиональному признаку. Но так как население некоторых штатов Индии (Джамму и Кашмир) составляют мусульмане, Пакистан не перестаёт по сей день предъявлять территориальные претензии к Индии, желая присоединить к себе штаты, население которых исповедует ислам [2].

Безусловно, самым значимым событием столетия стало появление исламского фундаменталистского политического движения, в котором объектом агрессии религиозных экстремистов становятся современные политические институты и властные структуры, представленные «неверными», поскольку именно они являются главным препятствием на пути установления основ исламского порядка [2].

В свою очередь, противостояние сербов и хорватов хорошо демонстрирует тот факт, что взаимная религиозная вражда может быть присуща и этнически схожим общностям. В случае с сербами и хорватами мы имеем дело с одним и тем же этносом, разделённым на две нации именно по религиозному признаку [2].

В современном мире не так часто происходят религиозные конфликты такого масштаба. Но всё чаще проявляется иная форма религиозного, этноконфессионального противостояния. Она выражается в виде кратковременных, локальных, зачастую спонтанных столкновений (конфликтов) между представителями «мирного» населения. Как правило, основой для их возникновения служат личные, субъективные мотивы какой-либо группы людей, радикально настроенных и агрессивно выражающих свою неприязнь по отношению к какой-либо религии, этносу.

Конфликты подобного характера не обошли стороной и Россию. В СМИ регулярно появляется информация о разного рода столкновениях на этноконфессиональной почве между гражданами страны или между приезжими и местными жителями.

Например, 12 июня 2011 года произошёл межэтнический конфликт в посёлке Кобралово — массовая драка между русскими и дагестанцами, начавшаяся на дискотеке в честь Дня России [3]. Немного позже, 2 июля 2011 года, имел место конфликт на Урале в посёлке Сагра под Верхней Пышмой между местными жителями и наркоторговцами — азербайджанцами и цыганами. В результате конфликта от полученного огнестрельного ранения скончался 28-летний уроженец Азербайджана [4].

Подобные события довольно часто происходят в крупнейших городах России, Москве и Санкт-Петербурге как правило, это связано с большим количеством мигрантов [5].

Однако, при более детальном рассмотрении конкретных примеров таких столкновений возникает вопрос: являются ли эти конфликты именно религиозными или в их основе лежат иные причины?

Следует отметить, что в основном подобные столкновения происходят между так называемым «коренным» населением и приезжими. Действительно, процент мигрантов в России очень велик: резкий всплеск миграции приходится на начало 90-х годов. Как правило, это были переселенцы из бывших союзных республик, и их перемещение совершенно не контролировалось. Только в 2002 году Совет безопасности признал проблему незаконной миграции одной из угроз для России. Но законодательство в этой области долгое время так и не приносило результатов. «Чужаки» прочно обосновались на новых территориях, постепенно начали вытеснять коренное население: занимают их рабочие места, насаждают свои культурные ценности, пренебрегая при этом культурой местных жителей, ухудшают криминогенную обстановку и т. п. [6]. В этих условиях бездействие властей вынуждает граждан «вершить самосуд» над «чужаками». Но данная неприязнь имеет вовсе не религиозный или этнический характер, а вызвана, скорее, экономическими и социальными последствиями миграции.

В России исторически сложилось понимание нации в этнокультурном значении. Для многих россиян понимание нации как гражданской общности непривычно [7]. Соответственно, для граждан нашей страны человек другой национальности — это, прежде всего, носитель иной культуры, иначе выглядящий, но сам по себе он не воспринимается враждебно, то же самое наблюдается в ситуации с носителями иной религии, представителями иного этноса.

На геополитической карте мира расположились более 180-ти государств, и лишь не более 20-ти из них этнически однородны. Всего в мире насчитывается около 8 тыс. народов – больших и малых – и, теоретически, каждый из них может претендовать на независимость. По данным переписи 2002 года, только на территории России проживает около 200 различных этносов [1]. И все они вполне мирно уживаются на одной территории до тех пор, пока отчётливо не проявляется социальное, экономическое, правовое и иное неравенство между представителями разных этносов.

Исходя из этого можно утверждать, что в России причина вышеупомянутых конфликтов между представителями разных национальностей (этносов, религий и т. п.) кроется не в этноконфессиональной нетерпимости, а именно в бездействии властных структур в области регулирования экономических, социальных и др. отношений между «приезжими» и местными жителями.

Таким образом, наиболее эффективным средством предотвращения подобных локальных этнических столкновений в России

может стать осуществление результативной экономической и социальной политики в отношении мигрантов.

Проводя политику в отношении мигрантов, представителям государственной власти всех уровней следует помнить, что подобные мелкие «стычки» являются лишь угольками, разжигающими большой костёр религиозной и расовой неприязни, и чтобы его предотвратить, правительства стран должны не только принимать меры для ликвидации любых конфликтов подобного характера на зачаточных стадиях, но и ликвидировать их источник, первопричину.

Библиографический список

- 1. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. 244 с.
- 2. Десять самых значительных религиозных конфликтов XX века. URL: http://religion.ng.ru/
- 3. Побоище на Урале: статья. URL: http://ruskline.ru/
- 4. Возбуждено дело о межэтнической драке под Санкт-Петербургом. URL: http://www.lenta.ru/news/
- 5. Этнические столкновения в Москве обязательно получат продолжение. URL: http://kavkasia.net/
- 6. Тишков В. А. Вынужденные переселенцы: польза или обуза для России? / Неприкосновенный запас. 2005. №1 (39).
- 7. Дробижева Л. М. Идентичность и этнические установки русских в своей и иноэтнической среде // Социологические исследования. 2010. №12. с. 49–58.

План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии, Казахстана, Ирана и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2011–2012 гг.

- 20–21 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция «Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования» (К-41-11-11).
- 25–26 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция «История и культура славянских народов: достижения, уроки, перспективы» (К-42-11-11).
- 1–2 декабря 2011 г. Международная научно-практическая конференция «Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях» (К-43-11-11).
- 15–16 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты» (К-1-1-12).
- 20–21 января 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников»** (К-2-1-12).
- 25–26 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Региональные социогуманитарные исследования.** История и современность» (К-3-1-12).
- 1–2 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Предотвращение межэтнических и межконфессиональных столкновений как одна из важнейших задач современной цивилизации» (К-4-2-12).
- 5–6 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Общество, культура, личность. Актуальные** проблемы социально-гуманитарного знания» (К-5-2-12).
- 10-11 февраля 2012 г. Международная научно-практическая конференция «Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования» (К-6-2-12).

- 15–16 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Психология XXI века: теория, практика, перспектива» (К-7-2-12).
- 20–21 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Инновации и современные технологии в системе образования» (К-8-2-12).
- 5-6 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях» (К-9-3-12).
- 10-11 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы современных политикосихологических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты» (К-10-3-12).
- 15–16 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность» (К-11-3-12).
- 20–21 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика»** (К-12-3-12).
- 25–26 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований»** (К-13-3-12).
- 1–2 апреля 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-14-4-12).
- 5–6 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-15-4-12).
- 10–11 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)» (К-16-4-12).

- 15–16 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Информационно-коммуникационное пространство и человек» (К-17-4-12).
- 20–21 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения» (К-18-4-12).
- 25–26 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Детство, отрочество и юность в контексте научного знания: материалы международной научно-практической конференции» (К-19-4-12).
- 5-6 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-20-5-12).
- 10–11 мая 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Безопасность личности: состояние и возможности обеспечения»** (К-21-5-12).
- 15–16 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция «Психолого-педагогические проблемы лично-сти и социального взаимодействия» (К-22-5-12).
- 25–26 мая 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества» (К-24-5-12).
- 1–2 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция «Социально-экономические проблемы современного общества» (К-25-6-12).
- 5–6 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-26-6-12).

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечит нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. Индекс цитирования – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава. Одним из способов оценки цитируемости является Индекс Хирша.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь учителю
- В помощь преподавателю
- В помощь соискателю Объем журнала – 80−100 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Борис Анатольевич Дорошин, кандидат исторических наук, доцент

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, доцент (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, доцент (Ереван, Арме-

ния), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия), Голандам А. К., заведующий кафедрой русского языка Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphera@yandex.ru. Каждая статься должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/;

www.jscc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы A4 (210 х 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,27; размер (кегль) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3-4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список - в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2-25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно Петров ИВ квитанция или German P receipt.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредактированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу http://sociosphera.ucoz.ru в PDF-формате.

УДК 94(470)"17/18"

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX В. В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ

И. И. Иванов

Семиреченский институт экономики и права, г. Семиреченск, Республика Хакасия, Россия

MATTERS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT OF SEMIRECHENSKAY IN XVIII–XIX C. IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS

I. I. Ivanov

Semirechensky Institute of Economics and Law, Semirechensk, Republic of Khakassia, Russia

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранившихся в них пуб-

ликаций по данной проблематике. Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

- 1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. 1911. № 95.
- 2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. М.: Издательство «Наука», 1979.
- 3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. URL: http://semirechensk-history.ru/ocherki. Дата обращения: 20.04.2011.
- 4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров СПб.: Новая энциклопедия, 1991. Т. 3. С. 67–68.
- 5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. New York.: H-Studies, 2001. 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **150 рублей за 1 страницу.** Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр. Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации.

Расчетный счет для перечисления денег

Получатель: ООО Научно – издательский центр «Социосфера» р/с N° 4070281000000002313 в ФАКБ «Инвестторгбанк» (ОАО) «Пензенский» г. Пенза

ОГРН 1095837003239

ИНН 5837042277

КПП 583701001

БИК 045655722

к/с 3010181090000000022 в ГРКЦ г. Пензы ГУ Банка России по Пензенской области

Основание платежа: ФИО автора

Контактный телефон (8412) 68-68-45,

генеральный директор НИЦ «Социосфера» Дорошина Илона Геннадьевна,

главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.

Haш e-mail: sociosphera@yandex.ru

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) 50 рублей за 1 страницу *.
- Изготовление оригинал-макета 30 рублей за 1 страницу.
- Дизайн обложки 500 рублей.
- Печать тиража в типографии по договорённости.

Данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «**Премиум**» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7117	10984	14700	18745	22594
100 экз.	8891	13600	18091	23106	27420
150 экз.	10997	17144	22498	29126	34238
200 экз.	13384	20584	27208	35263	41704

^{*} Формат страницы A4 (210х297 мм). Поля: левое -3 см остальные -2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегль) -14; тип - Times New Roman.

Тираж включает 16 экземпляров, подлежащих обязательной отсылке в Российскую книжную палату.

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

Срок выполнения заказа (включая полный цикл работ) – около 1 месяца.

С вопросами и заявками Вы можете обращаться по электронной почте sociosphera@yandex.ru.



ЖУРНАЛЫ по психологии online



ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ДЛЯ ВУЗОВ и БИБЛИОТЕК:

- Годовая подписка на коллекции психологических журналов (архивы за 15 лет)
- Льготная подписка для постоянных печатных подписчиков
- Доступ к электронным архивам журналов со всех компьютеров организации
- Доступ к статистике обращений у журналам

Подробная информация

- Информация о подписке: (495) 608-16-27
- Заявка на тестовый доступ к журналам: test@psyjournals.ru
- Условия подписки: PsyJournals.ru/



Научно-издательский центр «Социосфера» Семипалатинский государственный университет им. Шакарима Липецкий государственный технический университет Пензенская государственная технологическая академия

РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалы международной научно-практической конференции 1–2 ноября 2011 года

Редактор В. А. Дорошина Корректор Ю. В. Анурова Оригинал-макет И. Г. Балашовой

Подписано в печать 08.11.2011. Формат 60х84/16. Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 9,25 п. л. Усл.-печ. л. 8,60 п. л. Тираж 100 экз. Заказ № 45/11.

OOO Научно-издательский центр «Социосфера»: 440046, г. Пенза, ул. Мира, д. 74, к. 14. (8412) 68-68-45, web site: http://sociosphera.ucoz.ru, e-mail: sociosphera@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза, ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412)56-25-09