Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА – 2020

РЕЛИГИИ В РОССИИ И МИРЕ: ДИАЛОГ, ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Сборник научных докладов

Под редакцией профессора Е. И. Аринина

Том 36

Владимир
Аркаим
2020

УДК 2
ББК 86.2
Р36

Редакционная коллегия:

Е. И. Аринин доктор философских наук, профессор, ВлГУ (*ответственный редактор*)

Н. М. Маркова кандидат философских наук, доцент, ВлГУ (*член редколлегии*)

М. С. Лютаева аспирант, ВлГУ (*член редколлегии*)

В. А. Медведева (*ответственный секретарь редколлегии*), ВлГУ

Издается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Р36 **Религии в России и мире:** диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сб. науч. докл. / под ред. проф. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2020. – Т. 36. – 408 с. – (Серия «Свеча – 2020»).
ISBN 978-5-93767-405-0

В сборник включены материалы исполнителей проектов, получивших поддержку РФФИ (№ 18-011-00935, 19-011-00847 и 20-511-00008 Бел_а, БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211) и Национального фонда социальных наук Китая: Исследование российской экологической мысли и литературы (15BWW029), реализуемых во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института. Доклады содержат результаты научных исследований проблем понимания религии и религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, аспирантов и студентов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-93767-405-0

© Коллектив авторов, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел № 1. Проект РФФИ № 18-011-00935 А
Философское религиоведение как «глокальный» проект: молодежь Германии и России в диалоге о религии

Алимова Ю. А.
Диалог культур в формате правовой соизмеримости.....8

Аринин Е. И., Петросян Д. И., Доржигушаева О. В.
Ценностный мир студента (сравнительный анализ молодежной религиозности в России и Германии).....13

Аринин Е. И., Фурсова Е. А.
Новое и вечное в религиозных практиках и дискурсах науки и медиа.....64

Викулов И. Е.
Информация массмедиа: негативность и иллюзорный паллиатив.....78

Глаголев В. С.
Восприятие проблематики «религии и международные отношения» студентами-первокурсниками.....83

Кильдяшова Т. А., Паршева Е. М., Сибирцева Ю. А.
Культура межнационального и межконфессионального диалога в молодежной среде: механизмы формирования и опыт работы (на примере города Архангельска).....90

Королев А. А.
Религия в пространстве французской культуры: концептуальные модели и современные политические контексты (на примере творчества М. Уэльбека).....98

Кузнецова Л. Э., Аринин Е. И.
«Религиозный факт» как элемент светского образования во Франции.....104

Лян Кунь
Идейные основания культа женственности в русской культурной традиции.....115

Лян Кунь
Культ поклонения дереву в России и Монголии:
истоки политеизма и шаманизма.....128

Лян Кунь
Эсхатология и спасение – религиозные мотивы в русской
философии и современной русскоязычной литературе 149

Матушанская Ю. Г.
Исследование Фритца Маутнера об атеизме во времена
Великой французской революции и его рецепция
в советской атеистической литературе 159

Матушанская Ю. Г., Кринская З. А.
Сравнительный анализ образа индийской ведической богини
Сарасвати и образа Богородицы в православном вероучении 175

Петев Н. И.
Китайская философия: диалектика религиозного
и философского содержания.....179

Петев Н. И., Тимощук А. С., Зубков С. А.,
Аринин Е. И., Маркова Н. М., Лян Кунь
Термин «религия» и феномены в российском и восточном контекстах 187

Румянцева Р. Н.
Понятие, сущность и механизм формирования принципов
менеджмента, в том числе церковного менеджмента 193

Тимощук А. С.
Философия энергоэффективности и экологической устойчивости.....197

Цыганов Р. В., Аринин Е. И.
«Corpusinscriptionumlatinarum (cil)» в поисках истоков понятия «religio» 205

Шнабель Ютта, Викулов И. Е.
Опыт межрелигиозного взаимодействия молодежи
через межкультурный обмен.....212

ДНИ ФИЛОСОФИИ
ВО ВЛАДИМИРСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Зарубин А. Ю.
Ценности российского и американского общества XXI века.
Сравнительный аксиологический анализ 217

Лещинская Н. Д.
Формирование мифологического пространства
в творчестве Дж. Р. Р. Толкина.....224

Малыгина А. И.
Этический аспект эвтаназии: история и современность 229

Чернышев Д. Д.
Влияние массовой культуры на религиозное сознани 234

Раздел № 2. Проект РФФИ 19-011-00847 А
Философское религиоведение о специфике отношений религии и искусства в контексте теории "аутопойетических" систем Никласа Лумана

Аринин Е. И., Абдуллаева С. Ш.,
Дудорова А. С., Любимова О. В.
Аутопойезис феномена «деноминация/конфессия»
и апории его религиоведческого описания 237

Лютаева М. С.
История понятия «ктитор» в русской православной традиции.
Эволюция семантических различений.....251

Лютаева М. С.
Коммуникация решений в школах искусств
в условиях распространения COVID-2019.
(Способ интерпретации в терминологии Н. Лумана).....257

Лютаева М. С.
Научное описание религии в системной теории
Никласа Лумана. Терминологический аппарат 263

Лютаева М. С.
Сущность или конвенция. Место теории Н. Лумана
в контексте проблемы определения искусства 267

Федорова Д. Д., Аринин Е. И.,
Лютаева М. С., Медведева В. А.
Храм Покрова-на-Нерли как святыня, архитектурный
шедевр и символ аутопойезиса культурной памяти.....274

Раздел № 3. Проект РФФИ 20-511-00008 Бел_аи БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211 Конкурс совместных российско-белорусских научных проектов. Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, Центральной и Северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX – начало XX в.)

Бендин А. Ю.
Оппозиция «свой – чужой» в государственно-церковных
отношениях Московского царства и петровской империи
(вторая половина XVII – начало XVIII в.).....281

Геранина Г. А.
Борьба с «другими» во Владимирской губернии
(по материалам официальной части журнала
«Владимирские Епархиальные Ведомости» за 1885 год).....298

Горбачук Г. Н.
Либерализм и традиционализм. Церковь в условиях
глобализации (вторая половина XIX века и современность) 302

Жигалова М. П.
Духовное начало в русскоязычной лирике Беларуси
как средство формирования у молодёжи христианского
сознания (на примере творчества Н. Ковалевича) 311

Казак О. Г.
Образы «своего», «другого» и «чуждого» в бытовых
практиках представителей различных конфессий белорусских
губерний Российской империи (конец XIX – начало XX в.) 321

Кильдяшова Т. А., Паршева Е. М., Сибирцева Ю. А.
Евреи в Архангельске: изучение региональных особенностей
формирования традиций веротерпимости во второй
половине XIX – начале XX века 332

Киселев А. А.
Белорусская идентичность в категориях «свой» – «чужой»
на страницах церковной периодики 339

Маркова Н. М., Карасева С. Г., Погодина И. В.,
Такахаси Санами, Аринин Е. И.
Формирование юридических и социологических
дифференциаций конфессионального дискурса (локальный,
глобальный и глокальный контекст в Беларуси, России и Японии) 346

Погодина И. В., Бендин А. Ю., Дубровская А. А.
Веротерпимость как феномен юридического
дискурса конца XIX века (глобальное и локальное) 370

Погодина И. В., Любимова О. В., Аринин Е. И.
Веротерпимость как аутопойетический феномен
юридического дискурса (к постановке проблемы) 389

Тихонов А. К.
Создание законодательной базы для иудейского
населения Российской империи в последней
четверти XVIII в. – первой четверти XIX в. 402

Раздел № 1
Проект РФФИ № 18-011-00935 А
ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК «ГЛОКАЛЬНЫЙ» ПРОЕКТ: МОЛОДЕЖЬ ГЕРМАНИИ И РОССИИ В ДИАЛОГЕ О РЕЛИГИИ

Алимова Ю. А.,
аспирант (г. Москва, МГИМО)

ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ФОРМАТЕ ПРАВОВОЙ СОИЗМЕРИМОСТИ

Аннотация. Вопрос о соизмеримости правовых моделей является ключевым не только для интерпретации оснований поведения представителей отдельных этнорелигиозных сообществ, но и для понимания взаимосвязи правосознания и практик правоприменения, характерных для представителей разных культур и соответствующих уровню так называемого обычного права. Типологическое сходство, позволяющее считать проблему несоизмеримости более широкой, нежели несходство обычаев и традиций. Она проявляется также в различиях моделей континентального и англосаксонского (прецедентного) права, которое наблюдается в рамках уже позитивного права.

Ключевые слова: диалог культур, несоизмеримость культур, правовая соизмеримость, мифологизация права, архаизация права, интернационализация права, культурный фрейм.

В определенном смысле можно рассматривать культурный фрейм, на который опирается вопрос о правовой несоизмеримости, именно как разницу моделей, организующих правосознание на этапе его становления. В литературе, посвященной этой проблеме, нередко употребляется такое понятие, как «мифологизация права» [4] рассмотренная как 1) его архаизация; 2) как построение новых алгоритмов межкультурного взаимодействия, обеспечивающих правовую базу диалога культур (концепт «международного права» как системы двух- и многосторонних договоров).

В последнем случае можно говорить о феномене **интернационализации права** (под «интернационализацией» в данном случае понимается сближение правовых систем существующих национальных государств, а точнее – их разверну-

тое взаимодействие и взаимное влияние при решении конкретных вопросов международного взаимодействия в области экономики, политики, культурных обменов и т.д., требующих правового сопровождения [2, с. 118-119.].

Отметим, что интернационализация права может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как тенденция к универсализации законодательных норм и – в перспективе – создание наднациональных институтов правотворчества и правоприменения; во-вторых, как система международных договоренностей, учитывающих интересы всех полноправных участников международных процессов, для которых «правовые универсалии» – «справедливость», «объективность», «обязательность» – выступают в качестве регулятивных принципов, а не собственно регуляторов [7]. В последнем случае соответствующему положению дел на мировой арене интернационализация права не означает появления наднациональных институтов по аналогии с мифемой «глобального правительства», но требует разработки конкретных положений договорного права, приемлемых для всех участников соответствующих договоров – и в этом смысле «общих» (но никак не универсальных). Приоритетом в случае возникновения коллизий здесь обладает национальная правовая система, а не мифология глобализации и абстрактного «универсального права».

С другой стороны, можно говорить не только о сближении образа жизни, но и образа мышления населения различных регионов. В этом случае «культурное разнообразие» для населения «цивилизованного мира» можно было бы свести к разнице (и то условной) пищевых привычек и цветовых предпочтений. Однако такой подход, по мнению правоведов, излишне упрощает ситуацию [3]: единой, раз и навсегда данной истиной, существующей вне зависимости от времени, места и обстоятельств, право просто не интересуется [5]. Более того, сам язык, на котором право реализует свои интенции и прескрипции, зависит от особенностей «естественного языка», используемого в рамках конкретной правовой системы [1, с. 27-36; 6, с. 20; 8].

Стоит обратить внимание на концепцию плюралистического развития систем права, обоснованную еще Ж. Делезом и Ф. Гваттари и получившую развитие в трудах отечественных и зарубежных теоретиков права. По их мнению, право состоит из случайно и локально развивающихся элементов, отличающихся множественностью и динамизмом по аналогии с событиями современной жизни. Здесь многовариантность служит началом координатной прямой, откуда исходят вторичные отправные точки различных отраслей познания. Согласно этой точке зрения любое общество одномоментно представлено всеми своими законами –

юридическими, религиозными, политическими, экономическими и т.д. Однако общество неукоснительно динамично развивается и эволюционно усложняется, плодя новые витки общественных отношений. Этот «закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан» [9, с. 76] – это предопределено «межсериальным зазором», провоцирующим перестройку экономических и политико-правовых реалий. Фактически такой подход предполагает развитие существующих правовых теорий и юридической практики на основе развернутого диалога правовых культур, что видится оптимальной формой решения проблемы «общего, особенного и единичного» на материале, связанном с проблематикой «мифологизации права». В том числе в связи с темой «обычая».

Подытоживая, отметим: с одной стороны, ранее обозначенные тенденции к архаизации обращены в прошлое, в насыщенный «идеями-образами» мрак мифологического мистицизма, и противоположны глобализации с ее динамизмом. С другой – «архаизация», так же, как и непременно порождающая беспорядочную взаимосвязь разнородного глобализация, носит эклектический характер, объединяя образы, заимствованные из различных культурно-религиозных традиций. Легистская по сути спекуляция «идеальными» ценностями и нормами, которые могут выступать таковыми как в силу своей «единичности» (обычай, безусловно принимаемый на веру в качестве единственно возможного руководства к действию, имеет для следующих его императивности статус безусловной всеобщей нормы; для того чтобы догадаться о возможности *другого* законосообразного поведения и соответственно *другого обычая*, нужно выйти из системы координат обычного права), так и в силу универсальности («глобальные нормы» также всеобщи, то есть требуется, чтобы им следовали все, потому что они «правильные») основана на «пустоте» реального содержания абстрактных понятий.

Отсюда – широкие возможности их интерпретации в любом направлении. И – возможность предельно широкой интерпретации таких норм, наполнения их ценностного ядра практически любыми представлениями. Например, под эгидой гуманизма могут выступать аксиологическая агрессия и даже международный терроризм, а под эгидой справедливости – борьба за узко групповые интересы и алчность. Вместе с тем, несмотря на безусловное значение универсальных норм права в качестве регулятивных принципов, на сегодняшний день крупнейшими агентами права остаются национальные государства, обладающие развитыми системами законодательства и наиболее разветвленной сетью институций право-

применения. Ни сетевые сообщества (включая клановые объединения разных типов, международные неправительственные организации и т.п.) подобными ресурсами *на сегодняшний день* не обладают.

Однако выявленные парадоксы правоприменения (приоритет законодательно закрепленных правовых норм по отношению к обычаю и приоритет национальных правовых систем по отношению к постановлениям международных инстанций (Суд по правам человека в Гааге, Международный Валютный фонд и т.д.), носящих рекомендательный характер) позволяют утверждать, что мифологизация права носит ограниченный характер и не может развернуться в правовом поле иначе, как оказывая *существенное* влияние на законодательство. Ценностные «негативы», составляющие исторически обусловленную (а потому изменчивую) основу развития права, несводимы ни к его позитивным («легистским») истолкованиям в духе наивного юридического позитивизма; ни к мистике иррационального (часто – религиозно обусловленного) фундамента обычая. Не является в полной мере релевантной и концепция правового плюрализма: ее ограниченный характер связан с установкой на несоизмеримость динамичных и вместе с тем уникальных правовых, тогда как на сегодняшний день главной задачей является поиск общего языка и основания для выработки договоренностей.

Вывод, полученный на основе рассмотрения вопросов мифологизации права в глобальном мире, состоит в признании:

- приоритета позитивного права (национального законодательства) по отношению к нормам обычая и международно-договорных документов;

- исторической изменчивости правовых норм, их связи с «негативами» ценностного пласта общественного сознания;

- регулятивного значения *идеи* универсального права по отношению к развитию права (при категорическом отказе от поиска реальных значений «универсальных норм права» = правовой утопизм);

- установки на продолжение поиска оптимальных договорных отношений в сфере международного права в обмен на отказ от мифологемы «универсального мирового порядка», который мог быть навязан миру иначе, как при консесусе всех агентов международных отношений.

Библиография

1. Бушев А.Б. Вопросы юридического перевода // Язык и право: актуальные проблемы взаимодействия. Материалы Международной научно-практиче-

ской Интернет-конференции / Отв. ред. В.Ю. Меликян. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2011. 259 с. С. 27-36; Кулакова Ю.Ю. Язык права // Юридическая техника. 2007. № 1. С. 217-219.

2. Лукашук И.И. Взаимодействие международного и внутригосударственного права в условиях глобализации // Журнал российского права. 2002. № 3. С. 115-128. С. 118-119.

3. Мигущенко О.Н. Идеи универсального правопорядка и проблемы правопонимания в современном юридическом мышлении // Международное и внутригосударственное право в условиях глобализации: проблемы теории и практики: Материалы международной научной конференции 25–28 апреля 2011 г. М.: РАП, 2012. С. 603-609.

4. Обычное право и правовой плюрализм. Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму. Москва, август 1997 / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Изд. Института этнологии и антропологии РАН, 1999. 251 с.

5. Пржиленский В.И. Юридическое познание и правоприменительные практики в контексте неклассической эпистемологии // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 42–52.

6. Рекош К.Х. Концептуализация правового дискурса на пути к нормативности // Вестник РГГУ. Серия: Экономика. Управление. Право. 2016. № 1 (3). С. 20-25.

7. Силантьева М.В. Ценностные лекала современной культуры: религия, право, мораль // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 2 (28). С. 76-81.

8. A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, 2nd ed. Ed. by Dennis Patterson. Wiley-Blackwell, 2010. 704 p.

9. Cohen J. L. Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm. New Jersey: Princeton University Press, 2004. 304 p.

Alimova Yu. A.

DIALOGUE OF CULTURES IN THE FORMAT OF LEGAL COMPARABILITY

A question of the commensurability of legal models is key not only for interpreting the grounds for the behavior of representatives of individual ethno-religious communities, but also for understanding the relationship between legal awareness and law enforcement practices that are characteristic of representatives of different cultures and corresponding to the level of so-called customary law. Typological similarity, which

allows us to consider the problem of incommensurability as wider than the dissimilarity of customs and traditions. It also manifests itself in the differences between the models of continental and Anglo-Saxon (case-law) law, which is observed in the framework of already positive law.

Key words: dialogue of cultures, incommensurability of cultures, legal commensurability, mythologization of law, archaization of law, internationalization of law, cultural frame.

УДК 2

Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Петросян Д. И.,
к.филос.н., доц. каф. социально-гуманитарных
дисциплин (г. Владимир, РАНХиГС)
Доржигушаева О. В.,
к.филос.н., доц. каф. философии, истории
и культурологии (г. Улан-Удэ, ВСГУТУ)

ЦЕННОСТНЫЙ МИР СТУДЕНТА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МОЛОДЕЖНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОССИИ И ГЕРМАНИИ)

Аннотация. В статье приводятся результаты второго этапа исследования ценностных ориентаций и жизненных установок студентов. Результаты получены на основе анкетирования опрошенных студентов вузов Владимира и Улан-Удэ. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: религиозные предпочтения, религиозная терпимость, толерантность

В сентябре – октябре 2020 г. кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых в рамках реализации гранта 18-011-00935 А проведен очередной этап исследования ценностных ориентаций и жизненных установок студентов.

(О результатах, полученных на первом этапе, см. Аринин Е. И., Викулов И. Е., Воронцова Е. В., Петросян Д.И., Шнабель Ю. «Пилотное исследование особенностей религиозности молодежи России и Германии (часть 1, четыре региона России)» // Религии в России и мире: политика и конструирование религиозной идентичности. Свеча – 2109. Владимир, 2019).

На данном этапе методом анкетирования опрошены студенты вузов Владимира и Улан-Удэ, молодежь из Германии не опрашивалась, как планировалось, в связи с эпидемией COVID-19.

В итоговую выборку вошел 661 студент.

Из них:
- во Владимирской области – 555 студентов
- в Республике Бурятия – 106 студентов.

Юноши составили 37,8% выборки, девушки – 62,2%.

Возраст:
17 – 18 лет – 52,0%;
19 – 20 лет – 32,5%;
Старше 20 лет – 15,3%.
Средний возраст респондентов составил 19 лет.

Среди владимирских студентов также выделена небольшая группа (52 чел.) участников международного обмена с Университетом имени Фридриха — Александра в Эрлангене и Нюрнберге.

Ниже приводятся основные результаты исследования. (Приложения 1-2).

1. Религиозные предпочтения и уровень религиозной терпимости студентов

В ответ на вопрос о том, к какой конфессии они себя относят (таблица 3), более половины владимирских студентов связали себя с православием (56,4%). Среди студентов, опрошенных в Республике Бурятия, православным себя назвал каждый четвертый респондент (24%). Куда чаще, что вполне естественно, студенты из Бурятии связывают себя с буддизмом (39,4%). Куда интереснее, что в среднем каждый третий студент указал, что вообще не связывает себя ни с какой религией (33,2%), причем, как во Владимире, так и в Улан-Удэ (33,1% и 33,7%, соответственно).

Анализ ответов на прямой вопрос о том, считают ли они себя людьми религиозными (таблица 29), показывает, что религиозными себя признают уже менее половины студентов (46,8% во Владимирской области и 41,9% в Бурятии). Доля не религиозных (34,2%) увеличивается еще и за счет тех, кто вообще назвали себя атеистами: каждый пятый среди владимирских студентов (19%) и каждый четвертый среди учащихся из Бурятии (23,8%).

Таким образом, студентов, идентифицирующих себя с конкретными конфессиями вновь, как и на предыдущих этапах исследования, оказалось больше, чем студентов, называющих себя религиозными. Данное противоречие объясняется тем, что связь с конфессией для многих молодых (и не только молодых) людей выступает элементом не столько религиозной, сколько общекультурной идентичности (русский – значит православный, бурят – значит буддист, татарин - значит мусульманин и т.п.). Именно поэтому православные обнаруживаются не только среди владимирских студентов, назвавших себя религиозными людьми (87,1%), но в довольно большом количестве и среди не религиозных (41%) и даже среди атеистов (3%).

То же самое и в Бурятии. Среди религиозных студентов здесь находим 63,6% буддистов и 31,8% православных, а среди нерелигиозных – 25,7% буддистов и 28,6% православных, среди атеистов – 12,5% буддистов и 4,2% православных.

Оценивая смысл религии как социального феномена (таблица 30), студенты разделяются на три почти равные группы, одинаково часто отдавая должное, таким функциям, как: «Делать добро другим людям» (38,0%), «Задавать смысл жизни в этом, земном мире» (32,6%) и «Следовать религиозным нормам и ритуалам» (29,3%). Отметим, что ценностный аспект религии отмечается студентами все же несколько чаще, чем ритуальный. Первый из трех вариантов чаще отмечается владимирскими студентами (39,2%), а два других – студентами из Бурятии (объяснение смысл жизни – 34,7%, следование ритуалам – 33,7%). Отметим также, что «православные» выше ценят в религии функции добра и объяснения смысла жизни (47% и 34,3% соответственно), чем следование ритуалам (18,7%), а «буддисты», наоборот, на первое место ставят именно соблюдение ритуалов (42,2%), на второе – возможность нести добро (37,8%), и на третье – объяснение смысла жизни (20%). Те студенты, которые указали, что не исповедуют никакой религии, также на первое место поставили следование ритуалам (41,2%). Далее идут смысл жизни (32,4%) и добро (26,5%).

Думать о смысле жизни явно является социально одобряемым типом поведения в студенческой среде. Лишь 3,4% опрошенных признались, что никогда не задумываются о смысле жизни, а еще 11,6% указали, что делают это редко. По словам подавляющего большинства студентов, проблема смысла жизни волнует их либо часто (45,2%) либо хотя бы иногда (39,8%).

В любом случае, религия не играет важной роли в жизни студентов. К числу очень важных ценностей религию отнесли лишь 10,3% студентов, а к числу скорее важных, чем не важных – еще 22,7% (таблица 12.6). Различий между регионами не отмечено.

При этом семью очень важной и скорее важной ценностью посчитали 79,4% и 15,4% соответственно, друзей - 57% и 38,1%, свободное время – 50,2% и 40,8%, работу – 42,1% и 49%. Даже политику студенты называют важной чуть более часто, чем религию (11,2% и 32,2%), хотя и политика, как видим, интересует их не сильно.

Скорее всего, именно низким уровнем значимости религии объясняется относительно высокий уровень религиозной терпимости молодых людей.

Большинство студентов не соглашаются с утверждением, что «единственной приемлемой религией можно считать ту, которую исповедуешь сам» (57,7% полностью не согласны, еще 17,4% - скорее, не согласны).

Напротив, с тем, что «люди, исповедующие другие религии, вероятно, такие же глубоко моральные люди, как и те, кто исповедуют ту же, что и я» полностью соглашаются 38,3% студентов и скорее соглашаются – 29,3%.

Практически никто из студентов не видит проблемы в том, чтобы жить по соседству с людьми, исповедующими другую религию (93,5%).

При этом студенты оценивают свое ближайшее вузовское окружение как культурно и ценностно разнообразное (таблица 4). Лишь четверть опрошенных отметили, что никто из студентов их группы не является носителем отличных от их собственных культур/ценностей (27,3% во Владимирской области и 15,8% в Бурятии). Культурные и ценностные отличия многих своих согруппников отметили 12,5% владимирцев и 22,8% жителей Улан-Удэ, нескольких – 31% и 51%, соответственно, одного или двух – 29,2% и 9,9%. Таким образом, что вполне естественно, студенческая среда в Бурятии более культурно разнообразна, чем в этнически и конфессионально гомогенной Владимирской области. Тем не менее по уровню религиозной терпимости студенты из Улан-Удэ практически ничем не отличаются от студентов из Владимира.

В обоих регионах лишь единицы согласны с тем, что в гипотетическом конфликте между наукой и религией последняя всегда оказывается права (2,8% выразили полное согласие и 4,9% - частичное). Полностью не согласились с данным утверждением 46,4% опрошенных, скорее не согласны - 31,9%.

Не вызывает сомнения у большинства студентов и то, что религию не следует преподавать в государственных школах (33,5% полностью согласились с этим тезисом и 24,5% - частично).

Не обнаруживается существенных отличий в уровне терпимости по отношению к чужим верованиям и к религии в целом ни между «православными» и «буддистами», ни между религиозными и нерелигиозными студентами.

2. Личностное самоопределение и жизненные ценности студентов

Выше уже отмечалось, что наиболее важные для студентов в их повседневной жизни ценности располагаются в следующем по значимости порядке: семья, друзья, свободное время, работа, политика, религия.

Личностное самоопределение студентов оценивалось в ходе исследования по уровню согласия или не согласия с тем, насколько некоторые высказывания подходят к описанию их самих, их жизненных целей и намерений.

Большинство студентов соглашаются с тем, что важной для них жизненной целью является сделать так, чтобы родители ими гордились: Владимир – 35,6% полностью согласны, 44,4% скорее, согласны; Улан-Удэ – 43,4% полностью согласны, 38,7% скорее, согласны (таблица 14.1).

Стремление предпринимать много усилий, чтобы оправдать ожидания своих друзей, выражено уже не так ярко: Владимир – 9,6% полностью согласны, 27,4% скорее, согласны; Улан-Удэ – 6,7% полностью согласны, 46,7% скорее, согласны (таблица 14.2).

Похожими на себя студенты считают такие характеристики, как (по мере уменьшения доли в той или иной мере согласных с высказыванием, таблицы 20.1 – 20.10):

- «Для этого человека важна забота обокружающей среде и природе» (81,5%).

- «Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества» (в сумме 80,5%);

- «Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя (74,2%);

- «Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем» (73,9%);

- «Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют» (51,8%).

Примерно поровну согласных и несогласных оказалось в отношении таких характеристик, как:

- Приключения и риск очень важны для этого человека, он стремится к жизни, полной захватывающих событий

- Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях.

Больше несогласных отмечено по отношению к таким высказываниям, как:

- «Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей (56,4% не согласных);

- «Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии» (51,9%).

Таким образом, студенты позиционируют себя как людей творческих, общественно активных, заботящихся о природе и нацеленных на соблюдение общепринятых норм, отвергая при этом стремление к богатству и накопительству, а также и ориентацию на традиционные религиозные ценности.

Студенты довольно высоко оценили свою способность контролировать собственную жизнь (7,43 балла по десятибалльной шкале; Владимир – 7,44, Улан-Удэ – 7,39; таблица 17).

В оценке того, попыталось бы большинство людей, если бы представилась возможность, использовать их в своих интересах (таблица 18), студенты разделились пополам: 5,22 балла по десятибалльной шкале, Владимир – 5,07, Улан-Удэ – 5,99.

Среди качеств, которые студенты считают важным воспитывать у детей в семье, в обоих регионах явно выделяется ответственность: Владимир – 84,6%, Улан-Удэ – 77,4% (таблица 15).

На второе место владимирцы поставили терпимость и уважение к другим людям (62,1%), а студенты из Бурятии – трудолюбие (53,8%). Соответственно, во Владимире на третьем месте оказалось трудолюбие (58,6%), а в Бурятии – терпимость (50%).

Следующими по значимости в обоих региона идут решительность (47,8% во Владимире и 49,1% в Бурятии) и способность к самовыражению (43,6% и 34,9%).

Такое качество, как бережливость, оказавшееся важным для 40,8% владимирских студентов, показалось совсем не значимым для учащихся из Бурятии (14,2%).

В равной степени важным и для тех, и для других является воспитание в детях независимости (35,3% и 37,7%).

Еще раз подчеркнем низкую степень важности религии в жизни студентов, отметив, что реже всего они придают значение необходимости воспитывать в семье религиозность (8,2% и 4,7%).

В пространственно географической самоидентификации (таблицы 34.1 – 34.5) общероссийская идентичность («считаю себя россиянином» - 62,3% полностью согласных) явно преобладает как над постсоветской (считаю себя членом СНГ – 23,7%), так и над глобальной («считаю себя гражданином мира» - 28,7%) и тем более над локальной («считаю себя членом местной общины» - 9,7%). Отметим, что если глобальная и локальная идентичность чаще характерна для студентов из Бурятии, то россиянами и членами СНГ чаще себя называют владимирские студенты, хотя различия не существенны.

Наконец, 26,3% владимирцев и 18,1% студентов в Улан-Удэ полностью соглашаются с тем, что они ощущают себя автономными индивидами.

Во всех случаях, кроме локальной идентичности, наиболее распространенным вариантом ответа является «скорее, согласен, чем не согласен» (от 28 до 40%), таким образом, студенты весьма разнообразны в своей самоидентификации и легко связывают себя с разными социокультурными общностями.

3. Уровень толерантности студентовпо отношению к отдельным социальным группам

Напомним, что мы уже отмечали довольно высокий уровень религиозной терпимости студентов. Толерантность проявляется и по отношению к другим группам и общностям.

Так, большинство студентов весьма терпимы в отношении равного распределения гендерных ролей (таблицы 14.3 – 14.7).

Почти никто не соглашается с тем, что если мать работает, то это плохо для ее детей: скорее не согласны – 44,8%, полностью не согласны – 46,8% (таблица 14.3).

Не разделяют студенты и такие гендерные стереотипы, как:

- В целом, мужчины лучше подходят на роль политических лидеров, чем женщины (30,1% скорее не согласных и 31% полностью не согласных);

- Университетское образование важнее для мальчика, чем для девочки (21,5% скорее не согласных и 69,5% полностью не согласных);

- В целом, из мужчин получаются лучшие руководителя бизнеса, чем из женщин (28.4% скорее не согласных и 40,7% полностью не согласных).

Зато большинство соглашается с тем, что «Вести домашнее хозяйство – такое же важное дело, как работа, за которую платят зарплату» (34,5% полностью согласных и 45,6% скорее, согласных).

Выше уже отмечалось, что подавляющее большинство студентов не видят никакой проблемы в том, чтобы жить по соседству с людьми, исповедующими другую религию (93,5%). То же самое можно сказать и о терпимости по отношению к людям другой расы (91,9%), к живущим вместе парам, не состоящим в браке (92,4%), к людям, говорящие на другом языке (90,5%).

Терпимо, хотя и в меньшей степени, относятся студенты и к тому, чтобы жить по соседству с трудовыми мигрантами (65,4%), с людьми нетрадиционной сексуальной ориентацией (62,8%) и с людьми, больными СПИДом (54,1%).

Явное неприятие у студентов вызывают только две группы людей – наркоманы (93,7% не хотели бы жить рядом с ними) и алкоголики (87,4% не хотят жить с ними по соседству).

Таким образом, можно говорить о довольно высоком уровне не только религиозной и гендерной толерантности студентов, но и этнической, расовой и сексуальной терпимости.

4. Политические предпочтения студентов

Политика не относится к приоритетным интересам большинства студентов. Большой интерес к ней проявляют лишь 16,9% студентов во Владимире и 9,4% в Улан-Удэ (таблица 22). Правда и тех, кого политика не интересует совсем, ничуть не больше – 13,2% во Владимире и 12,3% в Улан-Удэ. Большинство выбирают промежуточные варианты ответа - «скорее, интересует» или «скорее, не интересует» (33% и 31,6% соответственно).

Студенты проявляют довольно ярко выраженную приверженность демократическим ценностям. Для большинства оказалось очень значимым проживание именно в демократической стране (таблица 24). Средний балл такой оценки по десятибалльной шкале составил 7,98 во Владимирской области и 7,67 в Республике Бурятия (в среднем – 7,93).

А вот уровень демократичности управления нашей страной в настоящее время студенты оценивают довольно низко: средний балл по десятибалльной

шкале составил всего 4,29 (таблица 25). В Бурятии эта оценка оказалась ниже, чем во Владимирской области (4,13 против 4,33). Очевидно, что именно это расхождение между представлениями об имеющемся положением дел и желаемым образцом политического устройства вызывает пугающее многих недовольство молодежью текущей политической ситуацией.

К тому же студенты весьма недовольны тем, как соблюдаются в современной России права человека. Лишь 3,8% согласны с тем, что права и свободы уважаются в полной мере (таблица 26). Каждый третий студент (32,7%) в среднем по выборке считает, что права человека абсолютно не уважаются (Владимир – 31,7%, Улан-Удэ – 37,7%). Половина опрошенных студентов готова признать, что права человека уважаются, но только в некоторой степени (Владимир – 55,3%, Улан-Удэ – 50%).

В пользу ориентации студентов на ценности демократии говорит и то, что среди нескольких вариантов приоритетного политического режима – а) правление сильного лидера, независящего от парламента и выборов, б) правление технократов, в) правление военных или г) демократическая политическая система – только последняя называется наиболее приемлемой для России большинством студентов (очень подходит – 27,7%, скорее подходит – 38%).

В поддержку сильного лидера высказались 36,7% студентов (очень подходит – 9,5%, скорее, подходит – 27,2%), в пользу технократов – 34,6% (очень подходит – 6,8%, скорее, подходит – 27,8%). Наименее популярным оказался военный режим – 11,8% (очень подходит – 3,3%, скорее, подходит – 8,5%).

Отметим также, что среди приоритетных целей развития страны студенты отмечают в первую очередь высокий уровень экономического роста (54,9%), построение стабильной экономики (50,5%), предоставление людям возможности больше влиять на принятие правительством решений (40,8%).

Наименее приоритетными оказались такие цели, как борьба с ростом цен (19,1%), борьба с преступностью (15,6%), переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег (12,7%), высокая обороноспособность (4,3%) и благоустройство городов и сел (3,8%).

К сожалению, среди приоритетов молодежи второстепенное место занимает и обеспечение свободы слова (15,6%). Похоже, что молодежь явно недооценивает важности свободы слова для развития демократии.

5. Некоторые особенности студентов, участвовавших в международном обмене

Группа студентов ВлГУ, участников международного обмена с Университетом имени Фридриха - Александра в Эрлангене и Нюрнберге, по объективным причинам оказалась довольно малочисленной – 52 человека. Подобный объем выборки не позволяет считать ее статистически значимой, поэтому сравнение взглядов, оценок и ориентаций ее представителей с позициями остальных владимирских студентов является не вполне корректным. Тем не менее можно выделить несколько особенностей, характерных именно для участников обмена.

Так, среди участников обмена не оказалось ни одного студента, отметившего, что он не исповедует никакой религии. Тем не менее в определении себя как религиозного или не религиозного человека, участники обмена принципиально не отличаются от остальных владимирских студентов: религиозными назвали себя 55,8% участников, нерелигиозными – 34,6%, а каждый десятый вообще назвался атеистом (9,6%).

Естественно, все участники обмена бывали за границей (84% несколько раз и 15,4% однажды), в то время как среди остальных студентов доля никогда не выезжавших за пределы России составила 42,7% (42,1% бывали за границей несколько раз и 15,1% - однажды).

Не менее естественно и то, что у большинства участников обмена есть несколько (40,4%) или один/два (44,2%) друзей в Германии. Среди основной массы студентов несколько друзей в Германии имеют 5,6%, а одного/двух – 14,8%.

Среди участников обмена находим немного больше указавших, что они знают немецкий язык (27,7% против 15,1% в общей группе), зато меньше тех, кто знает английский (89,4% против 92,5%). Свой уровень владения иностранным языком представители обеих групп оценивают довольно критично, но участники обмена чувствуют себя немного более уверенно. Среди них 42,3% указали, что понимают язык и вполне могут изъясняться, а еще 42,3% отметили, что немного говорят и кое-что понимают. В общей группе подобные доли составили соответственно 27,6 и 56,9%.

Учитывая наличие большего опыта общения с гражданами Германии, интересно сравнить, как оценивают участники и не участники обмена отличия в отношении россиян и немцев к таким сферам жизни, как семья, друзья, свободное время, работа, политика и религия.

И те и другие сходятся в том, что россияне и немцы относятся ко всем перечисленным сферам скорее по-разному, чем одинаково. Участники обмена особенно подчеркивают отличия в таких сферах, как политика, работа и религия. В оценке отношения к семье, друзьям и к свободному времени мнение участников обмена чаще похоже на мнение остальных студентов. Отметим также, что при оценке отличий во всех указанных сторонах жизни от 34 до 40% студентов, не участвовавших в обмене, затруднились с ответом.

Что касается основных характеристикуровня толерантности, личностного самоопределения и отношения к политике между участниками обмена и основной массой студентов принципиальных отличий не отмечено.

Библиография

1. Аринин Е. И., Викулов И. Е., Воронцова Е. В., Петросян Д.И., Шнабель Ю. «Пилотное исследование особенностей религиозности молодежи России и Германии (часть 1, четыре региона России)» // Религии в России и мире: политика и конструирование религиозной идентичности. Свеча – 2019. Владимир, 2019).

Arinin E. I., Petrosyan D. I., Dorzhigushayeva O. V.

THE STUDENT'S VALUE WORLD (COMPARATIVE ANALYSIS OF YOUTH RELIGIOSITY IN RUSSIA AND GERMANY)

Abstract: the article presents the results of the second stage of the study of students ' value orientations and life attitudes. The results are presented on the basis of a survey of students of Vladimir and Ulan-Ude Universities. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 18-011-00935 A.

Key words: religious preferences, religious tolerance, tolerance.

Приложение № 1

Всего в октябре 2020 г. методом анкетирования опрошен 661 студент.
Из них:
Во Владимирской области – 555 студентов
В Республике Бурятия – 106 студентов.
Юноши составили 37,8 выборки, девушки – 62,2.
Возраст:
17 – 18 лет – 52,0;
19 – 20 лет – 32,5;
Старше 20 лет – 15,3.
Среди владимирских студентов выделена группа участников международного обмена с Университетом имени Фридриха — Александра в Эрлангене и Нюрнберге – 52 чел.

3. К какой конфессии Вы себя относите?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Католицизм	10,0	0,0	0,9
Протестантизм	4,0	0,4	0,7
Православие	60,0	56,1	56,5
Ислам	0,0	1,8	1,7
Буддизм	0,0	1,0	0,9
Другое	26,0	4,3	6,3
Не исповедую никакой религии	0,0	36,4	33,0

4. Ребята из моей группы являются носителями других по сравнению с моими культур/ценностей

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
многие из них	13,5	12,4	12,5
несколько	32,7	30,8	31,0
один или два	28,8	29,1	29,1
никто	25,0	27,7	27,4

5. Бывали ли Вы за границей?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
несколько раз	84,6	42,1	46,1
однажды	15,4	15,1	15,1
никогда	0,0	42,7	38,7

6. Участвовали ли Вы в международном молодежном обмене?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
несколько раз	46,2	1,2	5,4
однажды	53,8	4,8	9,4
никогда	0,0	94,0	85,2

7. Планируете ли Вы продолжать общение с участниками молодежного обмена по окончании стажировки?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
да, с многими участниками группы	50,0	17,4	21,1
да, с одним/двумя	46,2	21,1	24,0
Нет, не планирую	3,8	61,5	54,9

8. Есть ли у Вас друзья из Германии?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
несколько	40,4	5,6	8,9
один/два	44,2	14,8	17,6
нет	15,4	79,6	73,5

9. Каким иностранным языком Вы владеете

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Английский	89,4	92,5	92,2
Немецкий	27,7	15,1	16,3
Французский	2,1	5,2	4,9
Другое	4,3	4,6	4,5

10. Как Вы оцениваете свой уровень владения иностранным языком?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Прекрасно говорю и понимаю	7,7	5,4	5,6
Вполне могу изъясняться и понимаю	42,3	27,6	29,0
Немного говорю и кое-что понимаю	42,3	56,9	55,6
Совсем не говорю	7,7	10,1	9,9

11. Обсуждаете ли Вы свои взгляды и убеждения со своими немецкими друзьями?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
часто	13,5	3,2	4,3
иногда	55,8	13,6	18,1
никогда	30,8	83,2	77,6

12. Насколько для Вас важны следующие ценности?

12.1. семья

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	78,8	78,4	78,4
Скорее важно	17,3	15,7	15,8
Скорее не важно	0,0	2,8	2,5
Совсем не важно	0,0	1,2	1,1
Затрудняюсь ответить	3,8	2,0	2,2

12.2. Друзья

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	55,8	55,6	55,6
Скорее важно	38,5	39,3	39,2
Скорее не важно	0,0	2,6	2,3
Совсем не важно	0,0	1,2	1,1
Затрудняюсь ответить	5,8	1,4	1,8

12.3.Свободное время

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	46,2	50,8	50,4
Скорее важно	48,1	40,9	41,5
Скорее не важно	0,0	4,4	4,0
Совсем не важно	0,0	0,8	0,7
Затрудняюсь ответить	5,8	3,2	3,4

12.4.Политика

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	7,7	11,5	11,2
Скорее важно	26,9	33,1	32,6
Скорее не важно	0,0	36,3	32,9
Совсем не важно	11,5	11,1	11,2
Затрудняюсь ответить	53,8	7,9	12,2

12.5. Работа

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	34,6	43,5	42,6
Скорее важно	55,8	49,2	49,8
Скорее не важно	0,0	4,4	4,0
Совсем не важно	1,9	1,2	1,3
Затрудняюсь ответить	7,7	1,8	2,3

12.6. Религия

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень важно	21,2	9,1	10,3
Скорее важно	32,7	21,0	22,1
Скорее не важно	0,0	29,0	26,3
Совсем не важно	15,4	31,9	30,4
Затрудняюсь ответить	30,8	8,9	11,0

13. Отличаются ли у русских и немцев отличается восприятие следующих ценностей?

13.1. Семья

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	7,7	5,6	5,8
Скорее отличается	26,9	29,8	29,5
Скорее не отличается	46,2	23,2	25,4
Совсем не отличается	17,3	7,5	8,5
Затрудняюсь ответить	1,9	33,9	30,9

13.2. Друзья

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	1,9	5,6	5,2
Скорее отличается	13,5	24,2	23,2
Скорее не отличается	46,2	26,4	28,2
Совсем не отличается	32,7	9,5	11,7
Затрудняюсь ответить	5,8	34,3	31,7

13.3. Свободное время

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	5,8	11,3	10,8
Скорее отличается	36,5	31,0	31,5
Скорее не отличается	34,6	16,5	18,2
Совсем не отличается	15,4	6,2	7,0
Затрудняюсь ответить	7,7	35,1	32,6

13.4. Политика

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	21,2	16,7	17,1
Скорее отличается	53,8	33,3	35,3
Скорее не отличается	7,7	8,1	8,1
Совсем не отличается	3,8	2,6	2,7
Затрудняюсь ответить	13,5	39,3	36,9

13.5. Работа

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	11,5	18,8	18,2
Скорее отличается	44,2	30,8	32,0
Скорее не отличается	25,0	12,5	13,7
Совсем не отличается	7,7	3,6	4,0
Затрудняюсь ответить	11,5	34,3	32,2

13.6. Религия

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень отличается	17,3	8,7	9,5
Скорее отличается	50,0	33,5	35,1
Скорее не отличается	17,3	13,1	13,5
Совсем не отличается	7,7	3,0	3,4
Затрудняюсь ответить	7,7	41,7	38,5

14.1. Одна из моих важнейших жизненных целей – сделать так, чтобы родители мною гордились

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	17,6	37,5	35,6
Скорее согласен	41,2	44,7	44,4
Скорее не согласен	37,3	13,4	15,6
Полностью не согласен	3,9	4,4	4,4

14.2. Я предпринимаю много усилий, чтобы оправдать ожидания моих друзей

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	1,9	10,4	9,6
Скорее согласен	17,3	28,5	27,4
Скорее не согласен	55,8	43,3	44,5
Полностью не согласен	25,0	17,8	18,5

14.3. Если мать работает, это плохо для ее детей

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	0	1,6	1,4
Скорее согласен	5,8	5,6	5,6
Скорее не согласен	53,8	42,8	43,8
Полностью не согласен	40,4	50,0	49,1

14.4. В целом, мужчины лучше подходят на роль политических лидеров, чем женщины

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	19,2	13,9	14,4
Скорее согласен	34,6	23,5	24,6
Скорее не согласен	25,0	30,4	29,9
Полностью не согласен	21,2	32,2	31,1

14.5. Университетское образование важнее для мальчика, чем для девочки

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	1,9	3,2	3,1
Скорее согласен	1,9	5,4	5,1
Скорее не согласен	15,4	20,2	19,7
Полностью не согласен	80,8	71,2	72,1

14.6. В целом, из мужчин получаются лучшие руководителя бизнеса, чем из женщин

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	11,5	9,7	9,8
Скорее согласен	28,8	20,1	20,9
Скорее не согласен	30,8	25,6	26,0
Полностью не согласен	28,8	44,7	43,2

14.7. Вести домашнее хозяйство – такое же важное дело, как работа, за которую платят зарплату

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	42,3	34,9	35,6
Скорее согласен	44,2	44,4	44,4
Скорее не согласен	13,5	16,1	15,8
Полностью не согласен	0	4,6	4,2

15. Какие из качеств, которые можно воспитать у детей в семье, Вы считаете особенно важными?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Независимость	32,7	35,6	35,3
Трудолюбие	42,3	60,2	58,6
Ответственность	75,0	85,7	84,6
Воображение	23,1	19,6	20,0
Терпимость и уважение к другим людям	65,4	61,8	62,1
Бережливость	26,9	42,2	40,8
Решительность	42,3	48,5	47,8
Настойчивость	9,6	24,4	23,1
Религиозность	11,5	7,9	8,2
Бескорыстие	15,4	22,6	22,0
Неэгоистичность	11,5	24,0	22,9
Послушание	5,8	16,4	15,4
Самовыражение	34,6	44,4	43,6
Другое	0	0	0

16. Назовите группы, с представителями которых Вы бы не хотели жить по соседству?

16.1. Наркоманы

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	88,5	94,7	94,1
Отношусь терпимо	11,5	5,3	5,9

16.2. Люди другой расы

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	8,3	8,8	8,8
Отношусь терпимо	91,7	91,2	91,2

16.3. **Люди, больные СПИДом**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	37,3	47,2	46,2
Отношусь терпимо	62,7	52,8	53,8

16.4. **Иммигранты/иностранные рабочие**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	38,0	36,3	36,5
Отношусь терпимо	62,0	63,7	63,5

16.5. **Гомосексуалисты**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	34,7	35,6	35,5
Отношусь терпимо	65,3	64,4	64,5

16.6. **Люди другой религии**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	4,2	7,3	7,0
Отношусь терпимо	95,8	92,7	93,0

16.7. **Алкоголики**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	90,2	86,4	86,7
Отношусь терпимо	9,8	13,6	13,3

16.8. **Живущие вместе пары, не состоящие в браке**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	0	8,4	7,6
Отношусь терпимо	100,0	91,6	92,4

16.9. **Люди, говорящие на другом, не вашем языке**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Не хочу	8,5	10,0	9,9
Отношусь терпимо	91,5	90,0	90,1

17. **Оцените, пожалуйста, по шкале от 1 до 10 в какой степени Вы можете контролировать свою жизнь**

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	0	0,2	0,2
2	1,9	0,6	0,7
3	1,9	2,0	2,0
4	0	2,4	2,2
5	13,5	5,8	6,6
6	13,5	9,1	9,5
7	19,2	26,4	25,7
8	25,0	30,6	30,1
9	13,5	12,7	12,8
10	11,5	10,1	10,2
Средний балл	7,29	7,46	7,44

18. Если представиться возможность, большинство людей попытались бы использовать Вас в своих интересах?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	9,8	8,6	8,7
2	2,0	7,8	7,2
3	13,7	11,5	11,7
4	15,7	9,7	10,2
5	27,5	22,4	22,9
6	2,0	12,3	11,3
7	11,8	11,3	11,3
8	9,8	7,2	7,4
9	3,9	4,3	4,3
10	3,9	4,9	4,8
Средний балл	5,02	5,08	5,07

19.1. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Высокий уровень экономического роста	55,8	54,2	54,4
Высокая обороноспособность	1,9	4,0	3,8
Больше учитывать мнение людей на работе и в обществе	38,5	37,9	38,0
Сделать красивее города и села	3,8	3,8	3,8

19.2. А второй по важности?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Высокий уровень экономического роста	36,5	37,1	37,0
Высокая обороноспособность	15,4	12,8	13,1
Больше учитывать мнение людей на работе и в обществе	30,8	38,9	38,1
Сделать красивее города и села	17,3	11,2	11,8

19.3. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Поддержание порядка в стране	13,5	24,6	23,5
Дать людям больше возможности влиять на принятие правительством решений	44,2	39,5	40,0
Борьба с ростом цен	32,7	18,8	20,1
Защита свободы слова	9,6	17,1	16,4

19.4. А второй по важности?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Поддержание порядка в стране	25,0	18,4	19,0
Дать людям больше возможности влиять на принятие правительством решений	15,4	26,9	25,8
Борьба с ростом цен	21,2	27,9	27,2
Защита свободы слова	38,5	26,9	28,0

19.5. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Стабильная экономика	61,5	50,7	51,7
Переход к более гуманному и не обезличенному обществу	21,2	21,9	21,9
Переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег	11,5	12,1	12,0
Борьба с преступностью	5,8	15,3	14,4

19.6. А второй по важности?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Стабильная экономика	26,9	24,7	24,9
Переход к более гуманному и не обезличенному обществу	26,9	28,7	28,6
Переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег	25,0	14,2	15,2
Борьба с преступностью	21,2	32,4	31,3

20. Укажите, пожалуйста, насколько каждое из описаний похоже, или не похоже на Вас?

20.1. Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	23,1	25,0	24,9
Скорее похоже	44,2	50,5	49,9
Скорее не похоже	28,8	13,7	15,1
Совсем не похоже	0	4,4	4,0
Затрудняюсь ответить	3,8	6,4	6,1

20.2. Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	5,8	8,5	8,3
Скорее похоже	17,3	31,0	29,7
Скорее не похоже	40,4	34,8	35,3
Совсем не похоже	28,8	19,9	20,7
Затрудняюсь ответить	7,7	5,8	5,9

20.3. Жить в безопасности очень важно для этого человека, он избегает всего, что может сулить опасность.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	15,4	15,5	15,5
Скорее похоже	44,2	41,2	41,4
Скорее не похоже	28,8	27,2	27,4
Совсем не похоже	9,6	11,9	11,7
Затрудняюсь ответить	1,9	4,2	4,0

20.4. Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	17,3	23,3	22,7
Скорее похоже	53,8	51,1	51,4
Скорее не похоже	19,2	15,1	15,5
Совсем не похоже	7,7	6,0	6,1
Затрудняюсь ответить	1,9	4,6	4,3

20.5. Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	30,8	26,4	26,8
Скорее похоже	57,7	54,3	54,6
Скорее не похоже	5,8	9,3	9,0
Совсем не похоже	0	3,4	3,1
Затрудняюсь ответить	5,8	6,6	6,5

20.6. Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	7,7	15,7	15,0
Скорее похоже	30,8	36,8	36,2
Скорее не похоже	42,3	31,0	32,1
Совсем не похоже	17,3	10,7	11,4
Затрудняюсь ответить	1,9	5,8	5,4

20.7. Приключения и риск очень важны для этого человека, он стремится к жизни, полной захватывающих событий

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	19,2	16,7	16,9
Скорее похоже	32,7	35,0	34,8
Скорее не похоже	32,7	26,6	27,2
Совсем не похоже	13,5	14,9	14,8
Затрудняюсь ответить	1,9	6,8	6,3

20.8. Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	13,5	12,7	12,8
Скорее похоже	42,3	36,8	37,3
Скорее не похоже	23,1	31,0	30,3
Совсем не похоже	19,2	11,3	12,1
Затрудняюсь ответить	1,9	8,2	7,6

20.9. Для этого человека важна забота об окружающей среде и природе.

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	21,2	28,6	27,9
Скорее похоже	55,8	54,1	54,2
Скорее не похоже	15,4	9,1	9,7
Совсем не похоже	1,9	2,4	2,3
Затрудняюсь ответить	5,8	5,8	5,8

20.10. Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень похоже	11,5	9,9	10,1
Скорее похоже	25,0	29,4	29,0
Скорее не похоже	34,6	29,4	29,9
Совсем не похоже	23,1	22,9	22,9
Затрудняюсь ответить	5,8	8,3	8,1

21. Участвовали ли Вы когда-нибудь в подобном мероприятии

21.1. Подписывали петицию

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Да, участвовал	73,1	52,8	54,8
Мог бы участвовать	21,2	32,7	31,5
Никогда не буду участвовать	5,8	14,5	13,7

21.2. Участвовали в бойкоте

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Да, участвовал	9,8	9,1	9,2
Мог бы участвовать	45,1	39,0	39,6
Никогда не буду участвовать	45,1	51,9	51,3

21.3. Участвовали в мирных демонстрациях

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Да, участвовал	29,4	15,2	16,6
Мог бы участвовать	47,1	55,5	54,6
Никогда не буду участвовать	23,5	29,3	28,8

21.4. Участвовали в забастовке

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Да, участвовал	7,8	5,0	5,3
Мог бы участвовать	51,0	40,0	41,1
Никогда не буду участвовать	41,2	55,0	53,6

22. Насколько Вас интересует политика?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень интересует	19,2	16,7	16,9
Скорее интересует	23,1	33,8	32,8
Скорее не интересует	34,6	30,4	30,8
Совсем не интересует	19,2	12,5	13,2
Затрудняюсь ответить	3,8	6,6	6,3

23. Говорят, что в политике есть «левые» и «правые». В целом, где Вы располагаетесь на этой шкале?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	3,9	3,8	3,8
2	0	3,6	3,3
3	0	5,1	4,6
4	19,6	6,6	7,9
5	47,1	47,3	47,3
6	13,7	13,0	13,0
7	11,8	9,1	9,4
8	2,0	6,2	5,7
9	2,0	1,1	1,1
10	0	4,2	3,8
Средний балл	5,16	5,32	5,31

24. Насколько для Вас важно жить в демократической стране?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	0	2,5	2,2
2	0	0,8	0,7
3	0	0,8	0,7
4	0	1,6	1,5
5	9,8	9,7	9,7
6	7,8	5,8	6,0
7	23,5	9,9	11,2
8	19,6	20,4	20,3
9	17,6	15,6	15,8
10	21,6	32,9	31,8
Средний балл	7,92	7,98	7,98

25. Как вы считаете, насколько демократично управляется наша страна в настоящее время?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	25,0	12,2	13,4
2	15,4	9,9	10,4
3	17,3	14,3	14,6
4	17,3	14,0	14,4
5	7,7	16,5	15,7
6	11,5	13,2	13,1
7	1,9	12,8	11,8
8	3,8	4,1	4,1
9	0	0,8	0,7
10	0	2,1	1,9
Средний балл	3,29	4,44	4,33

26. В какой степени сегодня в вашей стране уважаются права человека?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
В полной мере уважаются	0	4,4	4,0
В некоторой степени уважаются	61,5	54,7	55,3
Абсолютно не уважаются	34,6	31,4	31,7
Затрудняюсь ответить	3,8	9,5	9,0

27. В какой степени подходит тот или иной политический режим для нашей страны?

27.1. Сильный лидер, не зависящий от парламента и выборов

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень подходит	7,7	8,7	8,6
Скорее подходит	21,2	27,2	26,7
Скорее не подходит	36,5	27,6	28,5
Совсем не подходит	23,1	15,7	16,4
Затрудняюсь ответить	11,5	20,7	19,8

27.2. Не правительство, а эксперты принимают решения, которые считают лучшими для страны

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень подходит	9,6	6,0	6,3
Скорее подходит	30,8	25,6	26,1
Скорее не подходит	30,8	30,2	30,3
Совсем не подходит	13,5	12,1	12,3
Затрудняюсь ответить	15,4	26,0	25,0

27.3. Правят военные или военный режим

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень подходит	3,8	3,0	3,1
Скорее подходит	11,5	8,0	8,3
Скорее не подходит	19,2	24,9	24,3
Совсем не подходит	61,5	49,1	50,3
Затрудняюсь ответить	3,8	15,1	14,1

27.4. Демократическая политическая система

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень подходит	23,1	27,2	26,8
Скорее подходит	46,2	37,8	38,6
Скорее не подходит	17,3	11,9	12,4
Совсем не подходит	5,8	6,0	5,9
Затрудняюсь ответить	7,7	17,1	16,2

28. Задумываетесь ли Вы о смысле жизни?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Часто	60,8	45,3	46,8
Иногда	29,4	40,7	39,6
Редко	9,8	10,8	10,7
Никогда	0	3,3	2,9

29. Независимо от того, посещаете ли Вы религиозные службы или нет, вы…

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Религиозный человек	55,8	45,8	46,8
Не религиозный человек	34,6	34,2	34,2
Атеист	9,6	20,0	19,0

30. Основной смысл религии это:

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Следовать религиозным нормам и ритуалам	14,0	30,0	28,5
Делать добро другим людям	50,0	38,1	39,2
Понять смысл жизни в этом, земном мире	36,0	31,9	32,3

31. С каким из двух мнений Вы бы согласились?

31.1. Если возникает конфликт между наукой и религией – религия всегда права

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	0	3,1	2,8
Скорее согласен	9,6	4,9	5,3
Скорее не согласен	28,8	29,5	29,5
Полностью не согласен	42,3	47,9	47,3
Не знаю	19,2	14,7	15,1

31.2. Единственная приемлемая религия – это моя религия

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	5,9	4,1	4,3
Скорее согласен	2,0	7,6	7,1
Скорее не согласен	23,5	16,6	17,3
Полностью не согласен	62,7	57,8	58,3
Не знаю	5,9	13,9	13,2

31.3. Религию не следует преподавать в государственных школах

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	19,2	35,5	33,9
Скорее согласен	28,8	23,1	23,6
Скорее не согласен	26,9	23,3	23,6
Полностью не согласен	15,4	6,5	7,4
Не знаю	9,6	11,6	11,4

31.4. Люди, исповедующие другие религии, вероятно, такие же глубоко моральные люди, как и те, кто исповедуют ту же, что и я

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	58,8	40,1	41,9
Скорее согласен	29,4	26,7	26,9
Скорее не согласен	0	7,9	7,2
Полностью не согласен	5,9	3,7	3,9
Не знаю	5,9	21,6	20,1

32. Насколько приемлемой будет, по мнению большинства людей в нашей стране, ситуация, когда достаточно квалифицированный тридцатилетний человек станет их начальником?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
1	0	2,7	2,4
2	3,9	1,0	1,3
3	9,8	4,3	4,8
4	7,8	5,7	5,9
5	11,8	13,9	13,7
6	7,8	14,7	14,1
7	13,7	14,9	14,8
8	23,5	18,4	18,9
9	5,9	8,2	8,0
10	15,7	16,2	16,1
Средний балл	6,69	6,85	6,84

33. Насколько Вы гордитесь тем, что Вы – россиянин/немец?

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Очень горжусь	38,5	52,2	50,8
Не очень горжусь	38,5	40,0	39,9
Абсолютно не горжусь	23,1	7,8	9,3

34. Насколько Вы согласны или не согласны со следующими утверждениями о Вас?

34.1. Я считаю себя гражданином мира

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	45,1	25,7	27,5
Скорее согласен	31,4	41,1	40,2
Скорее не согласен	13,7	23,0	22,1
Полностью не согласен	9,8	10,2	10,2

34.2. Я считают себя членом местной общины

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	13,7	8,7	9,2
Скорее согласен	25,5	27,3	27,2
Скорее не согласен	29,4	35,8	35,2
Полностью не согласен	31,4	28,2	28,5

34.3. Я считаю себя россиянином/немцем

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	56,9	64,5	63,8
Скорее согласен	27,5	26,6	26,6
Скорее не согласен	9,8	5,6	6,0
Полностью не согласен	5,9	3,3	3,6

34.4. Я считаю себя членом СНГ/ЕС

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	13,7	25,4	24,2
Скорее согласен	31,4	29,2	29,4
Скорее не согласен	23,5	25,6	25,4
Полностью не согласен	31,4	19,9	21,0

34.5. Я считают себя автономным индивидом

	Участвовали в международном обмене	Не участвовали в международном обмене	В среднем
Полностью согласен	38,0	25,0	26,3
Скорее согласен	30,0	34,8	34,4
Скорее не согласен	10,0	22,2	21,0
Полностью не согласен	22,0	17,9	18,3

Приложение № 2

Всего в октябре 2020 г. методом анкетирования опрошено 661 студент .
Из них:
Во Владимирской области – 555 студентов
В Республике Бурятия – 106 студентов.
Юноши составили 37,8% выборки, девушки – 62,2%.
Возраст:
17 – 18 лет – 52,0%;
19 – 20 лет – 32,5%;
Старше 20 лет – 15,3%.

3. К какой конфессии Вы себя относите?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Католицизм	0,9	0,0	0,8
Протестантизм	0,7	0,0	0,6
Православие	56,4	24,0	51,2
Ислам	1,7	1,0	1,6
Буддизм	0,9	39,4	7,1
Другое	6,3	1,9	5,6
Не исповедую никакой религии	33,1	33,7	33,2

4. Ребята из моей группы являются носителями других по сравнению с моими культур/ценностей

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
многие из них	12,5	22,8	14,2
несколько	31,0	51,5	34,3
один или два	29,2	9,9	26,1
никто	27,3	15,8	25,5

5. Бывали ли Вы за границей?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
несколько раз	46,2	22,6	42,4
однажды	15,2	17,0	15,5
никогда	38,6	60,4	42,1

6. Участвовали ли Вы в международном молодежном обмене?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
несколько раз	5,4	4,7	5,3
однажды	9,4	7,5	9,1
никогда	85,2	87,7	85,6

7. Планируете ли Вы продолжать общение с участниками молодежного обмена по окончании стажировки?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
да, с многими участниками группы	21,1	12,5	19,6
да, с одним/двумя	23,8	14,6	22,2
Нет, не планирую	55,1	72,9	58,2

8. Есть ли у Вас друзья из Германии?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
несколько	8,9	0,0	7,5
один/два	17,6	8,5	16,2
нет	73,5	91,5	76,4

9. Каким иностранным языком Вы владеете

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Английский	92,2		92,2
Немецкий	16,3		16,3
Французский	4,9		4,9
Другое	4,5		4,5

10. Как Вы оцениваете свой уровень владения иностранным языком?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Прекрасно говорю и понимаю	5,6	0,0	4,7
Вполне могу изъясняться и понимаю	29,0	0,9	24,5
Немного говорю и кое-что понимаю	55,7	10,4	48,4
Совсем не говорю	9,7	88,7	22,4

11. Обсуждаете ли Вы свои взгляды и убеждения со своими немецкими друзьями?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
часто	4,3	5,0	4,4
иногда	18,1	6,0	16,0
никогда	77,6	89,0	79,5

12. Насколько для Вас важны следующие ценности?

12.1. семья

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	78,4	84,9	79,4
Скорее важно	15,9	13,2	15,4
Скорее не важно	2,5	1,9	2,4
Совсем не важно	1,1	0,0	0,9
Затрудняюсь ответить	2,2	0,0	1,8

12.2. Друзья

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	55,5	65,1	57,0
Скорее важно	39,3	32,1	38,1
Скорее не важно	2,3	1,9	2,3
Совсем не важно	1,1	0,0	0,9
Затрудняюсь ответить	1,8	0,9	1,7

1.3. Свободное время

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	50,5	49,1	50,2
Скорее важно	41,4	37,7	40,8
Скорее не важно	4,0	7,5	4,5
Совсем не важно	0,7	1,9	0,9
Затрудняюсь ответить	3,4	3,8	3,5

1.4. Политика

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	11,2	11,3	11,2
Скорее важно	32,4	31,1	32,2
Скорее не важно	33,0	33,0	33,0
Совсем не важно	11,2	19,8	12,6
Затрудняюсь ответить	12,3	4,7	11,0

12.5. Работа

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	42,7	38,7	42,1
Скорее важно	49,7	45,3	49,0
Скорее не важно	4,0	7,5	4,5
Совсем не важно	1,3	6,6	2,1
Затрудняюсь ответить	2,3	1,9	2,3

12.6. Религия

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень важно	10,3	10,4	10,3
Скорее важно	22,2	25,5	22,7
Скорее не важно	26,3	26,4	26,3
Совсем не важно	30,5	31,1	30,6
Затрудняюсь ответить	10,8	6,6	10,1

13. Отличаются ли у русских и немцев отличается восприятие следующих ценностей?

13.1. семья

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	5,8	4,7	5,6
Скорее отличается	29,5	24,5	28,7
Скорее не отличается	25,2	28,3	25,7
Совсем не отличается	8,5	12,3	9,1
Затрудняюсь ответить	31,0	30,2	30,9

13.2. Друзья

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	5,2	4,7	5,1
Скорее отличается	23,2	21,7	23,0
Скорее не отличается	28,1	34,0	29,0
Совсем не отличается	11,7	8,5	11,2
Затрудняюсь ответить	31,7	31,1	31,6

13.3.Свободное время

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	10,8	9,4	10,6
Скорее отличается	31,5	28,3	31,0
Скорее не отличается	18,2	24,5	19,2
Совсем не отличается	7,0	6,6	7,0
Затрудняюсь ответить	32,4	31,1	32,2

13.4. Политика

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	17,1	14,2	16,6
Скорее отличается	35,3	34,9	35,2
Скорее не отличается	8,1	12,3	8,8
Совсем не отличается	2,7	4,7	3,0
Затрудняюсь ответить	36,8	34,0	36,3

13.5. Работа

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	18,2	17,0	18,0
Скорее отличается	32,1	34,0	32,4
Скорее не отличается	13,7	15,1	13,9
Совсем не отличается	4,0	4,7	4,1
Затрудняюсь ответить	32,1	29,2	31,6

13.6. Религия

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень отличается	9,5	9,4	9,5
Скорее отличается	35,1	28,3	34,0
Скорее не отличается	13,5	16,0	13,9
Совсем не отличается	3,4	7,5	4,1
Затрудняюсь ответить	38,4	38,7	38,4

14.1. Одна из моих важнейших жизненных целей – сделать так, чтобы родители мною гордились

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	35,6	43,4	36,9
Скорее согласен	44,4	38,7	43,4
Скорее не согласен	15,6	15,1	15,5
Полностью не согласен	4,4	2,8	4,1

14.2. Я предпринимаю много усилий, чтобы оправдать ожидания моих друзей

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	9,6	6,7	9,1
Скорее согласен	27,4	46,7	30,5
Скорее не согласен	44,5	32,4	42,5
Полностью не согласен	18,5	14,3	17,8

14.3. Если мать работает, это плохо для ее детей

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	1,4	0,9	1,4
Скорее согласен	5,6	14,2	7,0
Скорее не согласен	43,8	50,0	44,8
Полностью не согласен	49,1	34,9	46,8

14.4. В целом, мужчины лучше подходят на роль политических лидеров, чем женщины

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	14,4	14,6	14,4
Скорее согласен	24,6	24,3	24,5
Скорее не согласен	29,9	31,1	30,1
Полностью не согласен	31,1	30,1	31,0

14.5. Университетское образование важнее для мальчика, чем для девочки

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	3,1	3,8	3,2
Скорее согласен	5,1	9,6	5,8
Скорее не согласен	19,7	30,8	21,5
Полностью не согласен	72,1	55,8	69,5

14.6. В целом, из мужчин получаются лучшие руководителя бизнеса, чем из женщин

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	9,8	7,6	9,5
Скорее согласен	20,9	23,8	21,4
Скорее не согласен	26,0	41,0	28,4
Полностью не согласен	43,2	27,6	40,7

14.7. Вести домашнее хозяйство – такое же важное дело, как работа, за которую платят зарплату

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	35,6	28,6	34,5
Скорее согласен	44,4	52,4	45,6
Скорее не согласен	15,8	13,3	15,4
Полностью не согласен	4,2	5,7	4,4

15. Какие из качеств, которые можно воспитать у детей в семье, Вы считаете особенно важными?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Независимость	35,3	37,7	35,7
Трудолюбие	58,6	53,8	57,8
Ответственность	84,6	77,4	83,4
Воображение	20,0	10,4	18,4
Терпимость и уважение к другим людям	62,1	50,0	60,1
Бережливость	40,8	14,2	36,5
Решительность	47,8	49,1	48,0
Настойчивость	23,1	13,2	21,5
Религиозность	8,2	4,7	7,7
Бескорыстие	22,0	10,4	20,1
Неэгоистичность	22,9	12,3	21,2
Послушание	15,4	8,5	14,3
Самовыражение	43,6	34,9	42,2
Другое	0,0	0,9	0,2

16. Назовите группы, с представителями которых Вы бы не хотели жить по соседству?

16.1. Наркоманы

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	94,1	91,5	93,7
Отношусь терпимо	5,9	8,5	6,3

16.2. Люди другой расы

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	8,8	4,7	8,1
Отношусь терпимо	91,2	95,3	91,9

17.3. Люди, больные СПИДом

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	46,2	44,3	45,9
Отношусь терпимо	53,8	55,7	54,1

17.4. Иммигранты/иностранные рабочие

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	36,5	25,5	34,6
Отношусь терпимо	63,5	74,5	65,4

17.5. Гомосексуалисты

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	35,5	45,3	37,2
Отношусь терпимо	64,5	54,7	62,8

17.6. Люди другой религии

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	7,0	3,8	6,5
Отношусь терпимо	93,0	96,2	93,5

17.7. Алкоголики

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	86,7	90,6	87,4
Отношусь терпимо	13,3	9,4	12,6

17.8. Живущие вместе пары, не состоящие в браке

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	7,6	7,5	7,6
Отношусь терпимо	92,4	92,5	92,4

17.9. Люди, говорящие на другом, не вашем языке

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Не хочу	9,9	7,5	9,5
Отношусь терпимо	90,1	92,5	90,5

18. **Оцените, пожалуйста, по шкале от 1 до 10 в какой степени Вы можете контролировать свою жизнь**

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	0,2	0,0	0,2
2	0,7	0,0	0,6
3	2,0	0,9	1,8
4	2,2	2,8	2,3
5	6,6	5,7	6,4
6	9,5	16,0	10,6
7	25,7	26,4	25,8
8	30,1	28,3	29,8
9	12,8	9,4	12,2
10	10,2	10,4	10,2
Средний балл	7,44	7,39	7,43

18. Если представиться возможность, большинство людей попытались бы использовать Вас в своих интересах?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	8,7	6,6	8,4
2	7,2	0,0	6,1
3	11,7	3,8	10,4
4	10,2	8,5	9,9
5	22,9	22,6	22,8
6	11,3	17,9	12,4
7	11,3	17,9	12,4
8	7,4	10,4	7,9
9	4,3	4,7	4,3
10	4,8	7,5	5,3
Средний балл	5,07	5,99	5,22

19.1. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Высокий уровень экономического роста	54,4	57,5	54,9
Высокая обороноспособность	3,8	6,6	4,3
Больше учитывать мнение людей на работе и в обществе	38,0	32,1	37,0
Сделать красивее города и села	3,8	3,8	3,8

19.2. А второй по важности?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Высокий уровень экономического роста	37,0	27,4	35,4
Высокая обороноспособность	13,1	13,2	13,1
Больше учитывать мнение людей на работе и в обществе	38,1	42,5	38,8
Сделать красивее города и села	11,8	17,0	12,6

19.3. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Поддержание порядка в стране	23,5	17,9	22,6
Дать людям больше возможности влиять на принятие правительством решений	40,0	45,3	40,8
Борьба с ростом цен	20,1	14,2	19,1
Защита свободы слова	16,4	22,6	17,4

19.4. А второй по важности?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Поддержание порядка в стране	19,0	22,6	19,6
Дать людям больше возможности влиять на принятие правительством решений	25,8	18,9	24,7
Борьба с ростом цен	27,2	24,5	26,8
Защита свободы слова	28,0	34,0	28,9

19.5. Какие цели нашей страны на следующие десять лет Вы считаете наиболее важным?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Стабильная экономика	51,7	44,3	50,5
Переход к более гуманному и не обезличенному обществу	21,9	17,9	21,2
Переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег	12,0	16,0	12,7
Борьба с преступностью	14,4	21,7	15,6

19.6. А второй по важности?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Стабильная экономика	24,9	37,5	26,9
Переход к более гуманному и не обезличенному обществу	28,6	23,1	27,7
Переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег	15,2	9,6	14,3
Борьба с преступностью	31,3	29,8	31,1

20. Укажите, пожалуйста, насколько каждое из описаний похоже, или не похоже на Вас?

20.1. Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	24,9	19,8	24,1
Скорее похоже	49,9	49,1	49,8
Скорее не похоже	15,1	23,6	16,5
Совсем не похоже	4,0	5,7	4,2
Затрудняюсь ответить	6,1	1,9	5,4

20.2. Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	8,3	17,0	9,7
Скорее похоже	29,7	33,0	30,3
Скорее не похоже	35,3	35,8	35,4
Совсем не похоже	20,7	10,4	19,1
Затрудняюсь ответить	5,9	3,8	5,6

20.3. Жить в безопасности очень важно для этого человека, он избегает всего, что может сулить опасность.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	15,5	13,2	15,1
Скорее похоже	41,4	49,1	42,7
Скорее не похоже	27,4	28,3	27,5
Совсем не похоже	11,7	8,5	11,2
Затрудняюсь ответить	4,0	0,9	3,5

20.4. Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	22,7	21,7	22,5
Скорее похоже	51,4	53,8	51,7
Скорее не похоже	15,5	20,8	16,3
Совсем не похоже	6,1	3,8	5,7
Затрудняюсь ответить	4,3	0,0	3,6

20.5. Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	26,8	17,9	25,4
Скорее похоже	54,6	57,5	55,1
Скорее не похоже	9,0	17,0	10,3
Совсем не похоже	3,1	5,7	3,5
Затрудняюсь ответить	6,5	1,9	5,7

20.6. Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	15,0	14,2	14,8
Скорее похоже	36,2	32,1	35,6
Скорее не похоже	32,1	40,6	33,4
Совсем не похоже	11,4	12,3	11,5
Затрудняюсь ответить	5,4	0,9	4,7

20.7. Приключения и риск очень важны для этого человека, он стремится к жизни, полной захватывающих событий

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	16,9	17,9	17,1
Скорее похоже	34,8	28,3	33,7
Скорее не похоже	27,2	40,6	29,3
Совсем не похоже	14,8	12,3	14,4
Затрудняюсь ответить	6,3	0,9	5,4

20.8. Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	12,8	22,6	14,4
Скорее похоже	37,3	37,7	37,4
Скорее не похоже	30,3	24,5	29,3
Совсем не похоже	12,1	12,3	12,1
Затрудняюсь ответить	7,6	2,8	6,8

20.9. Для этого человека важна забота об окружающей среде и природе.

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	27,9	33,0	28,7
Скорее похоже	54,2	45,3	52,8
Скорее не похоже	9,7	17,0	10,9
Совсем не похоже	2,3	3,8	2,6
Затрудняюсь ответить	5,8	0,9	5,0

20.10. Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень похоже	10,1	17,9	11,3
Скорее похоже	29,0	34,9	30,0
Скорее не похоже	29,9	30,2	30,0
Совсем не похоже	22,9	17,0	21,9
Затрудняюсь ответить	8,1	0,0	6,8

21. Участвовали ли Вы когда-нибудь в подобном мероприятии

21.1. Подписывали петицию

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Да, участвовал	54,8	50,5	54,1
Мог бы участвовать	31,5	30,5	31,4
Никогда не буду участвовать	13,7	19,0	14,6

21.2. Участвовали в бойкоте

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Да, участвовал	9,2	3,8	8,3
Мог бы участвовать	39,6	36,5	39,1
Никогда не буду участвовать	51,3	59,6	52,7

21.3. Участвовали в мирных демонстрациях

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Да, участвовал	16,6	10,6	15,6
Мог бы участвовать	54,6	55,8	54,8
Никогда не буду участвовать	28,8	33,7	29,6

21.4. Участвовали в забастовке

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Да, участвовал	5,3	2,9	4,9
Мог бы участвовать	41,1	44,8	41,7
Никогда не буду участвовать	53,6	52,4	53,4

22. Насколько Вас интересует политика?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень интересует	16,9	9,4	15,7
Скорее интересует	32,8	34,0	33,0
Скорее не интересует	30,8	35,8	31,6
Совсем не интересует	13,2	12,3	13,0
Затрудняюсь ответить	6,3	8,5	6,7

23. Говорят, что в политике есть «левые» и «правые». В целом, где Вы располагаетесь на этой шкале?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	3,8	4,9	4,0
2	3,3	2,0	3,0
3	4,6	2,0	4,2
4	7,9	8,8	8,0
5	47,3	40,2	46,2
6	13,0	23,5	14,7
7	9,4	7,8	9,1
8	5,7	4,9	5,6
9	1,1	2,0	1,3
10	3,8	3,9	3,8
Средний балл	5,31	5,43	5,33

24. Насколько для Вас важно жить в демократической стране?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	2,2	1,9	2,2
2	0,7	0,0	0,6
3	0,7	1,0	0,8
4	1,5	1,9	1,6
5	9,7	5,8	9,1
6	6,0	13,6	7,2
7	11,2	21,4	12,8
8	20,3	20,4	20,3
9	15,8	8,7	14,7
10	31,8	25,2	30,8
Средний балл	7,98	7,67	7,93

25. Как вы считаете, насколько демократично управляется наша страна в настоящее время?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	13,4	12,6	13,3
2	10,4	13,6	11,0
3	14,6	10,7	13,9
4	14,4	18,4	15,0
5	15,7	19,4	16,3
6	13,1	9,7	12,5
7	11,8	12,6	11,9
8	4,1	2,9	3,9
9	0,7	0,0	0,6
10	1,9	0,0	1,6
Средний балл	4,33	4,13	4,29

26. В какой степени сегодня в вашей стране уважаются права человека?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
В полной мере уважаются	4,0	2,8	3,8
В некоторой степени уважаются	55,3	50,0	54,5
Абсолютно не уважаются	31,7	37,7	32,7
Затрудняюсь ответить	9,0	9,4	9,1

27. В какой степени подходит тот или иной политический режим для нашей страны?

27.1. Сильный лидер, не зависящий от парламента и выборов

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень подходит	8,6	14,2	9,5
Скорее подходит	26,7	30,2	27,2
Скорее не подходит	28,5	29,2	28,6
Совсем не подходит	16,4	17,9	16,6
Затрудняюсь ответить	19,8	8,5	18,0

27.2. Не правительство, а эксперты принимают решения, которые считают лучшими для страны

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень подходит	6,3	9,4	6,8
Скорее подходит	26,1	36,8	27,8
Скорее не подходит	30,3	22,6	29,0
Совсем не подходит	12,3	17,0	13,0
Затрудняюсь ответить	25,0	14,2	23,3

27.3. Правят военные или военный режим

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень подходит	3,1	4,7	3,3
Скорее подходит	8,3	9,4	8,5
Скорее не подходит	24,3	25,5	24,5
Совсем не подходит	50,3	50,0	50,2
Затрудняюсь ответить	14,1	10,4	13,5

27.4. Демократическая политическая система

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень подходит	26,8	32,1	27,7
Скорее подходит	38,6	34,9	38,0
Скорее не подходит	12,4	14,2	12,7
Совсем не подходит	5,9	5,7	5,9
Затрудняюсь ответить	16,2	13,2	15,7

28. Задумываетесь ли Вы о смысле жизни?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Часто	46,8	37,1	45,2
Иногда	39,6	41,0	39,8
Редко	10,7	16,2	11,6
Никогда	2,9	5,7	3,4

29. Независимо от того, посещаете ли Вы религиозные службы или нет, вы…

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Религиозный человек	46,8	41,9	46,0
Не религиозный человек	34,2	34,3	34,2
Атеист	19,0	23,8	19,8

30. Основной смысл религии это:

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Следовать религиозным нормам и ритуалам	28,5	33,7	29,3
Делать добро другим людям	39,2	31,7	38,0
Понять смысл жизни в этом, земном мире	32,3	34,7	32,6

31. С каким из двух мнений Вы бы согласились?

31.1. Если возникает конфликт между наукой и религией – религия всегда права

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	2,8	2,8	2,8
Скорее согласен	5,3	2,8	4,9
Скорее не согласен	29,5	44,3	31,9
Полностью не согласен	47,3	41,5	46,4
Не знаю	15,1	8,5	14,0

31.2. Единственная приемлемая религия – это моя религия

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	4,3	3,8	4,2
Скорее согласен	7,1	10,4	7,6
Скорее не согласен	17,3	17,9	17,4
Полностью не согласен	58,3	54,7	57,7
Не знаю	13,2	13,2	13,2

31.3. Религию не следует преподавать в государственных школах

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	33,9	31,1	33,5
Скорее согласен	23,6	29,2	24,5
Скорее не согласен	23,6	22,6	23,5
Полностью не согласен	7,4	6,6	7,3
Не знаю	11,4	10,4	11,3

31.4. Люди, исповедующие другие религии, вероятно, такие же глубоко моральные люди, как и те, кто исповедуют ту же, что и я

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	41,9	19,8	38,3
Скорее согласен	26,9	41,5	29,3
Скорее не согласен	7,2	11,3	7,9
Полностью не согласен	3,9	4,7	4,0
Не знаю	20,1	22,6	20,5

32. Насколько приемлемой будет, по мнению большинства людей в нашей стране, ситуация, когда достаточно квалифицированный тридцатилетний человек станет их начальником?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
1	2,4	2,9	2,5
2	1,3	0,0	1,1
3	4,8	1,0	4,2
4	5,9	5,7	5,9
5	13,7	17,1	14,3
6	14,1	18,1	14,7
7	14,8	13,3	14,6
8	18,9	22,9	19,5
9	8,0	10,5	8,4
10	16,1	8,6	14,9
Средний балл	6,84	6,79	6,83

33. Насколько Вы гордитесь тем, что Вы – россиянин/немец?

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Очень горжусь	50,8	41,3	49,3
Не очень горжусь	39,9	44,2	40,6
Абсолютно не горжусь	9,3	14,4	10,1

34. Насколько Вы согласны или не согласны со следующими утверждениями о Вас?

34.1. Я считаю себя гражданином мира

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	27,5	34,3	28,7
Скорее согласен	40,2	37,1	39,7
Скорее не согласен	22,1	21,0	21,9
Полностью не согласен	10,2	7,6	9,8

34.2. Я считают себя членом местной общины

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	9,2	12,4	9,7
Скорее согласен	27,2	32,4	28,0
Скорее не согласен	35,2	27,6	33,9
Полностью не согласен	28,5	27,6	28,3

34.3. Я считаю себя россиянином/немцем

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	63,8	54,3	62,2
Скорее согласен	26,6	36,2	28,2
Скорее не согласен	6,0	5,7	6,0
Полностью не согласен	3,6	3,8	3,6

34.4. Я считаю себя членом СНГ/ЕС

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	24,2	21,0	23,7
Скорее согласен	29,4	34,3	30,2
Скорее не согласен	25,4	22,9	25,0
Полностью не согласен	21,0	21,9	21,1

34.5. Я считают себя автономным индивидом

	Владимирская область	Республика Бурятия	В среднем
Полностью согласен	26,3	18,1	24,9
Скорее согласен	34,4	41,0	35,5
Скорее не согласен	21,0	25,7	21,8
Полностью не согласен	18,3	15,2	17,8

УДК 2

Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Фурсова Е. А.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

НОВОЕ И ВЕЧНОЕ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ И ДИСКУРСАХ НАУКИ И МЕДИА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению процесса трансформации религиозности населения. В своем исследовании авторы обращаются к творчеству М.Т. Цицерона и И.Я. Кантерова. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: религия, новые религиозные движения, М.Т. Цицерон, И.Я. Кантеров.

Последние 30 лет Российская Федерация переживает ряд процессов, среди которых все более заметными являются трансформация религиозности населения, сопровождаемая как обращением наших современников к традициям ряда конфессиональных сообществ, особенно Русской Православной Церкви, сопровождаемое усилением интереса к проявлениям святости и духовности, так и распространением многообразных форм неконфессиональной «спиритуальности», особенно в медиа, порождая социальную напряженность, порой переходящую в конфликты между представителями т.н. «новых» и «традиционных» сообществ. Ряд исследований показывает, что такую проблематику важно исследовать в предельно широком горизонте, где она не является ни исключительно российской, ни новой, отмечая перспективность привлечения материалов из других культур и эпох, «которые могут быть использованы для анализа исторической дифференциации религии» [2].

В нашем кратком исследовании мы используем материалы соотношеня некоторых аспектов творчества М. Т. Цицерона (Marcus Tullius Cicerō, 106–43 до н. э.) и И. Я. Кантерова (1938–2018), первый из которых создал само определение понятия «religio», а второй много лет жизни отдал изучению феномена т.н. «новых религиозных движений» [5, с.25-35]. Такая трансисторическая и кросскультурная перспектива позволит выявить некоторые моменты соотношения «нового» и «традиционного» в жизни сообществ в целом, включая и те угрозы, которые несут односторонние трактовки этих аспектов социального бытия в ту или иную эпоху.

1. М. Т. Цицерон в истории слова и термина «religio»

Взгляды Цицерона формировались в Риме, переживавшем драматическую эпоху нового расширения зависимых территорий, гражданских войн и зверств проскрипций властителей, периодически стремившихся восстанавливать общественный порядок. Цицерона относили к категории «homo novus», подчеркивавшей как его провинциальное происхождение, так и дистанцирование элит в духе писанных и неписанных норм «Mos Maiorum» (mores maiorum, πάτριος νομος, законы отцов, обычай предков). Именно этот «homo novus» создал определение феномена «religio», понимая под ним то, «что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным», при этом предлагая дистанцироваться как от «superstitio» (суеверия), включая «magia» некоторой части народа, так и от «atheos» некоторой части философов [17, с.10-34].

Такие базовые дифференциации уже более 2000 лет остаются востребованными как его современниками, а позднее христианскими авторами и философами

Нового времени, размышлявшими о «высшем порядке природы», так и в СССР, «первой в мире стране атеистов», где все формы религии квалифицировались как «суеверия». Особенность вклада Цицерона в историю слова и термина «religio» была отмечена еще в начале XX века, когда тщательный анализ латинских письменных памятников привел к выделению двух собирательных типов значений этого слова, первый из которых, признанный древнейшим, фиксировал непосредственные личные чувства латинян (страх, беспокойство, сомнения), когда они внезапно сталкивались «лицом к лицу» с тем, что считалось ими «аномальным или сверхъестественным», тогда как второй выражал «отношение гражданина государства к сверхъестественному, осуществимое без страха и сомнений в формах признанных божеств своего государства» [1, p.7]. Разговорное слово «religio» на первом этапе противопоставлялось не «magia», «superstitio» или «atheos», но юридическому термину «sacrum», связанному с узаконенным публичным отношением к области «ius divinum», признающем «sacra publica» и «sacra privata» в качестве важнейших традиций, т.е. слово «religio» около 700 лет от основания Рима не обозначало ни установленные законом дни и места, ни добродетели, ни чувство долга, ни моральные ценности [1, p.10].

Превращение маленького поселения «Urbs Roma» в центр глобальной империи привело к тому, что локальные представления латинян о своем «sacrum», которым противостояли другие народы со своими аналогами «Cultus Deorum», постепенно включаясь в «Pax Romana» и «Pax Deorum», сопровождаясь осознанием необходимости нового термина, собирательно охватывавшего не только собственно латинские, но и сходные феномены других культур (греческая «θρησκεία» и т.п.). Особенно ярко это проявилось в ходе т.н. «дела Верреса» (70 г. до н.э.) в документах которого была глубоко аргументирована идея о том, что совершенное Верресом разорение храмов и святынь сицилианцев, сравнительно недавно вошедших в «Pax Romana», было чревато опасностью начала их мятежа против центральной власти, стремящейся к достижению гармонии «Pax Romana» и «Pax Deorum». Центральная власть призвана защищать и поддерживать локальные традиции «Cultus Deorum» не только от алчных наместников, но и от некоторых философов: «Есть философы, и прежде были такие, которые полагают, что боги не имеют совершенно никакого попечения о человеческих делах. Если их мнение справедливо, то какое может быть благочестие, набожность, какое почитание богов? Ведь все это тогда лишь должно воздавать богам чистым сердцем и с благоговением, если это ими примечается и если бессмертные боги уделяют что-нибудь человеческому роду. А если боги и помочь нам не могут или не хотят, и вообще

не заботятся и не замечают, что мы делаем, и ничего от них не может истекать в человеческую жизнь, то какое же нам основание воздавать бессмертным богам почитание, приносить жертвы, воссылать молитвы? Под видом же лицемерного притворства не может замечаться благочестия, а равным образом и других добродетелей; по необходимости вместе с ним должна уничтожиться набожность и религия, а с их уничтожением должно последовать смятение в жизни человеческой и великое неустройство. Да и вряд ли с уничтожением религиозного чувства к богам не уничтожилось бы также доверие, связь человеческого рода и превосходнейшая добродетель - чувство справедливости» [19, с.36].

Для Цицерона религия это не «вера в сверхъестественное» и даже не «отношение к сакральному» в традиции «Mos Maiorum», часто смешанное с народными «superstitio» («magia»), но именно достойное и должное для интеллектуальной элиты личное («всем сердцем и разумом искренне принимаемое») почитание «высшего порядка», от которого зависит вся жизнь как индивида, так и всей цивилизации «Pax Romana». Цицерон как «homo novus» предложил новое понимание религиозности как кросскультурного и глобального феномена, выступающего под разными локальными именами в противопоставление как простонародной суеверности (магичности), так и элитарной «атеистичности» некоторых философов, видевших «высший порядок» основанным только на неумолимых «физисе» и «натуре».

В последовавшей затем истории это разделение сохранялось не только в 43 г. до н.э., когда его описывал сам Цицерон, но и, к примеру, в 1752 году [12, с.11]. В это время вышел первый пересказ идей Цицерона в стране, где закон (Регламент или устав духовной коллегии, 1721) предписал населению однозначное понимание «высшего порядка» в духе норм «грекороссийского исповедания» («Всероссийской Церкви»), выход из которого был уголовным преступлением до 1905 года [20, с.149].

Радикально новое понимание «высшего порядка природы» стало утверждаться позднее в XX веке в СССР, где таковым признавалась только та «картина мира», которая «всем сердцем и разумом» принималась партийной элитой в контексте нормативных идей «диалектического материализма» и «атеистического мировоззрения», когда любое приобщение к религии через соответствующее образование с 1922 года, согласно новому Уголовному кодексу РСФСР (ст.121), стало квалифицироваться как преступление [18].

Таким образом, именно римский оратор и «homo novus» создал новую традицию понимания значения слова «religio» как «высшего порядка природы», сохраняющуюся уже более 2000 лет, но трансформированную в СССР на семь десятилетий.

2. И.Я. Кантеров и трактовка термина «новые религиозные движения»

Сегодня в российском обществе идет много дискуссий о «новых религиозных движениях» (далее - НРД), часто поддерживаемых скандальными сообщениями СМИ, но порой переходящих в залы судебных заседаний, вплоть до Европейского Суда по правам человека (European Court of Human Rights, Cour européenne des droits del'homme) в Страсбурге. У истоков академического анализа этого феномена стояли несколько человек, в том числе И. Я. Кантеров (1938–2018), значимость научного наследия которого только возрастает, оказываясь предельно актуальной для нашего времени, когда утверждаются новые трактовки «высшего порядка природы», маргинализующие принудительный атеизм недавнего советского прошлого и требующие обстоятельного анализа используемой терминологии [10, с. 16-98]. Попытки понять феномен НРД сталкиваются с динамичным характером самого этого явления, которое не есть нечто застывшее и статичное, подобное кристаллу алмаза, что можно раз и навсегда охватить постигающим разумом и начать производить в промышленных масштабах. Этот феномен скорее подобен живому существу, которое рождается от другой живой формы, растет, обретает одни признаки и теряет другие, формы которого развиваются, но могут иногда и умирать.

Игорь Яковлевич, знакомство с которым состоялось в начале 90-х годов прошлого века, положив начало многолетней дружбе и плодотворному сотрудничеству, был доктором философских наук, заслуженным профессором МГУ и одним из крупнейших отечественных специалистов по НРД. Он привлекался в качестве эксперта в Государственную Думу (1997–1998), а с 1999 г. являлся членом экспертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при министерстве юстиции Российской Федерации и членом Международной Ассоциации Религиозных Свобод (МАРС). И. Я. Кантеров неоднократно выступал с докладами на крупнейших российских и международных конференциях (в Норвегии, Швеции, Германии, США и др.). Он привлекался в качестве ведущего российского специалиста по НРД для съемок японским телевидением программы «АУМ Сенрике: русская версия» (1995), программы телевидения канала

ВВС «Церковь Последнего Завета» (1997), программы американского телевидения «Вера без дел мертва» (1997) и целого ряда других массмедийных проектов.

Актуальными остаются слова И. Я. Кантерова, что публикуемые данные Минюста «не передают всей полноты и разнообразия картины религиозной жизни», поскольку «далеко не все религиозные образования могут получить государственную регистрацию в качестве религиозных групп или религиозных организаций», а потому «сколько и какие религиозные образования действуют без регистрации - об этом сегодня не знает никто», объясняя такое положение дел «нежеланием заниматься несущественной проблемой, попусту тратить силы на выяснение реальной численности принадлежащих к религиозным меньшинствам, либо просто неспособностью или неумением заниматься изучением реальной “религиозной среды”», при этом в средствах массовой информации «природа новых религиозных движений предельно упрощается и чаще всего сводится к одной из разновидностей криминальных образований», распространяя стереотип, что «лидеры и основатели таких движений используют религиозную терминологию для маскировки либо своих корыстных устремлений, либо властолюбия, а чаще всего - того и другого» [10, с.6-7]. Феномен НРД в таких обстоятельствах выходит на передний край серьезных и предельно актуальных религиоведческих исследований, так как здесь мы сталкиваемся с возможностью альтернативного истолкования наблюдений, заключающаяся в противоречивости самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, как уже приходилось писать ранее, особенностью терминов, заканчивающихся на «–ведение» (источниковедение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего, беспристрастного и не вовлеченного рассмотрения исследуемого предмета [4, с.14-15]. Так, к примеру, в православной литературе «сектоведом» считается именно православный богослов или исследователь, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, который конечно же тоже его «ведает и знает», аналогично, как и философское «кантоведение» не тождественно «кантианству».

С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее» убеждение в полноте целостного постижения сущности исследуемого предмета, уверенность в своей способности им «ведать» и управлять, как, к примеру, это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство» [14, с.65]. Именно внутренняя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «подлинного ведения» служила мощным импульсом для «поведения»,

приводившего к трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов. Так, христианство, самая представительная из существующих сегодня религий, изначально понимающее себя как братское сообщество и солидарность «Народа Божьего» (λαος θεου) со стороны римских властей в тесение трех столетий могло квалифицироваться как «superstitio nova et malefica» (новое и злотворное суеверие), «superstitio Iudaica» (иудейское суеверие), «superstitio praua et immodica» (безмерно уродливое суеверие) и «maleficus» (ars magica, Μαγεία, магия) и т.п., но не как «religio».

Действующая ныне Конституция (1993) утверждает новое понимание «высшего порядка природы», в котором «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (ст. 2) и «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 28). Таким образом, ни «грекороссийское исповедание», ни «научный атеизм» не имеют более статуса однозначно понимаемого «высшего порядка», принудительно утверждаемого всей мощью силовых структур в государстве.

На практике, как хорошо известно, отнесение того или иного феномена к статусу религии приобрело в новой России все возрастающую значимость не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, поскольку юридическая квалификация той или иной организации в качестве «религиозной» позволяет ей приобрести высокий социальный статус и претендовать на определенные права и льготы. Так, к примеру, одно из сообществ, относимых к НРД, получивших резонансную известность, сайентология (или саентология) в одних случаях квалифицируется как «религия» [6, с.34], тогда как в других — как «псевдорелигиозная секта», «лжерелигия» или «культ» [15, с.141]. По поводу термина «секта», как хорошо известно, «Судебная палата по информационным спорам при Президенте РФ и Большое жюри Союза журналистов РФ не раз отмечали, что неоправданное использование данного термина в отношении конкретной религиозной организации противоречит нормам морали и этики (Решение Судебной палаты по информационным спорам при Президенте РФ № 4 (138) от 12 февраля 1998 г., Решение общественной коллегии по жалобам на прессу от 27 ноября 2006 г., Решение Большого жюри Союза журналистов РФ от 18 ноября 2004 № 42)» [8]. Тем не менее, если обратиться к «Национальному корпусу русского языка», то очевидно, что это слово все чаще используется именно в XXI веке.

3. М.Т. Цицерон, И.Я. Кантеров и «новое» в религии

Сегодня, как уже отмечалось выше, дефиниции нередко начинают играть роль вспомогательного средства в межконфессиональной борьбе, сходной с борьбой групп в других сферах духовной культуры - в науке, искусстве и философии, где мы тоже встречаем примеры противопоставления «подлинных» и «псевдо» форм - науки и псевдонауки, искусства и псевдоискусства и т.п. Исследователи видят значительные трудности в систематизации и классификациях не только «новых религий», но и традиционных, поскольку все они структурно и функционально очень разнообразны, поскольку «одни заняты милосердием и благотворительностью, тратя большую часть средств и сил на помощь ближним, другие сконцентрированы на своих внутриобщинных проблемах и религиозной практике, игнорируя жизнь общества и его заботы, третьи больше похожи на религиозно-философские учения или же медицинско-оздоровительные системы, сведя к минимуму обычные формы религиозной жизни» [16, с.240].

К началу XX века в российском обществе сложился «проправославный консенсус» [9, с.37]. Это проявляется в целом ряде оценочных суждений, распространенных не только в интернете, но в академических публикациях и диссертационных исследованиях. В этих случаях современное понимание «высшего порядка природы», искренне принимаемое «всем сердцем и разумом», разделилось в общественном сознании, проявившись в резонансных конфликтах по поводу акций, к примеру, с одной стороны, «Pussy Riot» (2011) и, с другой, вокруг премьеры фильма «Матильда» (2017–2018). Возник ряд «религиоведческих центров», описывающих «тоталитарные секты» как «девиации» психики некоторых наших сограждан и их сообществ при полном игнорировании базовых принципов религиоведческих исследований - объективности и эмпатии. Только объективность и совесть, предполагающая эмпатию и сердечность как внутренний голос подлинности, начинают выступать той субстанцией, которая локально-исторически ограничивает и определяет как замкнутость консервативных форм конфессионализма или атеистической идеологичности, так и релятивизм поверхностного функционализма и абстрактного либерализма. Религия существует как многообразный мир самоопределяющихся личностей и объединений, дистанцирующихся друг от друга на основании ряда статичных характеристик, позволяющих им сохранять свою идентичность. Статичный подход ориентирован на выявление и анализ этих характеристик, представляемых в качестве «сущностных элементов», специфичных для разных НРД.

В этом контексте хотелось обратить внимание на подход известного исламоведа М. А. Батунского, который отмечал, что «такое явление как “русская исламистика” должно быть постигнуто как самостоятельное целое и описано в собственных терминах», которые, однако, складывались в ходе противоречивого, многопланового и непоследовательного столкновения «двух исламистик», представленных «секуляризмом и конфессионализмом», которые всегда «попадали в зону массивного взаимооблучения» [7, с.13-14]. Такая двойственная область исследований «начала претендовать не только на осмысление, но и на переосмысление, перестройку культурных, глобальных и локальных ценностей; она стала смотреть на самое себя как уже и на культуротворческую силу в условиях грядущего динамического, развивающегося и самообновляющегося российского общества» [7, с.16]. Подход может быть конструктивно распространен на феномен религии в целом и новые религиозные движения в частности, которые могут быть рассмотрены как «аутопойетические системы» в свете работ Никласа Лумана, где новое и старое выступают необходимыми моментами самовоспроизведения и самоизменения, требующая объективного и эмпатичного изучения [3, с.130-161].

4. Массмедиа и образ ритуалов перехода (на примере фильма «Солнцестояние», 2019)

Далее мы представим обзор некоторых размышлений о фильме «Солнцестояние» (Midsommar, 2019), которыйрассказывает историю трех американских студентов-антропологов, приехавших по приглашению приятеля на ритуальное празднование дня солнцестояния в религиозную общину в Швеции. Вместе с героями, ведомыми не только любопытством и тягой к приключениям, но и научными интересами, приезжает подруга одного из них. Она и становится центральным действующим лицом фильма.

Ритуал перехода – специальная церемония или обряд, в результате которого индивид, являющийся его участником, обретает новый социальный статус, получает право принадлежности к определенной социальной группе. Концепция обрядов перехода была впервые сформулирована Арнольдом ван Геннепом в книге «Обряды перехода»; согласно его определению, обряд перехода — это последовательность церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое, из одного мира (космического или общественного) — в другой. Говоря о ритуалах перехода, чаще всего описывают человеческие сообщества древних исторических

эпох. Что касается современности, религиозная сторона жизни, которая и обеспечивала глубокую связь жизненного цикла человека с тем сообществом, к которому он принадлежит, уступила ведущее место светской стороне жизни.

Ритуал перехода нужен человеку для правильного переживания кризиса и его интеграции в жизненную историю человека. И таких кризисов в жизни каждого человека, как древнего, так и современного, немало. Это и кризис подросткового «переходного» возраста, и кризис при вступлении в брак, рождение детей, смерть близких людей, сепарация подростков от родителей (если посмотреть на этот процесс глазами родителей). Современная городская жизнь не предлагает никаких инструментов для интеграции и проживания всех этих кризисов. Школьные выпускные, свадьба, выписка из роддома, первая линейка в школе у ребенка, даже похороны – все эти события в жизни человека обретают все более совершенную форму, но утрачивают мистическое, ритуальное содержание.

Итак, древние обряды перехода, наполненные мистическими переживаниями, и позволявшие человеку переживать смену этапов жизни как настоящее обретение жизни новой, сохранились во многом лишь в виде формальных привычных действий. Однако человеческая природа мало изменилась за всю историю существования этого биологического вида, и сегодня мы можем констатировать потребность переживать смену жизненных циклов как истинный переход из одного мира в другой.

Идеи ван Геннепа были проработаны А. К. Байбуриным, который пришел к выводу, что ритуал функционирует «как наиболее действенный (по сути – единственно возможный) способ переживания человеком критических жизненных ситуаций». Согласно «теории перехода», любое реализованное переходное состояние характеризуют три стадии или фазы: 1) «Отделения» (в ней происходит открепление от прежних «состояний» или «обстоятельств»); 2) «Грань» (собственно «переход» в новое состояние); 3) «Восстановление» (в ней происходит «восстановление» уже «в новом качестве»). В этом контексте теория ван Геннепа является удобным инструментом анализа представлений людей о ритуальных переходных состояниях человеческой жизни [11, с.6-7].

В наши дни вопросы несостоявшихся переходов находятся в ведении психологии и психиатрии, поскольку в развитых сообществах западного мира церковь и религия вообще все больше утрачивают свою монополию на решение вопросов о человеческой душе, уступая позиции науке, медицине и философии. В таких условиях переживать кризис человеку приходится без внешней помощи релевантного сообщества, полноценным членом которого он стремится оставаться.

Однако спрос не может не рождать предложения, и поэтому подобное положение дел способствует росту числа религиозных и парарелигиозных сект, «магических» сообществ, групп психологической поддержки, организующих ритуалы для тех, кто не может справиться с проживанием кризиса светскими способами. Религиозные и магические сообщества, предлагающие такого рода «услуги», используют культурные традиции хорошо узнаваемых исторических сообществ, или же создают на их основе новое, формируя собственную систему символов и обрядов.

Фильм «Солнцестояние» демонстрирует подобное сообщество и его образ жизни, включающий в себя ряд обрядов, в которых принимают участие гости – герои фильма.

Цикл жизни человека – 4 «времени года» по 18 лет.

0-18 – весна; дети растут и взрослеют внутри сообщества, впитывая его традиции;

18-36 – лето; возраст, в котором выросшие дети совершают «паломничество» - путешествуют, получают профессию, чтобы потом вернуться в общину;

36-54 – осень; период плодотворной работы внутри общины на ее благо;

54-72 – зима; старость и мудрость; хранение традиций общины, самый уважаемый этап.

По завершении этого жизненного этапа члены общины совершают ритуальное самоубийство, прыгая с утеса на камни. И это первый обряд, свидетелем которого стали гости общины, приглашенные одним из ее членов, находящимся в возрасте «паломничества». Второй обряд – принесение жертвы богине, обитающей в водоеме. Для получения милости богини была необходима жертва, и мальчик подросткового возраста предложил себя в качестве этой жертвы. На него надели железные вериги, привязали тяжелый камень, и двое взрослых мужчин был готовы бросить его в озеро. Мальчик проявил стойкость и бесстрашие, потому его посчитали прошедшим это испытание, и он не был брошен в озеро.

Ключевой обряд, показанный в фильме, на котором хотелось бы остановиться подробнее – танец девушек на лужайке и выбор «Королевы Мая». Все девушки общины должны были выпить дурманящий напиток, и под его воздействием пуститься в пляс вокруг шеста, установленного в центре лужайки. Этот ритуальный танец совершается ежегодно и имеет в своей основе легенду о дьяволе, принявшем облик скрипача, который пришел в общину и заставил людей «уплясаться до смерти». Девушки буквально «танцуют до упаду», и танец продолжается до тех пор, пока на ногах не останется только одна участница. Именно она и становится «Королевой Мая» на этом празднике – его центральной фигурой

и почетной правительницей. О танце как древнем ритуальном действе, происходящим из животных инстинктов, писал ученик К.Г. Юнга Эрих Нойманн, который был сторонником философского подхода к анализу психических состояний человека, отмечавший: «Изначальный групповой ритуал присутствовал в жизни группы в такой форме, что он совершался и проводился в бессознательном образе, и каждый участник был неотъемлемой частью ритуального действия, в котором он участвовал всем своим телом, так как ритуал исполнять, изначально носило смысл - ритуал «танцевать». Танец является действием, в котором одна из лежащих в основе ритуала архетипических фигур, круг, спираль, путь инициации, лабиринт и т.д. воспроизводится телом без помощи рефлектирующего сознания.

Танцующий участник, танцующая группа и вытанцовываемый ритуальный путь создают некоторое внутреннее и внешнее единство, которое как символическая жизнь и определяет архетипическую реальность ритуала. Этот процесс превращения приводится в движение при помощи маски, ритуального изменения личности с помощью татуировки, контакта с символом и т.д. Ритуальные способности каждого в отдельности при этом гарантируются с помощью подготовительных мероприятий, вводных ритуалов, очищений, изоляций и т.д. Решающим же психологическим феноменом, который вначале всегда достигается и постепенно утрачивается, является установления целостности каждого участника с помощью взывания к самости тела как некой трансперсональной, превосходящей Я и сознание инстанции» [13].

Героиня фильма – девушка по имени Дени, которая пребывает в глубоком психологическом кризисе. В начале фильма мы узнаем о том, что ее родная сестра, страдающая психическим расстройством, совершила самоубийство, отравившись газом, и отравив родителей. Дени, потерявшая всю семью, искала поддержки у своего молодого человека. Однако их отношения нельзя назвать безоблачными или же очень близкими. Партнер Дени не выстраивает прочных социальных связей ни с ней, ни с друзьями, ни в научном сообществе. Герои фильма производят впечатление подростков, которые пока не знают, чего хотят в жизни, несмотря на то, что они являются взрослыми самостоятельными людьми. Дени студентка, ее партнер – аспирант, работающий над диссертацией.

Герои – представители современной благополучной западной молодежи, чьи жизненные кризисы нивелируются социальными институтами, популярной психологией и самой возможностью существования в современном обществе без интеграции в него, без обретения определенной социальной роли на протяжении

всей жизни. В момент, когда такой человек сталкивается с кризисом, он оказывается беззащитным перед этим состоянием и начинает искать ответы на свои вопросы в тех сферах, которые делают попытку объяснения необъяснимого – в религии, у психологов и психотерапевтов, у астрологов и «шаманов». То есть человек в кризисе обращается к символическим системам, поскольку логика не может дать ему понятного объяснения. Герои фильма, находящиеся в кризисе, столкнулись как раз с такой системой, которая предложила им, во-первых, ритуальную систему, становясь частью которой человек переживает кризисы, а во-вторых, созвучность их непережитым травмам и внутренним запросам на осуществление перехода, обретение нового состояния, сонастройке своих вибраций с вибрациями окружающего мира.

Библиографический список:

1. Fowler W. Warde. The Latin History of the Word “Religio” // The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. London, 1911. P. 7

2. Pietsch A., Steckel S. New Religious Movements before Modernity? Considerations from a Historical Perspective. [Электронныйресурс] – Режимдоступа: https://nr.ucpress.edu/content/21/4/13

3. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь. 2013. 3 (31). С. 130–161

4. Аринин Е. И.Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998. С. 14–15

5. Аринин Е.И. Особенности новой религиозности: от М. Т. Цицерона до И. Я. Канторова//Религиоведческий альманах. 2020: №1–2 (6). — М.: Издатель Воробьев А. В., 2020. С.25-35

6. Атак Д.Капкан безграничной свободы // Капкан безграничной свободы. Сборник статей о сайентологии, дианетике и Л. Р. Хаббарде / Под ред. А. Л. Дворкина. М., 1996. С. 34

7. Батунский М. А. Россия и Ислам. Т. III. М., 2003. С. 13–14

8. Волкова А. Г.Понятие «секта» с точки зрения судебной лингвистики. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.ling-expert.ru/conference/langlaw1/volkova_ religsektinlanglaw.html

9. Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е гг. XX–XXI века / Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под. ред. К. Каармайнена и Д. Фурмана. М., СПб., 2007. 82 с.

10. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд. М., 2007. С. 16–98

11. Логинов К.К.Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты.М,: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С.6-7

12. Мнения Цицероновы из разных его сочинений / собранные аббатом Оливетом, прежде с фр. яз. на рос. переведены капитаном Иваном Шишкиным; а ныне при Императорской Академии наук исправлены против подлинника латинского. Печатаны при Императорской Академии Наук 1752 года. С. 11

13. Нойманн Э. О психологическом значении ритуала. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://castalia.ru/translations/eranos-1950-erih-noymann-o-psihologicheskom-znachenii-rituala-chast-1

14. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1983. 1200 с.

15. Определение Архиерейского собора Русской Православной Церкви «О псевдорелигиозных сектах, неоязычестве и оккультизме» // Капкан безграничной свободы. Сборник статей о сайентологии, дианетике и Л. Р. Хаббарде / Под ред. А. Л. Дворкина. М., 1996. С. 141

16. Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник / Под общ. ред. М. М. Прусака, В. В. Борщева. Сост.: С. И. Иваненко и др. Аналитический вестник № 24. Специальный выпуск. М., 1996. 271 с.

17. Религия как политические и политологические проекты (религиоведческий анализ): коллектив. моногр. / Е. И. Аринин [и др.]; под ред. проф. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2019. С.10–34

18. Уголовный кодекс РСФСР 1922. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://constitutions. ru/?p=5341

19. Цицерон. О природе богов: трактаты / пер. с лат. С. Блажеевского, М. Л. Гаспарова. СПб., 2018. С. 36

20. Шингарева Н. В.Религиозные преступления и ответственность за их совершение в уголовном уложении 1903 г. // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. 2015 (5). С. 147-150

Arinin E. I., Fursova E. A.

NEW AND ETERNAL IN RELIGIOUS PRACTICES AND DISCOURSES OF SCIENCE AND MEDIA

Abstract. The Article is devoted to the process of transformation of the population's religiosity. In their research, the authors refer to the works of M. T. Cicero and I. Y. Kanterov. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 18-011-00935 A.

Key words: religion, new religious movements, M. T. Cicero, I. Y. Kanterov.

Викулов И. Е.,
к.филос.н., доц. каф. философии и религиоведения
(г. Владимир, ВлГУ)

ИНФОРМАЦИЯ МАССМЕДИА: НЕГАТИВНОСТЬ И ИЛЛЮЗОРНЫЙ ПАЛЛИАТИВ

Аннотация. Массмедийная информация подвергается селекции по принципу наибольшей конфликтности, новизны и коммуникативной направленности. Мораль выступает в контексте её актуализации для нивелирования предельной конфликтности и предложения себя в качестве «должного». Тем не менее актуализированная в массмедиа проблема остается без решения, а моральная оценка лишь имитирует общественное внимание. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: массмедиа, коммуникация, информация, конфликт, новость, мораль, паллиатив.

Важные черты массмедиа – массовость информационного продукта [6, с.9], его доступность при отсутствии информации об адресатах получения сообщений. Посредством чередования наблюдательных операций массмедиа производят удвоение реальности, т.н. трансцендентальную иллюзию, которую участники коммуникации воспринимают в качестве действительной [6, с.13]. Таким образом, в отношении к обществу массмедиа осуществляют самонаблюдение социальной системы и управление им [6, с.151].

И первичная реальность и реальность массмедиа, то есть вторичная, представляют собой конструкт [6, с.16]. С той разницей между ними, что во втором случае операционный акт заключается в наблюдении за тем, как некоторыми наблюдателями конструируется реальность [6, с.16]. Здесь необходимо учитывать, что в сущности только мнение той или иной группы представляет в качестве подлинного свой образ действительности, независимо от того, идет ли речь о науке, религии, морали или массмедиа [6, с.17]. Сложность общества в значительной степени обуславливает возникающие противоречия в согласовании этих субсистем [4, с.588]. В этой связи особенностью массмедийных форм коммуникации является то, что в них происходит обсуждение как сообщения самих массмедиа, так и иных социальных субсистем, однако оценить эти сообщения как «объективные» или «манипулятивные» невозможно вследствие неприменимости критериев, например, науки, религии или морали в рамках самой системы массмедиа [6, с.13,14]. Истинность сообщения интересует массмедиа в незначительной степени [6, с.47] и лишь в силу информационной актуальности, сохранения внимания наблюдателей (аудитории), а не сама по себе и тем более не в контексте доказательности и верификации [6, с.47,48]. Поэтому, как указывает Никлас Луман, массмедиа осуществляют селекцию информации своим, специфическим способом [6, с.48].

Ключевых критериев отбора информации, согласно Луману, можно назвать девять. Массмедийная информация должна: 1) быть неожиданной, новой, эксклюзивной, 2) обладать конфликтностью, производить скандал, 3) использовать числовые показатели, 4) иметь локализацию значимости, 5) показывать факты нарушения нормативности, 6) вызывать у аудитории моральные оценки, 7) тематизироваться и ограничиваться действиями конкретных лиц, 8) сочетать актуальность событий с их рекурсивностью, 9) инвертировать мнение в новость и событие [6, с.49-59].

Безусловно, данный список представляет собой лишь один из возможных перечней индикаторов значимости массмедийных сообщений и в академической среде существует также ряд других [2]. Так, в примечаниях к своей книге «Реальность массмедиа» Н. Луман приводит еще один перечень из 11 критериев, который принадлежит авторству британского исследователя Малкольма Пелту [6, с.200] и отчасти повторяет приведенный выше. Обратим внимание на один из критериев, сформулированный этим автором. Критерий, который Н. Луман определяет как «нарушение нормы», М. Пелту называет «негативностью». Он указывает

на то, что в массмедиа отдается предпочтение отрицательной информации, поскольку она зачастую уже содержит потенциал конфликтности и драматизма.

Понятность информации и ее направленность задают условия восприятия: информация в недоступной форме, и не имеющая цели сообщить нечто, не может достичь широкой аудитории. Вместе с тем новостная составляющая выражает важнейшие функциональные особенности массмедиа – возбуждать или раздражать публику [6, с.152], порождать тревогу и беспокойство [3, с.43], повышать сенситивность к нарушениям нормативности [6, с.54]. Вслед за раздражением массмедиа успокаивают публику, чередуя эти операции. Тем самым формируется резистентность аудитории к раздражителям, а сами они нормализуются [3, с.41]. С этим связана и такая характеристика отбираемых новостей как их конфликтность, которая усиливает эффект раздражения и позволяет удерживать внимание аудитории более длительное время [6, с.49], интенсифицировать коммуникацию [5, с.497] и управлять вниманием [3, с.41]. Они порождают спор, по эмоциональной напряженности приобретающий форму скандала, в котором в ущерб всем другим темам, возможным социальным проблемам, контрастно высвечивается только определенная [3, с.44].

Если новости скандализируют реальность, то мораль, в свою очередь, выполняет функцию паллиатива [3, с.42], и массмедиа активно используют моральные оценки для нивелирования предельной конфликтности и восполнения этой своей односторонности [6, с.124]. Вместе с тем сама специфика морали связана с непрестанным «напоминанием о себе», реакцией на неадекватное описание реальности и стремлением предложить альтернативу в виде «должного» [6, с.125,126]. Причем Луман показывает, что хотя массмедиа выполняют по отношению к морали функцию воспроизводства, это не нужно понимать как повышение морального уровня или улучшение общества: репродуцируется только сам код морали – «хорошее / плохое» [6, с.54]. Речь скорее идет о морализаторстве, поскольку каждый из зрителей в практическом отношении остается пассивным наблюдателем, который выносит моральную оценку без необходимости нести за нее ответственность [6, с.54]. Таким образом, актуализированная проблема остается без решения, вместо анализа и поиска путей для ее устранения аудитория наблюдает, а одобрение или осуждение имитируют внимание общества к проблемам [3, с.44]. Как можно заметить, проблема, редуцированная к морализаторской оценке – это возможность подключить к ее обсуждению большое количество участников, которые в силу своей некомпетентности не способны участвовать в фактическом ее разрешении [3, с.60].

Мораль также «нуждается» в средствах массмедиа, поскольку она актуализируется в конфликтном и скандальном [6, с.126], а в процессе обсуждения и противостояния мнений моральная норма лишь утверждается. Отклоняющееся и патологическое, то, что избирается как способное вызвать у публики естественное негодование и рассматривается как покушение на нормативность, может претендовать на роль новостного в массмедиа. Прежде всего, по мнению Н. Лумана, это относится к нарушениям моральных и правовых норм, а также политкорректности как неписанных правил, защищающих интересы отдельных групп в обществе [6, с.52]. Если в бытовой сфере нарушение той иной нормы может быть разрешено скорым примирением сторон, то в контексте массмедийного освещения событие превращается в череду порождающих друг друга скандалов, в результате чего возбуждение аудитории по поводу случившегося усиливается, вызывая такие эмоции как гнев, разочарование, сопереживание [3, с.54]. Усиление этих настроений аудитории происходит по причине того, что массмедиа не могут и не дают общей картины отклонения от «нормативного» в обществе, а фокусируют свое внимание на единичных случаях, которые в силу такого «плюралистического неведения» представляются «эксклюзивными» и «вопиющими» [6, с.52]. В конфликте определяется максимальная возможность отклонения от «нормы» [5, с.497] и тем самым полагаются границы противоречия. Н. Луман отмечает, что распространенность практики подавления конфликтов в системе свидетельствует об устойчивых связях интеракции и слабой дифференцированности [5, с.498]. В медиатизированном обществе, напротив, отмечается высокий уровень толерантности к фактам противоречий и сами они составляют неотъемлемую часть.

При переходе к следующему скандальному событию моральная норма, которая была закреплена и усилена предыдущим конфликтом, начинает применяться и к тем явлениям, которые до этого момента не замечались, находились в пределах нормы [6, с.52]. Норберт Больц отмечает и парадоксальность массмедиа в ситуации нормативного нарушения: они транслируют его аудитории с намерением нивелировать «отклонение», привести людей к согласию, в то время как по факту провоцируют эскалацию конфликта. Противопоставляя мнения массмедиа усиливают антагонизм, но вместе с тем консолидируют общество [3, с.43], формируя из него аудиторию как консолидированную совокупность наблюдателей «негодяев, жертв и героев» [6, с.54].

Важным аспектом циркуляции сообщений в массмедиа является их сосредоточение вокруг определённых событий и героев. Эту особенность отмечает как Н. Луман, так и Н. Больц [6, с.57], [3, с. 60]. Событийность и персонализация, с

одной стороны, упрощают картину, низводят ее до уровня обыденного сознания индивида, а с другой – создают эмоциональный фон доверия. Вместо теоретического освоения, выявления скрытых причин, учета различных обстоятельств наблюдатель получает возможность сделать вывод на основании того, что является частью его повседневности: конкретные действия людей, их характер, слова, непосредственные обстоятельства. Как следствие, высвобождается возможность эмоциональных реакций и оценок, которые порой не связаны с содержательной стороной события [3, с.60]. С этим же связано и распространение в массмедиа форм, которые подразумевают разговор или спор [3, с.61] (дебаты, ток-шоу, теледуэли, пресс-конференции, имитации судебных процессов, интернет-форумы, возможности обсуждать сообщения и публикации в социальных сетях). Подобно грумингу у приматов, информационный обмен в виде разговоров, обсуждений, пересудов и сплетен представляет собой форму социального саморегулирования [3, с.78]. Крупный британский антрополог и эволюционный психолог Р. Данбар связывает само возникновение языка с потребностью обсуждать других, которая эволюционирует из груминга как то, что позволяет увеличить количество социальных связей [1, p.78,79]. Анализ повседневных разговоров людей показывает, что две трети их смыслового объема связано с социальными отношениями, преобладают дискуссии, выражающие взаимодействие людей, субъективный опыт, описание поведения других, эмоциональные оценки [1, p.123]. Все прочие темы, которые принято считать «общезначимыми» или «популярными» не могли приблизиться и к 10% содержательного объема. Данбар также приводит мнение профессора социальной психологии Оксфордского университета Н. Эмлера, который на основании проведенных исследований разговоров сделал вывод о том, функциональное значение этих практик заключается в отслеживании репутации другого и соотнесении ее со своей репутацией [1, p.123], то есть по сути дела с само- и инореференции. Проекция данных наблюдений и выводов на сферу массмедиа, в которой указанные выше практики сохраняются и приобретают благодаря техническим средствам массовый характер, позволяет лучше понять особенности функционирования современного медиатизированного общества.

Литература

1. Dunbar R. Grooming, Gossip, and the Evolution of Language. Harvard University Press, 1997.

2. Thune H. Beyond the CNN effect. Towards a constitutive understanding of media power in international politics: PhD Dissertation / Henrik Thune. Oslo: Universitetet i Oslo, 2009. P. 123.

3. Больц Н. Азбука медиа. М.: Изд-во «Европа», 2011.

4. Луман Н.Общество общества: в 2 т. Т. 1. Кн. 1: Общество как социальная система/ пер. с нем. А. Антоновского; Кн. 2: Медиа коммуникации: пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. Кн. 3: Эволюция / пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2011.

5. Луман Н. Общество общества: в 2 т. Т. 2. Кн. 4: Дифференциация/ пер. с нем Б. Скуратова; Кн. 5: Самоописания/ пер. с нем. А. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. М.: Логос, 2011.

6. Луман Н. Реальность массмедиа : пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2005.

Vikulov I. E.

INFORMATION MASSMEDIA: NEGATIVITY AND ILLUSIONARY PALLIATIVE

Abstract. Mass media information is selected according to the principle of the greatest conflict, novelty and communicative orientation. Morality appears in the context of its actualization for leveling the ultimate conflict and offering itself as a "due". Nevertheless, the problem that has been updated in the mass media remains without a solution, and the moral assessment only imitates public attention.

Key words: mass media, communication, information, conflict, news, morality, palliative.

Глаголев В. С.,
д.филос.н., проф. каф. философии
(г. Москва, МГИМО)

ВОСПРИЯТИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ «РЕЛИГИИ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ» СТУДЕНТАМИ-ПЕРВОКУРСНИКАМИ

Аннотация. В статье рассматривается проблематика включения в образовательные программы, нацеленные на подготовку специалистов-международников курса «Религии и международные отношения». Необходимость такого включения основана на тесном взаимодействии религии с внешнеполитическими процессами в современном мире. Свободная ориентация в базовых терминах и владение конкретными кейсами – условие освоения будущими специалистами этого профиля

важнейших приемов теоретического анализа и практических навыков. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: Религия, международные отношения, политика, студенты-международники, харизматики, секуляризация, постсекулярный мир.

Современная международная жизнь является многопрофильным сочетанием внутренне противоречивых тенденций, за каждой из которых стоят конкретные интересы различных экономических, финансовых, социально-политических, военных и других групп. Религия, оперирующая вневременной системой ценностей, подпитывает надежды каждой из этих групп на продление их практик возможно более длительное время. В то же время влиятельные религиозные организации имеют свои интересы, определяемые духовной властью над умами, чувствами и воображением своих последователей. Поддерживать эту власть религиозные руководители могут, вступая в различные комбинации отношений с власть предержащими – от прямой конфронтации до сервилизма. Отсюда – полифоничность проявлений религиозных стратегий и тактик, общая составляющая которых складывается из сочетаний множества частных ограниченных и нередко меняющих свою ориентацию усилий.

Раскрытие дистанции между стартовым смыслом символико-ритуального содержания образов культа и его современного наполнения позволяет продемонстрировать функционирование религии как массовой формы сознания, сохраняющей влияние благодаря апелляции к базовым заботам нынешнего поколения. Заботам о здоровье, достижении содержательного качественного уровня повседневной жизни, благополучия семьи и детей (всегда воспринимаемых старшим поколением как более беззащитные существа, чем взрослые), угрозами, создаваемыми техногенной деятельностью социума и их проявлениями в ракетно-ядерном противостоянии в современном мире, в военных конфликтах последних десятилетий, каждый год уносящих новые и новые жизни. Одним словом, в отсутствии стабильности положения «среднего» человека в современном мире, которому динамика международной жизни до сих пор не гарантирует ничего, кроме воспроизводства тревоги и неуверенности – важнейшей питательной и благоприятной почвы для религиозной веры. В ней религиозный человек ощущает (разумеется, не всегда и сразу) облегчение и известную надежду на стабилизацию. Если не в земном, то в небесном мире. Последний же является той надеждой, следование за которой объединяет верующих самых разнообразных конфессий в особые

группы, спаянные убеждениями, ритуалами, традициями повседневной жизни, восприимчивостью к одни типам политико-социальных призывов и полной (часто) бесчувственностью к другим. Совокупность этих психологических процессов в сочетании с внешнеполитической деятельностью крупных религиозных организаций, заявками на «крутизну» религиозных фанатиков и воздействием на повседневный образ жизни граждан конкретных государств делает религии тем вектором политической практики, который невозможно сбросить со счетов как при внутриполитическом планировании, так и при выборе стратегии внешнеполитической деятельности на международной арене [1].

Изучение религиозного вектора в международных процессах важно для студентов прежде всего потому, что эти процессы требуют конкретно-социологического, социально-психологического и культурологического подходов. Ведь не существует «религии вообще». В каждой стране, в каждом регионе, на каждом континенте (за исключением – пока – Антарктиды) существуют конкретные религии, относимые к мировым, национальные религии, местные верования, этнорелигиозные и национально-религиозные обычаи и традиции. Хотя на первый взгляд они в своих сочетаниях хаотичны, пристальный взгляд историка и философа-религиоведа выделяет не только логику их развертывания в ходе тысячелетий и столетий человеческой истории каждого из регионов и континентов, но и демонстрирует динамику их связи с основными группами, определяющими воспроизводство общественных отношений и направленность их движения от прошлого через настоящее к будущему [2].

Среди религиозных векторов можно выделить преимущественно консервативные (при том, что в нестабильные периоды состояния социума целесообразно «подтормаживать», подмораживать, чтобы не оказаться жертвой хаоса экспериментов, результатом которых заведомо будут крупномасштабные столкновения основных внутриполитических сил и как следствие радикальное усложнение внешнеполитической обстановки для государств, внутреннее положение которых становится неустойчивым, а тог и катастрофически идет к упадку). Возможны позиции религиозных организаций и их лидеров, предлагающих набор последовательных реформ, создающих для соответствующих социумов новую, более стабильную реальность. Такова была, к примеру, деятельность Махатмы Ганди в Индии, ХДС в Германии, Мартина Лютера Кинга с его последователями в США и т.д. Возможны и варианты теологии освобождения, существенно повлиявшие на внутриполитический климат ряда латиноамериканских государств, равно как и на

социальную идеологию современного Ватикана. Все это необходимо изучать студентам-международникам, потому что в международные процессы вплетены и указанные векторы.

Начиная обучение студентов-первокурсников, приходится в первую очередь учитывать разнообразие их интересов и ожиданий, обусловленных особенностями получения среднего образования в разных типах школ России; влиянием семейного воспитания, его установок, задаваемых будущему студенту; степенью начитанности в гуманитарной сфере вообще и в сфере религиозно-политических реалий в особенности. Приходится также иметь в виду, что первокурсники обычно слабо представляют себе реальные сложности, скрывающиеся за религиозными практиками (социально-психологические процессы, протекающие в сознании верующих, подчас составляющих десятки, а то и сотни миллионов людей; противоречивые рисунки поведения, обусловленные влиянием соотношений секулярных и десекуляризационных ситуаций; своеобразие национальной психологии). Нельзя упускать из виду, что в большинстве государств современного мира религия представлена не только в фольклорных традициях многочисленных народов, подчас находящихся друг с другом в запутанных и конфронтационных отношениях, давно осмысливается писателями, поэтами, художниками, в том числе и в кинематографе, философами разных направлений, усилия и деятельность которых наложили неизгладимую печать на массовое сознание и давно вошли в аксиологию различных культур современного мира. Подобного рода сложности исключают линейное изложение религиозно-политической проблематики в современной международной жизни и, конечно, в ее предыстории и древних формах взаимодействия религии с другими складывавшимися проявления сознания сообществ, относимых к традиционным [4].

Другая сложность преподавания обусловлена задачами установления обратной связи между внутренней работой студента, изучающего религиоведческо-политический материал и внешними проявлениями этой внутренней работы в интересах, оценках, а также процессе складывания установок на существенное и несущественное в разборе конкретных международно-политических ситуаций, тесно связанных с религиозными факторами. В то же время приходится учитывать, что современный студент отличается умеренным как правило послушанием и плохо работает из-под палки. Хорошо же он работает тогда, когда чувствует известный люфт свободы выбора проблематики и внимание к результатам своих усилий не только коллег-студентов, но и преподавательского корпуса.

Поскольку мир религиозно-политических ситуаций современности беспределен по своему объему и содержанию представленных в нем тенденций, приходится ориентироваться на современные актуально-значимые процессы не просто минувших двух десятилетий XXI в., но даже на те из них, которые оказались в центре внимания мира минувшую неделю, месяц и сохраняют влиятельное положение в общественном сознании в момент, когда на них обращает внимание сам студент. С этой точки зрения полезно предлагать ему задания составлять библиографические обзоры публикаций последних новостей с фронтов религиозно-политических событий. И при этом ориентировать его на серьезные научно-аналитические публикации. Хорошим подспорьем в этом отношении является, на наш взгляд, регулярное приложение к Независимой газете «НГ-религии», выходящее раз в две недели и доступное в интернет-версии.

Попытки собственными силами оценить значение тех или иных событий в мире религии и их международный резонанс приучает студента аналитически относиться к продукции современных СМИ, отсеивать второстепенные сенсации и углубляться в исследование логики глубинных тенденций общественно-политических процессов, связанных, в том числе, и с религиозно-политическим содержанием.

Другой важный аспект организации самостоятельной работы студента связан с приобретением навыков классификации религиозных организаций и определением поля каждой из них в пошлой и современной общественной жизни. Проследить историческую судьбу некогда влиятельных религиозных структур, вступивших к нашему времени в эпоху деградансa (а то и обретающих второе дыхание), помогают студентам освоить значение такой категории общественной жизни, как «социально-политическое время».

Раскрытие причин устойчивого либо кратковременного влияния той или иной религиозной организации, вспышек популярности отдельных общественно-политических движений и причин воздействия их на умы и воображение современников придает студенческому анализу особое наполнение: здесь и сейчас. Конечно, подобная актуализация не должна быть искусственной, отражать реальные параметры как влияния самой исследуемой организации, так и причины ее ограничений деятельностью конфессиональных соперников, этнонациональным составом участников, конкретными ситуациями внутренней жизни тех или иных стран и народов и их объективного положения в контексте мировых политических процессов [4].

Наконец, третий аспект самостоятельной работы студентов над изучаемой проблематикой – значение в религиозной жизни харизматиков и пророков [3, с. 46]. Последние сумели остаться в истории благодаря более или менее устойчивой реализации своих планов создания качественно новых моделей религиозного отношения к миру и структурирования их в деятельность как «старых» религиозных организаций, как и тех, что созданы, казалось бы, на пустом месте. Но, как свидетельствует история, проявили незаурядную живучесть, социально-политическую цепкость и освоили новые просторы сакрализируемого ими пространства.

Харизматики, в отличие от пророков, далеко не всегда оставили свое имя в исторических документах. Но их несокрушимая вера, последовательность действия, бесстрашие в противостоянии любым испытаниям стали тем сцепляющим вектором, который обеспечил долговременную жизнь религиозным структурам, в которых они принимали участие.

Как сказал поэт, «дело прочно, когда под ним струится кровь». История религии – чрезвычайно серьезный процесс именно потому, что на каждом своем этапе он поставлял жертв, мучеников и героев, посвятивших свои силы, способности и нередко жизни исповеданию веры.

В то же время ситуация XX-XXI вв. при анализе международно-политического процесса требует четко отличать ослепленных (а подчас и обезумевших) фанатиков, от людей, жертвенность которых сыграла позитивную роль в истории человечества. Было бы отступлением от норм человеческой нравственности и заботе о стабильном воспроизводстве человечества в будущем культовое почитание фанатиков фашизма и других изуверских форм в проявлениях убежденности. Аналогичным образом террористическая практика ИГИЛ (организация запрещена в России) и разнообразных последователей данной структуры в современном мире требует на анализе современного материала обстоятельного раскрытия тупикового характера террористических практик, губящих невинных и создающих ореол сакральности действиям изуверов. Эта сфера преподавательской работы, где требуется исключительная деликатность, точность, информированность и обоснованная убежденность учителя, демонстрирующего студентам тупиковый характер практик, пытающихся под флагом религиозных убеждений захватить свои зоны политико-экономического доминирования.

При построении курса особое внимание следует уделить воспроизводству и сохранению в современных религиозных верованиях и представлениях мифолого-символичесокго содержания древнейших верований человечества, получаю-

щих обновленные интерпретации в истолковании культовой практики и идей индуизма, иудаизма, буддизма, христианства и ислама [5]. Раскрытие исходного мифолого-символического контекста, форм его редукции современной религиозно-культурной жизни и наполнением актуальными ассоциациями и смыслами позволяет продемонстрировать учащимся способность религиозных структур адаптироваться и находить новые ниши влияния на сознание своих последователей и рекрутируемых ими неофитов.

Учебный курс, о котором идет речь, позволяет выделить состояние религиозного сознания и связанную с ним деятельность религиозных структур в качестве одного из постоянных факторов международной жизни. Тем самым он представляется ценным именно в сегодняшней ситуации, которую не случайно называют «постсекулярной» - что бы ни вкладывали в это понятие те, кто его употребляет.

Библиография

1. Аринин Е.И., Чудаева Е.А. Проблема «духовной безопасности» в контексте понимания религиозности в религиоведении // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 1. С. 50-54.

2. Дринова Е.М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2010. – 322 с.

3. Океанская Ж.Л., Океанский В.П. Культурфилософские основания нового религиозного сознания: к постановке проблемы // Пожарная и аварийная безопасность. 2020. № 2 (17), С. 43-48.

4. Религия в современной системе международных отношений. Либерализм и традиционное самосознание: материалы международной научно-практической конференции. СПб, 24 ноября 2006 г. / науч. ред. А.А. Сотниченко, О.Л. Церпицкая. СПб., 2007. – 327 с.

5. Islam and globalization / ed. by Shahram Akbarzadeh. London: Routledge, 2006. Сер. Critical concepts in islamic studies. – 24 p.

Glagolev V. S.

PERCEPTION OF THE PROBLEM OF "RELIGION AND INTERNATIONAL RELATIONS" BY FIRST STUDENTS

Abstract. The article discusses the problems of incorporating the course of “Religion and International Relations” into the educational programmes aimed at training specialists in international affairs. The need for such inclusion is based on the close

interaction of religion with foreign policy processes in the modern world. Fluency in basic terms and knowledge of specific cases is a condition for future international specialists to master the most important methods of theoretical analysis and practical skills.

Key words: Religion, international relations, politics, students of international relations, charismatics, secularization, post-secular world.

Кильдяшова Т. А.,
к.филос.н., доц. каф. культурологии и религиоведения
(г. Архангельск, САФУ)
Паршева Е. М.,
аспирант (г. Архангельск, САФУ)
Сибирцева Ю. А.,
к.филос.н., доц., зав. каф. культурологии и религиоведения
(г. Архангельск, САФУ)

КУЛЬТУРА МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ: МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ОПЫТ РАБОТЫ (НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА АРХАНГЕЛЬСКА)

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, связанные с формированием культуры межнационального и межконфессионального общения в студенческой среде. Современное вузовское пространство становится полиэтничным и поликонфессиональным, что ставит перед университетом новые задачи по гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений, формирования культуры диалога. Авторы анализируют уникальные практики Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова по культурной адаптации иностранных студентов и выстраиванию культуры диалога между представителями разных культур и религий. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: культура межнационального и межконфессионального диалога, межкультурные компетенции, культурная адаптация, аккультурация, молодежь, студенчество.

Современное развитие общества требует от человека мобильности, способности быстро учиться и перестраиваться, а также открытости к межкультурному общению. В любой сфере экономики, производственных и общественных отношений необходимы молодые специалисты, способные не просто решать поставленные перед ними профессиональные задачи, но и грамотно выстраивать процесс взаимодействия, владеть практиками межкультурного, межнационального и межконфессионального диалога, что невозможно без знания особенностей национальных и религиозных культур.

Формирование кросс-культурной компетентности молодежи является значительной основой межнационального и межрелигиозного общения. В «Основах государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года» подчеркивается, что «воспитание патриотично настроенной молодежи с независимым мышлением, обладающей созидательным мировоззрением, профессиональными знаниями, демонстрирующей высокую культуру, в том числе культуру межнационального общения, ответственность и способность принимать самостоятельные решения, нацеленные на повышение благосостояния страны, народа и своей семьи» является ключевой задачей государства [1]. Кроме того, среди приоритетных задач современной государственной молодежной политики указана реализация просветительских и иных программ, направленных на укрепление социального, межнационального и межконфессионального согласия в молодежной среде [1].

В высших учебных заведениях города Архангельска обучаются иностранные студенты из Туркменистана, Узбекистана, Азербайджана, Таджикистана, Казахстана, Египта, Туниса, Индонезии, Нигерии, Сан-Томе и Принсипи, Ганы, Индии и других стран. Соответственно, студенческая среда представляет собой сообщество молодых людей разных национальностей. Современное вузовское пространство становится полиэтничным и поликонфессиональным, что ставит перед университетом новые задачи по гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений, формирования культуры диалога.

Для реализации этих задач вузы предпринимают шаги по разработке и реализации проектов, мероприятий, направленных на культурную адаптацию иностранных студентов, на формирование культуры межнационального и межконфессионального общения.

Для успешного процесса адаптации и аккультурации в университетах создаются специальные клубы интернациональной дружбы.

Клуб интернациональной дружбы Северного медицинского государственного университета (СГМУ) функционирует в целях развития информационно-просветительской, культурно-образовательной, международной деятельности, межэтнической толерантности и солидарности в полиэтнической образовательной среде университета [2]. Клуб стремится объединить студентов, приехавших из разных регионов и стран мира учиться в медицинский университет. В клубе студентам предоставляется возможность получить поддержку, принять участие в различных проектах, концертах и других мероприятиях, где можно рассказать друг другу о культуре и традициях. Кроме того, в ходе непосредственного общения участники клуба улучшают навыки разговорного языка, как английского, так и русского.

На базе Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова (САФУ) также существует общественная студенческая организация – Клуб интернациональной дружбы САФУ. Главной целью клуба является развитие и укрепление дружественных отношений между всеми обучающимися университета, а также повышение их интереса к межкультурному общению. К основным направлениям деятельности клуба интернациональной дружбы САФУ относится: организация и проведение мероприятий, посвященных национально-культурным традициям и обычаям народов мира; организация экскурсий с целью ознакомления иностранных учащихся с социальной и культурной жизнью России Архангельской области; осуществление обмена информацией между иностранными студентами и администрацией университета, органами самоуправления или другими общественными организациями.

Надо сказать, что на базе САФУ достаточно развито тьюторское движение. Тьюторы – это именно те люди, с которыми иностранный студент встречается в

первую очередь в аэропорту или на железнодорожном вокзале г. Архангельска. Тьютор курирует иностранного студента на первоначальном этапе включения в образовательную и культурную среду. Первое, на что обращается внимание, это на формирование навыков необходимых в повседневной жизни. В самом начале студенту оказывается помощь в обмене валюты, оформлении sim-карт и банковских карт, а также приобретении необходимых в быту вещей. Тьюторы оказывают помощь в постановке на первичный миграционный учет и заселении в общежитие, знакомят с инфраструктурой университета и города. Центральной задачей тьюторов является вовлечение иностранных студентов в жизнь университета и приобщение к тьюторскому движению САФУ [4]. Помимо перечисленных прагматических функций, тьюторы являются ещё и непосредственными трансляторами локальной культуры. Более того, они оказываются некоторым связующим звеном между российской и иной культурой. Знакомя иностранного студента с новой для него средой, тьюторам необходимо учитывать культурные различия, пояснить прибывшему некоторые нюансы в коммуникации, которые будучи интерпретированы неверно, могут спровоцировать конфликтную ситуацию.

Опыт работы по курированию иностранных студентов тьюторы САФУ получают из участия в межрегиональных мероприятиях, посвященных работе с иностранными студентами: форумы тьютеров и съезды Ассоциации иностранных студентов в разных городах России. Помимо этого, в САФУ функционирует специальная Школа тьюторов, где студентов-волонтеров учат взаимодействию с иностранными студентами. Будущие тьюторы посещают лекции, мастер-классы, тренинги по психологии общения, практикам межкультурной коммуникации, конфликтологии и медиативным практикам. В ходе подготовки молодые люди изучают обычаи, особенности культуры, религий, прежде всего, тех народов, из стран проживания которых ожидается приезд обучающихся. Команда тьюторского движения САФУ является важной составляющей международной и социальной политики университета в вопросах развития межкультурного диалога, обеспечения комфортного и безопасного проживания представителей разных культур и религий, адаптации иностранных граждан в России.

Для развития кросс-культурной компетентности как русских, так и иностранных студентов, в городе проводится большое количество ежегодных молодежных мероприятий межнационального характера, ставших уже традиционными.

В первую пятницу сентября, в самом начале учебного года на базе архангельского Дома молодежи проходит ежегодный фестиваль «Welcome на Поморье». Мероприятие ориентировано в первую очередь на адаптацию иностранных студентов и развитие межкультурной коммуникации между студентами-представителями иностранных государств и гражданами Российской Федерации. Как правило, в ходе фестиваля работают площадки с мастер-классами и выставками, а также проводится концертная программа с участием творческих коллективов Архангельской области. Представители иностранных государств, приехавшие учиться в столицу Поморья, знакомятся с культурой и традициями Русского Севера, получают информацию о молодежных объединениях региона.

Такого рода мероприятия важны именно на первоначальном этапе, когда иностранные студенты только начинают адаптироваться в новой культурной среде, а российские студенты в свою очередь становятся открытыми к тому, чтобы принять в свое окружение молодых людей – носителей другой культуры.

Фестиваль национальных культур «Архангельск - International» является результатом сотрудничества упомянутых ранее крупнейших вузов региона - САФУ и СГМУ. Фестиваль готовится силами иностранных студентов всего Архангельска. Целью фестиваля является формирование атмосферы взаимного уважения к национальным и конфессиональным традициям и обычаям народов и укрепление единства народов, проживающих на территории г. Архангельска. В ходе фестиваля проводился круглый стол "Интернациональные связи молодежи. Формирование межнациональной культуры общения", функционировали интерактивные национальные площадки.

Интересным проектом межкультурного характера является празднование Навруза – распространенного в мусульманских странах праздника весны и начала сельскохозяйственных работ. Праздник был инициирован и организован клубом

интернациональной дружбы САФУ и иностранными студентами из Турции, Азербайджана, Туркмении, Таджикистана, Узбекистана, Китая и других стран мира. Студенты презентовали традиционные костюмы и флаги своих родных стран, рассказывали про традиции и обычаи празднования Навруза в своих странах, демонстрировали танцевальные и музыкальные номера. Концерт завершается дегустацией национальных праздничных блюд.

С 2007 года летом на территории муниципального образования «Боброво-Лявленское» проводится межнациональный туристический слёт «Костер Дружбы». В 2019 году участниками слета стали участники из Таджикистана, Узбекистана, Индонезии, Туркменистана и Грузии. В проведении «Костра Дружбы» традиционно участвуют представители Совета национальностей Архангельска и АО, некоммерческая организация «Пульс» и САФУ. Основной целью мероприятия является профилактика ксенофобии, экстремизма и национальной розни среди молодёжи. В ходе слета организаторы и участники знакомят иностранцев с поморской культурой, учат спортивному ориентированию в северном лесу, участвуют в соревнованиях и совместно организуют пространство слета (ставят палатки, готовят на костре, обмениваются традициями национальной кухни).

На базе САФУ ежегодно проходит международная молодежная неделя «Поморье-фест». Программа включает в себя различные мероприятия: лекции («Культурный шок? Приходи, поговорим»), круглые столы («Роль молодежи в укреплении и сохранении межнациональных отношений в Архангельской области»), дискуссии (Международное молодежное волонтерство – опыт межкультурного взаимодействия»), встречи («САФУ – международный университет»). Кроме того, проводятся презентации национальных кухонь. Традиционно неделя завершается концертом, в ходе которого представители разных национальностей показывают особенности своих культур. В ходе дискуссий и круглых столов студенты выявляют и обсуждают проблемы, связанные с языковым барьером, различии менталитетов и недостаточной информированностью о культуре стран друг друга, отсутствие постоянного диалога между студенческими объединениями и иностранными студентами [3].

Иностранные студенты ежегодно участвуют в праздничном первомайском шествии в колонне своего университета. Некоторые во время шествия демонстрируют национальные костюмы.

На сегодняшний день в Архангельске достаточно много внимания уделяется кросс-культурной компетентности молодежи. Активно работают клубы интернациональной дружбы при высших учебных заведениях города. Кураторы клубов стараются привлекать к внутренней работе клубов не только студентов из других стран, но и российских студентов. В этом заключается одна из трудностей: если иностранные студенты, как правило, активно участвуют в работах клуба, то для привлечения российских студентов приходится принимать дополнительные усилия. Это связано прежде всего с тем, что «местные» студенты не считают важным для себя участие в межкультурном диалоге. Получается, что клубы интернациональной дружбы работают внутри себя и полноценного двустороннего культурного обмена не происходит, что препятствует формированию кросс-культурной компетентности.

Более тесное взаимодействие российских и иностранных студентов проявляется именно в совместных мероприятиях – форумах, фестивалях и праздниках. Лекции и круглые столы дают возможность студентам обсудить актуальные проблемы, касающиеся взаимодействия студенческих объединений и иностранных студентов. Именно совместное участие в крупных мероприятиях межнационального характера создает условия для формирования культуры межнационального и межконфессионального диалога, способствует укреплению гражданского единства в Российской Федерации.

Список использованных источников

1. Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 ноября 2014 г. N 2403-р г. Москва [Электронный ресурс] // Российская газета – Электрон. данные – Режим доступа: https://rg.ru/2014/12/08/molodej-site-dok.html (дата обращаения: 1.10. 2019) – Загл. с экрана.

2. Положение о Клубе интернациональной дружбы СГМУ [Электронный ресурс]– Электрон. текст. данные – Режим доступа: https://vk.com/doc-35592784_55117915?dl=77f280a0de8d3642f5 (дата обращаения: 5.10. 2019) – Загл. с экрана.

3. «Поморье-Fest» скрасит ноябрьские будни [Электронный ресурс]. – Электрон.данные – Режим доступа: https://narfu.ru/life/news/university/339449/ (дата обращаения: 5.10. 2019) – Загл. с экрана.

4. Тьюторы для иностранных студентов [Электронный ресурс]. – Электрон.данные – Режим доступа: https://narfu.ru/international/international_ entrants/tutor/ (дата обращаения: 5.10. 2019) – Загл. с экрана.

5.

Kildyashova T. A., Parsheva E. M., Sibirtseva Yu. A.

CULTURE OF INTERNATIONAL AND INTERCONFESSIONAL DIALOGUE IN YOUTH ENVIRONMENT: MECHANISMS OF FORMATION AND WORK EXPERIENCE (ON THE EXAMPLE OF THE CITY OF ARKHANGELSK)

Abstract. The article deals with the issues related to the formation of an interethnic and interfaith communication in the academic environment. The modern university is becoming multi-ethnic and multi-confessional space, which faces new challenges such as the issues for harmonization of interethnic and inter-confessional relations and the formation of intercultural dialogue. The authors analyze the unique practices of the Northern (Arctic) Federal University of cultural adaptation of foreign students.

Key words. Culture of interethnic and interfaith dialogue, cross-cultural competence, cultural adaptation, acculturation, youth, students

Королев А. А.,
аспирант (г. Москва, МГИМО)

РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ФРАНЦУЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ
(на примере творчества М. Уэльбека)

Аннотация. Концептуальные модели существования религии в пространстве современной французской культуры тесно связаны с темой социокультурной неоднородности французского общества, проблемами миграции и этнорелигиозного радикализма. Выдающийся французский писатель М. Уэльбек обратился в своем творчестве к анализу этих вопросов, выделив тему богооставленности и разрушения привычной среды обитания современного европейца. Мысленный эксперимент его романа «Покорность» и поэтических произведений описывает мирную победу политического ислама; ставя вопрос о границах разума и веры.

Ключевые слова: религия и политика, иммигранты во Франции, замкнутые религиозные сообщества, французская культура, М. Уэльбек, политический ислам, вера и культура.

Одним из самых известных авторов, обратившихся к теме религии в контексте повседневной жизни сегодняшней Франции, является выдающийся французский писатель Мишель Уэльбек. Выходец из колоний (родители сначала растили мальчика на острове Реюньон, заморский территории Франции; затем Мишелем занимались родители матери, которые жили в Алжире), Уэльбек не понаслышке знаком с разницей мировоззрений, традиций и религиозных ориентаций. Непростое отношение к французской культуре в ее бывшей колонии в определенной мере перекликается с напряженным отношением к мигрантам и их религиозным предпочтениям в самой Франции. Не только выходцы из Африки, среди которых алжирцы и марокканцы занимали далеко не последнее место, но также мигранты из самых разных точек земного шара, от Индии до Португалии и России, – все это пестрое разнообразие традиций и верований составляет палитру современного культурного и религиозного пространства французского общества. К началу XXI в. в стране стали преобладать выходцы из африканских и азиатских

стран, что создало условия для складывания «замкнутых мусульманских сообществ» и вызвало к жизни программную внутриполитическую установку на интеграцию мигрантов во французское общество [3].

Изменение этноконфессиональной структуры французского общества обострило ряд реальных экономических и политических проблем, а также создало условия для взрывов этнопсихологического свойства. Несмотря на культурное разнообразие, представляющее многие этнорелигиозные сообщества в качестве включенных в социальный контекст Франции, именно ислам в этот период становится для страны своеобразной «головной болью». Резонансные события, связанные с разным пониманием свободы слова в рамках ислама и секулярной французской культуры с ее особым трепетным отношением к свободе слова, известны мировому сообществу по нападению на редакцию CharlieHebdo в январе 2015 г., а также убийству французского учителя Самюэля Пати 21 октября 2020 [5].

Основанием этих чудовищных событий стали, как известно, насмешки над ценностями, священными для мусульман. Вместе с тем нельзя не заметить столкновение в этих актах двух непримиримых позиций: светской – допускающей свободную иронию ко всему, что попадает в поле внимания человека; и религиозной – настаивающей на недопустимости смеха (=неуважения) в адрес священного.

Примечательным итогом нападений радикальных экстремистов и медийных провокаций вокруг темы «неуважения к Пророку» является, по всей видимости, и новейшая политическая установка на сокращение количества мигрантов, прибывающих во Францию, и борьба с нелегальной миграцией [2]. Причем, если число нелегальных мигрантов согласно заявлениям руководящих лиц страны в дальнейшем будет сокращаться, – то «желательная» миграция (профессиональная и учебная) будет только возрастать. Так, например, в 2027 г. число учебных мигрантов планируется увеличить вдвое «ради культурного и научного влияния» страны [2].

Мишель Уэльбек, помимо прочего, автор нашумевшего романа «Покорность» (впервые опубликован в 2015 г.), описывающего своеобразную антиутопию – приход к власти во Франции в результате законных выборов президента-мусульманина. Этот роман ставит проблему культурной (а точнее, этнокультурноной и даже этнорелигиозной) несоизмеримости в предельно заостренной форме: реалистичность фантазии писателя такова, что Уэльбеку на полном серьёзе предъявляют обвинения в мизантропии и исламофобии. Ответом на которые, кстати, являются размышления комментаторов о его «европофобии». Так, автор

статьи в журнале «Вестник Воронежского университета» Л.Ю. Стрельникова пишет о «деградации и неминуемом исчезновении европейского общества под воздействием продвигаемой глобалистской неолиберальной надгосударственной идеологии», выраженной «французским писателем-мизантропом М. Уэльбеком» [4, с. 71]. Тем самым по мысли исследовательницы речь в романе идет не об исламофобии как таковой, а о закате Европы в ее современном гедонистическом состоянии, где «нет речи ни о какой созидательной деятельности». Действительно, нельзя не согласиться – романы М. Уэльбека особенно впечатляют своими оценками на фоне роста радикального исламизма, и особенно – во Франции [1, с. 96].

Вместе с тем нельзя и согласиться: вряд ли ответственность за этот рост можно возложить на одного писателя, пусть даже очень (допустим) неприятного и (допустим) очень популярного. Тем более, что в своем творчестве М. Уэльбек скорее констатирует очередной опыт «смерти Бога», чем проклинает этого Бога или человека, Его утратившего. Для подтверждения этой гипотезы обратимся к сборнику стихов «Очертания последнего берега», выпущенных писателем после «возвращения в поэзию» в 2013 г. и опубликованных в русском переводе в одноименном сборнике [6].

М. Уэльбек пишет: «Вера дышит на ладан. / Некому нас поучать, / Некого нам почитать, / Ничто обернулось адом; / Скоро близких не станет рядом, / Дышит в затылок смерть» [6, с. 354]. В стихотворении «Что это вокруг?....» он восклицает: «Пламенем залита / Ночь без берегов. / Где же врата рая? / И где искать богов?» [6, с. 425]. И уточняет в стихотворении «Неспешно расползался мох…»: «Молитва вылилась в соборный / Богооставленности вздох» [6, с. 442].

Вера, утраченная поколением, страной, миром воспринимается им как потеря, а не как возможность достояния: «Мой дом превратился в прах, / Мой жар, отпылав, зачах. / Я скоро дойду до точки / И съежусь до оболочки» [6, с. 355].

Превращение в прах «дома» – не просто строения, а дома как *места* обитания тела и души в их единстве и постоянстве вдохновенного фаустовского поиска богов, – важная тема всего творчества французского писателя. В этом смысле Европа – именно дом, который опустел. Но не потому, что «понаехавшие» мигранты, которые только и берутся, что чинить разного рода «протечки», привезли с собой своих богов. Скорее, наоборот. Эти «чужие» боги оказываются невосприимчивы к метаниям фаустовской души современного европейца; но оказываются достаточно «домовитыми», чтобы освоить пространство европейской культуры как свое собственное, сделать его вновь похожим на обжитый дом.

Тем самым М. Уэльбек ставит проблему, которую можно сопоставить с философской диагностикой Ф. Ницше: верно ли, что утрата духовной пассионарности означает: опустевшее место непременно «займут другие»? Стоит отметить, что мысленный эксперимент, который поставил писатель, к 2015 г. (год опубликования «Покорности») отнюдь не был инновацией: еще в 2005 г. вышел нашумевший роман российской писательницы Елены Чудиновой «Мечеть Парижской Богоматери», имевший не менее выраженную отсылку к проблеме включения ислама в инокультурный контекст европейской политической реальности.

Стоит также обратить внимание на слова М. Уэльбека, сказанные им все в той же (последней на сегодняшний день) книге стихов: «… не могу – и, кажется, не смогу никогда, – заинтересоваться хоть какой-нибудь политической проблемой» («Вдали от счастья…» [6, с. 369]). Тем самым подчеркивается: тема культуры, как и тема религиозной веры, не может быть сведена к «плоскостной» задаче решения той или иной проблемы, касающейся «внешнего» взаимодействия людей (хотя и эти проблемы надо как-то решать). Именно такой, предельно внешней, представляется ему политика; тогда как «домашняя», интимная, сторона духовного переживания – это трагически не подвластная одному лишь желанию человека готовность признать действительное существование чего-то, его превосходящего. «Оболочка», до которой низводится существование человека и культуры при отсутствии такого «внешнего референта» – сверхчеловеческого «я», – продолжает поиск «себя» в жалости и отчаянии одиночества. Рефрены творческого почерка писателя – жалость к старикам, которых общество выбрасывает на обочину жизни, и одиночество потерявшего любовь героя. Одиночество как антипод веры – состояние, которое Уэльбек называет «невыносимым», говоря, что «ни одно человеческое существо не в состоянии выжить в таком беспросветном одиночестве» [8, с. 142]. Поиск человека при этом не может заменить поиск Бога, ведь Бог (а не человек: не важно – родители, возлюбленная или друг) – существо, отвечающее на вопрос об одиночестве так, как это хотел бы услышать отчаявшийся рационалист (есть кто-то, кто выше и сильнее, «гарант», способный защитить человека от свободы и отчаяния). Отчаянная надежда на обретение такого антидота от одиночества становится своеобразным фокусом исканий Уэльбека. Возможно, не так уж случайно уже на первых страницах «Покорности» идет речь о Леоне Блуа [7, с. 28-30] – авторе эпатажной концепции «одиночества Бога», из-за которого Он создает человека.

Произнося приговор христианской цивилизации как цивилизации богооставленности, Уэльбек идет несколько далее Ф. Ницше, не просто описывая дегуманизированный вектор цивилизационного развития цифрового общества в одной отдельно взятой Франции. М. Уэльбек ставит вопрос значительно острее. Значит ли наличие харизматичных лидеров в среде (например) ислама, что народы, его исповедующие, просто «не догнали» европейцев? Или же разветвление культурного разнообразия таково, что самодовольству разума действительно может быть противопоставлен другой тип знания, например вера? Или же политические формы современной Европы, гибко перестраивающиеся под любое этнорелигиозное «наполнение», открывают какое-то новое значение этой самой веры, соединяющей культуру, политику и здравый смысл в невозможном для современного европейца сочетании?

Эти и подобные вопросы, которые М. Уэльбек ставит в своих произведениях и на которые дает ответы не столь однозначные, как может показаться на первый взгляд, позволяет отнести этого писателя к тем авторам, которые озабочены поиском смысла происходящего, каким бы архаичным такое занятие не представлялось «трезвым аналитикам». Таким образом, предложенные М. Уэльбеком концептуальные модели существования религии в культурном пространстве Франции показывают неоднородность современной французской культуры и ее существенную зависимость от общественно значимых контекстов. В том числе, политических. Вместе с тем анализ альтернативных моделей концептуализации религиозного чувства и поведения, характерных для замкнутых религиозных сообществ иммигрантов, позволяют проследить процесс кристаллизации монолитной религиозно-политической среды. И не только как игровой антиутопии, но как вполне возможной реальности нового мира.

Библиография

1. Мащенко А.П. «Закат Европы»: версия Мишеля Уэльбека // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Филологические науки. 2018. Т. 4 (70). № 1. С. 94-103.

2. Премьер Франции объявил, что количество мигрантов в стране будет сокращено. URL: https://www.currenttime.tv/a/france-migrants-emigration-ban/30256254.html (дата обращения 10.12.2020).

3. Снисаренко К. журнал международного права и международных отношений 2012. № 4. URL: http://evolutio.info/ru/journal-menu/2012-4/2012-4-snisarenko (дата обращения 10.12.2020).

4. Стрельникова Л.Ю. Постмодернистская антиутопия М. Уэльбека «покорность»: последний духовный кризис европейского мира // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2019. № 1. С. 71-77.

5. Убийство учителя во Франции: двое обвиняются в том, что указали убийце на жертву за деньги. URL: https://www.bbc.com/russian/news-54637457]

6. Уэльбек М. Очертания последнего берега : стихи : перевод с французского / Мишель Уэльбек. М. : АСТ : CORPUS, 2016. 464 с.

7. Уэльбек М. Покорность. М.: АСТ, CORPUS, 2015. 352 с.

8. Уэльбек М.Серотонин. М.: Астрель; CORPUS, 2020. 320 с.

Korolev A. A.

RELIGION IN THE SPACE OF THE FRENCH CULTURE: CONCEPTUAL MODELS AND MODERN POLITICAL CONTEXTS (on the example of M. Houellebecq's work)

Abstract. Conceptual models of the existence of religion in the space of modern French culture are closely related to the theme of the sociocultural heterogeneity of French society, the problems of migration and ethno-religious radicalism. The outstanding French writer M. Houellebecq turned in his work to the analysis of these issues, highlighting the theme of God forsakenness and destruction of the habitual habitat of a modern European. The thought experiment of his novel *Submission* and poetry describes the peaceful victory of political Islam; posing the question of the boundaries of reason and faith.

Key words: religion and politics, immigrants in France, closed religious communities, French culture, M. Houellebecq, political Islam, faith and culture.

УДК 372.82

Кузнецова Л. Э.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

«РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТ» КАК ЭЛЕМЕНТ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ВО ФРАНЦИИ

Аннотация. В статье рассматривается уникальный опыт Франции, связанный с междисциплинарным внедрением в систему светского образования элемента религиозной культуры, определяемого как «религиозный факт». Приведены наиболее дискуссионные вопросы в области философского осмысления термина и практической реализации «религиозного факта» в педагогической системе. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: религиозный факт, светское образование, Режис Дебрей, религия, культура.

В современной культуре религия как вера часто воспринимается как антипод науки, т.е. собрания фактов. Исторически, как отметил известный французский лингвист Эмиль Бенвенист (Émile Benveniste, 1902 - 1976), древнейшее значение слова «вера» коннотировало с областью не специфически «духовной», но именно «хозяйственной жизни», имея «прагматичный» характер, а «акт веры, совершаемый по отношению к богу прежде всего с целью получения от него помощи в сражении», был важной «сделкой» и повсеместной практикой, поскольку ожидалось, что это «доверие» вернется человеку обратно как «магическая сила» в соответствии с принципом «я тебе, ты мне» [8, С.127-128]. Вера в тот период, да во многом и сегодня на уровне массового сознания остается весьма прагматичной стороной практики фактического отношения с таинственным, будь то студенческий обряд обращения к «Халяве» перед экзаменом или размещение в такси иконки «от аварий». Поддерживая уважительное отношение к таинственным силам, правящим бытием, с помощью просьб-молитв, даров и жертвоприношений,

пусть символических, человек надеялся получить от них «силу» и «удачу» побеждать враждебный мир, т.е. рассматривая духовное как эмпирический факт. Религиозный факт может сегодня трактоваться и иначе.

В начале XXI века руководством Министерства образования Франции после долгих исследований и общественных обсуждений было принято решение ввести в систему среднего образования религиозную составляющую. С конца 1980-х годов, всерьез стали говорить о том, что полностью «секуляризированное» светское образование лишает новые поколения возможности познакомиться с огромным пластом национальной культуры, стать её носителями, хранителями и трансляторами. А это, в свою очередь, ведет к безвозвратным потерям европейских ценностей материальной и духовной культуры; неоднозначным ментальным изменениям общества. Министр образования Франции в 2001 году обратился к видному политическому деятелю и философу Режису Дебрею (*Régis Debray*), который изучал, в том числе и религиозные проблемы общества, с просьбой определить место для изучения религиозных фактов в системе образования [6]. В феврале 2002 г. Р.Дебрей предоставил в министерство доклад «Преподавание религиозных фактов в светской школе» (*Rapport au ministre del'É du cationnationale. L'Enseignement du faitreligieuxdansl' écolelaïque, 2002*) [5] с результатами своего исследования и рекомендациями. В первом разделе анализируется сложившаяся ситуация с гуманитарным образованием, лишенным религиозной составляющей. Р. Дебрей аргументирует, ущербность концептуальных основ внерелигиозной или атеистической парадигмы, отрицающей цивилизационные подходы к религии. Французское общество все более ощущает угрозу коллективной потерянности, разрыва национальной и общеевропейской памяти, где недостаток религиозно-культурной образованности не позволяет понять ни фронтонов собора в Шартре, ни произведений Тинторетто, ни «Страстной недели» Л. Арагона [8, 127]. Таким образом, происходит деградация национальной культуры, потеря исторического сознания. В докладе отмечено, что смысл, таким образом, теряют не только исторические события и произведения искусства, но и современность, которую порой невозможно понять, не имея представлений о тех или иных религиозных особенностях, в качестве примера приводится, теракт 11 сентября 2001 г. [5].

Изучение так называемых религиозных фактов должно было стать не только предметом специальной дисциплины, например «История религий», а быть внедрены в весь гуманитарный цикл: языкознание, филологию, философию и т.д. При такой модели светского образования, пронизанной религиозными фак-

тами возникает проблема чрезвычайно актуальная и через 20 лет после публикации доклада, это восприятие национальными меньшинствами, проживающими и получающими образование во Франции внедрения чуждой для них религиозной составляющей в образовательный процесс. Осознавая определенную ответственность за этот сложный аспект, Режис Дебрей уточняет, что «не следует смешивать специализированное религиозное образование в светской школе и обеспечение культуросообразности национального образования, подразумевающего преподавание знаний и о религиозных составляющих национальной культуры» [8, 130].

В качестве одного из важнейших условий преподавания религиозных фактов в светских школах Р. Дебрей называл корректность подачи материала и умение объяснить без примитивизации, дать почувствовать, но не навязывать мнение, умение информировать о фактах, чтобы потом понять их значение. Нахождение оптимального соотношения между культурной сообразностью и светскостью в образовании поможет избежать дискриминации верующих перед неверующими и предотвратить разрушение единой системы национального образования, а также профилактики экстремизма убеждены были в министерстве образования Франции после доклада Р. Дебрея [9, 130].

Р. Дебрей выделил, таким образом, ряд проблем, которые неизбежно будут сопровождать внедрение религиозной компоненты в давно «секуляризированное» образование: перегруженность школьной программы, недостаток квалифицированных кадров, обладающих необходимыми компетенциями для грамотной и деликатной подачи религиозных фактов, сохранение принципа светскости в образовании, как непредвзятости и нейтралитета, а не атеистической и антирелигиозной пропаганды [5].

Доклад стал предметом общественных споров, возникло множество вопросов относительно предмета доклада и его определения. Осознавая всю сложность и деликатность данной проблемы в многонациональном и многоконфессиональном государстве, философ в своем докладе использовал вместо дискуссионного, но определенного понятия «религия» (*religieux)* некую новую дефиницию «религиозный факт» *(faitreligieux*). Для уточнения терминологии и разрешения противоречий, редакция издания Études попросила Режиса Дебрея ответить на вопрос: что такое религиозный факт? *(Qu'est-cequ'unfaitreligieux?)*

«Религиозный факт – этохорошая дипломатия. Выражение имеет занятость, потому что оно удобно, нейтрально и мало компрометирующе. В частности, оно не отдает предпочтение ни одному признанию. У каждого своя доля, и у всех она целая. Мирянин, подозреваемый в возможной спиритуалистической контрабанде,

извинит религию тем, что заставляет, как говорят, поклониться. И верующий, перед любым позитивистским сокращением живой веры извинит факт, потому что он религиозен… Сплав двух слов, нейтрализуемых одно другим. Позитивное мистическим, и наоборот. И исповедники, и вольнодумцы находят в нем свой счет…» [6].

Приводя аргументы в пользу необходимости применения выбранной терминологии, философ определяет позицию светского образования в роли становления личности. «Республика имеет честь не путать обучение умов с обучением душ» [6] и объясняет почему не может быть «религиозной культуры» в школе. По его мнению, слово «религиозный» является нормативным, обремененным пунктирным оценочным суждением, способным заставить поверить в то, что нерелигиозный или атеист является не образованным. Слово «событие» не подходит так как в его смысле видится приоритет прерывающего над непрерывным, религиозные события можно квалифицировать как «несобытия», потому что они хоть и имеют хроногические рамки, но главным образом, происходят в человеческом сознании и не относятся к краткому периоду своей бытности. В качестве примеров Р. Дебрей называет восхождение на Синай, жертвоприношение Иисуса Христа…[6].

В качестве преимуществ «религиозного факта» Р. Дебрей называет то, что он охватывает наиболее широкие, чем религии фомализованные символические системы, воспринимается в первой степени, не подразумевает скрытой или универсальной сущности, его можно изучать также с помощью различных наук, например, история или география, так какон имеет формальные признаки: датировки (но не сводится к ним), место действия. Факт, это неопровержимая отправная точка. Примеры религиозных фактов:

- буддизм пришел в Японию в VIII в.;
- мусульмане считают, что Мухаммед был послан Богом;
- есть священные коровы на дорогах Индии;
- танцы одержимости в африканских трущобах [6].

Сложность выявления религиозного факта заключается том, что фактkак философская категория – это особое предложение, фиксирующее эмпирическое знание, утверждение или условие, которое может быть верифицировано [10]. Но когда факт религиозный его изучение нельзя сводить лишь к изучению материальных проявлений даже если они художественные. Если относить религиозные

факты к категории социальных фактов, то необходимо брать во внимание и психику, и коллективную среду, и конкретную географию. Религиозный факт – это одновременно факт ментальности и факт общества.

Одним из важнейших вопросов, является все ли проявления религиозности можно считать религиозным фактом и включать в программу изучения? Магические практики, эзотерические переживания, паранормальные заклинания, трансцендентные медитации, и даже коллективное самоубийство в Гаяне, по мнению Р. Дебрея, это не предмет дисциплин о религиозном факте, но так как эти явления стали незначительной частью факта, то о них стоит упомянуть, обязательно уточнив, что они не устанавливают свои рамки и не являются действующими лицами в жизни общества. Религиозный факт, это то, что фактически воздействует на пространство социальное, индивидуальное поведение и формы организации коллективов.

Для определения религиозных фактов философ выделяет три критерия: объем (размеры сообщества), длительность (история) и результаты деятельности (культура), таким образом складывается целостная картина неоспоримой действительности.

Р. Дебрей в одном из разделов своего эссе доказывает важность понимания и разделения самого факта и его понятия. Например, существует настоящая территория с живущим на ней населением, у которого наличествует определенная общественная модель, законы, ценности, правила и т.д. и существует карта, на которой схематично, но качественно изображена эта территория, зафиксировано население, его плотность и другие формальные признаки. Территория и карта не могут заменить друг друга, так как имеют разное назначение. Так и религиозный факт имеет основные признаки, характеристики, определения, которые формируют понятие факта, но не касаются его истинного смысла. Объяснить смысл живой веры, светский учитель вряд ли возьмет на себя ответственность перед миллионами верующих.

Р. Дебрей акцентирует внимание на том, что религиозная составляющая плотно вплетена в светскую жизнь общества. Декларация прав человека, это своеобразная священная книга современной гражданской религии, включающая в себя некогда данные религиями этические принципы жизни человека. То, что лидеры государства Израиль в основном атеисты или агностики, не мешает этому национальному государству быть полностью религиозным фактом. Ведь, в конечном итоге израильтяне получили свои права собственности на регион мира библейских утверждений, взятых буквально.

Резюмируя свое обоснование религиозного факта и его места в светском образовании, Р. Дебрей отмечает то, насколько религиозные факты вплетены в человеческую жизнь, так же их преподавание должно быть органично встроено в систему светского образования, не быть сконцентрированным в одном предмете, а быть частью ряда общественных наук. «Мы не будем говорить о религиях самих по себе, тем более как об однородных, фиксированных и овеществленных сущностях, но мы попытаемся небольшими штрихами восстановить их освещение, атмосферу и стиль, всегда начиная с априори. Данные литературного образования - тексты; художественное образование, произведения; история и география человечества, события и территории; философия, концепции. Таким образом, именно с помощью этого конкретного - с помощью чувствительного, видимого, аудиовизуального и понятного - мы могли бы воссоздать религиозный факт с помощью комментариев, анализа или контекстуализации».

После теоретического обоснования религиозного факта во Франции была решена и практическая часть проекта по внедрению религиозного компонента в государственное образование. В ходе общественных дискуссий предпочтение было отдано идее Р. Дебрея о трансдисциплинарном преподавании религиозного факта. Таким образом, Франция стала носителем уникального педагогического опыта среди стран Евросоюза, в большинстве других европейских государств введен отдельный курс по религии.

Во французском школьном образовании религиозный факт представлен следующим образом.

Изучение религиозных фактов начинается на четвертом году обучения в начальной школе - Coursmoyen 1 (дети 9 лет). Программа предусматривает темы:

- А до Франции? Крещение Кловиса

- Время королей: Людовик IX "христианский король", указ Нанта, крестовые походы и войны религий.

Среднее образование во Франции разделено на колледж (обязательный для всех) и лицей. Обучение в колледже включает в себя 3 цикла:

Цикл адаптации – шестой класс (laclasse de sixième). В качестве религиозных фактов рассматриваются две темы:

1. История основания, верования и гражданство в древнем Средиземноморье в 1-м тысячелетии до нашей эры:

- мир греческих городов;

- Рим от мифа к истории;

- рождение еврейского монотеизма в политеистическом мире.

2. Римская империя в древнем мире:

- в том числе христиане в империи

Центральный цикл - Пятый (laclasse de cinquième) и четвёртый класс (laclasse de quatrième). В пятом классе также представлены две темы:

1. Христианство и Ислам (VI-XIII вв.), миры в контакте

2. Общество, церковь и феодальная власть на феодальном западе (XI-XV вв.)

Действующие программы не предусматривают акцента на религиозные факты ни в четвертом классе, ни в цикле профессиональной ориентации - третий класс (laclasse de troisième). Хотя в старых программах религиозные факты преподавались на протяжении всего периода обучения. В четвертом классе религиозные факты выделялись в таких темах, как религиозные контрасты Европы XVII-XVIII веков; барочные и классические тенденции; принцип божественного права во французской монархии; философия Просвещения; революционный период; Европа и ее экспансия в XIX веке [4].

В третьем классе, в том числе с религиозной точки зрения рассматривались темы, посвященные событиям Второй Мировой войны, режиму Виши во Франции, последующей деколонизации и организации современного мира.

Таким образом, становится очевидным, что религиозные факты остаются весьма актуальной и не решенной до конца проблемой светского образования. Почти два десятилетия прошло после введения во французских светских школах трансдисциплинарного преподавания религиозных фактов, на основе этого опыта стало возможным делать выводы и выявлять проблемные зоны. Философы, публицисты, общественные деятели, педагоги, ученые продолжают постоянно изучать особенности «религиозного факта», применяя методы собственной области, складывая, тем самым, общее видение и понимание данного феномена.

Педагогическое сообщество выделяет проблемы трактовки религиозных фактов, а также их места в преподаваемых дисциплинах, роль и смысловую нагрузку. Современные исследователи отмечают, что помимо преподавания религиозных фактов, во французских школах существует курс гражданского и нравственного образования, который также является сквозным. Цели этих программ могут пересекаться и конфликтовать.

Возникают две ориентации одной и той же светской культуры, которые артикулируются, но не накладываются друг на друга: с одной стороны, то, что находится в порядке секуляризма интеллекта, для которого всеобъемлющий подход

имеет в приоритете объективность; с другой стороны, что относится к конфронтационному секуляризму, для которого на горизонте беспристрастности преобладает дискуссионный подход. Второе может принести плоды только в том случае, если полагаться на первое, поскольку обсуждение и изучение действительно имеют место только при условии, что они сопровождаются заботой о том, чтобы не карикатурно изображать точки зрения, но относиться к ним серьезно, делая ставку на их постоянство [2]. В этом отношении гражданское и нравственное воспитание и образование имеет преимущество над преподаванием религиозных фактов, ведь религиозные факты не могут быть до конца секуляризированными, но обязаны быть преподнесены в духе светской школы. Из этого следует проблема подготовки кадров, которые обязаны обладать компетенциями предметного уровня, а вместе с тем иметь достаточный уровень профессионализма в плане управления конфликтами, а также использование интеллектуальных инструментов, позволяющих обдумать разногласия и проработать их в проблеме [2].

Важно отметить и наличие диаметрально противоположного мнения у современных ученых по поводу изучения и преподавания религиозных фактов и религии. Современный французский антрополог Жан-Луи ЛеКеллек (*Jean-Loïc Le Quellec*) в сборнике «Антропология для всех» (*L'Anthropologiepourtous*) опубликовал статью «''Религия'' и ''религиозный факт'': два устаревших понятия», в которой пытался определить значение этих двух понятий, путем анализа ряда текстов, публикуемых на эту тему. Определение, данное Р. Дебреем, по мнению ЛеКеллека не является убедительным, так как, Р. Дебрей изначально признал, что отдал предпочтение данному термину из-за дипломатического удобства. Затем, Ж.-Л. ЛеКеллек замечает, что «в течение последних пятнадцати лет ни один автор учебников, ни один служитель, ни один оратор в порой горячих дебатах, которые вызвало это понятие, не удосужился определить, что это за "религиозный факт", всегда представляемый как наблюдение, неоспоримое, общее, вне дискуссии: «Религиозный факт, он действительно объективен», - пишет, например, Рене Нуайе, не объективируя это утверждение». Поэтому дискуссии никогда не фокусируются на целесообразности изучения его, а главное, на том как лучше это делать» [3].

Не найдя определения «религиозного факта» у современных исследователей, Ж.-Л. ЛеКеллек обращается к классикам, которые в своих работах использовали этот термин. Эмиль Дюркгейм выделял среди социальных фактов, такие, «которым присущи характеристики, имеющие достаточное сходство с теми, которые в общем языке ассоциируются со словом религиозный» [1], но в то же время

отмечал что это вульгарный термин, который можно оправдывать, пока нет необходимости в создании нового [1].

Виктор Кузен будет использовать то же выражение в качестве синонима слова «догма» в обзоре под названием «Католик. Периодический труд, в котором мы обсуждаем универсальность человеческого знания с точки зрения единства доктрины» [7].

Анализируя использование термина «религиозный факт» сегодня, Ж.-Л. ЛеКеллек отмечает, в основном он применяется в заголовках учебников, в предисловиях, программах проектов, в которых речь идет о религии и религиях. «Если это выражение используется так часто в наши дни, очевидно, что следует избегать слова «религия» в надежде быть как можно более фактическим и нейтральным. Таким образом, пользователи этой стратагемы могут надеяться не обидеть «подозрительного обывателя», реакции которого опасался Режис Дебрей, но сомнительно, что это изменение было достигнуто большей понятностью» [3].

Вслед за «религиозным фактом» Ж.-Л. ЛеКеллек отрицает также универсальность термина «религия», который, по его мнению, отражает только западно-христианскую традицию мифа и веры, наряду с которой существуют сотни вариантов верований, представляющих собой абсолютно уникальные самодостаточные формы духовности. Это позволяет нам обнаружить, что «религия» и «религиозный факт» касаются лишь горстки бесчисленных историй, которые люди всегда рассказывали о мире и о себе. И история показывает, что эти относительно недавние западные понятия использовались для классификации других народов. [3].

Согласно этой логике «религиозный факт» далеко не совершенен не только как дефиниция, но и как компонент, преподаваемый в светских школах, он не объемлет множества информации о человеческих верованиях, и не достигает своей цели – углубить знания обучаемых о разнообразии культуры. В качестве альтернативы «религиозным фактам» в школах Ж.-Л. ЛеКеллек предлагает преподавание введения в антропологию.

Школа, конечно же, нуждается не в преподавании таинственного «религиозного факта», и тем более в «преподавании религий» или даже не в «светской морали», но в посвящении в антропологию в самом широком смысле, поскольку последняя цель - понять людей, сравнивая способы жизни и локализованные знания, легко наблюдаемые и доступные для всех, но которые никогда не следует обобщать априори. Эта децентрализация учит нас тому, что многие виды поведе-

ний, употреблений, представлений, суждений являются в высшей степени культурными, которые без такого подхода, тем не менее, казались бы нам такими «природными»! [3].

Дискуссии на тему присутствия религиозной составляющей в светской школе и вариаций её представления стали возможными, когда французское общество почувствовало и осознало, что такое проявление толерантности, как отсутствие в системе образования информации о религиях, ведет к опустошению и лишению смыслов огромного культурного слоя. Преподавание ряда гуманитарных предметов, как история, литература, искусство, языкознание и т.д. становится поверхностным и не полноценным без объяснения религиозных явлений и влияния их на человечество, но на противоположной чаше весов оказалась другая западноевропейская ценность – нормы светского государства, в том, числе право человека на жизнь без религии.

Религиозный факт стал символом компромисса между светской моделью современного образования, некогда освобожденной от субъективных убеждений некоторых групп, объединенных религиозной идеей, и многовековой культурной традицией, зародившейся и развивавшейся многие века на основе определенного вида мифа и веры в него. На протяжении почти двух десятилетий французская система образования постепенно впитывает в себя «религиозный факт» как компонент, необходимый для успешного воспитания и образования новых поколений.

Тот факт, что ученые, философы, педагоги не могут прийти к единому согласию в определении религиозного факта не является критичным, так как многие научные категории постоянно находятся в процессе развития и изучения, что не позволяет им иметь четкое определение. Для выявления результативности возможно исходить из причин, то есть необходимости которая определила внедрение «религиозного факта» в образовательный процесс и из поставленных целей перед его изучением.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что «религиозный факт» призван дать возможность учащимся узнать и понять религиозную составляющую жизни человечества с точки зрения светского общества, объяснить влияние религии на исторические и культурные процессы, подчеркнуть её значение, сформировать знания, не формируя при этом убеждений, суждений и верований, не переходя личных границ, не влияя на духовное сознание учащихся.

Библиографические ссылки

1. Émile Durkheim, 1898. «De la définition des phéno-mènes religieux.» L'Annéesociologique 2, p. 1-28

2. Husser, A.-C. (2017). L'enseignement des faits religieux etl'enseignement moral et civique «a la francaise»: des ethiquesen tension? Education etfrancophonie, 45 (1), 42–59 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://doi.org/10.7202/1040720ar

3. Jean-Loïc LeQuellec. «La religion» et «le fait religieux»: deux notions obsolètes// L'Anthropologie pour tous. : Actes du colloqued'Aubervilliers, 6 juin 2015. Jean-LoïcLeQuellec. 121 p., 2015 [Электронный ресурс] – Режим доступа: file:///C:/Users/LKUZNE~1/AppData/Local/Temp/L'Anthropologie_pour_tous.pdf

4. L'enseignementdufaitreligieuxenFrance // Wikipedia [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://fr.wikipedia.org/wiki/Enseignement_du_fait_religieux_en_France

5. RégisDebray, L'Enseignement du fait religieux dansl'écolelaïque. Rapport au ministre de l'Éducationnationale (Préface de Jack Lang), Paris, Odile Jacob, Franche-Comté, SCEREN, avril 2002, 60 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: file:///C:/Users/LKUZNE~1/AppData/Local/Temp/debray.pdf

6. Régis Debray. Qu'est-cequ'un fait religieux ? // Études2002/9 (Tome 397), pages 169 à 180 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.cairn.info/revue-etudes-2002-9-page-169.htm?contenu=article

7. Victor Cousin, 1827. «Eutyphron, ou de la sainte-té.» Le Catholique. Ouvragepériodiquedanslequel on traite de l'universalité des connaissanceshumaines sous le point de vue de l'unité de doctrine 8, 22, p. 26.

8. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов : пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М. : Прогресс-Универс, 1995. С. 127-128.

9. Понкин И.В. Религиозное образование во Франции (анализ доклада Министерства национального образования Франции «Преподавание в светской школе предметов, касающихся религии», февраль 2002 г.) // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 126–134.

10. Факт // Википедия [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%BA%D1%82

Kuznetsova L. E., Arinin E. I.

"RELIGIOUS FACT" AS AN ELEMENT OF SECRET EDUCATION IN FRANCE

Abstract. The article examines the unique experience of France related to the interdisciplinary introduction into the system of secular education of an element of religious culture, defined as a “religious fact”. The most controversial issues in the field of philosophical understanding of the term and the practical implementation of the "religious fact" in the pedagogical system are given.

Key words: religious fact, secular education, Regis Debreuil, religion, culture.

Лян Кунь,
д.ф.н., проф. института гуманитарных наук
(г. Пекин, КНУ)

ИДЕЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТА ЖЕНСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Языческий культ матери земли, культ богоматери в западной христианской культурной традиции, стремление к "вечной женственности" платонизма (учение об Идее и Эросе), содержащиеся в теории всеединства, исследование отношений их истоков со Софиологией - все это конструирует идейные основания культа женственности в русской культурной традиции. Культ женственности становится важной составной частью русского народного сознания, ведет священность светской любви в литературе. Священность женственного образа означает соединение Небесного Царства с земным миром. Данная статья подготовлена при финансовой поддержке Национального фонда социальных наук Китая: Исследование российской экологической мысли и литературы (15BWW029).

Ключевые слова: Платонизм, язычество, православие, Культ Богоматери, софиология

В русской литературе женственные образы создаются, главным образом, двумя путями. Первый - абсолютно метафизический, он содержит в себе религиозно-философские размышления писателей и поэтов, второй - делает акцент на судьбе женщины в реальном обществе. Глубинная причина данного феномена состоит в том, что в русской культурной традиции существует двойственный подход

к женственности. С одной стороны, её обожают как совершенный божественный образ, с другой стороны, женщина в обществе занимает "восточную" бесправную позицию. К постановке и решению проблемы положения женщины русская культурная традиция (включая философскую мысль) и европейская мысль подходят абсолютно по-разному. В рамках западной цивилизации и культуры проблема женщины и даже проблема полов обычно анализируются и исследуются с точки зрения социологии, делаются попытки найти путь реального их решения, заботятся о равноправии женщин в законах и в реальной жизни. Поэтому феминизм появился в качестве общественно-политического движения, как исследование о женщине и гендерном различии. Русская культурная традиция может вполне вмещать в себя эти два резко противоположного полюса, более того здесь прослеживается большой уклон в метафизической слой, не уделяется надлежащего внимания реальному положению женщины и даже, если эта тема и затрагивается, то в большинстве случаев скользят по поверхностности. Выход находят, главным образом, в том, что ввергнутая в бездну страданий, женщина с помощью Евангелия обретает веру в Бога, достигает успокоения и освобождения души и даже страдания становятся одним из знаков святости. Спустя долгую историю идея культа женственности успела проникнуть в глубины коллективного бессознательного нации, она имеет решающее значение в создании женственных образов в литературе. Эта идея обладает глубоким идейным основанием, коренится как в собственной национальной языческой традиции, так и впитывает элементы западно-христианской культурной традиции, и наконец утвердила ее в Софиологии, которая имеет естественную связь с платонизмом (учение о Идее и Эросе).

Языческая традиция и культ Великой Богини Матери

В глубине русского самосознания Мать сыра-земля наделяется чертами женщины и матери, Русь обнаруживает себя в образе женщины. Истоки этой идеи исходит из языческой традиции. Еще задолго до всеобщего крещения Руси в 998 году, славяне исповедовали язычество, верили во вездесущие божества, обожествляли различные природные явлении и им поклонились. Крещение Руси вовсе не означало то, что христианство полностью заменило язычество, идеи которого успели укорениться довольно прочно. Ее христианизация была долгим процессом нескольких столетий борьбы и соединения христианской и языческой традиций. В своей обрядности, почитании святых и святынь, русское православие носит отпечаток языческих традиций.

В основе языческих идей лежит широкий спектр культов женственности и материнства [Примечание 1]. Практически все женственные образы в славянской мифологии можно свести к единому, нечеткому образу великой богини матери, матери-земли или Матери сырой земли. Знаменитый исследователь славянской и русской мифологии Б.А. Рыбаков, в работе "Язычество древних славян", рассматривает культ женственности как основание для стадии язычества [Рыбаков 1981, 33-69]. Концепция Матери-земли, являющейся благодатной почвой для выращивания злаков, постепенно смешивает ее с понятием Родины и становится прочным основанием культа Великой богини-матери в русской культурной традиции [Примечание 2].

Русская религиозная философия также содержит элементы пантеизма, в частности, в философской системе Соловьева. Учение всеединства - центр его философской идеи возводит Абсолют в единство, которое вмещает все. Подобного рода учение имеет, свои истоки в греческом учении о "Едином", прежде всего Платона и Аристотеля, проявляется у Гераклита и Шеллинга и находит свое завершение у Владимира Соловьева. Оно превосходно сочетает в себе традиции как восточного христианства, так и западной философии, выражает восточные христианские культурные традиции философским языком, т.е. подчеркивает соединение человека с миром природы на основе принципа божественной любви, рассматривает всеединство как божественную сущность (здесь Бог выступает как философский Бог, а не религиозный). Весь мир, вся действительность, все сущее, не только обладают внешней организационной структурой, но также и внутренней интуицией. София - принцип мировоззрения и совокупность творческих энергий в Единстве, воплощающая космический порядок, воплощающая всеединство. Большинство представителей школы всеединства исследуют и придерживаются Софиологии, именно здесь начинается исследование космизма.

С.Н. Булгаков, хотя и был православным священником, положительно воспринимал тот исторический факт, что христианство в России восприняло язычество, он соглашается считать свою научную систему как пантеизм или пантэнтеим. Он полагает, что с точки зрения диалектики пантеизм является неустранимым элементом в космологии Софии. Он особенно подчеркивает, что в языческом почитании содержится религиозная истина божественного материнства. Булгакова нисколько не приводит в недоумение соблазнительная"близость-между Изидой, плачущей над Озирисом, и Богоматерью, склоненной над Телом Спасителя" [Булгаков 1994, 286]. Напротив, он считает, что в почитании женской ипостаси в Божестве язычеству приоткрывались священные и трепетные тайны,

не раскрывшиеся в полноте, быть может, еще доселе в религии христианства [Лосский 2000, 251]. Он отталкивается от пантеизма, выводя свое учение о Матери-сырой земле:"Акт творения мира осуществляется созданием в *Начале* неба и земли, образованием в Софии двух центров"[Булгаков 1994, 208]."*Земля* же есть ничто, в которое излилась уже софийность, поэтому она есть потенциальная София. *Ничто* получило актуальное бытие и стало Хаосом, реальным ἄπειρον, о котором говорят мифологии греков, вавилонян и др. народов. Это тот "родимый Хаос"…"Сотворение земли лежит *вне* шести дней миротворения, есть его онтологический prius" [Булгаков 1994, 209]. Отделение света от тьмы, тверди от воды, проявление разных светил, животных и растений, все это "сотворено творческим словом Божиим, но уже *не* из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания, ее идейной насыщенности. Эта "земля" есть поэтому как бы космическая София, ее лик в мироздании, женское его начало, которое имеет силу, по творческому слову *"да будет",* производить из себя твари, рождать от него. Она есть та Великая Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштар. И эта земля есть в потенции своей Богоземля; эта матерь таит в себе уже при сотворении своем грядущую Богоматерь, "утробу божественного воплощения" [Булгаков 1994, 209-210].

Бердяев в работе "Философия свободы" (1911) использует Софию для объяснения русского национального характера в целом, сводя к русскому культу Матери-земли. Он пишет: "Вечная женственность есть девственность Марии, и она соединяется с вечной мужественностью, с мужественностью Логоса. И вся земля, вся матерь-земля женственна, но женственность ее двойственна, как и всякая женственная природа, Земля Ева и Мария. Только вмистическом браке раскрывается тайна соединения Логоса с женственной душой мира, с землей" [Бердяев 2000, 304]. Он считает: "Вселенский дух Христов, мужественный вселенский логос пленен женственной национальной стихией, русской землей в ее языческой первородности. Так образовалась религия растворения в матери-земле, в коллективной национальной стихии, в животной теплоте. Русская религиозность - женственная религиозность, религиозность коллективной биологической теплоты, переживаемой как теплота мистическая. …Такая религиозность отказывается от мужественного, активного духовного пути. Это столько религия Христа, сколько религия Богородицы, религия матери-земли, женского божества, освещающего плотской быт…Мать-земля для русского народа есть Россия. Россия превращается в Богородицу. Россия - страна богоносная"[Бердяев 2004, 21].

Следует отметить, что между открытой идей русской религиозной философии и консервативном официальном православием монашеского-аскетизма существует важное различие. Даже между русскими религиозными философами были большие разногласия по восприятию Софии, - в середине тридцатых годов, между находившимися в эмиграции вместе в Париже философами и богословами возникла бурная "дискуссия о Софии". Православная церковь резко критиковала восприятие Софии как символа Вечной Женственности и пантеистическую направленность в софиологии С. Булгакова. На самом деле, эти подвергшиеся критике элементы являются обобщением подходов русской религиозной философии к впитавшим наследие язычества традициям православия. Мы сталкиваемся здесь с такой заслуживающей снисхождение особенностью восточного христианства, которое, прежде всего, обращает внимание на выражение целостного духовного опыта. Именно эти новаторские элементы оказали глубокое влияние на русскую литературу.

Культ Богоматери в западной христианской традиции и его секуляризационное влияние

Что касается лейтмотива культа женственности, то влияние христианской культуры проявляется главным образом в двух моментах - внутренней вере и её выражении в литературе. Во-первых, наряду с процессом укоренения христианства, идея начала в языческом наследии встречается с образом Богоматери в христианской традиции, они смешиваются, взаимопроникают, и, наконец, концентрируются в культ Богородицы – этот момент и становится одной из главных особенностей православия; во-вторых, после реформ Петра Великого в России все принимают западную секуляризационную христианскую культурную традицию. Культ Девы Марии прямо определял в рыцарской литературе средневековья святую любовь к прекрасной даме, что является психологическом поворотом отпосюстороннего к потустороннему. Русские поэты обнаружили, что модель средневекового рыцарского идеала любви вполне подходит для выражения их святых чувств к Вечной Женственности, связывает земной мир с Царством Небесным. Эта модель, пересекая длительные временные и пространственные рамки, удачно прививает западную культурную традицию к русской почве.

Именно в православии развертывается до предела идея женского начала в христианской культуре. Женский лик выражается православной церковью христианства словами - "Невеста Христа", Покровительницей иУтешительницей,

страдающих за веру. Высоко оценивается христианскими авторами идеал женской святости, Дева Мария занимает непревзойденное место. Наследуя такую духовную традицию, в России чествуют святые иконы Богоматери. Выражаясь словами Булгакова: "Дева Мария есть райский цвет, расцветший на древе всего человечества"[Булгаков 1991. 255]. Любовь Богородицы абсолютна: любой преступник может надеяться на ее помощь. В православии Божья Матерь есть Заступница перед внешним врагом, а также строгим Богом Отцом, это посредник между Богом и человеком. Почитание Богоматери накладывает свой отпечаток на всю христианскую антропологию и космологию. Будучи человеческой стороной "Слово стало плотию" (Инкарнация) и воплощением Святого Духа, Богородица объединяет в себе двойственность Бога и человека. Именно такое цельное понимание отличает православие от католичества и протестантизма. Католичество не признает связь Богородицы с человечеством, человек и Бог полностью отделены друг от друга. Забвение Богоматери в протестантизме придает ему оттенок отцовства.Не может не иметь связи отсутствие женских божеств и секуляризация женского начала в западной культуре. В русской культуре материнское значение Богородицы выделяется особо. Женское и материнское начала, идея Матери-Руси обладают особым значением для формирования русского народного самосознания. Россия становится воплощением Богородицы в религиозной иллюзии русской нации.

Поэтому многие религиозные философы уделяют большое внимание особой мистической связи между русской Матерью сырой-землей, Россией и Богородицей. Все идеи о Богине-матери принципиальным образом слились с христианским образом Божьей Матери. Согласно Соловьеву, если Иисус или Логос являются воплощением Вечного Мужского Начала, то София является воплощением Вечной Женственности, женственным полюсом творения мира. Логос является телом Христа. Но тело Христа во всеобщем выражении есть Церковь. Таким образом, София является Церковью. Как женская личность, она воплощается в образе Марии, становясь посредником между миром и Богом. Затем заново обращение к Святому Духу, придание Святому Духу образа Богородицы, придание Матери-Тварной задачи спасения мира. Именно это стало центральным содержанием нового религиозного сознания П.А.Флоренского, С.Булгакова, Д.С. Мережковского, Н.А.Бердяева, Н.О.Лосского. Отец П.А.Флоренский считает, что "София есть великий корень целокупной твари"[Флоренский 1913, 350], есть тварное бытие, четвертой ипостасью вне Отца, Сына и Святого Духа. С.Булгаков считает, что София является третьей ипостасью Творца, индивидуализацией Святого Духа. Он

надеется придать исследованию Софии в России абстрактный богословский способ выражения, его школа поэтому называется школой Софии. Он считает, "Два аспекта человеческого существа - мужчина и женщина, суть образ Логоса и Св. Духа". Святой дух - женская и материнская стихия, материнские элементы. "Божья Матерь является матерью человечества и проявлением Св. Духа в человеческой ипостаси" [Лосский 2000. 264-265].

Дм.Мережковский недвусмысленно постулирует идею о том, что "Богоматерь спасет Россию". Он считает, что не красота, а любовь, вечное материнство, Вечная Женственность спасет мира. "Если, по Достоевскому, «красота спасет мир», то это значит: мир спасет Богоматерь" [Мережковский ИисусНеизвестный, 293]. "Отецнеспас мира, Сыннеспас его, Матерь спасет его; Матерь есть Святой Дух" («Тайна трех», 364). Высшее единство, т.е. божественное общество связано с тремя ипостасями Троицы. На арамейском языке слово «дух» («Rucha») - женского рода. Одна из аграфа, т. е. из сказаний о Богоматери, сохранившихся в устной традиции, гласит: «Матерь Моя – Дух Святой». Именно так Он истолковывает природу Св.Троицы: отца, сына, матери-духа [Мережковский, Иисус Неизвестный, 176-177]. Третий завет будет царством духа-матери. Н.О. Лосский принимает софиологию русских религиозных мыслителей. Он полагает, что во главе всего мира, вслед за Христом, как его ближайший сподвижник, стоит тварное бытие, мировой дух, св. София, Дева Мария - земное воплощение св. Софии, которая, таким образом, служила делу воплощения Иисуса Христа [Лосский 2000, 315].

Главное значение софиологии состоит в разрешении вопроса о взаимосвязи Бога и мира. В Христианстве, как в библейских традициях, так и в самих традициях церкви, вопрос о связи Бога и мира, Бога и человека всегда остается очень неясным, разрыв между "Небом" и "Землей" непреодолим. Противостоя этому рационалистическому по характеру разрыву, принесенного западным богословием, русский дух стремится к органичности и целостности. Русские мыслители развивают гениальные творческие силы, и для преодоления разрыва достигают единства Бога и мира, отождествляют Богоматерь с одним из проявлений Софии, она становится посредником между миром и Богом. Учение о Софии добавляет Богу (божеству) помимо оттенка отцовства, элемент женственности, распространяет широкое, глубокое материнское дыхание. Мистические концепции пантеизма и пантэнтеима соединяют Софию с Богородицей-Святым Духом и просторной, глубокой русской Матерью-землей. Такая органичность и целостность, по всей вероятности, именно есть та причина, почему в России обращают особое внимание на учение о Софии, которая рождена на Западе и постепенно там забывается.

Секуляризационная христианская мысль на Западе также оказала глубокое влияние на русскую культуру. Культ святой Марии породил чистую любовь (глубокое чувство) к драгоценным женщинам в рыцарской литературе Средневековья. Одним из важных вкладов духа рыцаря в общество является культ любви, не простой любви между мужчиной и женщиной, а неземное, чистое духовное чувство, почти как религиозная любовь к типичной женской добродетели. Этот вид любви делает поклонников благородными. Еще в юности Данте знакомится с легендами о французских рыцарях и прованской рыцарской лирикой. Первый стих восемнадцатилетнего юноши – это четырнадцать сонетов, в которых описывается его любовь к девушке Беатриче, которой он увлекался. Эта любовь естественно несет на себе отпечаток рыцарской любви, самый высокий пример возвышения мирской, земной любви до любви священной - предмет устремлений, мечтаний Соловьева и, затем, символистов. Несмотря на то, что в России никогда не было системы рыцарства, однако с 1698 года после реформ Петра Великого вслед за принятием западных веяний такой идеал чистой рыцарской любви и западные изящные правила этикета проникали через литературу и культуру и т.д. из аристократического сословия во все общество. Несмотря на то, что русские мыслители вообще не хотят признать влияние рыцарства, считая, "что православиюсовершеннонесвойственно внесение в почитание Богоматери таких оттенков, которые выразились в рыцарском культе "прекрасной дамы" на Западе. Трезвенность православия противится внесению в почитание Богоматери хотя бы легкого оттенка эротизма" [Булгаков 1991, 259], однако в литературных произведениях в православии по отношению к культу Богородицы произошел секуляризационный сдвиг, который обычно выражается в модели абсолютной священной и идеальной любви верного и храброго рыцаря к прекрасной даме. В западной литературе эта модель любви после Данте и Беатриче почти сходит на нет. Удивительно, с интервалом в несколько веков, эта прерванная традиция возрождается в России, достигая преемственности, вне времени и пространства: достаточно посмотреть на "Три Свидания" Соловьева, "Стихи о прекрасной даме" Блока, "Мастер и Маргарита" М. Булгакова, "Доктор Живаго" Пастернака - все эти примеры не оставляют места для сомнения в этом влиянии, только героизм в рыцарстве заменяется русскими поклонами (преклонением) и самопожертвованием.

Платонизм и прототип Софии

Одним из духовных оснований различных форм символизма в истории европейской культуры является Учение об Идеях и Эросе Платонизма. Они оказали

влияние на русское религиозно-философское понимание Софии под углом зрения и космологии и антропологии, исходными точками размышлений являются здесь "творение мира" и "любовь". Чередедукцию русской символической литературы, миф о Софии создает особый культурный ландшафт Серебряного века.

Из-за того, что Соловьев воспринимает духовное влияние Платона, известный русский философ Лев Михайлович Лопатин князь Сергей Николаевич восхищаются им как русским "Платоном". Он постоянно «осуществляет символическое разъяснение реальности». У него философская система предстает как онтологический символизм, в ней часто можно услышать отзвук платонизма. Соловьев принимает и развивает учение Платона о двух мирах, считает, что реальный, посюсторонний мир сосуществует с "Миром Идей", потусторонним миром, однако последний является более возвышенным, совершенным, вечным; земная действительность является лишь "бледной тенью" потустороннего мира, его искаженным подобием. "София… - священное олицетворение совокупного бытия людей и всей твари, олицетворение культуры и природы в субстанциональном-божественном. Это, если выразиться современным языком, как бы и проект и идеальная реализация мира в Боге" [Рашковский 1982, 87].

Мысль П.А. Флоренского развивается совершенно по иному руслу: он разрабатывает собственные оригинальные концепции всеединства и Софии, основанные целиком на представлениях платонизма и христианского платонизма; он доказывает, что платонизм собственно и есть ортодоксальное православное учение [Хоружий 2000, 157-158]. Центральным понятием метафизики С.Н. Трубецкого является Абсолютное Сознание, его основание - христианский платонизм с его "идеальными-первообразами" и "миром в Боге". Он считает, что София является божественным планом и замыслом о мире, Идеей Мира, миром вечного первообраза тварных. Вместе с тем он анализировал существенное различие Софии как Мира Идей и Мира Идей Платона. Он в полной мере относит Софию к области трансцендентного, это полностью снимает проблему тварного и нетварного. Несмотря на то, что и то и другое одинаково трансцендентно, однако в платонизме Мир Идей есть абсолютное бытие, мир в статусе тени Мира Идей – совсем другое бытие, эти два мира изолированны друг от друга. Однако в христианстве учение о Софии утверждает, что между этими двумя мирами существуют определенные связи, а именно связь определяющая и связь зависящая. Он пишет: "Мир божественных идей от века завершен и закончен: в нем нет места для какой-либо неполноты или несовершенства… Это – вечная божественная действительность, тот

субстанциальный мир вечная покоя…В *эзотерической* сфере божественного сознания и бытия действительность и замысел совпадают: здесь Премудрость осуществлена во всей полноте" [Трубецкой 1994, 103].

Учение об Эросе Платона также является прообразом мифа о Софии. Понимание антропологии Софии проявляется в связи половой любви человечества с поклонением Софии. В России XIX века, в развитии философии любви фактически существуют два направления: первое, восходит к Вл. Соловьеву, далее следуют - Л.Карсавин, Б.П.Вышеславцев и З.Гиппиус, оно возрождало и переосмысливало античную и основанную на ней гуманистическую, в основе своей неоплатоническую концепцию любви, любви-Эроса; К другому направлению относятся П. Флоренский, С. Булгаков, И. Ильин, они имеют тенденцию к ортодоксальному богословию. Средневековое христианское понимание любви как caritas(каритас) - сострадание, милосердие и жалость, представляет собой комплекс идей христианской этики, связанный с семьёй, браком. В то же время противостояние этих двух направлений вызывало острую полемику. Русская литература XX века, в особенности, литература русского символизма, обладающая в мрачной, заурядной жизни романтическим чувством мечты о духовном небе и идеей потустороннего мира, в первую очередь соответствует первому направлению.

В интерпретации русской религиозной философии любовь и Премудрость взаимосвязаны, сосуществуют друг с другом. София есть Вечная Женственность, в древнегреческом языке она означает "мудрость" (Σοφία), философия - это "любовь к мудрости". Платон полагал, что самая высокая любовь есть ничто иное, как философия. Любовь – это не соединение с живой супругой (супругой во плоти и крови), даже не соединение на всю жизнь с каким-нибудь «аналогичным сердцем», а трудно вообразимое слияние души с Вечной Премудростью в сфере, стоящей намного выше. Соловьев считает, что истинная любовь, которая может привести к любви к Софии, есть платоническая любовь. Цель истории заключается в выяснении результатов мистерии брака, среди которых вечная природа (женская сущность), богочеловек (мужская сущность) и вечная мудрость (объединяющее мужское божество и природного начала женственности). Универсальная религия должна быть религией души, специальная функция души - любовь, которая является любовью, объединяющей свободной имманентной (внутренней) связью все духовные сущности. Смысл любви заключается в единственном пути достижении органической связи между личностью и миром, преодоления взаимного отчуждения и одиночества. Земная женщина - лишь путь реализации нашей любви к Софии [Соловьев 1990, 537]. Каждый человек призван любить Софию (быть в этом

смысле философом). Эта любовь может реализоваться лишь через платоническую любовь мужчины к женщине. Чистая платоническая любовь позволяет любить конкретную женщину как образ Софии. Мужчина должен любить свою возлюбленную в Софии и Софию в возлюбленной. Таким образом, София реализуется и воплощается в индивидуальной жизни человека. Соловьев также замечает, что поскольку София одна, но может быть представлена различными женщинами, кажется, ничего не мешает нам сменять партнеров "философской" любви [Скобцова 1992, 181].

Другая теория Платона об Эросе основывается на учение об андрогинах. Тема "андрогина" занимает важное место в современном религиоведении. Во многих традиционных соединениях полов оно понимается как восстановление изначальной цельности человека, что является путем к возвращению в потерянный рай. Платон в "Пире" рассказывает легенду об андрогинах, сочетавших всебе признаки мужскогоиженского полов. Разорванные по приказу Зевса на две половинки, они стремились вновь соединиться, так объясняется стремление к воссоединению в любви мужского и женского начал. Эту тему можно найти в гностицизме, герметизме, немецком мистицизме и романтизме. Она широко обсуждалась и в русской религиозной философии. Соловьев в "Смысле любви" подчеркивает, что восстановление человеческой ценности является сутью любви между мужчиной и женщиной. Платоническая любовь мужчины и женщины являлась единственным способом восстановления этой ценности. Но отличие между Платоном и Соловьевым состоит в том, что андрогин у Платона лишь существует в области формы, Идею он ставит над практикой, Соловьев слова о платонической любви применяет к утопическому идеалу, превращая его в русскую традицию, связанную с практикой жизни. Он противостоит как любви духовной, так и любви физической, предлагая вместе с тем через половую любовь восстановить цельность человеческой натуры и добиться ее соединения с Мировой Душей и Вечной Женственностью. С. Булгаков обнаруживает, что в божественной Софии - небесном первообразе сотворенного человечества существуют мужское начало и женское начало. "Софийный дух человека двупол": "Он сочетает мужское, солнечное начало мысли, Логос - с женским началом восприимчивости и творческой завершенности, облеченным в красоту."[Булгаков 1936, 241]. Поэтому у Бердяева понимание Софии связано с идеей религиозного творчества - творения новой твари, в которой будет восстановлено тождество субъекта и объекта. Именно представление об андрогине представляет собой идею новой твари. Он считает, что предназначение женщины состоит в выражении "Вечной Женственности", и вместе с

тем, в поощрении мужской творческой природы. Для Мережковского идеал личности - это также некое двуполоесущество, мужчина-женщина. Разделение на два пола является распадом личности, ее раздвоением. Полное разделение невозможно, поскольку "в каждом мужчине присутствует тайный дух женщины, а в каждой женщине - тайный дух мужчины" (идея Вейнингера). Духовный андрогин не является ни мужчиной, ни женщиной. Он обожествляет пол, потому что "Полестьединственноживое, кровно-телесное «касание мирам иным», единственный выход из своего тела в чужое, из я в ты, из тайны Одного в тайну Двух"[Мережковский, Атлатида-Европа: тайна запада. 174].

Российский Серебряный век наполнен настроениями конца века – мира в преддверии и предчувствии катастрофы. Современный русский религиозный философ Сергей Хоружий считает, что "Серебряный век – это Русская Александрия, и Соловьев с Софией – пророк ее" [Хоружий 2000, 157]. Таким образом, софиология (учение о Софии) выступает главной мистической темой во многих понятиях русской интеллигенции того времени. София есть платонический "Мир Идей", архетип мира, Идея и форма Всего. Светская женщина, как бы тень Мира Идей, или конкретное чувственное "objectivecorrelative" (Thomas Stearns Eliot [Примечание 3]) того прототипа и Идеи. Каждая женщина является воплощением Софии, Вечной Женственности. Весьмировойисторическийпроцессестьпроцессереализациииивоплощения в великом многообразии форм и ступеней. Осуществить слияние с Вечной Женственностью путем мистического испытания и созерцательного любования, особенно через испытания любви - прекраснейшие идеи русских мыслителей и поэтов. Литература - поистине лучший путь выражения этой идей.

В литературе женский образ есть преломление глубокой культурной традиции. Истоком западноевропейской культуры является католическая вера, истоком русской - воспринявшая языческую традицию русская православная вера. Католическое и протестантское почитание индивидуализма и либерализма обуславливает разделение на два полюса - рациональное богословие и секуляризация. На этом основании, в западной литературе после периода средневековья женские образы вновь возвращаются к образу целостного человека, вступают в мирскую жизнь, и обычно не покрыты светом святости. В православии вера в Иисуса Христа и культ богородицы есть неразделимое целое: "Любовь и почитание Богоматери есть душа православного благочестия" [Булгаков 1991, 253], эта любовь и почитание выражается в богочеловечестве. Богочеловечество, т. е. тварный бог, воплощенный в жизнь Св. Духом, означает связь человека и Бога. В этой основной русской идее скрыто стремление к Софии. Как следствие, обожествление женских

образов в русской литературе имеет двойное значение: с одной стороны, возвышает жизнь человека до святости, связывает с Небесным Царством, воплощает священность православного идеала; с другой стороны, также приближает Небесное Царство к земле, вводит его в мир людей, вызывает искренние, глубокие чувства к Великой Матери-Земле (священной русской Богини-Матери), а также выражает концепцию мистического Всеединства. С XIX века в России дух поэзии никогда не забывает восхищаться женщиной. Русский религиозный философ и поэт Соловьев, ушедший на заре XX века, открыл особенный символический прототип - Вечную Женственность и Мировую Душу. Канонизация земной любви позволяет ему включить женский образ в священность, мистический оттенок и философские раздумья. В русском символизме и последующей русской литературе XX века также выражается глубокое согласие с Вечной Женственностью. Многие женские образы являются метаморфозами или переписыванием именно этого прототипа.

Примечания

1. В древнеегипетской мифологии женское божество управляло Небом, землей и загробным миром.
2. В древнеегипетской религии это было божество воды и растений и одновременно правитель загробного мира.
3. Thomas Stearns Eliot (Томас Стернз Элиот, 1888-1965), американо-английский поэт, драматург и литературный критик, представитель модернизма в поэзии.

Литература

1. Бердяев Н.А. Судьба России, Кризис искусства. М., 2004.
2. Философия своболы.М.,2000.
3. Булгаков С.Н. Православие. Paris: YMCA-PRESS. 1991.
4. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
5. Утешитель. Париж, 1936.
6. Лосский Н.О. История русской философии. М., 2000.
7. Мережковский Д.С. Атлатида-Европа: тайна запада. М., 1992.
8. Иисус Неизвестный. Москва. 1992.
9. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // Вопросы философии, 1982, № 6.
10. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

11. Скобцова Е.Ю. Мать Мария. Воспоминания, статьи, очерки. Paris, 1992. Т. 1.
12. Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
13. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.
14. ФлоренскийП. Столп и утверждение истины. М. 1913.
15. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

Liang Kun

THE IDEAL FOUNDATIONS OF THE CULT OF FEMINITY IN THE RUSSIAN CULTURAL TRADITION

Abstract. The pagan cult of the mother of the earth, the cult of the Mother of God in the Western Christian cultural tradition, the striving for "eternal femininity" of Platonism (the doctrine of the Idea and Eros), contained in the theory of total unity, the study of the relationship of their origins with Sophiology - all this constructs the ideological foundations the cult of femininity in the Russian cultural tradition. The cult of femininity is becoming an important component of the Russian national consciousness, it leads the sacredness of secular love in literature. The sacredness of the feminine image means the union of the Heavenly Kingdom with the earthly world.

Key words: Platonism, paganism, Orthodoxy, Cult of the Mother of God, sophiology

Лян Кунь,
д.ф.н., проф. института гуманитарных наук
(г. Пекин, КНУ)

КУЛЬТ ПОКЛОНЕНИЯ ДЕРЕВУ В РОССИИ И МОНГОЛИИ: ИСТОКИ ПОЛИТЕИЗМА И ШАМАНИЗМА

Аннотация. Настоящая статья выполнена на базе полевого исследования в рамках международного сотрудничества «Джангар - 2017», а также изучения древнего монгольского героического эпоса «Джангар» и русской литературы. В работе проводится рассмотрение антропогеографического положения России и Монголии, а также взаимонаслоенияисторико-культурных слоев. Статья посвящена исследованию исторических истоков поклонения дереву, которые определяются на основании комплексного изучения первобытной религиозной культуры –

политеизма и шаманизма, – а также действительной фольклорной среды и воплощения указанного культа поклонения в литературных текстах. Кроме того, с точки зрения природной экологической среды, культурной географии и этимологии проводится сравнительный анализ связей между русским и монгольским национальным пониманием леса и культа поклонения дереву, а также форм выражения вселенских гор, мировых деревьев и Древа жизни. Данная статья подготовлена при финансовой поддержке Национального фонда социальных наук Китая: Исследование российской экологической мысли и литературы (15BWW029).

Ключевые слова: Россия; Монголия; поклонение дереву; политеизм; шаманство.

Летом 2017 года автор принял участие в полевом исследовательском проекте в области истории, культуры и народной литературы в рамках международного сотрудничества «Джангар – 2017», вместе с группой моногольских и российских ученых из десяти человек проводил поиски элементов древнемонгольского героического эпоса «Джангар» по следам монгольских предков (по Великому Шелковому пути). Путь исследователей лежал через таежные леса Сибири, Иркутск, Красноярск, Новосибирск, через Урал к Уфе, проходил через Самару, Саратов, Волгоград, Элисту, затем – к Горно-Алтайску и Кош-Агачу, далее вел в западную часть Монголии – город Ховд и аймак Увс. Эти топонимы последовательно выстроили маршрут из Азии в Европу, от Байкала до Енисея, Оби и Волги, от тайги, южных российских степей, Алтайских гор к монгольской степи, сформировав путь в 20 тысяч километров.

Обширные географические пространства свидетельствует о взаимоотношениях человека и природы на протяжении длительной истории: российские леса составляют 20,4% общей площади лесов мира, делая Россию одним из государств на Земле с богатыми лесными ресурсами. Таежные леса простираются на 2150 километров (на 800 километров в Европейской части), образуя крупнейший природный пояс в России, тесно связанный с жизнью людей. Как реки и степи, леса являются колыбелью русской нации. Процент содержания влаги, поддерживаемый в лесу, определяет климатические условия и охраняет реки и пахотные земли. Лесные массивы не только формируют жизненную среду в России и являются важным источником жизненных ресурсов, но также определяют литературный, культурный и психологический фон. Перемещение по столь обширному географическому пространству напоминает прогулку по древним историческим эпохам и местам. Проникая в глубины исторического и культурного слоя, можно постичь

мультикультурный ландшафт, в котором сосуществуют первобытные религии, например, политеизм и шаманство, а также такие религиозные течения, как православие, буддизм и ислам.

1. Взаимонаслоение историко-культурных слоев России и Монголии

После правления детей и внуков Чингисхана Монголию непрерывно преследовали различные исторические потрясения. В XIII веке предки монголов налетели на Евразию, подобно урагану, основали не имеющую равных империю со столицей Сарай Бату, которая в глазах европейцев была «прекрасным, процветающим городом» и стала важнейшим узлом Великого Шелкового пути. Ослабевшие в период Средних веков контакты и культурные связи между Востоком и Западом, Европой и Азией вновь начали укрепляться: на обширной территории империи встретились христианство и ислам, кроме того, поскольку каждый ям в орде эффективно функционировал, транспортная сеть была удобной, сюда непрерывно стекались купцы. В настоящее время былое великолепие кануло в Лету, оставив после себя лишь остатки в виде кирпичей и черепицы, вызывающие у потомков скорбь, подобную скорби о Вавилоне.

В 2012 году на том месте, где была расположена резиденция хана, была построена киноплощадка, на которой состоялись съемки фильма «Орда» режиссера Андрея Прошкина, что способствовало переосмыслению рассматриваемого исторического периода. Русские люди оценивают этот этап истории по-разному: большинство категорично устанавливает ярлык «татаро-монгольского ига», считая его одной из самых драматических страниц истории России, полагая, что именно из-за ига северо-восточная часть страны была отделена от Европы, что в свою очередь препятствовало естественному развитию России. Приверженцы евразийства, напротив, дают периоду положительные оценки. Представитель этого идейного движения П.Н. Савицкий (1895-1968 гг.) полагает, что мир евразийской культуры впервые стал единым именно в эпоху правления Чингисхана. Московское княжество явилось преемником культурного и политического наследия монголов, стало новым объединителем евразийского мира. Таким образом, «Россия – это великий преемник Орды, продолжатель дел Чингисхана и Тимура, объединитель Азии, на ее территории обитают как оседлые, так и кочевые жители» [Савицкий 1997, 334-335].

Опубликованный в 2005 году роман «Крепость» русского писателя Петра Алешковского можно считать отголоском евразийства в литературе. В этом про-

изведении речь идет о снах-видениях о расцвете и падении Золотой Орды. Археолог Иван Сергеевич Мальцов обнаружил в маленьком городе Деревске на севере России старинную крепость монголов и начал там археологические раскопки. Главный герой пишет книгу об истории Золотой Орды, рассказывая судьбу молодого воина из войска хана Мамая. Согласно легенде его семьи, главный герой был потомком этого воина. Тогда от былого великолепия Золотой Орды осталась только крепость, на территории которой еще не проводились археологические раскопки, позднее крепость и преданный ей человек оказались стерты с лица земли. Критик Майя Кучерская назвала этот роман «историческим эпосом и высокой трагедией», а самый великий и скрытый главный его герой – это «красота творения и культуры». В 2016 году роман был удостоен Букеровской премии, что означало, что историческая страсть к евразийству получила более широкое утверждение.

Роль евразийского пространства в развитии цивилизации

Среди бескрайних гор и лесов легче понять русских сторонников евразийства. П.Н. Савицкий выдвигал концепцию месторазвития, полагая, что Россия формировалась в особых культурных условиях, представляя собой «средний мир», третий материк, который не относится ни к Европе, ни к Азии, т.е. это отдельный мир, который обладает особым геополитическим значением. Россия – это единый комплекс, сформировавшийся в непрерывном времени и пространстве. География оказывает большое влияние на культуру и историю каждой нации. «Между фауной, флорой, минералами и людьми, а также повседневной жизнью и духовным миром людей существует неизменная связь» [Савицкий 1997, 278]. Преемник классического евразийства и родоначальник нового евразийства Лев Николаевич Гумилев (1912-1992 гг.) дополнил эту теорию до «вмещающего ландшафта». Под этим подразумевалась географическая обстановка, в которой существовала определенная нация или суперэтнос: лес, степь, долина реки, пустыня и т.д. [Юань Сюнь 2016, 66]. Путем сравнения и анализа различий между «степной культурой», «лесной культурой», «материковой культурой» и «морской культурой» Гумилев пытался определить решающее влияние географической обстановки на тип культуры. С его точки зрения основой тюрко-славянских народов был исторический союз леса и степи, поэтому сущность России сформировалась именно в союзе геополитических факторов леса и степи, который предопределил культурную, идеологическую и политическую судьбу и качества этой страны [Чэнь Шулинь 2014, 70].

Археологические исследования показали, что северо-восточный Азиатский регион обладает историко-культурной целостностью. Более миллиона лет назад Сибирь была населена более чем тридцатью народами тюркской, уральской, финно-угорской (в основном представленные монгольскими, тюркскими и маньчжуро-тунгусскими языками) языковых семей. Более десяти тысяч лет назад Сибирь являлась важным культурным центром Северо-Восточной Азии, озеро Байкал – ее центральной зоной. В эпоху позднего палеолита Сибирь представляла собой единое органическое целое с Северным Китаем, Монголией, Алтаем и Казахстаном. Это была земля без границ, люди меняли свое местожительство из-за требований охоты или изменений климата, ничто не препятствовало контактам и общению, трудно было назвать родину конкретного человека или народа. Зависимость доисторических охоты, рыбалки и кочевого скотоводства от природных условий во многом определила отношение людей к окружающему миру, зародился шаманизм. До проникновения различных вероучений шаманизм представлял собой наиболее распространенную в Сибири религиозную форму, на севере других форм практически не встречалось. Он почитался сильнее всего в Поволжье, местах проживания финских племен, Сибири, Северо-Восточной и Центральной Азии, Северо-Востоке Китая и Северо-Западе Китая, а также среди приграничных народов – тунгусов, монголов, тюрков [Примечание 1].

В научных кругах принято считать, что монголы преимущественно произошли от алтайских кочевых скотоводческих народов и тунгусов, которые занимались охотой в горно-лесистой местности. Персидский историк Рашид ад-Дин в «Сборнике летописей» разделил все монгольские и тюркские племена на лесные и степные. Положившие начало народному эпосу «Джангар» ойраты и буряты были отнесены к лесным племенам, назывались «простым лесным народом», проживающим на территории бассейнов рек Енисей и Ангара. В «Джангаре» описывается поклонение божествам неба, земли, деревьев и другие шаманские ритуалы, также упоминаются духи вселенной и понятие души, присутствующие в шаманизме. Кроме того, содержатся образы шаманов, описание их гаданий и магических ритуалов.

Предки русских произошли от ветви восточных славян, проживавших на территории Восточно-Европейской равнины. Русские – это мобильная нация – эта особенность была названа Соловьевым «фактором текучести». V-VI века нашей эры – это период великого переселения народов, славянские народы покинули Карпаты и северные районы и поделились на три ответвления, переселившись в разные направления. Одно двинулось в юго-восточном направлении, к бассейну

реки Днепр и Восточно-Европейской равнине, постепенно смешалось с племенами, разговаривающими на скифских, сарматских, а также северных финских и балтийских языках, таким образом, сформировалась особенная культура восточных славян. Это была земля лесов и болот, испещренная реками и равнинами.

Первые сведения о письменности восточных славян относятся к 859 году. Начиная с 882 года в объединенном государстве Киевская Русь начала развиваться единая культура восточных славян. В этот период проживающие по Днепру и в верхних течениях Волги племена, связанные кровными узами, постепенно объединились в несколько крупных племенных союзов. Политеизм стал религией всей Киевской Руси. Что касается происхождения политеизма, Л. Леонов в романе «Русский лес» вложил в уста своего героя, ученого-лесовода Вихрова, следующие слова: «Любое племя на земле владело в детстве поэтическим зеркальцем, где причудливо, у каждого по-своему, отражался мир: так первые впечатленья бытия слагались в эпос, бесценное пособие к познанию национальной биографии наравне с останками материальной культуры. Настороженный к опасности пращур наш, как и ребенок в темноте, повсюду видел недвижные лики, обращенные в его сторону, то угрюмые и жаждущие его гибели, то милостивые и матерински кроткие. Так рождались языческие божества, создания страха или признательности».

Поход монголов на запад и постепенное расширение русских на восток сделало эти обширные земли местом пересечения историко-культурных пластов. И шаманизм, и политеизм древних славян – это одни из древнейших верований в истории человечества, они представляли собой концентрацию мировоззрения первобытных людей. После того, как эти верования были замещены монотеизмом, они постепенно начали отходить на второй план, но всё же стали нескончаемым потаенным духовным источником для обширных земель. Несмотря на то, что разница между шаманизмом и политеизмом очевидна, она разграничивает духовный мир монгола и русского, но их суть одинакова – оба опираются на анимизм и поклонение «силам природы».

Двукратное создание русского национального духа: полителизм и шаманизм

Владимир Иванович Вернадский отмечал, что русская культура впитала в себя два фактора: «Византийскую религиозную культуру» и «национальную культуру степных кочевников: одежду, оружие, песни, предания, устройство военного

дела и образ мышления» [Чэнь Шулинь 2014, 70-71]. В.И. Вернадский подчеркивал обособленность и самодостаточность культуры Евразии, указывая, что «культура Евразии» – это не просто культура славян, чистое православие, всецело европейская или полностью азиатская – она состоит из множества культурных факторов. Исторически национальный дух России создавался дважды.

Первый раз пришелся на 998 год, когда князь Владимир крестил Русь, именно принятие православия Византии, Константинополя стало первым важным историческим фактором, формирующим русский национальный дух. До принятия христианства у славян в полной мере сформировались общие представления об окружающем мире, небесных и подземных божествах. Славяне исповедовали политеизм и верили в то, что божества и духи живут повсюду. Разнообразные природные явления почитались как божественные, им поклонялись. Русская православная церковь сохранила самые ранние традиции христианства. С одной стороны, она впитала в себя часть онтологии мира Древней Греции византийской церкви, с другой стороны, в процессе адаптации она также приняла наследие культа природы славянского политеизма прошлых времен, в результате чего и сформировалось православие. Николай Александрович Бердяев отмечал: «В типе русского человека всегда сталкиваются два элемента – первобытное, природное язычество, стихийность бесконечной русской земли и православный, из Византии полученный, аскетизм, устремленность к потустороннему миру» [Бердяев 1990, 8].

Второй раз – это более чем двухсотлетнее господство монголов над Россией. В 1242 году внук Чингисхана хан Батый повел свои войска на Киевскую Русь, захватил несколько княжеств. Золотая Орда просуществовала двести тридцать семь лет (1243 – 1480 гг.), вынудив каждое княжество Руси признать себя ее вассалом. Монголо-татарское вторжение разбило былое единство восточных славян, ускорило формирование трех наций: русской, белорусской и украинской, а также способствовало синтезу культуры монголов и восточных славян. Первобытная религия монголов, шаманство, в период Золотой Орды начала соприкасаться с тибетским буддизмом, в эпоху правления монгольской династии Юань императоры исповедовали буддизм. Но тибетский буддизм стал религией монголов только во второй половине XVI века, в это время в буддийскую религию обратилась как монгольская знать, так и простой народ. Русские и монголы вели между собой торговлю, часто вступали в межнациональные браки, благодаря этому религии двух народов переплетались между собой.

От шаманов и до юродивых, от кочевого скотоводства и до бродяжничества, в толерантности, возникшей в результате слияния национальностей и религий, – повсюду можно было увидеть глубокое влияние монгольской культуры на русскую. Встретившиеся в «необычайном царстве» алтайского Кош-Агач пара русских влюбленных специально едут шесть часов на машине из Новосибирска до алтайского перевала Семинского, чтобы отыскать шамана, чья сила, по слухам, чрезвычайно велика. Члены экспедиции на перевале Чике-Таман слушают указания шаманки из Горно-Алтайска, разбрызгивают по четырем сторонам света молоко и приносят жертвы. Монгольский героический эпос «Джангар», который поют на территории России, – это еще более классический пример культурной реликвии.

Двукратное формирование национального духа тесно связано с политеизмом и шаманизмом. Если сосредоточить внимание на Сибири, то можно обнаружить огромный потенциал скрытых первобытных верований. Начиная со Средних веков на протяжении долгих лет православие, христианство, тибетский буддизм, ислам и другие религиозные системы были введены у разных народов Сибири и становились основными религиозными течениями. Кроме того, коренное население Сибири неустанно придерживалось традиционных верований. Основное ядро сибирских татар составляли племена древних тюрков, которые начали проникать на территорию Сибири в VII веке. Начиная с XIII века к ним присоединилась часть монголов и влилась в состав сибирских татар. С XIV и до первой половины XIX века ислам продолжал распространяться в Западной Сибири. В XVI веке в Сибирь проникло православие (в особенности оно укоренилось у народов тундры и тайги). Начиная с 1598 года, когда царская Россия уничтожила Сибирское ханство, за последующие полвека русские и казаки в основном подчинили себе Сибирь. В 1753 году императрица Елизавета (годы царствования 1741 – 1762) начала заменять казнь через повешение ссылкой в Сибирь. Начиная с середины XIX столетия освобожденные крепостные крестьяне отправились в Сибирь поднимать целину, после строительства Транссибирской железнодорожной магистрали Сибирь получила возможность развиваться еще быстрее, вслед за этим здесь начало широко распространяться православие.

Тем не менее, несмотря на изменения хода истории, славянский политеизм и шаманизм, глубоко укрепившиеся в коллективном бессознательном, по-прежнему демонстрируют жизненные силы. Они представляют собой бесформенную, несознательную природную силу, миф – это и есть жизнь. Они существуют не только в вербальной форме легенд, эпоса, рассказов о вселенной, философии

древних мудрецов, но и в ритуалах людей, образе жизни, складе мышления, первобытном колдовстве, календарях, связанных с природой (Масленица, Иван Купала), в литературных произведениях.

2. Миф о деревьях

Леонид Максимович Леонов во время написания романа «Русский лес» изучил значительный массив научной литературы. По словам писателя, для создания романа он побывал в лесах на побережье Черного моря. Русское приветствие «здравствуйте» означает пожелание крепкого здоровья, однако первоначально связано с пожеланием «пребывания с добрым деревом» или «от хорошего дерева». Если покинуть Уфу и перейти Уральские горы, то лесов постепенно становится меньше, а пахотных земель – больше. В районе Волгограда наземная растительность становится все ниже, а в Калмыкии переходит в степи и пустыни – пастбища кочевников-скотоводов. Деятельность человека является основной причиной постепенного отступления лесов. Название села Кош Агач на Алтайских горах означает «прощание с деревьями», молодой наследник достояния «Джангар» БаирАнатольевич Турлунов отмечает, что прежде в этом месте было много деревьев, но в 1801 году было основано село, деревья вырублены, в результате чего местность превратилась в практически бесплодную землю. От надежды на происхождение «от доброго дерева» до «прощания с деревьями» подобно метафоре, показывающей разрыв ожиданий и реальности. Что касается лесной экологии, то на этой обширной территории происходило множество случаев незаконной вырубки деревьев, однако на Земле все же сохранился величественный естественный пояс – таежный лес. В ходе длительной истории здесь жили и вели деятельность монголы и русские, а политеизм и шаманизм способствовали защите тайги. Таким образом, здесь нашли свое воплощение причинно-следственные связи культа поклонения дереву.

Вселенские горы и мировые деревья

В примитивном мышлении разных народов мира в большей или меньшей степени находит свое место поклонение дереву. Культ дерева рождается в поклонении природе и содержит элементы политеизма и шаманизма, например, поклонения тотему и предкам. С точки зрения антропогеографии горно-лесистые районы являются колыбелью рождения и развития северных родовых племен: в необъятных девственных лесах вдоль Днепра и в верховье Волги, на просторных

и чистых реках и озерах жили русские; среди высоких гор и хребтов, а также пышных лесов юго-восточного побережья реки Аргунь расселились монголы. В шаманских верованиях поклонение дереву начинается с поклонения горам и лесам.

На основании этимологии можно обнаружить, что поклонение лесам и горам имеет два аспекта. Слово «тайга» происходит от алтайского корня «тау», «даг» – это «гора», у тюркских народов также горная цепь, леса и тундра. «Даг» в монгольском языке – это «tajiga», что означает девственный лес. Путаница таких понятий, как лес, горная цепь, вселенская гора и мировое дерево – распространенное явление. «Тай», связанное со словом «тайга» означает лес. В монгольском языке с этим термином сходно понятие «ой», которое как называет лес (дерево), так и гору. Это понятие восходит к тюркскому слову с алтайским корнем «агаш», т.е. дерево [Примечание 2].

«В монгольском языке “земля” – это “мать всех вещей”, а высокие горные пики, достигающие облаков, находятся ближе всего к небу, поэтому древние монголы считали, что горы – это место обитания богов или воплощение небес, согласно их представлениям, на горах Тяньшань, Куньлунь, Алтай, Чанбайшань, Хинган и др. есть собственные божества, которым следует поклоняться. Между божествами гор и небес существовала определенная связь, поэтому горные божества повелевали на всех горно-лесистых местностях и обладали бесконечной властью» [Heissig 1989, 495].

В эпосе «Джангар» не отражено ни войны, ни голода, ни холода, ни смерти – в нем есть лишь вечная молодость, вечнозеленые растения степи, быки и бараны в лесах, идеальная страна Бумба, в прообразе которой можно узнать далекие Алтайские горы:

Устремленная ввысь Седая гора
Стала центром Неба и Земли;
Под лучами восходящего солнца
Она испускает белое сияние [Джангар 2016, 109].

Дворец Джангар возведен на месте слияния гор с океаном в окружении лесов, в его описании обнаруживаются следы культа дерева:

У северного подножия горы Байтоушань,
У океана Бумба,
В объятиях санталовых деревьев и тополей,
Возведен чудесный дворец Джангар [там же, 3-4].

Джеймс Джордж Фрэзер в книге «Золотая ветвь» детально описал пространственное распределение культа дерева у разных народов мира [Примечание 3]. Он указал, что «мировым центром», согласно наиболее широко распространенным мифологическим представлениям даже (восходящим к доисторическим временам), является «вселенская гора» и «мировое древо».

«В то время в мифологическом творчестве и сознании северных людей существовало представление о звездном небе в виде шатра, в котором Полярная звезда занимала самое высокое положение. Небо поддерживалось колонной, расположенной в центре Земли – это и было мировое древо на горной цепи вертикальной оси Земли» [Хоппал 2010, 238]. Мировое древо как символ мирового центра и оси мира появляется во многих культурах, это символическая основа шаманской культуры северной части Азии и Европы на мировой карте; в североевропейских мифах и детских сказках это – символ центра и центральной оси мира. Шаманская культура и политеизм у славян – это примитивные и стихийные верования, не имеющие строгой религиозной идейной системы и единых доктрин. У разных народов и национальностей, в разных регионах и в разные исторические эпохи существовали разные представления и версии, не было сформировано единых канонов и образцов, и тем не менее центральные мифологические воззрения на Вселенную имеют сходства: Вселенная делилась на верхний, средний и нижний уровни (рай, мир людей и ад). Помимо вселенской горы, объединяющей три уровня, существовало также мировое древо. Его корни уходили под землю, кроны достигали небес, а ствол находился в мире людей.

Некоторые ученые исследовали образ мирового древа с позиций религиозной антропологии и шаманского искусства, «полагая, что сочетание форм выражения птиц и деревьев – это типичная характеристика “мировой оси” или “шаманского дерева” в шаманском искусстве, основной инструмент шаманов и магов во время общения с небесами и принесения жертв» [Чэнь Чунь, Инь Минь 2005, 39-44]. Подобные представления можно обнаружить у народов Алтая и всей Азии, в особенности в Сибири. Философ Мирча Элиаде в «Шаманизме» рассказывает о представлении о «Центре Мира» – «мифическом образе, допускающем связь между небом и землей»: «Алтайские татары представляют себе Бай Ульгена, сидящего посреди Неба на золотой горе. Абаканские татары называют ее “Железной Горой”. Монголам, бурятам и калмыкам она известна под названиями Сумбур (Sumbur), Сумур (Sumur) или Сумер (Sumer)» [Элиаде 2018, 266].

Согласно космологии шаманизма и политеизма, у гор и деревьев есть свои божества, которые соединяют с небесными божествами. Древние алтайские мифы

и легенды гласили, что «в начале Вселенной на земле росли огромные божественные деревья, которые были центром всех вещей; на пупе земли росла самая высокая ель, на вершине которой жили божества» [Элиаде 2010, 949]. Монголы и буряты считают, что боги(Тенгри) питаются фруктами этого большого дерева. Другие алтайские народы верили, что до рождения ребенка его душа подобна птице, сидящей на ветвях мирового древа, и шаман направлялся к дереву, чтобы найти ее. Шаманы делали свои барабаны из вселенского дерева. Перед древними юртами монгольских шаманов, а также внутри них создавали имитации мирового древа, а на барабанах выполняли изображения вселенского дерева. Кроме того, когда во время церемоний алтайские шаманы седлали березовую ветвь, это означало восхождение на вселенское дерево [Элиаде 2011, 949].

В славянской мифологии мировое древо и древо жизни символизировали мировую ось и Вселенную. Деревья наделялись славянами священным смыслом, все виды деревьев обожествлялись и наделялись разными значениями. Дуб, береза, сосна, тополь и ель – эти пять видов деревьев символизировали Вселенную, они целостно и всесторонне отражали пять столпов основного жизненного процесса. Дерево божества грома Перуна – это дуб, дерево бога ветра Стрибога – тополь, богини судьбы и урожая Макоши (Мокоши) – ель (символ вечной жизни), а береза символизировала чистоту и жизненную силу, означала рождение – начало – материнство. Сосна отождествлялась с дорогой и судьбой, считалась осью мира, направляющей линией, дорогой, судьбой. Мировое древо, представлявшее собой три мира Вселенной, у славян могло появляться на деревянных столовых приборах, старинных сундуках, браслетах и амулетах [Примечание 4].

Древо жизни и человеческое дерево

Происхождение национального леса имеет непосредственную связь с жизнью человека, поэтому поклонение дереву неизбежно содержит в себе значение древа жизни. В тюркских, монгольских и маньчжурско-тунгусских национальных мифах содержится множество легенд о рождении деревом человека, которые приравнивают предков к божествам и создают национальный тотем. В монгольском фольклоре сын (по некоторым версиям племянник) небесного бога Тенгри – основатель рода – спустился в мир людей через дупло дерева. Согласно «Истории Ойратского ханства», в древние времена один охотник обнаружил лежащего в дупле дерева ребенка (в книге «Галдан» указывается, что ребенок родился от девы и висел на дереве, в древних монгольско-дербетских мифах также есть подобный сюжет), который питался соком дерева, вытекающим из разветвления, а на дереве

жила маленькая желтая птичка. Охотник взял ребенка домой и вырастил его, и в будущем тот стал сначала вождем племени, а потом – главой Чороса [Намзил 2010, 295-296]. «Племена Чороса, относившиеся к калмыцким монголам, полагали, что их предком “был силач, рожденный тонким деревом-отцом и совой-матерью”… Калмыцкий монгольский эпос «Нархажид Бурханы» также повествует о главном герое, рожденном деревом. Это, очевидно, связано с концепцией поклонения предкам Чороса» [Цсеренсодном 1990, 128]. Практически во всех частях Монголии есть различные версии этой легенды, некоторые в том числе называют младенца под деревом Чингисханом, т.е. сыном Тенгри [Намзил 2010, 298].

В древнетюркских мифах о происхождении человечества и в некоторых героических эпосах деревья также появились в образе богини-матери (богини плодородия). В тюркском литературном произведении «Легенда Огуз-хана» есть упоминание о том, что сын Тенгри родился в «переплетенных ветвях». Причина этого в том, что «турки и монголы принадлежат к алтайской этнической группе, с древних времен они установили культурные обмены и нередко перемежались, в результате чего их духовная культура, включая язык и религиозные верования, находились во взаимовлиянии» [Намзил 2010, 300]. Считается, что в древнем войске Огуз-хана была женщина, которая забралась в дерево, росшее между двух рек, и родила предка половцев (кипчаков). В якутском эпосе есть сюжет о божественном дереве, ставшем женщиной, вскормившей героя, – здесь мы находим подтверждение вышесказанному. Этот пример можно обнаружить в алтайском эпосе «Маадай Кара», а также других мифах и сказаниях.

Миф о рожденном деревом человеке продолжается в мольбах о ниспослании сына, обращенных к лесу, а также в темах литературных произведений. Некоторые пожилые шаманы объясняют, что, когда боги создавали людей, они поместили женское божество Умай, покровительницу детей и рожениц, вместе с лесом в мир людей. Таким образом, женщины отправлялись в лес молиться, а Умай помогала им забеременеть. Обычай поклонения лесам до сих пор сохранился у северных народов. Якутские женщины, страдавшие бесплодием, отправлялись в леса с мольбами о ребенке, кроме того, казашки также просили божество дерева о ниспослании сына. Рождение героического персонажа кыргызского эпоса «Манас» связано с этим обычаем. У Джакыпа не было детей, поэтому он отправил жену Чыйырды в лес жить в одиночестве и воздал богам молитвы, совершив церемонию благодарения дереву. После этого Чыйырды выносила дочку и героя Манаса [Лан Ин 2013, 151-152].

Миф о рожденном деревом человеке развивается в веру в древо жизни. Древние люди полагали, что у каждого человека в мире есть собственное древо жизни: душа человека привязана к этому дереву. Во время жизни дерево обладает глубокими корнями и густой листвой, когда человек умирает, дерево высыхает [Дулам 1998, 211]. В «Истории Баотань Баогу» заболевшая мать сказала сыну: «Прошлой ночью мне снилось, что коричневое сандаловое дерево, связанное с моей душой, упало – вскоре я умру». Через несколько дней женщина умерла. В ойратской легенде указывается, что на безлюдной горе растет дерево, связанное с душой Хаана и Хатуна. Однажды сын Хаана срубил дерево, и глаза отца ослепли, а левая рука матери сломалась [Намзил 2010, 356]. У славян также есть подобные табу [Фрэзер 1987, 168]. Д. Фрэзер записал обычай ритуальное культа деревьев в России в «Золотой ветви»

> «В последний четверг перед праздником Троицы русские крестьяне отправляются в лес, поют песни, сплетают венки и срубают молодую березу, которую обряжают в женское платье и украшают разноцветными лентами и лоскутками. После этого начинается праздник, а наряженную березу с радостными песнями и плясками приносят в родную деревню и устанавливают в одном из домов, где дерево в качестве желанного гостя остается до Троицы. В следующие два дня крестьяне посещают дом, в котором находится их «гость», а на третий, Троицын день они несут дерево к реке и бросают его, а вслед за ним и украшения в воду. Обряжение березы в женскую одежду в этом русском обычае показывает, насколько дерево подвергается персонификации; в реке же его топят, ероятнее всего, с целью вызвать дождь.» [Фрэзер 1987, 185]

Поклонение дереву распространено у северных народов и до сих пор оно сохраняет свое влияние. Высокие, стройные и непреклонные деревья часто причудливой формы считались священными и становились предметом поклонения у северных народов. В монгольском шаманизме существовал культ поклонения «Oro-inGagqa Modon» или «Jaha-yin Modon», т.е. отдельно стоящего дикорастущего дерева [Примечание 5]. В пригороде Элисты мы съездили к высокому священному дереву, окружающему буддийский алтарь. Кроме того, на берегах Байкала люди верили в легенду о березе – здесь некогда располагалось жилище шамана. У шамана – пять дочерей, одна из которых обладала целительными способностями. После смерти одного врача неподалеку выросла береза. Если у человека были проблемы со здоровьем или он нуждался в помощи, то, обняв ствол березы, через несколько секунд он чувствовал себя лучше физически и морально.

Деревья, выступающие пристанищем души и жизни, обладают лечебными свойствами. В эпосе «Джангар» главный герой увидел высокое священное дерево, голос его листьев напоминал молитвы ламы». Джангар вырвал из мышиного рта листок и сжевал его:

И приложил он первый листочек к бедру
И ранка тотчас затянулась.
Джангар съел еще листочек,
И поднялся на ноги и побежал,
Увидев свет в кромешной мгле. [155]

В другом отрывке Джангар отправился к другому дереву и отыскал на священном сантале двадцать божественных листочков, которые воскресили Хонгра.

Джангар мелко переживал листочек и подул на непогребенные кости,
Кости тут же поднялись и обросли мышцами.
Джангар вновь проживал листок и подул на мышцы,
Которые тотчас превратились в безмятежно спящего Хонгра.
Джангар вложил один листочек Хонгру в рот,
И поспешно укрылся.
Хонгр воскликнул:
«Неужели люди спят так долго?»
Хонгр мгновенно поднялся. [157]

Миф о дереве – это выражение представления о человеческом древе или генеалогическом древе. Согласно легенде, на одном дереве по воле Тенгри выросло девять ветвей, которые породили девять человек, ставших девятью народами. В Национальном музее Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, в начальной школе поселка Ики-Бухус в пригороде Элисты, а также в Музее-заповеднике «Старая Сарепта» на юге Волгограда мы встретили подобное генеалогическое древо.

3. Российский эпос про лес

Русийская экологическая литература относится к сельской прозе и, естественно, связана с лесными деревьями. С древних времен до наших дней описания леса слились в целостную эпическую поэму о лесе. В XIX веке живопись «певца русского леса» Ивана Ивановича Шишкина и стихи поэта начала XX столетия Сергея Александровича Есенина страстно воспевают единство всего сущего в

мире. Во второй половине XX века русские писатели создали выдающиеся произведения. В качестве примера можно привести роман Леонида Максимовича Леонова «Русский лес» (1953), рассказы «За долами, за лесами» (1966) Евгения Ивановича Носова (1925-2000 гг.), «Повесть о лесах» (1967) Константина Георгиевича Паустовского, произведения Виктора Петровича Астафьева «Царь-рыба» (1972) и «Деревья растут для всех», повесть Александра Ивановича Семёнова «Вольные кони» (1991) и др. Эти произведения посвящены далекой космогонии и задетым чувствам детей природы, посредством историй о незаконной вырубке леса, браконьерстве и падении человеческой цивилизации в целом писатели осмысляют отношения человека и природы, поднимают вопросы добра и зла, преступления и наказания, проявляют острое чувство кризиса. «Русский лес» символизирует поворотный момент, признается «основным произведением экологической литературы России» и «декларацией охраны природы». Главный герой произведения Иван Вихров – специалист по лесу, бессмертный воин, охраняющий лес. Он с глубокими чувствами описывает тесную связь между русскими и лесом, говоря, что понятия леса и родины неразделимы.

«Мы выросли в лесу, и, пожалуй, ни одна из стихий родной природы не сказалась в такой степени на бытовом укладе наших предков… Еще круглее будет сказать, что лес встречал русского человека при появлении на свет и безотлучно провожал его через все возрастные этапы: зыбка младенца и первая обувка, орех и земляника, кубарь, банный веник и балалайка, лучина на девичьих посиделках и расписная свадебная дуга, даровые пасеки и бобровые гоны, рыбацкая шняка или воинский струг, гриб и ладан…»[Леонов, 320]

Согласно концепциям славянского пантеизма (анимизм), люди надеялись получить покровительство бога ветра, громовика, бога солнца, многочисленных небесных, земных божеств и защиту от нечистых сил, а также нуждались в помощи лесничего:

«Среди стихий, которым предки поклонялись за силу, добро или красу, были и растительные великаны... Их глубоко чтили, у их подножья творились суд и правда, а баяны слагали сказы о делах и походах племени. Поэтическое суеверье ревностно оберегало в ту пору наши южные божелесья, посвященные громовнику Перуну… лесовик, леший… бывшее, крайне непритязательное божество в мочальном вретище, несет в лесу комендантские обязанности и квартирует под старым пнищем. Как установлено народной молвой, лешие

- тоже патриоты своих лесов, к коим приписаны, и при гражданских междоусобицах тоже хлещутся промеж собой столетними деревами. Не лишены они и людских слабостей». [Леонов, 323]

В «Царь рыбе» Виктор Петрович Астафьев записал о поездке и мысли на родину - бескрайный Енисей и сибирскую тайгу. Он чувствовал то, что единство между собой со всеми живыми на этой земле, природа пронизана божественностью, и часто потрясен могущественной природы: «прикреплялся к древу жизни коротеньким стерженьком того самого листа» [Астафьев 22]:

«Тайга на земле и звезды на небе были тысячи лет до нас…И деревья в тайге умирали и рождались…Нам только кажется, что мы преобразовали все, и тайгу тоже. Нет, мы лишь ранили ее, повредили, истоптали, исцарапали, ожгли огнем. Но страху, смятенности своей не смогли ей передать, не привили и враждебности, как ни старались. Тайга все так же величественна, торжественна, невозмутима. Мы внушаем себе, будто управляем природой и что пожелаем, то и сделаем с нею. Но обман этот удается до тех пор, пока не останешься с тайгою с глазу на глаз, пока не побудешь в ней и не поврачуешься ею, тогда только вонъмешь ее могуществу, почувствуешь ее космическую пространственность и величие» [Астафьев 97-98] .

Астафьев называет Енисей «Рекой жизни». «Река жизни» как «Древа жизни» - эти емкие образы, уходящие корнями в мифологическое сознание: были «наглядноздримым воплощением всего устройстова бытия, всех начал и концов, всего земного, небесного и подземного, то есть целой "космографией"» [Лейдерман & Липовецкий 73]. В его глубоком прозрении можно услышать протяжный звук «всеединства» Вл. Соловьева.

В повести Валентина Григорьевича Распутина «Прощание с Матёрой» описание «Царского лиственя» связано с православным праздником, однако фоном по-прежнему выступает политеизм. Лиственъ – это одушевленная сущность, конкретное проявление души природы. «Матеру, и остров и деревню, нельзя было представить без этой лиственницы на поскотине. Она возвышалась и возглавлялась среди всего остального… Но говорить "она" об этом дереве никто, пускай пять раз грамотный, не решался; нет, это был он, "царский лиственъ"… как раз им, "царским лиственем", и крепится остров к речному дну, одной общей земле, и покуда стоять будет он, будет стоять и Матера. Не в столь еще давние времена по большим теплым праздникам, в Пасху и Троицу, задабривали его угощением… не то лиственъ может обидеться» [Распутин 216]. С деревом была связана трагическая история: девка Паша повесилась на его суку из-за неразделенной любви.

Позднее на этом с этого Пашиного сука упал и разбился мальчишка – только после этого мужчины отрубили его, а мальчишки сожгли. Однажды двое чужаков решили уничтожить дерево, применив бензин, пытаясь срубить топором и бензопилой. Дерево не загорелось, и ни топор, ни бензопила не смогли уничтожить его. «Один выстоявший, непокорный "царский лиственъ" продолжал властвовать надо всем вокруг. Но вокруг него было пусто» [Распутин, 222].

Роман Анатолия Андреевича Кима «Отец-Лес» 1989 года представляет интеграцию политеизма и христианства, буддизма и русской космологии, а также идей Пьера Тейяра де Шардена, Владимира Ивановича Вернадского, Артура Шопенгауэра и Николая Федоровича Федорова. Мифы и притчи являются структурным центром романа, сопутствующим духовным поискам представителей трех поколений рода Тураевых. Все сущее в природе объединяет мифологические истоки, которые сливаются в мир фантазий, где сосуществуют люди, божества и нечистая сила. Мифический образ Отца-Леса выражает глубокую связь человека с природой. Автор посредство образа отца и древнегреческой богини плодородия, покровительницы земледелия Деметры выразил свое понимание взаимосвязи между лесом и землей. После смерти человек произрастает деревом: после самоубийства главный герой превращается в сосну в форме лиры. После смерти дерево становится человеком, «то кому же в будущем становиться людьми, если деревьев не будет?» [Ким, 35]. Трансформация жизни и смерти и законы леса выступают центральной экологической этикой произведения. С одной стороны, если следовать закону леса, то природа в виде деревьев, речных потоков и земли подарит людям возможность постичь свои истоки и ощутить «единство Неба и человека», а также целительные силы. С другой стороны, Мать-Земля из-за многочисленных повреждений перестала приносить урожай, наводнения и землетрясения вызывают ассоциации с концом света, а появление и исчезновение чудовищ приносит с собой тень смерти. В то же время человек встречается с выбором между добром и злом, а закон леса неизбежно несет наказание.

Дерево является одним из наиболее распространенных символов человеческой культуры, поклонение дереву – это древнейшее проявление политеизма и шаманства. Эта традиция особенно глубока на пастбищной дороге с основной частью России и Монголии. Тем не менее объем этой статьи не ограничивается этим. В последние годы автор стал свидетелем распространенности поклонения деревьям среди различных этнических групп на севере в горах северо-востока и северо-запада Китая, на лугах Монголии и Центральной Азии, в горах Алтая и в

сибирской тайге, на Центрально-Русской лугопастбищной территории и в Центрально-Европейской равнине. Обширный резонанс на эту тему. “Мировое древо” и его производные “Древо жизни”, “Человеческое древо”, “Генетическое древо” и “Древо шамана” и многие другие варианты разделяют человеческую благодарность и благоговение перед матерью-природой. Это истинный и чистый духовный фон человечества. В истории и реальности, поэзии и прозе нашли свое отражение разнообразные культы дерева, представляющие собой концепции политеизма и шаманства, переплетенные с буддизмом, православием, протестантизмом, исламом. Первобытные люди считали себя детьми природы, от имени богов они защищали горы и реки, земли и растения, создавали механизмы мирного существования человека и природы, сформировав множество табу, отражавших простую экологическую этику, научные принципы и истины. Ценности первобытной культуры, преодолевшие время и пространство, предоставили современным людям базу для заимствований. Политеизм и шаманизм на просторах России – это защитники природы, поэтому возвращение к этим примитивным верованиям может быть эффективным способом для решения современного экологического кризиса.

Примечания

1. Цитата директора Красноярского филиала Российской академии наук, доктора исторических наук, профессора Николая Ивановича Дроздова из лекции в Китайском народном университете от 23.04.2017.

2. См.: znanija.com/task/10983245, 2019-10-15.

3. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Глава IX.Поклонение деревьям. Глава X. Пережитки культа деревьев в современной Европе. Глава XV. Поклонение дубу. Пер. Сюй Юйсинь. –Пекин: Китайской народной литературы и искусства, 1987.

4. См.: slavicnews.ru/sviashennye-derevia-slavian/, 2019-10-15.

5. Кафедра этнологии национального института Китайской академии общественных наук Сост. Национальные культурные традиции и шаманство. Отчет по итогам исследования. –Пекин: Нанациональное издательство, 1993. С. 2017.

Литература

1. Астафьев В. Царь рыба. Пер. Ся Чжунъи и т.д. Гуйлинь: Изд. Гуанси педагогический университет, 2017.

2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.М.: Наука, 1990.

3. Го Шуюнь и Шэнь Чжаньчунь ред.: Собрание сочинений по шаманизму за рубежом. Пекин: Сад науки, 2010.

4. Джангар. Пер. Седорз. Пекин: Изд. Международного вещания Китая, 2016.

5. Дулам S. Суюге, Образы монгольских мифов. Хух-Хото: Изд. Культура Внутри Монголии, 1998.

6. Ким Анатолий. Отец-Лес. Москва: Советский писатель, 1989.

7. Лан Ин. Манас и шаманская культура. См. Исследовательские материалы и социологические опросы по киргизским народным верованиям. Под ред. Хэ Лин. Пекин: Народное издательство, 2013.

8. Лейдерман Н.Л. Липовецкий М.Н. Современная русская литература, книга 2, Москва: УРСС, 2001.

9. Леонов Л. Русский лес. Пер. Цзян Чанбинь, Харбин: Народное издательство Хэйлунцзян, 1984.

10. Намзил. Сравнительное исследование национальных мифов алтайской языковой семьи Китая. Пекин: Учеба, 2010.

11. Heissig, Walther. Religion in Tibet and Mongolia. Translated by Geng Sheng, Tianjin Ancient Books Publishing House, 1989.

12. Распутин В. Прощание с Матёрой. См. Распутин. Собрание сочинений. Пер. Ван Найчжо, Шэнь Чжи, Ши Госюн, Пекин: Изд. Зарубежной литературы, 1982.

13. Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

14. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Пер. Сюй Юйсинь. Пекин: Китайской народной литературы и искусства, 1987.

15. Цсеренсодном Д. Концепции поклонения дереву в монгольских эпосах. Под ред. Ринцендорджи, Лан Ин. Повествовательная литература алтайской языковой семьи и шаманская культура. Хух-Хото: Изд. Университета Внутренней Монголии. 1990.

16. Чэнь Чунь, Инь Минь. Исследование символики дерева в бронзовых изделиях культуры Саньсиндуй // Сычуаньские памятники культуры, 2005. № 6.

17. Чэнь Шулинь. Историко-культурные особенности и ценность евразийства // Вестник Евразии, 2014. № 11.

18. Хоппал М. Символизм шаманских барабанов в Сибири. Пер. Чжан Тинтин. См. Собрание сочинений по шаманизм за рубежом. Пекин: Сад науки, 2010.

19. Хэ Лин ред. Исследовательские материалы и социологические опросы по киргизским народным верованиям. Пекин: Народноеиздательство, 2013.

20. ЭлиадеМ. History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms. Vol. 3, translated by Yan Kejia and Yao Beiqin, Shanghai Academy of Social Sciences Press, 2011.

21. Шаманизм. Пекин: Социально-научной литературы, 2018.

22. Юань Сюнь. Обзор теории «Этногенеза» Льва Гумилева // Исследование по России. 2017. № 6.

Liang Kun

CULT OF WORSHIP OF WOOD IN RUSSIA AND MONGOLIA: ORIGINS OF POLITICALISM AND SHAMANISM

Abstract. This article is based on field research in the framework of international cooperation "Jangar – 2017", as well as on the study of the ancient Mongolian heroic epic "Jangar" and Russian literature. The work examines the anthropogeographic position of Russia and Mongolia, as well as the interlayering of historical and cultural layers. The article is devoted to the study of the historical origins of tree worship, which are determined on the basis of a comprehensive study of the primitive religious culture – polytheism and shamanism – as well as the actual folklore environment and the embodiment of this cult of worship in literary texts. In addition, from the point of view of the natural ecological environment, cultural geography and etymology, a comparative analysis of the links between the Russian and Mongolian national understanding of the forest and the cult of tree worship, as well as the forms of expression of the universal mountains, world trees and the Tree of Life is carried out. This article was sponsored by the National Social Science Foundation of China: A Study of Russian Environmental Thought and Literature (15BWW029).

Key words: Russia; Mongolia; tree worship; polytheism; shamanliness.

Лян Кунь,
д.ф.н., проф. института гуманитарных наук
(г. Пекин, КНУ)

ЭСХАТОЛОГИЯ И СПАСЕНИЕ – РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. В данной работе раскрывается духовная структура эсхатологии и спасения, рассматриваются основы религиозной культурной традиции, и осуществляется анализ литературных текстов, при этом делается попытка обнаружить признак самосознания России на рубежах религии, философии и литературы. Смерть и возрождение, эсхатология и спасение тесно соединяются. Придать Богу совсем новое содержание, возродить в настоящем изначальный дух Иисуса Христа - вот путь спасения, который указывает русская мысль людям в эпохе кризиса XX века. Мотив Софии, дьявола и экологии в литературе в различных темах выразил новые искания идеала спасения, в чем можно видеть возвращение с Царства Небесного к реальному разуму. Данная статья подготовлена при финансовой поддержке Национального фонда социальных наук Китая: Исследование российской экологической мысли и литературы (15BWW029).

Ключевые слова: эсхатология, спасение, софия, природа, экология

Русская литература XX века наполнена эсхатологическим настроением и апокалиптическим ожиданием. Это психологическое преломление русской трагической истории XX века. Координаты определённого времени - начала последнего века двухтысячной истории христианства совместились с бурливостью крови и огня на земле России, это способствовало постепенной активизации и усилению апокалиптических настроений на основе национального самосознания. Рассматриваемая в аспекте метафизики, русская литература глубоко отражает конечную и эсхатологическую особенность русской мысли. Как духовное ядро веры русского народа, апокалиптическое настроение не только содержит духовную структуру присущую этому народу представление о конце и будущем, предчувствия катастрофической эсхатологии и особенное мистическое чувство и, тем более, включает сознание мессии.

1. Мотив Софии - священность женственного образа.

Софиология - одна из центральных тем русской религиозной философии на рубеже XIX-XX вв. Перед такими хаотичными силами, как война, промышленная цивилизация, природная катастрофа, русские мыслители сделали свой выбор, отвечая на старый и постоянный вопрос: «Куда идет Россия?» Они стремились найти пути к спасению в единении Истины, Добра и Красоты. Хотя такой выбор имеет характер мифа-утопии, но он в значительной степени определил направленность литературы русского символизма; как особенное национальное самосознание, он повлиял на создание образа женственности в последующей русской литературе XX века. Поклонение женственности в традиции русской литературы произошло от наследия русского язычества, культурной традиции западного христианства и её локализации и заземления - поклонения Богоматери и рыцарства, в конце концов, определилось в Софиологии. Она является не только систематизацией идей православия (христианства), но и комбинацией язычества и пантеизма в ранней традиции народов России и других народов мира; вместе с тем, она имеет естественную связь с платонизмом (учением об идее и учением о любви). Русская культура породила широкое поклонение женственности и матери на основании понимания ряда концепций язычества и православия как «богини», «Софии», «Духа Святого-Святой Девы», «Матери-Земли», «Родины-России» и так далее. Это становится важной частью русского национального самосознания и приведет к священности земной любви в литературе. Они излагают свою идею Софии на женственном образе. На основании наследования культурной традиции XIX века религиозный философ и поэт Соловьев, умерший на заре XX века, создает определённый прототип символа – миф Софии в качестве Вечной Женственности и Мирового Духа. Его эзотерико-эсхатологическая значимость невольно провоцировала преодоление панэстетических тенденций в символистской мифопоэтике. Соловьев, Блок, Белый и другие русские символические поэты сплавили воедино «тексты жизни» и «тексты искусства», сознательно играли роль «рыцаря Софии». Они стремились осуществить соединение с Вечной Женственностью путём мистического испытания и созерцательного любования, особенно испытания любви. Именно литература – лучший способ, выражающий эту мечту. Это особенное и сложное явление русской культуры. В последующей русской литературе XX века так же выражается глубокое чувственное согласие с Вечной Женственностью, многие женственные образы являются метаморфозами или переписыванием именно этого прототипа: Маргарита «Мастера и Маргариты» М. Булгакова, Лара

«Доктора Живаго» Б. Пастернака и так далее. Канонизация земной любви позволяет женственному образу включить в свой состав священность, мистический оттенок и философское раздумье.

2. Мотив дьявола - Стихи о Сатане в контексте «переоценки всех ценностей»

Стремясь к абсолютному добру, переосмыслить вопрос о Мировом Зле - это одно из важных своеобразных особенностей русской мысли. В литературе и искусстве зло обычно олицетворяется образом дьявола. Этот образ включает в себя серьезное размышление об источнике зла и исторической роли зла в русской мысли, включает широкое содержание философии, эстетики, психологии и этики. С конца XIX века до начала XX века - определенный период исторической трансформации, в такой момент, когда весь прежний миропоряток начал распадаться и разваливаться, когда переоценивались все ценности, в русской литературе выразилось большее и большее увлечение этом мотивом. На плюралистической основе появился такой феномен, как «сатаноискательство», обожествление зла, который можно отождествить с «богоискательством». Тот ландшафт, который так отчетливо сосредоточен на поисках Сатаны и прославлении дьявола, был редок в истории мировой литературы.

У образов дьявола русской литературы XX века сошлись разнокачественные культурные источники. В том числе демонология из «Библии» и ее продолжение в традиции европейской культуры, и древняя славяно-русская мифологема, и элемент гностицизма, содержащийся в русской религиозной философии. Учение о зле у Владимира Соловьева, перекликающееся с убеждением в том, что «Бог умер!» у Ф.Ницше, оказало глубокое влияние на русскую литературу XX века. В качестве воплощения зла, силы свободы и творения, образ дьявола постепенно претерпел метаморфозу и кардинально трансформировался. Таким образом, «Святой Сатана» становился популярным явлением литературы Серебряного века; М.Булгаков создал образ Воланда в своем «Евангелии от Дьявола» - «Мастере и Маргарите»; Замятин описал образ Христа - Мефистофель в «Мы». Они появились как ипостась искусителя, предателя и судьи. Когда отрицательные объекты оказались силами антихриста, застойной и окостенелой реальности, обществом, вопреки традиционной духовной ценности человечества, они становились воплощением абсолютного добра и справедливости, сильным союзником с Богом, тем самым, получили функцию спасения мира.

3. Мотив экологической эсхатологии - размышление о человеческой судьбе в глобальной ситуации

После 70-х годов XX века экологический кризис во всем мире с каждым днем становится все серьезнее, и отношения человека с природой вызывают всеобщее беспокойство. Эти проблемы вызвали активный отклик в российской экологической философии и литературе. По сравнению с аналогичными западными исследованиями, русская экологическая философия и литература обнаруживают особое русло мышления – соединение ярко выраженной рациональной окраски и религиозного сознания: в стремлении к человеческому разуму всегда содержится комплекс Апокалипсиса, т.е. ожидание отразить человеческий разум с помощью эсхатологического апокалипсиса. Можно сказать, что экологическая эсхатология происходит из чувства тревоги за судьбу человечества и одновременно является предостережением для него. Подтверждение философией мифа, обращение литературы к философии привело к тому, что два различных способа мышления затейливо переплелись между собой, оказались двумя разными путями к одной цели.

Всячески пытаясь отыскать путь спасения, писатели указывают, что судьба человеческой цивилизации зависит от возвращения к разуму, который должен опираться на веру; целью же веры является через прямой контакт человеческого сердца с Богом осуществить нравственное самосовершенствование, тем самым изменить конечную судьбу всего этого мира. Так создаются страницы спасения XX века.

Эсхатологический миф

Русское экологическое мышление резко отличается от западного. Западный гуманитарный научный мир тяготеет к натурфилософии и, в целом, критически относится к традициям христианской культуры. Например, Линн Уайт (Lynn White) считает, что «иудейско-христианской этноцентрализм» является идейно-культурным корнем экологического кризиса. Экологическая теология, похоже, больше заботится о Бытии, например, Ханс Кюнг (Hans Küng), исходя их чувства тварности и скромности, предложил идею «глобальной этики» в качестве базы для изменения современной системы ценностей на основе гуманизма. По сравнению с Западом, в России на благодатной религиозной почве внимание больше сосредоточено на эсхатологической проблематике. Эсхатологический миф является Апокалипсисом экологического кризиса, содержащегося в человеческой цивилизации. Русская религиозная мысль, по сравнению с западной, сильнее воплотила

комплекс Апокалипсиса, иными словами, эсхатология является одной из базовых категорий русской религиозной философии. При столкновении обыденного народного религиозного мышления с глобальным экологическим кризисом происходит возрождение экологической эсхатологии. Содержание экологической эсхатологии главным образом касается темы преступления и наказания в отношениях между человеком и природой, а также попыток достижения спасения и искупления человечества. Постоянное возвращение писателей к картине конца света, уничтожения мира, вызванного экологическим кризисом, делает их произведения современными Апокалипсисами.

В «Прощании с Матерой» Распутин с помощью образов наводнения, пожара, смерти и т.д. показывает людям трагедию разрушения дома. Матера – это мать, земля, кормилица, родина. Люди затапливают ее ради строительства гидроэлектростанции. Исчезновение острова заставляет людей вспомнить о всемирном потопе, описанном в Священном Писании. А последняя в повести сцена уничтожения огнем деревни, в которой люди жили на протяжении трехста лет, напрямую перекликается со стихами восьмой главы «Откровения». С образами наводнения, пожара связана и сцена смерти: старуха Дарья тщательно белит и украшает ветками пихты избу, которая вот-вот должна сгореть. «Это в точности отражает христианскую традицию помазания тела умерших священным маслом (перед смертью необходимо попытаться спасти душу и принять неизбежную смерть)» [6, с. 523] . Раздирающий душу прощальный тоскливый вой Хозяина острова заставляет глубоко задуматься о печальном крике последнего дня.

В представлении русских, природа – это женщина, мать всего живого, и люди несут ответственность за защиту ее от любого вреда и насилия. Однако люди не только уничтожили дома, но и предали смерти животных, с которыми связаны их жизнь и смерть на планете. Безумное, неистовое ограбление и попрание человеком природы обречено на наказание. В рассказе «Летит черное перо» («Царь-рыба») Астафьева городские люди с боеприпасами «валят бензопилой кедры, бьют круглый год соболя, увечат зверя и птицу». «Осень – бедствие боровой птице, особенно глухарю. От людей бедствие, от самых разумных существ». В рассказе «У Золотой карги» в то время как браконьер Командор на реке скрывается от рыбинспекторов, его дочь Тайка погибает, попав под машину пьяного водителя. Игнатьич из «Царь-рыбы», бесчеловечный в молодости, опозорил любимую девушку Глаху; из алчности, в нарушение дедушкиного запрета, поймав осетра, не отпустил его, в результате чего сам чуть не погибает вместе с Царь-рыбой. В рассказе «Сон о белых горах» крайний эгоист Гора Герцев попирает

природу, презирает женщин, и поэтому приходит к трагичному финалу в брюхе рыбы. Орозкул из «Белого парохода» Айтматова, пренебрегая запретами предков, заставляет деда Момуна зверски убить рогатую Мать-олениху, спасшую жизнь народу Бугу. Существует прямая связь между отрубленными рогами Матери-оленихи, символизирующей колыбель жизни, и бездетностью Орозкула. Его злодеяние напрямую приводит к гибели семилетнего мальчика. В «Плахе» человечество, сжигая дотла степь, убивая диких животных, сумасшествиями употребления и продажи наркотиков само себя приближает к последней черте. Хотя в первой схватке между людьми и волками люди одерживают победу, в этой войне не может быть победителя, люди, в конце концов получают суровое наказание: смерть трехлетнего мальчика Кенджеша символизирует будущую судьбу всего человечества.

Айтматов в «Плахе» замечает: «Жизнь выше смерти – в мире нет меры выше, чем жизнь». Дети – это продолжение человечества, его будущее и его надежда, однако современное цивилизованное вооружившееся человечество, носящее название «разумного», само себя, убивая, вернулось на дорогу разрыва между поколениями, на дорогу без возврата, став одиноким на этой планете. Спустя, более чем, 20 лет, Астафьев опубликовал статью, озаглавленную «Человек к концу века стал еще более одиноким». В ней он с экзистенциальной точки зрения, так объяснял свою «Царь-рыбу»: «Вот в моей “Царь-рыбе” вдруг «нащупали» тему экологии. Да какая же она экологическая! Это книга об одиночестве человека…»

Экологическая эсхатология заставляет человека посмотреть в лицо собственной последней участи, осознать ту простую истину, которая скрыта в сцеплении причинно-следственных звеньев цепочки судьбы: все человечество – это единый организм, равно как и вместе с природой человечество образует единый организм, на этой планете нет несвязанных между собой судеб. Все судьбы переплетаются так же, как нити ткани связываются между собой на ткацком станке: любое злодеяние, любое преступление людское в любой точке земли касается нас всех. В этом смысле охрана природы означает и защиту самих себя. Потеря человечеством памяти, забвение истории означает отрицание добра, отказ от традиции, пренебрежение своими корнями и обречено на строгое наказание со стороны природы. Память связывает добро и разум, потерявшее добродетель и разум человечество неминуемо впадает в сумасшествие: пренебрежение экологической этикой, поворот спиной к природе, нарушение биологической цепочки, существо-

вавшей по тысячелетиям и формировавшимся природным законам, вплоть до уничтожения домашнего очага и самих себя – вот конечная участь, ожидающая человечество. Трагедия заключается в том, что ослепшее человечество поет победную песнь цивилизации, и в то же время, само того не сознавая, шагает в бездну гибели. Философы и писатели надеются, что эсхатологический миф заставит людей посмотреть на себя со стороны, задуматься и образумиться. В то же время они, придерживаясь традиционного русла мышления, ищут дорогу спасения для заблудившегося человечества.

Мессианское сознание

Русская экологическая эсхатология находится между Апокалипсисом и утопией, глубокое чувство катастрофы всегда соседствует с неуничтожимой мечтой об идеальном мире и ожиданием Спасителя. Но в отличие от прежнего, мессианское сознание экологических философов не является уже чистой верой, оно приобрело ярко выраженную рациональную окраску.

В контексте экологического кризиса российские мыслители единодушно ищут силу спасения в православной традиции. С точки зрения исторической и культурной традиции, в глубине самосознания русские твердо верят в то, что они являются потомками Ноя, Москва является третьим Римом, а русские, как и иудеи, являются богоизбранным народом, на который возложена миссия спасения мира. В то же время мыслители осознают ослабление влияния христианства на современную реальную жизнь, но что касается изменения духовного мира современных людей, то, кажется, нет другого выбора, кроме отказа от религии, несущей в себе на протяжении двух тысяч лет нравственный идеал. Поэтому христианство получает единогласное признание у современных российских мыслителей. Из-за их религиозной веротерпимости, такое самоопределение резко отличается от западного дуализма, повлиявшего на христианство. Глубинные причины того, что православие стало в период кризиса той необходимой спасительной силой, заключаются именно в том, что оно совпадает экологическом императивом. В.И.Курашов считал, что «без привлечения религиозного мировоззрения и религиозной эсхатологии экологический призыв к сохранению жизни на Земле не может найти убедительного оправдания в научном знании» [4, с.29]. Длинный путь трех писателей от пантеизма до воскресения Христа, от веры к разуму показывает всеобщность и глубокое значение мессии как морального идеала.

Под пером Астафьева пантеизм и христианское сознание появляются как двойственные (и поверхностные, и глубинные) структуры. Он, как пантеист,

наблюдает природу, миллионы лет тому назад в существовавшем лесу ожидает того мгновения, когда с дерева упадет капля росы, пытается понять природные судьбы. В то же время он неосознанно выражает свои мысли с помощью системы христианских символов: «Святой Дух», «ангел», «вечное блаженство», «вечное благо», «грех», «воскресение». Он переосмыслил грех человечества, призвал осознанно искать спасения в Боге.

На грани жизни и смерти герои его произведений: москвичка Эля («Сон о белых горах»), мать Акима («Уха на Боганиде»), Игнатьич («Царь-рыба») – все эти совершенно неверующие люди невольно приносят Богу свои молитвы и покаяние. Их Бог заставляет вспомнить представления о вечном законе природы, участи и судьбе. С помощью этих сюжетов автор пытается показать, что спасение человечества состоит в принесении покаяния Богу и вечному закону природы, в нравственном и гуманистическом совершенствовании. В фокусе внимания Распутина находится сибирская природа и духовная экология общества. Он в полный голос выступает против нарушения экологии родной Ангары и Байкала, вместе с другими писателями добивается остановки реализации проекта поворота северных рек на юг. Он остро сознает угрозу экологического кризиса для самого существования человечества и считает, что безрассудное, грубое изменение природы и общества может привести мир к окончательному исчезновению. Будучи искренне православным и последователем учения Федорова, он разделяет идею Федорова о русской духовной коллективности, о единстве человека с космосом, с миром, с родом. Он полагает, что регулирование природы – это, прежде всего, любовь детей к отцам в памяти людей, ведущая к воскресению мертвых.

В духе идей Федорова Распутин составил план спасения: с помощью образа деревенской старухи Дарьи он установил его связь с духовной традицией прошлого. Если современное человечество хочет спасения, оно должно вернуться к традиционным нравственным идеалам, выразителями которых является Дарья и живущие в ее памяти предки. Можно сказать, что спасение России через возвращение к традиционным духовным и культурным ценностям является центральной темой «Прощания с Матерой» и всех последующих произведений Распутина (таких как «Пожар», «Сумерки», «Изба»). Смысл «Прощания с Матерой» заключается в выражении экологической мудрости предков, в уроках их опыта гармоничной и нравственной жизни. Здесь очевидно влияние учения о Всеединстве Владимира Соловьева и философии общего дела Федорова.

Творчество Айтматова целостно воплотило в себе формулу спасения. Айтматов всегда неустанно стремится к разуму, потому что именно потеряв разум и

погрузившись в безумство, человечество само себя вплотную подвело к своей последней участи. Будучи атеистом, он в то же время вполне признает важную роль религии в человеческой жизни. Он считал, что «И, полагая, что общий корень веры, в форме какого бы религиозного сознания она ни воплощалась, уважением исконный духовный, философский, моральный опыт того или иного народа, помогает людям жить - находить свое место в повседневном быту и, шире, в бытии, руководствуясь высшим этическим кодексом» [2, с.153]. Не важно, христианство в «Плахе» или сконструированная космическая религия в «Тавро Кассандры» - оба эти произведения выражают провозглашаемый автором нравственный идеал.

В «Плахе» появляется образ нового Христа – Авдия Калистратова, странствующего в кризисную эпоху по России и ищущего дорогу в земной Иерусалим. Этот отчисленный из духовной семинарии молодой человек хочет понять отношения человека с Богом в постиндустриальную эпоху в период, когда человеческая мощь достигла небывалой высоты. Он хочет исполнить свою священную миссию: обратиться с проповедью к торговцам наркотиками, охотникам, побудить их оставить зло и повернуться к добру, пробудить их разум, спасти их души, привлечь их на путь истины. В Моюнкумской степи группа торговцев анашой распяла его на дереве. Он – как Иисус Христос: пожертвовав собой, совершил миссию спасения людей. Автор предупреждает: «Трагедия Авдия становится для нас трагедией цивилизации» [5, с.161].

Многие современные западные богословы в ответ на глобальный экологический кризис пересматривают традиционное богословие, создают новую теологию. Айтматов в это время запрета религии явно считает христианство идеалом спасения, воплощает собой превосходящее сознание и выдающуюся храбрость.

В произведениях экологической литературы картина конца света разворачивается не в неопределенном будущем и не в ином мире, как в Библии, а напротив, в нашем мире, и все время, постоянно рядом с нами. «Царь-рыба», «Прощание с Матерой», «Плаха» показали людям трагическую картину конца света. Они перекликаются с активной эсхатологией Бердяева: «Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа» [3, с.219]. Предупреждение экологической эсхатологии о конечной судьбе человечества и попытки его спасения – это свет надежды для человечества в его безвыходном положении.

Из этого мы можем сделать вывод об особом пути осмысления экологической эсхатологией действительности: с одной стороны, она призывает людей осо-

знать собственную трагическую судьбу, которая ждет человечество в конце истории, с другой, она вновь подчеркивает: «конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее» [3, с.185]. Так называемое «воскресение» означает воссоздание человеческой души, восстановление экологической этики нового типа – в соответствии с экологическими императивами, опирающимися на коллективный жизненный инстинкт, коллективный разум человечества; воспитание «новых людей» – «экологических людей»[6, с.96], обладающих новой моральной концепцией и решающих будущее человечества. Это позволит человечеству гармонично существовать со всем живым на планете, выйти из тяжелого экологического кризиса. Сила веры и разума поможет человечеству построить общую экологическую этику – новый гуманизм. Таковы осмысление и ответ на глобальный экологический кризис русской мысли, способной передать собственные мысленные ресурсы всему человечеству.

Библиография

1. Агеносов В. В. Русская литература XX века. 11 класс. Часть 2, М.: Дрофа, 1999. Перев. Лин Джанхоу и т. д. Пекин: Китайского Народного Университета, 2001.

2. Айтматов Чингиз. Дайсаку Икэда, Ода величию духа, М.: Прогресс, 1994. 272 с.

3. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, YMCA-Press, 1947.

4. Курашов В. И. Экология и эсхатология, Вопросы философия, 1995 № 3.

5. Рахманашев Р. Гречихин А. Жарких М. и др. Подобщ. ред. Суванбердиева Т. Чингиз Айтматов в современном мире, Бишкек, «ФРУНЗЕ КЫРГЫЗСТАН». 1989.

6. Фролов И.И. Новыйгуманизм // Свободнаямысль, 1997 № 4.

Liang Kun

ESCHATOLOGY AND SALVATION - RELIGIOUS MOTIVES IN RUSSIAN PHILOSOPHY AND MODERN RUSSIAN LITERATURE

Abstract. This work reveals the spiritual structure of eschatology and salvation, examines the foundations of a religious cultural tradition, and analyzes literary texts, while an attempt is made to find a sign of Russia's self-awareness at the borders of religion, philosophy and literature. Death and rebirth, eschatology and salvation are closely linked. To give God a completely new content, to revive in the present the original spirit

of Jesus Christ - this is the path of salvation that Russian thought shows people in the era of the crisis of the 20th century. The motive of Sophia, the devil and ecology in literature in various topics expressed new searches for the ideal of salvation, in which one can see a return from the Kingdom of Heaven to real reason.

Key words: eschatology, salvation, sophia, nature, ecology

Матушанская Ю. Г.,
д.филос.н., проф. каф. религиоведения
(г. Казань, КФУ)

ИССЛЕДОВАНИЕ ФРИТЦА МАУТНЕРА ОБ АТЕИЗМЕ ВО ВРЕМЕНА ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В СОВЕТСКОЙ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. Актуальность темы нашего исследования основана та том, что, несмотря на ситуацию постсекулярного общества, в котором мы находимся сегодня, проблематика религии/атеизма волнует многих современников. Свобода выбора и вывод религии в сферу частной жизни, начавшийся именно в эпоху Великой французской революции позволяет каждому стать актором в системе множества религиозных предложений. Поэтому спрос на герменевтические описания той или иной мировоззренческой позиции все еще растет. Нам необходимо разбираться в различных системах ценностей, чтобы понять, какая из них нам ближе. Одно из таких герменевтических описаний на рубеже XIX – XX вв. сделал в своей «Истории атеизма» австрийский философ агностик Фритц Маутнер. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: атеизм, Фриц Маутнер, религия

Обычно научные исследования, касающиеся трудов Фритца Маутнера, связаны с его философией языка. Среди исследователей данного направления можно назвать работы таких авторов, как М.Кагер [4], Е.С. Черепанова [35], [34], С.Л. Фурманова [33, с.74-75], Л.В. Низьева[27]. М.Е. Соболева опубликовала отдельную статью научной биографии Фритца Маутнера, изданную в журнале «Логос» [32]. Особо можно выделить исследование автора К. Аренс, посвященное отражению философии Ф.Маутнера в его художественных произведениях, таких как

«Гиппатия» [1]. Еще одна публикация, затрагивающая специфическую тему, связанную как с национальной принадлежностью Фритца Маутнера, так и с его научной оптикой, статья Т.Н.Вайр о взгляде Маутнера на еврейский вопрос, в которой раскрывается позиция философа, заключающаяся в том, что все зависит от вопрошающего[11]. Исследованиям Маутнера по истории атеизма внимание практически не уделяется.

Что касается изучения вопроса отношения к религии во времена Великой французской революции, то на эту тему написано достаточно много. Поэтому назовем лишь некоторые работы, наиболее актуальные для нашей темы. Так, в своей фундаментальной монографии В.Г. Ревунков [30, с.357-358] посвящает дехристианизации на втором году Республики параграф, где подробно описывает происходившие события. Л. Деро исследует тему толерантности и интолерантности во времена революции к такой гонимой в предыдущие десятилетия группе, как французские протестанты[3]. Однако исследований, пытающихся внести ясность в проблематику религии/атеизма во времена Великой французской революции в «Истории атеизма» Ф.Маутнера не обнаружено.

Фритц Маутнер (1849-1923) родился в Чесне-Горжице, в Чехии, в еврейской семье. Несмотря на то, что в основном вокруг все говорили по-чешски, в его семье, как и в других еврейских семьях, говорили по-немецки. К четырем годам говорил болтал по-чешски и по-немецки, скоро должен был начать изучение иврита[28], в гимназии он еще учил латынь. Как пишет Е.С. Черепанова[35], это в значительной степени повлияло на философскую проблематику его работ в области критики языка. Уже в юные годы в Чехии Маутнеру стала очевидна искусственность языка – он должен был изучать не один, а три языка одновременно как родные[10]. Философ полагал, что он обречен заниматься критикой языка, хотя в молодости он должен был стать поэтом, во всяком случае, мечтал об этом. Он скромно пишет, что для этого у него отсутствовало «живое слово родного диалекта»[8]. Хотя прославился Маутнер не только своей философией языка, но и историческими новеллами: Ксантиппа, 1884; и Гипатия, 1892. Роман Ф. Маутнера «Гипатия» был переведен на русский язык. Он занимался переводами прозы Эдмона Гонкура, написал монографии, посвященные Спинозе и Шопенгауэру. Наиболее известные труды Маутнера по философии языка включают «Введение в критику языка» в трех томах, «Атеизм и его история в западном мире» (о котором более подробно будет сказано ниже), «Философский словарь» в двух томах[27]. Так что, то, что Маутнер был билингвой, вряд ли отрицательно повлияло на его творчество.

Однако маргинальное положение евреев в Европе Нового времени приводило к тому, что при ассимиляции, в процессе которой была семья Маутнера, укорененность в родной традиции, как языковой, так и религиозной, терялась. Необходимо было найти либо место посредине, Либо нечто другое. Так, после изгнания евреев из Испании 1492 года, спасаясь от испанской инквизиции часть новообращенных эмигрировало в Португалию. Португальские марраны точно соблюдали все католические обряды. В дальнейшем, оказавшись в протестантских Нидердандах, они открыли свою тайную приверженность к иудаизму только под угрозой, что их вышлют из страны как католиков. Традиция марранов передавалась от родителей к детям. Иудейский обряд Бар Мицва, проходящий для мальчиков в 13 лет, а для девочек – Бат Мицва – в 12 лет, превратился как бы в мистическое посвящение[29]. В случае с португальскими евреями в Нидерландах такое промежуточное положение между христианством и иудаизмом привело, в том числе, и к атеизму некоторых из них. Либо к пантеизму, как, например, у Баруха Спинозы.

Фритц Маутнер сменил две гимназии, поступил в Пражский университет, чтобы стать в будущем адвокатом [33, с.74-75]. Тут тоже можно привести аналогии. Так, в период реформ Александра II в России вследствие разрушения границ между сословиями формируется та самая российская интеллигенция, в которую входят выходцы из разных сословий российского общества[24]. Например, Иегуда Лейб Шварцман (псевдоним – Лев Шестов) родился в семье крупного киевского предпринимателя еврейского происхождения и получил классическое российское образование: он окончил киевскую гимназию, а затем учился в Московском университете[22]. Подобных параллелей много. Это типичный путь секулярного еврея в конце XIX – начале XX вв. в европейских странах.

В двадцать два года, отучившись восемь семестров и не закончив обучения, Фритц Маутнер оставил университет [33, с.74-75]. С 1876 г. он живет в Германии, где сначала работает театральным критиком в газете «Berliner Tageblatt» (до 1883 г.), затем сотрудничает с газетой Schorer’s Familienblatt» (до 1888 г.). С 1889 до 1991 гг. издает (совместно с Г. Ландауэром и О. Нойманом Хофе) журналы «Германия» и «Литературный журнал». С 1895 по 1905 г. снова возобновляет контракт с «Berliner Tageblatt» и продолжает свою деятельность в качестве театрального критика. В 1905 г. Маутнер переезжает во Фрайбург, где становится членом Кантовского общества. С 1909 г. Маутнер живет в Меерсбурге. В 1912 г. издает «Биб-

лиотеку философа». В 1919 г. ему присваивают звание почетного гражданина Меерсбурга. В 1921 г. он ведет семинары пофилософии в меерсбургском отделении кантовского общества. Умер Маутнер 29 июня 1923 г. в Меерсбурге[32].

Важно упомянуть, что в творческой судьбе Маутнера происходит важный поворот. В 1906 году Ф. Маутнер знакомится с Мартином Бубером [33, с.75]. В конце XIX – начале XX вв. во всем мире возникают национальные движения, идеология которых обращается к легендам и мифам своего народа. Для евреев таким легендарным прошлым стало время, отраженное в Ветхом Завете. Например, времена возникновения монотеистической этики. Так, 10 заповедей являются категорическими повелениями, не зависящими от каких-либо условий. В заповедях нет упоминания о наказании за их нарушение, нет даже объяснения самого повеления, т.е. они не являются юридическим законом. Заповеди обращены лично к каждому (2-е лицо, единственное число). Древнееврейский философ 1 века до н.э. Филон Александрийский заметил, что от выполнения повелений всему обществу человек может уклониться, поэтому повеление обращено к каждому[9]. Здесь Филон усматривает идею отношений «Я - Ты», впоследствии раскрытую М. Бубером[14]. Так этика в Библии ассоциируется с национальной свободой. Именно обращением к социальным ценностям Библии, в первую очередь ветхозаветных пророков, М. Бубер объясняет интерес многих евреев к утопическим идеологиям, таким как марксизм. С обращением к временам славы еврейского государства связано и сионистское движение. Это явление Бубер назвал еврейским романтизмом. Беседы с Бубером подтолкнули Ф. Маутнера к написанию монографии «Язык» («Die Sprache») [33, с.75]. Анализируя связь языка и воспитания, права, религии, политики и нравственности, Маутнер считает, что язык – это инструмент литературы, но он не может, по мнению философа, служить орудием научного познания действительности, так как невозможно ухватить тонкую реальность «грубыми щипцами языка» [7].

В 1920 году опубликован первый том «Атеизм и его история на Западе» («Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande»). Второй, третий и четвертый том публикуются в 1921–1923 годах [33, с.77]. Этот труд Маутнер посвящает критике понятия «Бог», обещая, что поднявшись над религиозными догмами, читатели увидят правила, принятые в человеческом обществе, исторически возникшие и уходящие вместе с историей[6]. Е. Бенц пишет, что это произведение - продолжение борьбы против традиций идеалистической философии за атеистическое развитие духа как историю истинного освобождения духа на Западе[2]. Однако,

по мнению авторов Большой Советской Энциклопедии (1-е издание) его «безбожественная мистики», является разновидностью идеалистического агностицизма [13, с.731-748].

Е.С. Черепанова[34] называет взгляды Маутнера агностической мистикой. По мнению Черепановой, Маутнер попытался создать безбожественную мистику языка. Он считал, что человек должен останавливаться в своем познавательном энтузиазме высказать все о действительности, и замолкать. Умолчание представляет не столько как логический конструкт, а как способ сохранения чистоты и ясности ощущения, являющихся залогом подлинности психической реальности. Содержание человеческого мышления, по Маутнеру, полностью заполнено языковыми формами, которые постоянно находятся в становлении, как и сам человек. Язык не может адекватно отразить внутренние представления, в которых интуитивно отражается инаковость мира по отношению к человеку. Поэтому чем более образен язык, тем более адекватно он отображает отраженную в представлениях жизнь, которая заключается в череде рядоположенных событий, о которых человеку хочется рассказать.

На протяжении веков мистика была более или менее успешной попыткой увидеть мир в снятом виде. Автору нужна была для осмысления жизни воображаемая наблюдательная позиция вовне, с условного места Бога. То есть, мистика – это абстрагирование, когда мистик пытается высказать впервые невысказываемое. После того, как определенный взгляд (концепция) высказан, когда создана какая-то пригодная для анализа реальности оптика, когда появляются термины или даже числовые подсчеты, тогда это все можно подвергнуть рациональному анализу. Мистический агностицизм Маутнера, как представляется, сводится к позиции наблюдателя второго порядка, пользуясь терминологией Н.Лумана[21]. Но, высказываясь по поводу понятого/пойманного, наблюдатель становится актором, частью системы, тем самым переходя с позиций наблюдателя второго порядка (который невидим системе, но видит сам себя) в наблюдателя первого порядка (открытого системе и возможно теряющего ощущение своего места в социальном космосе). Наблюдателями первого порядка являются социальные теории, мировоззренческие позиции, например, тот же атеизм. Называя себя словами «атеист» или «верующий» рассказчик теряет чистоту внутреннего представления, которое он хочет отобразить в своем нарративе. Для того, чтобы наблюдать историю атеизма, необходимо не быть ни атеистом, ни оппонентом атеизма, то есть быть агностиком. Поскольку человек находится в имманентности, а религия в трансцендентности, то всегда остается место для декартовского «Cogitoergosum» [17].

Всякая история, рассказанная кем-либо это нарратив. Н. Луман пишет, что выступающие в нарративе лица становятся все более знакомыми, имеют имена, действуют, открывают что-то из своего прошлого. Они индивидуализируются благодаря своей собственной истории. С другой стороны, мы все-таки не знаем, как они будут действовать, особенно в неизвестных ситуациях и в связи с еще не известной провокацией со стороны других лиц. Так, в индивидуальных лицах знакомое или всего лишь узнаваемое, во всяком случае, неизменное прошлое сопрягается с неизвестным будущим. В своих действиях они интегрируют прошлое и будущее и должны вести себя индивидуально, то есть быть различимыми для того, чтобы было ясно, что это может происходить самыми разными способами. Однако остается не проясненной другая сторона этой формы наблюдения времени, а именно – тот факт, что, вероятно, могли бы существовать и совершенно иные возможности разделения и реинтеграции прошлого и будущего. Речь идет о «взаимопроникновении» («Interpenetration»), то есть о возможности учитывать комплексность индивидуального формирования сознания внутри общественной коммуникации[18]. Именно эта комплексность отражена в повествовании Маутнера о атеизме/религии во времена Великой французской революции, которая, является онтологическим водоразделом между временем, связанным с библейским нарративом и секулярным временем движения по направлению к прогрессу.

Тема Великой французской революции и атеизма оказалась важна как для Франции, так и для отечественных исследователей советского периода. Об этом свидетельствует, что «История атеизма» Маутнера находится в свободном доступе на языке оригинала на сайте Национальной библиотеки Франции[5], так и то, что единственный, переведенный фрагмент текста на русский язык, изданный отдельной книгой, это «Атеизм в Эпоху Великой французской революции» [25, с.78], изданный в 1924 году. О Маутнере упоминается в первом издании Большой Советской Энциклопедии, в статье «Атеизм» [13, с.731-748]. В «Истории атеизма» И.П.Вороницына цитаты из Маутнера приводятся как с положительной коннотацией, так и с критикой взглядов австрийского философа[15]. Так, например, при описании атеизма в древности Вороницын полемизирует с Маутнером относительно суеверия Эпикура, вопрошая, куда девается это суеверие, когда Эпикур говорит о материальности души. Также Вороницын также опровергает утверждение Маутнера о том, что автор атеистического «Завещания» священник Жан Мелье из Шампани вымышленная Вольтером фигура. Вороницын критикует

психологические доводы Маутнера о том, что невозможно так долго врать (Малье, по словам Вольтера, скрывал свой атеизм 10 лет). Ниже будут приведены менее забавные и более адекватные примеры полемики Вороницына с Маутнером.

Про Великую французскую революцию написано много, в том числе о роли религии и атеизма в происходящих процессах. Краткий экскурс в события того времени раскрывает следующее. Людовик XVI пытался осуществить реформы, но безуспешно. Король принял решение созвать Генеральные штаты. Но это спровоцировало раскол между сословиями, буржуа отделились и объявили себя Национальным собранием, вскоре переименованным в Учредительное. В Париже и в других городах вспыхнули восстания. Король отдал приказ о введении войск в Париж. 14 июля 1789 года толпа захватила Бастилию. Это было началом Великой французской революции. 26 августа была принята Декларация прав человека и гражданина. В конце 1791 года была принята новая конституция, согласно которой Франция провозглашалась конституционной монархией. Людовик XIV с семьей тайно покинул Париж в ночь на 21 июня 1791г., но был схвачен и возвращен. 10 августа произошло народное восстание, повстанцы ворвались захватили короля. В начале декабря 1792 года король был предан суду Конвента, который признал его виновным, несмотря на попытки жирондистов оправдать его, и приговорил к смертной казни. 21 января 1793 года Людовик XVI был обезглавлен. К началу 1793 года Франция находилась в состоянии войны практически со всеми своими соседями, входившими в антифранцузкую коалицию. Англия объявила экономическую блокаду, в стране началась нехватка продовольствия. На этом фоне 2 июня 1793 г. якобинцы пришли к власти. 24 июня 1793 года была принята новая конституция. Вскоре произошли перестановки в руководстве, на смену Дантону пришел Робеспьер. В августе Комитет принял решение отсрочить вступление в силу конституции, установился режим диктатуры. В конце 1793 якобинская партия раскололась на дантонистов и эбертистов. Последние готовили переворот, но заговор был раскрыт, а участники казнены 24 марта 1794 года. А уже 30 марта был арестован Дантон, который выступал за ослабление власти Конвента и соблюдению конституционных норм. Процесс по делу дантонистов прошел менее чем за неделю, 5 апреля Дантон был казнен. Начался террор. Весной 1794 года положение якобинцев упрочилось, страна была освобождена от врагов. Но, несмотря на все успехи, внутри якобинцев зрело недовольство Робеспьером, которого обвиняли в чрезмерно жесткой политике. Заговорщики добились поставленной цели: 9 термидора произошел переворот, в ходе которого Максимилиан Робеспьер со своими соратниками был обвинен в тирании и казнен на следующий

день[20]. После переворота положение населения резко ухудшилось. Конституция, принятая в 1795 году, ограничивала права граждан. Вскоре Конвент был распущен, а его функции перешли к Директории. В это время на политической арене появляется молодой Наполеон Бонапарт. Когда произошел переворот 18 брюмера (9 ноября 1799 года) и Директория была упразднена, он встал во главе правительства[36].

В истории Великой французской революции в ее отношении к вере и неверию в Бога есть несколько важных моментов, о которых стоит упомянуть. Сама по себе дехристианизация не была чем-то совсем уж неожиданным, так как уже с начала XVIII века отношение французов к церкви менялось под воздействием Просвещения. Но под влиянием Просвещения оказалась, прежде всего, элита. Так, например, в среде аристократии изменилось отношение к болезни, если традиционный подход требовал, прежде всего, покаяния, то в кругах французской аристократии обращали внимание на гигиену, лекарства и режим питания, а также отказывались от захоронений в церквях и вообще в черте города. К 1750 году наблюдался упадок монашеских орденов и вообще охлаждение отношения к монашеству. На протяжении первой половины XVIII в. все реже в завещаниях упоминалась просьба о заупокойной мессе. Для части французов антиклерикализм Великой французской революции был моментом истины, открывшим то, что на самом деле творилось в их сердцах [12, с.141-150]. Однако это справедливо не для всего населения Франции того времени.

Одним из знаковых событий той эпохи было введение нового революционного «фруктово-цветочного» календаря. Календарь введен 5 октября 1793 г., это был первый год со дня революции (21 сентября 1792 г.), от которого велось новое летоисчисление. Проект нового календаря был подготовлен комиссией, возглавляемой Жильбером Роммом. Идея календаря предложена в 1787 г.Сильвеном Марешалем, а проект разработан в 1793 г поэтом Фабром Д'Эглантином. Каждый из 12 месяцев республиканского календаря содержал 30 дней. Остальным дням, которые в григорианском календаре приходились на время с 17 по 22 сентября, были даны названия в честь революционеров-санкюлотов. Так, первая санкюлотида, т. е. 17 сентября, была названа праздником Гения, вторая – праздником Труда, третья – Подвигов, четвертая – Наград, пятая – Мнения, а 22 сентября – шестая санкюлотида, отмечающаяся один раз в 4 года, посвящалась различным спортивным состязаниям. Календарь был введен во всей Франции 5 октября 1793 г. постановлением Национального Конвента. Этим календарем упразднялись эра от «рождества Христова». Конвент постановил вести счет годов с момента провозглашения

республики, т. е. с 22 сентября 1792 г. Старые названия месяцев были заменены новыми, отражающими явления природы, метеорологические и сельскохозяйственные условия климатической зоны Франции[16]. Зима с 21декабря по 20 марта: Нивоз (месяц снегов), Плювиоз (месяц дождей), Вантоз (месяц ветров); весна с 21марта по 18 июня: Жерминаль (месяц прорастания), Флореаль (месяц цветения), Прериаль (месяц лугов); лето с 19 июня по 16 сентября: Мессидор (месяц колосьев, жатвы), Термидор (месяц жары), Фруктидор (месяц плодов); осень с 22 сентября по 20 декабря: Вандемьер (месяц сбора винограда, урожая), Брюмер (месяц туманов), Фример (месяц заморозков). Вместо семидневной педели былавведена декада. Конвентом были приняты и названия дней декады: примиди, дуоди, триди, квартиди, квинтиди, секстиди, септиди, октиди, нониди, декад[31]. Республиканский календарь просуществовал более 12 лет и с 1 января 1805 г. был заменен григорианским. Спустя 65 лет Парижская коммуна в марте 1871 г. восстановила республиканский календарь, но через несколько месяцев с падением Парижской коммуны он был упразднен с 28 мая 1871 г.[26].

Можно привести историческую аналогию. Так, 24 января 1918 г. Советом народных комиссаров был принят декрет «О введении а России западноевропейского календаря», согласно которому после 31 января 1918 г. наступило 14 февраля. Западноевропейский календарь был введен в 1582 г. папой Григорием XIII (1572–1585). Он заменил юлианский календарь, разработанный александрийскими астрономами и введенный в Римской империи в 45 г. до н.э., названный в честь Юлия Цезаря. Юлианский календарь использовался в Византии и в Европе до 1582 г. В России традиционно пользовались юлианским календарем. Переход на григорианский календарь заключал в себе проблему с церковными праздниками. Православная церковь и по сей день живет по юлианскому календарю. Как и в случае с календарем Великой французской революции одна из целей смены календарей была попытка сломать традиционный религиозный уклад населения страны.

На 2 году Республики, в 1793 г., по стране прокатилась волна дехристианизации: закрывались храмы, священников вынуждали отрекаться от сана, глумились над предметами культа. По мнению В.Г. Ревункова[30, с.354-355] возникновение этого движения было подготовлено всем ходом революционных событий. Такие праздники, как праздник Федерации 14 июля 1790 г., или праздник Единства и Неделимости республики 0 августа 1793 г., чествование мучеников революции, таких как Марат, Шалье и Лепелетье, подготавливали общественное мнение к тому, что существуют гражданские праздники, не связанные с католическим

культом. Революционный календарь представлял собой попытку дехристианизации повседневной жизни. Стало модным давать детям нецерковные имена, связанные либо с новыми революционными реалиями, такие как Жанна-Мария-Либерте, либо с Римской республикой, например, Сцевола, Брут. Но если в городах севера Франции и в Париже дехристианизация получила поддержку населения, то на юге Франции она вызвала сопротивление. Глубоко религиозное население юга страны старалась защитить традиционные формы культа, и сопротивлялось введению революционного календаря и отмене воскресений[12, с.147]. Очаги сопротивления были даже в Париже [30, с.357].

Еще одним важным аспектом в отношении религии и атеизма было установление культа Верховного божества и отношение правительства Робеспьера с католической церковью. Робеспьер выступил против дехристианизации и за свободу культов. Более того, он выступил против атеизма и в защиту религии. Только вот защищаемая им религия – это не христианство. Как пишет В.В.Максаков[19], Робеспьер, следуя за Руссо, наполняет религию морально-этическим содержанием. Как известно, одной из активно обсуждаемых тем было внесение в окончательную редакцию Декларации прав человека и гражданина слов о свободе совести и вероисповеданий. Робеспьер полагал, что эту свободу надо определить в качестве одного из «прав», т. е. изначально присущих человеку возможностей выбора. С одной стороны, в последний период своей деятельности Робеспьер неуклонно проводит мысль о полном и окончательном отделении церкви от государства. С другой стороны, в эпоху террора Робеспьер 7 мая 1794 г. выступил в Конвенте с большой речью в пользу культа «верховного существа», то есть за месяц до 9 термидора (дня гибели), Робеспьер обращается к религии, переживая личную драму разочарования в людях революции. Вслед за Вольтером Робеспьер стал доказывать, что религия народу необходима. «Атеизм аристократичен» - утверждал Робеспьер. «Идея Верховного существа, охраняющего угнетенную невинность и карающего торжествующее преступление, это народная идея»[30, с.357-358]. 16 фримера (6 декабря) Конвент принял декрет о свободе культов.

Брошюра «Атеизм в Эпоху Великой французской революции» 1924 года издания, является переводом фрагмента третьего тома «Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande» Фритца Маутнера, под названием «Aufklärung in Frankreich und in Deutschland, die grosse Revolution» («Просвещение во Франции и Германии. Великая революция»), а, если точнее, 11 главы этого тома, под названием «Die grosse Revolution» («Великая революция»). Брошюра разделена на 5 частей (в оригинале это деление отсутствует).

В первой части «Проповедь атеизма в современной революции философской литературе»[25, с.8-20] повествуется о философии французского Просвещения незадолго до революции, а также проблемах с написанием философских глав последнего тома Энциклопедии (1780 год издания) в период руководства этим разделом Жака-Андрэ Нэжона. Так, И.П. Вороницын критикует негативные эпитеты Маутнера по отношению к Нежону, представляющие его как невежду и человека ограниченного ума. Вообще, можно согласиться с тем, что тон Маутнера, когда он пишет о французских атеистах весьма неуважительный, можно даже сказать неоправданно неуважительный. Очевидно, что таким образом Маутнер отделяет себя от них. И если, по его же утверждению, языком невозможно измерить реальность, то им можно дать ей герменевтическую интерпретацию и определенную окраску.

Во второй части «Общий ход революционного движения. Роль Робеспьера»[25, с.21-30] справедливо критикуется отношение к Великой французской революции как в равной мере буржуазной и атеистической. Большинство тех, кто эту революцию начал, были деистами и последователями Жана-Жака Руссо. Католическая церковь находилась в сложных отношениях с революционными властями и, когда Наполеон пришел к власти, поддержала его. Маутнер невысоко оценивает Робеспьера, который, по его словам, проигрывает Наполеону в гениальности. Декларация прав человека и гражданина, принятая Конвентом, основанная на идеях Локка и Руссо провозглашалась со ссылкой на неведомое Высшее существо. Маутнер замечает, что было отклонено предложение католических священников кроме прав внести в Декларацию и обязанности. Революционеры, по словам Маутнера, не задумывались об источнике прав человека. Можно добавить, что они воспринимали эти права феноменологически, как данность. Также в этой части достаточно кратко говорится про революционный календарь, отмечая, тем не менее, антирелигиозную направленность его введения.

В главе «Атеисты-практики»[25, с.31-41] приводится история о том, как предложение ввести в республике культ Разума провело к тому, что культ Разума был смешан с культом верховного существа. Рассказывается о процессе дехристианизации и борьбе революционных атеистов, в том числе из Парижской коммуны, против церкви, не стесняясь в их негативных характеристиках. Так, Вороницын критикует представление Маутнером Шомета как невежды и пьяницы. Опять же понятно, что симпатии Маутнера не на стороне воинствующих безбожников. Да и вообще о революционерах он весьма невысокого мнения.

В четвертой главе брошюры «Культ «верховного существа» и последующие судьбы антирелигиозного движения во Франции»[25, с.42-56] повествуется о том, как велась борьба с крайностями воинствующего атеизма Великой французской революции и роли в это борьбе Робеспьера. Борьбу Робеспьера против атеизма Маутнер называет борьбой просвещения против атеизма, с чем не соглашается Вороницын, симпатизируя побежденным. Рассказывает Маутнер и об оккультном кружке Катерины Тео, и обвинение Робеспьера в том, что он решил стать главой новой религии. Маутнер пишет о том, что народ Франции плохо различал культ верховного существа, деистический по своей природе, и атеистический культ Разума. Гибель Робеспьера привела, в том числе, к массовому отказу граждан от революционного календаря и возобновлению празднования церковных праздников, что привело к новому витку гонений революционных властей на церковь. Маутнер анализирует причины расцвета и угасания атеизма в период Республики. С приходом к власти Наполеона Бонапарта 18 брюмера (9 ноября) 1799 года страна некоторое время жила по революционному календарю, но позиции католической церкви были восстановлены.

В пятой главе «Атеизм в эпоху Наполеона»[25, с.57-78]рассказывается, как атеисты снова занимают позицию маргиналов во французском обществе, не смотря на то, что сам Наполеон не был слишком уж религиозен. Отношение к атеистам времен Наполеона у Маутнера, как не трудно догадаться, вызывает критику И.П. Вороницына. Неприятно Вороницыну презрение Пьеру-Сильвену Марешалю, демонстрируемое Маутнером. Хотя он соглашается, что «Французский Лукреций» Марешаля предтеча философии Фейербаха, при этом сама философия Фейербаха представляется Вороницыну зависимой от французского материализма, а в отношении атеизма Фейербах далеко уступает своим предшественникам.

Таким образом, несмотря на то, что текст «Истории атеизма» И.П.Вороницына во многом зависим от работы по истории атеизма Ф.Маутнера, судя по всему, у этих трудов были разные задачи. История атеизма Вороницына достаточно подробна и очевидно рассчитана на широкий круг читателей, эрудицию которых необходимо обогащать сведениями о той культурной и политической среде, в которой появляются те или иные виды атеизма. Маутнер же, по-видимому, писал для подготовленного читателя, для которого было достаточно намека. Симпатии Вороницына на стороне атеистов, правы те или нет. Маутнер, хотя официально не принимает ничью сторону, явно скептически относится как к

воинствующим атеистам, так и к священникам. Революционеров он тоже недолюбливает. Наиболее лестные отзывы у него заслуживают ученые мужи, чаще всего деисты.

Само обращение к теме атеизма и к труду Маутнера на данную тему в Советском союзе в 20-30 годы связано с интересом к данной теме у интеллектуалов и политиков этого времени. Первые декреты большевиков после прихода их к власти были направлены против религии. Важнейшим законодательным актом был Декрет «Об отделении церкви от государства и школы» от 21 января 1918 г., которому предшествовал целый ряд документов, ликвидировавших различные права религиозных организаций, в частности – о секуляризации монастырских и церковных земель, национализация больниц, школ и приютов при церквях, конфискация банковских вложений религиозных организаций. Декреты от 16 и18 декабря 1918 г. объявляли юридически действительными лишь браки, зарегистрированные в госучреждениях, а церковный брак и крещение становились частным делом верующих. Из церквей были изъяты все метрические книги, в которых записывалась регистрация браков, рождений и смертей[23, с.102]. Именно в это время появляется упоминание о Маутнере в 1-м издании БСЭ в главе «Атеизм». В следующих изданиях этого упоминания уже нет. В 1924 –м году публикуется перевод части труда по истории атеизма Маутнера, посвященной атеизму во времена Великой французской революции, как предтечи Великой Октябрьской. Работа Вороницына, изданная в 30-м году, тоже попадает на время атеистической пропаганды. Но дело, на наш взгляд, не столько в пропаганде атеизма, сколько в недостатке общей эрудиции, который восполняет работа автора. Рассказывая об атеизме, он параллельно говорит о культуре и философии в различные периоды истории.

В 1943 г. положение верующих в СССР изменилось к лучшему. И хотя Сталин заявил, что хочет превратить Москву в оплот вселенского православия, оппозиционный Риму, были расширены права всех конфессий. Был установлен порядок открытия церквей, упорядочены отношения государства как с РПЦ, так и с другими религиями и конфессиями. В августе 1945 г. Совет Народных Комиссаров предоставил религиозным организациям право юридического лица, которого они были лишены с 1929 г. Теперь объединения верующих могли заключать договоры аренды, купли-продажи, заниматься строительством церковных зданий. После победы в войне Советский Союз стал более уважительно относиться к международному праву. Статья 18 Всеобщей декларации прав человека от 10 декабря

1948 г. провозглашает право человека на свободу совести, религии и убеждений[23. С.110]. Хотя до конца существования СССР притеснение верующих в том или ином виде сохранялись. Как и во Франции, некоторое уважение к церкви связано с заботой о положительном отношении населения к властям. Однако по сравнению с Первой республикой Советский Союз был долгожителем, поэтому процесс улаживания отношений с церковью был более растянут во времени. С этим связаны и перемены в интересе к труду Маутнера по истории атеизма. К 1960-м годам в стране уже появились свои авторы, которые подавали данную тему более рафинированно и были воспитанными в советском духе атеистами, а не агностиками (тем более мистическими агностиками) как Маутнер. И труд Маутнера по истории атеизма стал более не интересен. Хотя интерес по-прежнему вызывали и вызывают сейчас труды по философии языка. Мы в данной статье попытались заполнить существующую лакуну.

Литература

1. Arens K. Between Hypatia and Beauvoir: Philosophy as Discourse// Hypatia. 1995. № 10 (4), pp. 46-75.
2. Benz E. Meine buddhistischen Nachbarn. In Memoriam Fritz Mauthner und Leopold Ziegler // Antaios. – 1962. – № 3. – S. 421–446.
3. Daireaux L. From toleration to freedom of religion: The authorities and the Protestant question in France, 1685-1791 [De la tolérance à la liberté de religion: les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791// Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. 2018. № 125 (1). pp. 59-70.
4. Kager M.James Joyce and Fritz Mauthner: Multilingual Liberators of Language // Germanic Review. 2018. № 93 (1), pp. 39-47.
5. Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4 Bd. hrsg. von Ludger Lütkehaus, Alibri, Aschaffenburg 2011, 1994 S. Band 1: Einleitung. Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter (Digitalisat). 1920 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k943327.r=Der+Atheismus+und+seine+Geschichte+im+AbendlandeBand 2: Entdeckung der Natur und des Menschen, lachende Zweifler, Niederlande, England (Digitalisat), 1921 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94333k.r=Der+Atheismus+und+seine+Geschichte+im+AbendlandeBand 3: Aufklärung in Frankreich und in Deutschland, die grosse Revolution (Digitalisat), 1922 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94334x.r=Der+Atheismus+und+seine+Geschichte+im+AbendlandeBand 4: Die grosse Revolution (12. bis 14. Abschnitt). Die

letzten hundert Jahre, Reaktion, Materialismus, gottlose Mystik (Digitalisat), 1923 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94339n.r=Der+Atheismus+und+seine+Geschichte+im+Abendlande.

6. Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. IV. Stuttgart, Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1923.. S.V

7. Mauthner F. Die Sprache. – Frankfurt a. M.: Rütten und Löning, 1906. S.19.

8. Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg, Wien, 1986. S.2

9. Philo, Decalogue, 39.

10. Schmidt S. J. Sprachkritische Philosophie // Philosophie als Sprachkritik im 19.Jahrhundert. Berlin, 1971 S.2

11. Weir T.H. The specter of godless jewry: Secularism and the jewish question in late nineteenth-century Germany//Central European History. 2013. №46 (4). pp. 815-849

12. Блюменау С.Ф. Французская революция в современной научной полемике /Вопросы истории. 1998. №9.

13. Большая советская энциклопедия. Гл. ред. О.Ю. Шмидт. [1-е изд.]. Т. 3. Анрио - Атоксил. 1926.

14. Бубер М. Я и Ты. М., 1993.

15. Вороницын И.П. История атеизма. 2 изд. М.: Атеист., 1930. 4 вып. 762 с. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Ateizm/voron/01.php

16. Голуб И.Я., Хренов Л.С. Время и календарь. М.: Наука, 1989. 123 с

17. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т.1. М., 1989. С.297-422.

18. Луман Н. Реальностьмассмедиа. М., 2005. С. 117.

19. Максаков В.В. Робеспьер и Церковь: Заметки к теме // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2016. №18. С. 87-97.

20. Манфред А. З. Великая французская революция. Москва. Издательство Наука, 1983. С. 435.

21. Матушанская Ю.Г. Великий наблюдатель: о понятии «Бог» в теории социальных систем Никласа Лумана // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2019. №1. С. 110–118

22. Матушанская Ю.Г. Имплицитное присутствие иудейской религиозной методологии в философских рассуждениях Льва Шестова // Глобальный кризис:

метакультурные исследования. Материалы международного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского. 3-4 апреля 2006 г. В 2 т. Т. 2. Шуя, 2007. – с. 98-99

23. Матушанская Ю.Г. Католицизм в России: Учебное пособие. Казань: «Школа», 2017.

24. Матушанская Ю.Г. Проблема модернизации религиозного образования в Российской империи // Вестник Казанского государственного энергетического университета. 2017. №2 (34). С. 111-125

25. Маутнер Ф. Атеизм в эпоху Великой французской революции. Пер. с нем. И.Я. Колубовского. Л.-М.: «Петроград», 1924.

26. Муродова М.Х.К. Республиканский календарь Французской революции//Научный журнал. 2019. № 2 (36). С. 22-23

27. Низьева Л.В. Влияние идей Эрнста Маха на критику языка Фритца Мацтнера (На основе частной переписки австрийских философов и личных документов Э.Маха)// Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской Академии наук. Т. 3 вып. 3. С.87-99

28. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С.89

29. Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха веры. М.- Иерусалим, 1997. С.169-173

30. Ревунков В.Г. Очерки по истории Великой французской революции. 1789-1814. СПб.: Наука, 2014.

31. Селешников С.И. История календаря и хронология. М., 1972. С. 79-91.

32. Соболева М.Е. Фритц Маутнер //Логос. 2005. №2 (47) С.83-100

33. Фурманова С.Л Лингвокритическая деятельность Ф. Маутнера//.Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2009. № 1 (3).

34. Черепанова Е.С. Австрийская критика языка: агностическая мистика Ф. Маутнера // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - 2001. - N 2. - С. . 26-49.

35. Черепанова Е.С. Драма национального сознания в австрийской философии на рубеже XIX – XX веков// Материалы межвузовской конференции. Москва,8–9 декабря 2009 г. / Отв. ред. А.Н. Круглов.М.: РГГУ, 2009. С.139-146

36. Чилингарян А.А., Пашковская Е.В., Косыгина К.А. Великая французская революция // Вестник науки и образования. 2017. № 1 (25). С. 39-42

Matushanskaya Yu. G.,

FRITZ MAUTNER'S STUDY ON ATHEISM DURING THE GREAT FRENCH REVOLUTION AND ITS RECEPTION IN THE SOVIET ATHEIST LITERATURE

Abstract. The relevance of the topic of our research is based on the fact that, despite the situation of the post-secular society in which we find ourselves today, the problems of religion / atheism are of concern to many contemporaries. The freedom of choice and the withdrawal of religion into the sphere of private life, which began precisely in the era of the Great French Revolution, allows everyone to become an actor in the system of many religious proposals. Therefore, the demand for hermeneutic descriptions of this or that worldview position is still growing. We need to understand different value systems in order to understand which one is closer to us. One of such hermeneutic descriptions at the turn of the 19th-20th centuries. made in his "History of Atheism" the Austrian philosopher agnostic Fritz Mautner. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 18-011-00935 A.

Key words: atheism, Fritz Mautner, religion

Матушанская Ю. Г.,
д.филос.н., проф. каф. религиоведения
(г. Казань, КФУ)
Кринская З. А.,
аспирант (г. Казань, КФУ)

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОБРАЗА ИНДИЙСКОЙ ВЕДИЧЕСКОЙ БОГИНИ САРАСВАТИ И ОБРАЗА БОГОРОДИЦЫ В ПРАВОСЛАВНОМ ВЕРОУЧЕНИИ

Аннотация. В статье рассматриваются образ индийской ведической богини Сарасвати и образ Богородицы в православии. Как и одна из наиболее популярных индийских богинь Лакшми, Сарасвати имеет схожие черты с Богородицей, однако, образ Богородицы лишен эротичности, присущей ведической богине. В результате определено, что и Сарасвати, и Богородица в умах

последователей индуизма, буддизма, православия являются воплощением материнства, целительства, процветания – аспектов Вечной Женственности.Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: Сарасвати, Лакшми, Богородица, Веды, православие, Вечная Женственность.

Сравнение образов Богородицы и различных ведических богинь – тема, волнующая не только исследователей и ученых, но и крайне популярная среди создателей и последователей так называемых Русских, или Славяно-Арийских Вед и эзотериков. В образе Вечной Женственности писателя и философа Даниила Андреева видны попытки соединить черты Лакшми, одной из самых известных ведических богинь, и Богородицы, в живописных работах этот образ воплощал художник, философ-мистик Николай Рерих.

Между тем, с точки зрения приверженцев индуизма, буддизма и православия богини действительно имеют много общего: и Богородица, и Лакшми становятся матерями-покровительницами, они питают своим молоком, даруют просителям процветание и благополучие.

Одна из наиболее близких к Лакшми богинь, которая часто упоминается как стоящая рядом с ней, это богиня Сарасвати. Не так часто как Лакшми, однако, Сарасвати тоже сравнивается с Богоматерью. В связи с неугасающим интересом к «славяно-арийской» мифологии, «фемининной» направленности русской культуры и в целом повышенного внимания к женским проблемам в последние годы исследование сходств и различий образов богини Сарасвати и Богородицы, их восприятия адептами индуизма, буддизма и православия актуально для отечественной и зарубежной науки.

Изначально Сарасвати была древней рекой в ведической Индии. Один из гимнов Ригведы (VI, 61) посвящен Сарасвати и два обращены к ней и сложноидентифицируемому Сарасвату (VII, 95, 96). Во многих источниках Сарасвати переводится как «богатая водами», «текущая река», ее называют матерью потоков, матерью рек, это показывает ее происхождение – одной из семи священных рек, обладающей образом женщины.

Сарасвати упоминается и в других древнеиндийских текстах. В Брихадараньяка-Упанишаде (одна из 108 главных Упанишад, ок. VIII в. до н. э.) она возникает как персонифицированная речная богиня: «твоя грудь, которая не иссякает,

которая освежает, которая доставляет богатство, дарует изобилие, которая дает благо, которой ты питаешь всех достойных, - Сарасвати…».

Позднее речная богиня начинает отождествляться с богиней Вач, речью, и из воплощения реки она становится самостоятельной богиней – покровительницей речи, красноречия, т. к. звуковые эффекты вод связываются с речью человека.

С тех пор как речная богиня впитала функции ведической богини речи Вач (которая теперь не является самостоятельным божеством), сфера влияния Сарасвати в религиозной жизни значительно расширилась. Функции речной богини – очистительные, живительные, целительные, дарующие жизненные силы – переходят и на самостоятельную форму Сарасвати. Вода и реки всегда почитались как то, что дает жизнь, энергию. В индийской мифологии реки связаны с небесным миром и богами, они берут начало именно там, а вера в эту связь была важна для развития и поддержания идеи Индии как священного места.

В послеведийский период Сарасвати обретает статус дочери (в других версиях – супруги) Брахмы, божества созидания и хранителя Вед. Сарасвати помогает Брахме в реализации именно его созидательных функций. Как отмечает Куслий О.Н. в работе «Божественный женский персонаж в контексте основного ведийского мифа»: «Брахмы в Ригведе нет, однако есть брахман – слово, означающее заговор, молитву, с которыми постоянно отождествляют будущую жену великого Брахмы богиню речи Сарасвати». Через пары Брахма/Сарасвати, Вишну/Лакшми раскрывается божественные мужское и женское начала.

В этот более поздний (пуранический) период Сарасвати могли ассоциировать и с Вишну, как его супругу Пушти («процветающая»). В Вишнудхармоттарапуране (III-IV вв. н.э.) она описывается как самостоятельная богиня (не являющаяся супругой) «белого цвета, в белых одеждах и обильно украшенная орнаментом, держащая в руках любой из следующих предметов: книга, белый лотос, четки, музыкальный инструмент, сосуд с водой и т.д.».

В буддийских текстах наиболее раннее из известных нам упоминание Сарасвати фиксируется в отдельной главе первого китайского перевода Сутры Золотистого Света (Суварнабхаса или Суварнабхасоттама Сутра) Дхармаксемы (датируется 417 годом). Так, жители Японии и Китая узнали о богине и Лакшми именно через этот текст. Исследователи отмечают то, что позднее культ Сарасвати в Японии становится более популярным, чем культ Лакшми. Благодаря связи с Лакшми Сарасвати перенимает ее функции богини мудрости.

Функции созидания, исцеления, дарования жизни, мудрость (София) присущи и Богоматери. Верещагин О.А., Верещагина Е.В. в работе «Архетипический

образ Богородицы в русской литературной традиции рубежной эпохи» пишут, что Богородичный образ является одной из проекций Вечной Женственности, через Богоматерь проявляются ее материнские черты.

Разумеется, между образами Богоматери и Сарасвати с Лакшми есть и различия. Богородица лишена сексуальности, откровенности, которая так характерна для плодородных ведических богинь. Материнство Богородицы – чистое и непорочное. В.В. Ивакина в работе «Образ Пресвятой Богородицы как отражение святости материнства» приводит слова Г.П. Федотова: «Самый близкий и родной человек для любой личности – мать, что достойно обожествления. Божья Матерь – символ нравственности, порядочности, справедливости».

Итак, и Сарасвати, и Богородицу можно назвать воплощениями некоторых аспектов Вечной Женственности – материнства, материнской любви, целительства, дарования процветания и жизненных сил и других. Изучение взаимосвязи их образов и отражения этих образов в умах верующих – индуистов, буддистов, православных христиан – может послужить отправной точкой для исследования феномена Вечной Женственности в рамках русской и индийской культур.

Список литературы

1. Верещагин О.А., Верещагина Е.В. Архетипический образ Богородицы в русской литературной традиции рубежной эпохи / О.А. Верещагин // Научный поиск. – 2018. – №4. – С. 34–37.

2. Ивакина В.В. Образ Пресвятой Богородицы как отражение святости материнства / В.В. Ивакина // Труды Ростовского государственного университета путей сообщения. – 2014. – №1. – С. 59-62.

3. Куслий О.Н. Божественный женский персонаж в контексте основного ведийского мифа / О.Н. Куслий // Религиоведение. – 2007. – №1. – С. 82–90.

4. Ригведа. Мандалы V–VIII / пер. с санскр., ред.: Т.Я. Елизаренкова. – М. : Наука, 1999. – 752 с.

5. Топоров В.Н. Сарасвати – река, речь, красноречие / В. Н. Топоров // Indologica. – М., 2008. – С. 49–62.

6. Упанишады. Кн. 1 / пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. – М. : Наука, 1992. – 239 с.

7. Foulston, L. Hindu goddesses: beliefs and practices / L. Foulston, A. Stuart. – Padstow : Sussex Academic Press, 2009. – 293 p.

8. Wayman, A. Buddhist Insight: Essey / A. Wayman. – Delhi : Shri Jainendra Press, 1984. – 470 p.

Matushanskaya Yu. G., Krinskaya Z. A.

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE IMAGE OF THE INDIAN VEDIC GODDESS SARASVATI AND THE IMAGE OF THE MOTHER OF GOD IN ORTHODOX BELIEF

Abstract. The article examines the image of the Indian Vedic goddess Saraswati and the image of the Mother of God in Orthodoxy. Like one of the most popular Indian goddesses Lakshmi, Saraswati has similar features to the Mother of God, however, the image of the Virgin is devoid of the eroticism inherent in the Vedic goddess. As a result, it was determined that both Saraswati and the Mother of God in the minds of the followers of Hinduism, Buddhism, Orthodoxy are the embodiment of motherhood, healing, prosperity - aspects of the Eternal Femininity. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No.

Key words: Saraswati, Lakshmi, Mother of God, Vedas, Orthodoxy, Eternal Femininity.

Петев Н. И.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДИАЛЕКТИКА РЕЛИГИОЗНОГО И ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

Аннотация. Данная работа посвящена анализу соотношения религиозного и философского содержания в китайской философии. Автором рассмотрены различные аспекты, стимулирующие формирования философских школ Др. Китая, а также внутренние их особенности. В результате исследования выявлены неоднозначные тенденции развития китайской философии, указывающие на неоднозначность взаимодействия религиозных и философских компонентов в рамках китайской духовной культуры.

Ключевые слова: конфуцианство, даосизм, у син, этика, мифология, философия, религия.

Очень часто философские школы Др. Китая (конфуцианство, даосизм и т.д.) рассматриваются не как социально-этические учения, а как религиозные системы. Во многих философских школах можно наблюдать плотное переплетение

религиозных и социально-этических элементов, и контаминация их настолько сильна, что достаточно сложно отделить их друг от друга. Эта особенность, связанная со смешением, некоторым сведением всего к абсолюту, построением некой универсальной формулы, которая сможет репрезентовать сущность вещей и мироздания – характерная черта, присущая философским школам Др. Китая.

Фен Ю-лань писал, что стало привычным указывать, что в Китае три религии: конфуцианство, даосизм и буддизм, однако это ошибочное мнение, так как конфуцианство не является религией в общепринятом смысле, а при рассмотрении двух остальных необходимо учитывать разделение: даосизм как религию (дао цзя, которая характеризуется как природная) и даосскую религию (дао цзяо, которая имеет противоприродный (противоестественный) характер), буддийское учение (фо сюэ) и буддизм как религию (фо цзяо) [12, с. 23].

Хотя стоит отметить, что теория разделения даосизма религиозного и философского на два противоположных полюса была отвергнута и раскритикована Масперо А., а в дальнейшем такими учёными как Скиппер К. М., Сивин Н., Кальтенмарк М., Нидэм Дж., Жирардо Н. Ж., Идзуцу Тосихико разработана теория философии даосизма как дискурсивного уровня религиозной традиции [11, с. 40]. Таким образом, учения Лао-цзы и Чжуан-цзы не только не являются истоками даосизма, но и представляют собой лишь «интерпретацию» даосской религии. Большинство аспектов «позднего» даосизма, который имеет религиозно-мистический примат, и ранее рассматривались как совершенно новые образования, теперь характеризовались как возрождение древних традиций. Скиппер К.М. отмечал, что такие концепции даосизма как алхимия, контакт со сверхъестественным, литургика, даосская гигиена и т.д. уже существовали в период написания «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы» [11, с. 41].

Чжан Бо-дуань, исследуя практики достижения бессмертия в даосизме, приходит к аналогичному выводу, что алхимия, несмотря на то, что процесс активного делания снисходит до внутреннего созерцания, религиозная практика внутренне-алхимического типа всегда, видимо, была более характерной для даосизма, нежели собственно алхимия [13, с. 46-48]. Таким образом, многие учёные предполагают, что религиозность является изначальной доминантой даосизма, тогда как даосизм как философия – это отдельный момент в истории становления данного учения.

Стоит отметить, что Бодде Д. указывал на то, что для китайцев религиозные идеи и деятельность не являются фундаментальными и определяющими, а вот

этические концепции были теми основами, которые сформировали культуру и духовность этого народа [1]. Подобное мнение высказывал Фен Ю-лань, рассматривая буддизм, он указывал, что у образованных китайцев буддийская философия вызывает больший интерес, чем буддийская религия, ведь они даже к религии относятся по-философски [12, с. 23]. Более того, по его мнению, в мире будущего место религии для человека займет философия, подобное следует из китайской традиции, ведь нет необходимости в том, чтобы человек был религиозным, но ему необходимо быть философичным, именно так он обретает самое лучшее из религиозных благословений [12, с. 26]. Таким образом, философское рассматривается если не как исток всего многообразия идей и школ Др. Китая, то как определённая новая, высшая форма, мышления, понимания, отношения и поведения.

Теперь обратимся к мифологической основе, которая оказала определённое влияние на становление различных философских школ в Китае. Как и в истории любой культуры и народа, мифологическая система в Китае была первой попыткой познания и понимания окружающего мира. Титаренко М.Л. и Буров В.Г. отмечали, что мифологические воззрения имели сильное влияние на становление философии, так как она использовала материал мифа в процессе своего оформления, а основной отличительной чертой мифологии является её историчность (происхождение династий, «золотой век» и т.д.) [2, с. 8-9]. Мифологический компонент культуры Китая не был однородным и постоянным. Он постоянно изменялся. Божества пантеона китайской мифологии, имея изначально зооморфный характер, всё больше приобретали антропоморфные черты и доминирующий статус социальных функций. «Культ предков» переживал радикальную транспозицию из сферы религиозного в социальную, и последнее уже носило радикальный характер. Космогонические мифы также адаптируются в соответствии с развитием идеи государственности. При этом стоит указать, что определённые изменения в различные мифологические учения и элементы вносились не только в рамках социальной политики, но и в результате развития философских школ.

Конфуцианство, при всём своём консервативном векторе, стремилось рационализировать миф. Рифтин Б.Л. отмечал, что конфуцианство стремилось подправить миф, убирая из него неясные и непонятные моменты, сухо рационализируя, оно стремилось доказать нелепость мифологии с точки зрения разума [9, с. 21]. Титаренко М.Л. и Буров В.Г. также отмечали данный процесс демифологизации и параллельной историзации мифологического наследия китайской культуры [2, с. 8]. В противовес данной философской школе даосизм (после Лао-цзы) наобо-

рот не только не боролся с мифологией, но и стремился вобрать её богатое наследие в своё собственное философское учение, сохраняя тем самым различные сюжеты и образы традиционных религиозных представлений. Более того, как отмечал Рифтин Б.Л., в процессе трансформации даосизма в религию, он вбирает в себя элементы мифологической традиции, шаманизма, а позднее буддийские верования [9, с. 22]. Однако, как и конфуцианство, даосизм ввёл свои изменения в осмысление мифологических образов. Первое трансформирует героев и богов в исторических персонажей, второй – в святых-покровителей, хоть и сохранивших сакральность, но утративших свой статус культурного героя (теряют свою авторскую и активную позицию, становясь символом того или иного рода занятия человека – медицина, ремесло и т.д.). Но стоит отметить, что в поэзии мифологический компонент сохранился, хоть и в трансформированном, но в относительно чистом виде, что позволяет выявить параллели с религиозной традицией Китая.

Особое значение религиозный аспект культуры Китая имел для становления натурфилософии и естествознания. Стоит отметить, что естественнонаучные аспекты развития мысли Др. Китая рассматриваются различными исследователями по-разному: одни отмечают, что это важнейшая и характерная черта, присущая ментальности культуры того времени, другие рассматривают натурфилософские идеи как второстепенные и не фундаментальные. Последние полагают, что в мифах о происхождении Вселенной налицо очень смутные, робкие зачатки натурфилософии [2, с. 7], и её идеи не занимали в китайской философии главного места [2, с. 9]. Космогонические и космологические идеи стали фундаментом естественнонаучных исследований. В частности, за основу была взята идея диалектического противостояния двух начал инь и ян, а их взаимодействие порождает пять материальных начал. Противостояние противоположностей предполагало вскрытие внутренней сущности вещей. Однако, эта диалектика претерпела фундаментальные метаморфозы, которые вызвали социальную (классовую) и историческую ограниченность, а в последующем привели к отрицанию диалектической борьбы и формированию концепции «золотой середины» [3, с. 29-30]. Подобное положение вещей привело к переосмыслению сущности мироздания. Теперь оно не изменяется, а представляет собой лишь незыблемый круговорот явлений.

Но стоит отметить, что натурфилософия (концепция инь-ян) формирует ряд основополагающих материалистичных положений: понимание мира как постоянного становления вещей/явлений, движение – неотъемлемое свойство вещей, определение источником движения реальный мир (через диалектику инь-ян или по причине взаимодействия естественных сил), объяснение многообразия через

диалектическое взаимодействие/движение, ростки концепции об элементарных частицах [3, с. 30-34] и т.д.

В даосизме особое место занимает концепция хаоса (пневма ци в своей неразделённой монолитной форме), который является источником мироздания. Истоком всего в мире служит Дао, но спорным является попытка тождества хаоса и Дао. Торчинов Е.А. указывал, что смерть Хаоса как некоего первозданного и монолитного единства и целостности становится началом Космоса – мира множественности, изменений и несовершенства, и только даосы «овладевая «искусствами Господина Хаоса» (хунь-дунь ши чжи шу), возвращаются к простоте и целостности этого первозданного единства» [8, с. 115]. Более того, в целом космогония даосизма непосредственно связана с социальным учением и сотериологией [8, с. 122-123]. Также концепция Хаоса указывает на наличие «вторичной» мифологии, которая не отвергает актуальность мифологического мышления, а указывает на вызревание в нём логического дискурса. В рамках транспозиции мифологического и рационального (логического, дискурсивного), образы и мотивы архаического мифа выступают не в своей исходной непосредственности (или просто в качестве реликтов, пережитков), а в роли дериватов, трансформированных рефлексией дискурсивного мышления [11, с. 119].

Отечественный исследователь Лукьянов А.Е. рассматривает концепцию «у син» («пять элементов», «пять фаз», «пять действий» и т.д.) как центральное понятие китайской философии, из которого развивается даосизм и конфуцианство. Он отмечает архетипичный характер «у син», определяющий и формирующий Дао, при этом понимание Дао конфуцианством и даосизмом является лишь интерпретацией, осмыслением, надстройкой над ним своих «отцовско-материнских» учений, способом перетягивать его философским комментаторством в свою сторону (но у Дао «И цзин» всегда остается своя философия) [5, с. 5-9]. Эта «своя философия» может быть передана только в простых образах, символах. Конфуцианство и даосизм в аспекте Дао являются отражением искусственного (социум, цивилизация) и естественного построения динамической связи вещей (объединяет их цзы – бинарное поле объединения инь (соответствует даосизму) и ян (соответствует конфуцианству)) [6, с. 452-453]. «У син» - это смыслообразующий, не субстанциональный элемент. Мифологическое в данном случае является лишь образом (маской), в котором фиксируется архетипические основы этноса.

Социально-политический аспект взаимодействия религиозного и философского имеет особое место в культуре Китая. Формирование философских школ олицетворяло формирование оппозиционных сил аристократической/элитарной

власти. Дело в том, что религиозно-мифологические представления освящали систему господства родовой знати, и даже после периода коренных изменений и потрясений VI-III вв. до н.э., наследственная рабовладельческо-родовая знать попрежнему цеплялась за религиозные идеи «неба», «судьбы», правда, несколько видоизменяя их применительно к особенностям борьбы того времени [2, с. 6, 11-12]. Эти новые группы выступали против веры в «небо» или вкладывали в понятие небесной судьбы совершенно иной смысл. Ярким примером является идея об утверждении тождества воли Неба (отношение которого крайне изменчиво и, несмотря на то, что император сын Неба, т.е. является его потомком и «голосом» в материальном мире, их стремления могут быть диаметрально противоположными) и желания народа [3, с. 14-16]. Хотя несомненно, что подобные концепции могли носить характер имплицитного утверждения обратного положения вещей. Таким образом, философские концепции становятся первыми попытками переосмысления социального порядка. Кроме того, борьба философских школ также отражает противостояние различных социальных классов.

Важно отметить, что большое значение для формирования философской мысли является становление различных этических концепций. Кобзев А.И. указывает, что для китайской культуры не характерно противопоставление этики и религии, как это присутствует в западной философской мысли, так как первая успешно ассимилировало вторую [4, с. 126]. Более того, он называет китайскую философию суперэтикой, так как именно в её рамках мир осмысляется как этический универсум, моральная сфера является наиболее обширной и онтологически обоснованной, а этические категории становятся в один ряд с онтологическими. Чжан Бо-дуань отмечал, что при переходе алхимии с практической на внутреннюю пропорционально возрастает удельный вес и роль этики в алхимическом делании [13, с. 46]. Однако в данном случае она не обладает довлеющим характером, а является лишь следствием подобного перехода, как один из аспектов развитие практикующего.

Фэн Ю-лань критиковал концепцию сверхнравственной ценности как аспекта любви к Богу (называет её квазисверхнравственной), в отличие от ценности любви к мирозданию (Вселенной), так как именно она и есть сверхценность [12, с. 24-25]. С исчезновением религии будут потеряны и ценности, которые были фундаментальными для человека. Поэтому философия, по мнению Фэн Ю-ланя, как более прямой путь, является более приемлемым для приобщения к ценностям, ведь «высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чище обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и

суеверием» [12, с. 26]. Таким образом, утверждается не только автономия философии по отношению к религии, но и доминирование первой, и рудиментарность второй.

Можно отметить множество различных метаморфозов в соотношении религиозного и философского в рамках развития китайской философии: персонификация Неба в конфуцианстве (Льюнг Т. [7, с. 193-194]), атеистические подъёмы [3, с. 34-38], использование религиозного аспекта для принятия философских идей (как например, моисты опирались на религиозные традиции для утверждения принципа любви), метаморфозы личности Лао-цзы (он выступал как воплощение Дао, или был равным Небесным Владыкам, или был предком императорского рода), концепция «просвещения варваров» (даосизм смешивался с буддизмом), концепция «Трёх учений» (даосизм, конфуцианство и буддизм имеют равную ценность и дополняют друг друга) и т.д. Важно указать, что из Китая буддизм, а с ним и конфуцианство проникли в Японию и сыграли ключевое значение для формирования именно этических и социальных концепций (смешиваясь с синто) [10, с. 27-30].

Таким образом, из всего вышесказанного следует, что соотношение религиозного и философского в рамках культуры Др. Китая не имеет однозначного определения. Некоторые исследователи отмечают религиозный компонент как доминирующий, другие – философский аспект как примат, третьи – говорят об их полном растворении друг в друге, четвертые – выделяют свои собственные источники, где религиозное и философское лишь формы/позиции/интерпретации этого истока. Несомненно, что религиозное и философское не только в разной степени присутствовали в различных философских школах (даже если их называют религиями), так же как и компонент религии (мифологии) присутствовал, хотя бы в форме переосмысляемого, в различных философских концепциях. Смешение, разделение, поглощение и прочие метаморфозы – следствие развитие религиозно-философской мысли Др. Китая.

Библиография

1. Bodde D. Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture // Journal of the American Oriental Society. – 1942. – vol. 62, is. 4. – pp. 293-299 DOI 10.2307/594032

2. Буров В.Г., Титаренко М.Л. Философия древнего Китая // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I. М.: «Мысль», 1972. 303 с

3. История китайской философии / пер. и ред. М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.

4. Кобзев А.И. Китайская философия как суперэтика // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах. Т. 1. Философия / под. ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. с. 126-129

5. Лукьянов А. Е. Начало древнекитайской философии («И цзин», «Дао дэ цзин», «Лунь юй»). М.: «Радикс», 1994. 112 с.

6. Лукьянов А.Е. У син. // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах. Т. 1. Философия / под. ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. с. 451-457

7. Льюнг Т. И. С. Конфуцианство // Краткий путеводитель по мировым религиям / под. ред. Халверзона Д. СПб.: Шандал, 2000. с. 184-202

8. Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 608 с.

9. Рифтин Б.Л. Древняя мифология в литературе // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах. Т. 3. Литература. Язык и письменность / под. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2008. с. 20-27

10. Спеваковский А.Б. Самураи – военное сословие Японии. М.: Наука, 1981. 168 с.

11. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 309 с.

12. Фен Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

13. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 346 с.

Petev N. I.

CHINESE PHILOSOPHY: DIALECTICS OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONTENT

Abstract. This work is devoted to the analysis of the relationship between religious and philosophical content in Chinese philosophy. The author considers various aspects that stimulate the formation of the philosophical schools of Dr. China, as well as their internal features. As a result of the study, ambiguous tendencies in the development of Chinese philosophy were revealed, indicating the ambiguity of the interaction of religious and philosophical components within the framework of Chinese spiritual culture.

Key words: Confucianism, Taoism, Wu Xing, ethics, mythology, philosophy, religion.

УДК 2

Петев Н. И.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Тимощук А. С.,
д.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Зубков С. А.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Маркова Н. М.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Лян Кунь,
д.ф.н., проф. института гуманитарных наук
(г. Пекин, КНУ)

ТЕРМИН «РЕЛИГИЯ» И ФЕНОМЕНЫ В РОССИЙСКОМ И ВОСТОЧНОМ КОНТЕКСТАХ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению термина «религия». Исследуется понятия восточных религий сопоставимые с термином «религия». Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: религия, дхамма, дао, индуизм, зороастризм

В современной России слово религия обозначает такие социальные феномены как православное христианство, другие христианские конфессии, ислам и иудаизм, которые относятся к т.н. авраамическим религиям, родственным в культурном, философско-теологическом и филологическом аспектах. В ряде регионов (Бурятия, Тува) преобладает буддизм. Его корни, в свою очередь, восходят к более древней культуре, связанной с Востоком и «индуизмом», индоевропейской языковой общностью, где слово «religio» сопоставляется со словом «*dharma*»

(dhamma), которое «могло значить "добродетель", "закон", "учение" (в частности, буддийское), "религия", "элемент", "качество", "вещь", "явление" и т. д.» [3, с.59].

Исследователи обращают внимание на то, что «очень трудно описать место "религии" в индуизме», поскольку «в самом общем понимании, как предполагающуюся индивидуумом его связь с бесконечным и превосходящим временные и сущностные рамки земной жизни, религию надо признать в индийском обществе почти вездесущей и всепроникающей» [10]. При этом «различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями индуизма», последний «не сводим ни к понятию "религия", ни к понятию "философия", в нем невозможно выделить ни общего кредо, ни набора догм», здесь «нет универсально принятого канона, вероучения, Церкви или ритуала, ибо это - не одна, а группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных до некоторой степени общностью территории, исторических судеб, литературного и культурного наследия» [9].

Ряд авторов отмечает, что не только индуизм, но все т.н. «национальные религии» – это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа [8, с.26]. С.А. Кучинский отмечал «условность» применения понятия религии к доклассовому обществу [6, с.41]. М.А. Коростовцев характеризовал египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением [5, с.8].

Вместе с тем, религии Индии, при всей их непохожести на «авраамические» и «евроцентричные» формы, как полагают некоторые филологи, еще можно представить как «планету, которая относится к нашей солнечной системе», т.е. индоевропейской языковой семье, тогда как Китай «представляет для нас иную вселенную» [7]. В Китае, сходную со словом «религия» роль играет слово «zongjiao», которое «впервые появилось в буддийских текстах приблизительно в 10 веке», где оно «обозначало буддизм», тогда как «позднее это слово стали употреблять по отношению к своему учению даосы», а «в эпоху династии Цин слово *zongjiao* употреблялось также и по отношению к христианству», при этом «понятие *zongjiao* состоит из двух иероглифов. Первый – *zong* в своем исходном значении, согласно словарю «Шовэнь», означает уважение к семейным храмам и монастырям. Второй – *jiao* имеет значение «учение». Общий первоначальный смысл слова *zongjiao*

близок к европейскому понятию ‘религия’» [15]. В XIX в. это слово «приобретает общее значение «религия», при этом «понятие zongjiao в своих исходных смыслах отсылает к представлениям о предках, духах, основоположниках, к почтительному отношению к ним» [4, с.478]. В современном китайском языке «слово *zongjiao* обозначает отношения человека с Богом» [15]. Иначе говоря, слово из буддистского культурного контекста (где просто нет «Бога»), перешло в современный «евроцентрированный», получив расширенное и «евроцентричное» значение «отношения человека с Богом».

Концепт «дхамма» в буддизме является определяющим, поэтому его терминирование предполагает фундированность в примордиально автопоэзисе религиозности Юго-Восточной Азии. Важнейший буддийский текст «Дхаммапада», написанный на пали, фиксирует фонетические изменения санскритского «дхарма» и древней буддийской философии. Они написаны на языке пали. Школа тхеравадинов составляет собрание дхамм, называя его «Дхаммасангани». Содержание «дхаммы» продолжает многоветвистые толкования санскритской кальки. Так, «Дхаммапада» подробно описывает качества и занятия брахмана. Поскольку комментированием дхаммы занималась страта интеллектуалов, то они, прежде всего, фиксировали ценностно-смысловые границы своей социальной группы, а также иных социальных слоёв.

Концепт дхаммы достигает максимальной комплексности в буддизме. Помимо традиционных смыслов (путь, закон, правило жизни, учение) философия буддизма онтологизирует мораль, называя дхаммами элементарные частицы, из которых состоят скандхи или скрепы бытия. Философия буддизма стремится зафиксировать текучесть мира в этих концептах, связывающих бытие и небытие, моральное и правовое, человеческое и божественное. Вспомним, что санскритский термин «дхарма» – это философская концептуализация глагола «дхри» – держать [1].

Именно поэтому, важнейший текст палийского канона называется Абхидхамма-питака, посвящён проблемам буддийской онтологии, в то время как другие работы из этого собрания, «Виная-питака» и «Сутта-питака», касаются правил поведения и буддийской гомилетики.

В общем смысле концепты «дхарма» и «дхамма» близки по значению китайскому «дао». ««Дао» - путь одна из важнейших категорий китайской культуры» [13, с. 10]. «Дао» уточняется как путь нравственного совершенствования. Тексты даосизма определяют «дао» в качестве первоосновы и высшей закономерности Вселенной.

Исследователь синологии Т.П. Григорьева основывается на позиции тесной связи всех учений Китая, подчеркивая, что мудрецы Поднебесной опирались на Срединный путь. Китайская модель небесного и человеческого Пути, по мнению автора во всем представляет собой круг, как в движениях светил, так и в переменах в жизни людей. [2, с. 20].

Чтобы европейскому читателю стало понятна гибридизация этики и онтологии, вспомним Бенедикта Спинозу, поставившего достижение добродетелей на фундамент онтологии. «В 3-й части «Этики» Спиноза подробно рассматривает причинно-следственные связи между психическими реакциями, мыслями и действиями человека без ссылки на бога, что само по себе было новым в философии. Для того чтобы обосновать свою позицию, Спинозе необходимо было представить и новую онтологию, без традиционного представления о боге, основанную на выявленных и уже известных законах природы, которые согласовались бы с законами в области этики (психологии)» [11, с. 222]. Задолго до пантеизма Спинозы, которому было тесно в догматической религии, буддизм совершил трансгрессию ведического социального и доктринального догматизма, реализовав свободное учение о самосовершенствовании.

В буддизме нет Бога, поэтому дхаммы соединяются спонтанно, стихийно, без иерархического начала. Здесь можно вспомнить современное учение о сложных системах, описывающее мир как совокупность энергий и систем, находящихся в открытом и закрытом состоянии. Обмен энергиями, угасание и возрождение систем, динамика их развития, – всё это невозможно точно прогнозировать. Мы можем только описать какие акторы, силы, причины действуют на неё и предполагать, как будет развиваться системный аутопойэзис. Объективные и субъективные универсумы проходят через состояния кризиса и подъёма, прогресса и деградации, конвергенции и дивергенции.

Будда придавал учение о дхамме чрезвычайное значение, вслед за ведической традицией, однако он поступил как независимый философ, предложив оригинальную трактовку появлению и прекращению, причине и следствию. Если адепт встаёт на позицию дхаммы, то достигает состояния Будды, он понимает почему люди страдают и что освободит их от бедствий материального существования. Однако люди не могут подняться над обыденностью и продолжают рождаться и умирать. Созерцание дхаммы – это радикальная позиция, позволяющая освободиться от обладания, телесности, эгоцентризма. Извечная дхамма – это на ненависть, злобу, зависть, агрессию, насилие, алчность, гнев, гордыню отвечать отсутствием [3]. Так мудрец пробуждается к знанию и становится невозмутимым.

Это ещё одно понимание дхаммы, антропологическое. Концепт используется для описания и описания и интерпретации психической организации и деятельности человека. Вне дхаммы, мир – это просто мыльный пузырь, иллюзорный мираж. Только дхамма, как воля к праведности, удерживает его от распада. Внешние дхаммы, такие как люди, животные, растения не реальны и не существенны.

Следует понимать, что буддизм не единственное учение, которое создало философию дхармы. Параллельно развивался джайнизмом со своей философией радикального ненасилия, где также закрепилось произношение «дхамма». Одна из поздних сутр джайнского канона называется «Найядхаммакахао» и датируется I - II вв. н.э. [16, с. 124].

Вайшнавизм выстраивает проповеднический дискурс вокруг дхармы, начиная свой диалог с миром со слов Бхагавад-гиты «дхарма-кшетре куру-кшетре» и говоря о себе уже в новейшее время как о Вселенской религии по аналогии с исламом и христианством [12, с.72-80]. Таким образом, примордиальный ведический концепт «скреп бытия» (дхарма) очень полиморфен, он подвергается трансформации, гибридизации и принимает разные значения в атеистической системе буддизма, этической доктрине джайнизма и универсалистском учении вайшнавизма.

Библиографический список

1. Krishna Murthy K. Dharma - Its Etymology // The Tibet Journal Vol. 21, No. 1 (Spring 1996), pp. 84-87
2. Григорьева Т.П. Китай, Россия и Всечеловек. СПб.: «ИП Карелин», 2011. 660 с.
3. Дхаммапада»: Перевод с пали, введение и комментарии В.Н.Топорова. Памятники литературы народов Востока. Bibliotheca Buddhica XXXI. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 160 с. Глава VI.
4. Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая» / Философия религии: альманах/Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова; Ин-т философии РАН. М. : Наука, 2007-2010-2011/ Под ред. В. К. Шохина.-2011. С.478.
5. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С.8.
6. Кучинский С.А. Человек моральный. М.: Политиздат, 1987. 271 с
7. Лысенко В.О переводе санскритских философских текстов. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm

8. Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? Наука и религия. № 10, 1990. С.25-28.

9. Михайлов М. И. Индуизм. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.relig.info/induizm

10. ПарибокА. Индуизм.[Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://enc-dic.com/induism/Religija-715.html

11. Седыченко Т.Ю. Философия Спинозы: роль онтологии в обосновании этики целей // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16. № 3. С. 219-226.

12. Тимощук А.С. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Народы и религии Евразии. 2018. № 1 (14). С. 72-80.

13. Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: «Азбука-классика», 2004. 256 с.

14. Чжан Сяоли Проблемы интерпретации религии в Китае. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

15. Чжан Сяоли Проблемы интерпретации религии в Китае. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

16. Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период. М. : Наука. Изд. фирма "Вост. лит." , 1994. - 316 с.

Petev N. I., Timoshchuk A. S., Zubkov S. A., Arinin E. I., Markova N. M., Liang Kun

THE TERM "RELIGION" AND PHENOMENA IN RUSSIAN AND EASTERN CONTEXTS

Abstract. The Article is devoted to the consideration of the term "religion". The article examines the concepts of Eastern religions comparable to the term "religion". The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 18-011-00935 A.

Key words: religion, Dhamma, Tao, Hinduism, Zoroastrianism.

Румянцева Р. Н.,
к.э.н., доц. (г.Владимир ВЛГУ)

ПОНЯТИЕ, СУЩНОСТЬ И МЕХАНИЗМ ФОРМИРОВАНИЯ ПРИНЦИПОВ МЕНЕДЖМЕНТА, В ТОМ ЧИСЛЕ ЦЕРКОВНОГО МЕНЕДЖМЕНТА

Аннотация. Понятия «Управление», «менеджмент» известны сегодня практически каждому образованному человеку. Их значимость особенно ясно была осознанна в 20-30-е годы прошлого столетия. Сегодня очевиден тот факт, что высокий уровень развития современного мира, по большей части, объясняется успешными методами и принципами управления. В любой сфере требуются компетентные управляющие, их социальный слой превратился в весьма влиятельную общественную силу, а профессиональная деятельность часто является наиболее важным ключом к успеху.

Ключевые слова: менеджмент, религия, православие

Представления о роли и месте управления организацией, о содержании управленческой деятельности, методах и принципах ее осуществления неоднократно претерпевали существенные изменения с тех пор, как управление стало рассматриваться как особый вид деятельности, осуществляемой организации. Взгляды на управление развивались по мере того, как развивались общественные отношения, изменялся бизнес, совершенствовалась технология производства, появлялись новые средства связи и обработки информации.

Менеджмент в той или иной форме существовал всегда там, где люди работали группами и, как правило, в таких сферах человеческого общества как, политической – необходимость установления и поддержания порядка в группах; экономической – необходимость в изыскании, производстве и распределении ресурсов; оборонительной – защита от врагов, церковной – концептуального подхода взаимоотношении между государством и церковью.

Менеджмент представляет собой науку и искусство побеждать, умение добиваться поставленных целей, используя труд, мотивы поведения, интеллект человеческих ресурсов.

Сам термин «Менеджмент» происходит от древнеанглийского слова «manage» (латинское «manus» - «рука»). Буквально слово manage означало «объ-

езжать лошадей». Будучи связанным с процессом езды, с «управлением» лошадью, смысл слова сохранился в пони «управление». Оно и определило название целой науки об управлении.

Сегодня вместо привычного «управления» часто используется английское слово «менеджмент». Термин «менеджмент» по сути, является аналогом термина «управление». Но термин «управление» намного шире т.к. применяется к различным видам человеческой деятельности различным сферам деятельности (управление в неживой природе, биологических системах, в государстве) к органам управления (подразделениям в государственных, церковных и общественных организациях, а также на предприятиях и в объединениях.

Менеджмент – это концепция управления в которой приоритет отдается экономическим интересам, ведущую роль играют экономические методы управления людьми. Наука управления имеет в своей основе систему базовых положений, принципов, которые присущи только ей, и при этом опирается на законы, изучаемые другими науками, связанными с управлением. Очевидно, что прежде, чем приступить к изучению социально-психологических аспектов управления и искусству воздействия на личность и коллектив, необходимо рассмотреть фундаментальные основы управления его принципы.

Само слово «принцип» происходит от латинского principium – начало, основа. В принципах обобщаются все известные современной науке законы и закономерности, а также эмпирический опыт. Основными задачами науки управления являются изучение и практическое применение принципов развития всей совокупбности управленческих отношений и различных форм их проявления при определении целей, разработке планов, создании экономических и организационных условий для эффективной деятельности.

Поведение одного из основных и наиболее сложных субъектов управления - человека также строится на определенных принципах, внутренних убеждениях, которые определяют его отношение к действительности, на нормах нравственности и морали. Принципы управления объективны, т.е не зависят от воли и желаний отдельных личностей, хотя любая истина познается через сложнейшую систему субъектно-объектных отношений, и в этом основная трудность управления социумом и отдельной личностью.

В наиболее общем виде принципы управления можно определить, как изначальные по отношению к процессу управления нормы, правила и закономерно-

сти, вытекающие из сущности и уровня развития общества и его производительных сил, соблюдение которых (норм, правил и закономерностей) способствует достижению поставленных перед обществом целей и решению задач.

Принципы управления представляют собой его основные начала, вытекающие из отношений управления. Они определяют требования к системе, структуре и организации процесса управления.

Однако не следует забывать, что хотя принципы менеджмента и содержат наиболее общие положения теории и практики управления, их нельзя считать непреложными и универсальными.

Так организационная структура – это форма разделения труда, закрепляющая определенные функции управления за структурными подразделениями различного уровня иерархии (государство, церковь и.т.д.)

В зависимости от характера связи между подразделениями различают структуры управления бюрократические и адаптивные

Классификация организационных структур управления

Виды организационных структур	Основные структуры управления
Бюрократические	Линейная
	Функциональная
	Линейно-функциональная
	Линейно-штабная
	Дивизиональная
	И др.
Адаптивные	Проектная
	Матричная
	И др.

К бюрократическим относятся структуры управления, в которых формальная, регламентированная сторона управленческой деятельности преобладает над содержательной творческой.

Адаптивные структуры управления – более гибкие, чем бюрократические, лучше приспособлены к быстрой смене внешних условий (т.е. их модифицировать в соответствии с изменениями окружающей среды и потребностями самой организации).

В них творческая, содержательная сторона деятельности преобладает над формальной.

В церковной иерархии наиболее распространенными являются бюрократические структуры (линейные, функциональные, линейно-функциональные и т.д.). В бюрократических структурах основным принципом построения является вертикальная иерархия, т.е. соподчиненность звеньев управления снизу доверху. Так в особенностях бюрократической структуры управления РПЦ (Российской Православной Церкви) лежат такие особенности, как права и обязанности каждого подробно, жестко определены и не меняются, связи между подразделениями располагаются на одном уровне оргструктуры осуществляется через высшее руководство (собрание,синод, патриарх) и т.д.

Источники

1.Мескон М.Х., Альберт М., Хедоурн Ф. Основы менеджмента: Учеб. пособие для вузов.- М.: ЮНИТИДАНА, 2007.

2.Брасс А.А. Менеджмент : основные понятия, виды, функции: пособия для подготовки к экзаменам.-Мн.:Соврем. шк., 2006.

3.Гончаров В.И. Менеджмент : учеб. пособие.-Мн.:Мисанта 2017.

Rumyantseva R. N.

CONCEPT, ESSENCE AND MECHANISM OF FORMATION OF MANAGEMENT PRINCIPLES, INCLUDING CHURCH MANAGEMENT

Abstract. The concepts of "Management", "management" are known today to almost every educated person. Their significance was especially clearly realized in the 20-30s of the last century. Today, the fact is obvious that the high level of development of the modern world, for the most part, is explained by successful methods and principles of management. Any field requires competent managers, their social stratum has become a highly influential social force, and professional activity is often the most important key to success.

Key words: management, religion, orthodoxy

УДК 316.324.8+061.2+330.15

Тимощук А. С.
д.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

ФИЛОСОФИЯ ЭНЕРГОЭФФЕКТИВНОСТИ И ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ УСТОЙЧИВОСТИ

Аннотация. За два миллиона лет разные виды homo осуществили несколько волн миграции из Африки и освоили все континенты. Текущий вид sapiens – самый технологичный и приспособленный. Он прошёл все три стадии социально-экономического развития: первобытную, аграрную, индустриальную и достиг пороговой постиндустриальной цивилизации, которая, хотя и неоднородна на Земле, но имеет определяющее значение для урбанизированных стран. Каждый уклад хозяйства был ответом на демографические и экономические пределы роста. Постиндустриальный социум – решение проблем товарного перепроизводства, т.к. услуги можно продавать в большем масштабе. Однако пределы роста, прежде всего, энергетические, имеет и информационное общество. Что же будет дальше?

Ключевые слова: технологические пределы, демографические пределы, пределы роста, границы роста, устойчивое развитие, экологическая устойчивость, энрегоэффективность, энергетическая безопасность.

В 1973 году вышла книга, которой предстояло сыграть уникальную роль в истории современного мира. Речь идет о работе Даниэля Белла «Грядущее постиндустриальное общество», в которой автор объяснил логику перехода к новому укладу экономики и социального развития. Эта интерпретация стала альтернативой формационного подходу и сменила учение К. Маркса. Марксизм как технологически оптимистический взгляд на мир исходил из того, что ограничений в развитии техники быть не может. Благодаря снятию общественных противоречий труда и капитала и установлению единого коммунистического общества справедливости высвободится колоссальное количество энергии, которое будет направлено на мирное развитие микромира и макромира, что решит все экономические проблемы человека и позволит ему расселиться на другие планеты [1]. Утопическая модель, построенная на мечте ессеев и практике социалистов-террористов, оказалась достаточно хрупкой, не прошла тестовые испытания и существует сегодня в редуцированной социалистической форме [2]. Западные представления о

развитии человечества были гораздо прагматичнее и на практике означали колониальную эксплуатацию и военный контроль ресурсов, что реализуется уже планетарном масштабе, но создаёт угрозу выживания всему человечеству [3].

Обе модели, однако, имеют базовые технократические ограничения, которые заключаются в том, что выхода из углеводородной зависимости пока нет. Новые утопические модели, например, неосоциализм с его инвестициями в человеческий капитал, гарантированным доходом, эгалитаризмом и гражданским обществом, разбиваются об обстоятельство ограниченности энергетических ресурсов, усиленное экономическим расслоением. Поэтому естественным доступным выходом для человечества остаётся рекуперация, тренд на энергоэффективность и экологичность, бережливость и вторичное использование, глокализацию и устойчивое развитие, вертикальные грядки сити-ферм и искусственное мясо.

Социальные блага – это ценный, но и дорогостоящий общественный капитал. Пока фантасты размышляют о там, какие частные летательные аппараты будут в Москве 2047 года, экономисты-консерваторы обсуждают государственную модель в условиях мировой экономической депрессии, где нехватка еды станет каждодневной европейской реальностью, а машина – роскошью. В этой модели резко возрастает требование экономической самодостаточности России как инженерно-производственного кластера. Даже если сделать поправку на более позитивный прогноз, очевидно, что высокий стандарт потребления стран «золотого» миллиарда, привычки к комфортному образу жизни входят в противоречие с растущим самосознанием остальной части человечества, деколонизацией и становлением полицентризма. Способность человечества снять эти контраверзы зависит от готовности добровольно усреднить потребление и принять более экологичный образ жизни. От этого зависит сохранение таких благ нашей цивилизации как образование, медицина, безопасность, гарантированные доходы социально незащищённым категориям граждан и прочие социальные блага.

Можно ли всё время повышать ВВП и улучшать уровень жизни для всей массы людей? Амбициозные планы снизить количество бедных в два раза до 10 миллионов, создать доходные рабочие места, дать доступное жильё, снизить налоговую нагрузку на бизнес – всё это весьма важные ориентиры, но за счёт чего их реализовать? Китай увеличивает ВВП за счёт трудовых ресурсов. У России нет ни такого капитала, как у США и Евросоюза, ни такой рабочей силы как у Китая, ни такого инновационного потенциала, как у Японии. А поднять ВВП на энтузиазме

и уголовном кодексе могли только в сталинские пятилетки. Чтобы остаться на месте, нужно бежать ещё быстрее. При этом макроэффект возможен при реализации всей совокупности микро трендов, где всё имеет значение.

В.А. Кутырёв указывает на экологический предел, который заключается в том, что «прометеевское отношение к миру превысило возможности жизни на Земле» [4]. Орудийная мощь человека достигла тоже предела в некоторых областях. В США с 1970-х на борьбу с раком было брошено более $ 100 млрд. Свёрнутая программа космических шаттлов оценивается под $ 200 млрд. До сих пор, несмотря на колоссальные затраты инвесторов, не достигнута цель создания полноценной замены невосполнимых энергетических ресурсов. В инноватике застой: из 10 инвестиций экономическую прибыль приносят только три. Появились идеи, что инвестиции вообще не нуждаются в выгоде, это просто самореализация спонсора ради великого технологического прорыва человечества. С экономической точки зрения об этом говорит М.Л. Хазин, указывая на кризисы перепроизводства, розничного кредитования. Каждая НТР имеет свой предел, определяемый объемами экономики. Иначе говоря, сверхзвуковой самолёт Конкорд был обречён, потому что в мире не было достаточно пассажиров, которые готовы были платить $ 6000 за билет из Лондона в Нью Йорк. Даже эта цена не полностью покрывала расходы и дофинансировалась правительствами стран, для которых это были аэробусы престижа. Сейчас мы летаем за восемь часов, а не за три и платим $ 250. Экономика опять ставит всё на свои места, как это уже было с добычей гелия-3 на Луне, водородными двигателями и подземными самодвижущимися аппаратами (геоходами).

NBIC-конвергенция - ещё одно гипотетическое направление развития, на самом деле тупиковая ветвь эволюции, а не гипотетическое ядро будущего технологического уклада, основанное на объединении и синергетическом усилении достижений нано-, био-, информационных и когнитивных технологий. Из прошлого века нам достались уже сюрреалистические картины мира будущего: наноботы, лайнеры на Луну, киборги-водители, ракетные полеты на Плутон. Наши технологические прогнозы на будущее слишком оптимистичны. В результате мы получает неверные предсказания.

В своей нацеленности на будущее, мы забываем, что история полна фантомных предсказаний и прогнозов на будущее. Многие из них даются с неимоверной уверенностью, но затем исчезают в тлен, как проект «Россия 2045» (Global Future 2045).

Футурологи считали, что в 2020 темпы технического прогресса позволят летать на Плутон и заменить труд людей роботами. Вместе с тем, революция роботов находится в отложенном спросе.

Сознание эксперты в области технологий называли чем-то вроде одной из функций обратной связи машин и полагали, что думающий и чувствующий компьютер будет к 2020, но этого не произошло.

2020 год не станет прорывом в космическом туризме. Илон Маск переквалифицировался в туннелепроходчика из марсианского вояджера. Орбитальные туристические полеты прекращены в 2009 году, а билеты на 200 000 долларов на рейс Virgin Galactic пропали из предложений. Космическая одиссея ушла с повестки дня, так и не начавшись. Космическая программа остановилась на ощутимых результатах в виде милитаризации околоземной орбиты и коммерциализации запусков спутников. Мы не добываем полезные ископаемые на других планетах или из ядра Земли.

Прорыва в существенном увеличении жизни человека не произошло. Равно как и путешествия во времени. Разрекламированные умные очки не заменили старые аксессуары. Биометрические идентификаторы не заменили подпись, а электронные книги, деньги, и голосование – традиционные оригиналы. Функциональная пересадка головы не осуществлена. Рабочих обезьян-дворников, садовников, таксистов и т.п. не наблюдается. Автоматизация идёт умеренными темпами, и мы не носим активную электронную оболочку, контролирующую наше здоровье.

Те, кто делали прогнозы в начале 2 тысячелетия, теперь сетуют на рецессию. Мол, ИИ развивался очень быстро в начале века, поэтому были смелые предсказания о том, что машины будут умнее людей.

Вместо технократического хайпа люди больше озабочены изменением климата и генерацией мусора потребительской цивилизацией. Т.е. масса людей в большей степени хотят природного мира, нежели NBIC-конвергенции. Возможно, это заставляет менять прогнозы. Предсказания на следующие десятилетия касаются удобной городской среды, экологичной энергетики, возобновляемых ресурсов, скоростного и экономичного транспорта.

Вместо миллиардов крошечных наноботов от Курцвейлера в пищеварительном тракте, разумно извлекающих необходимые нам питательные вещества, новые предсказания касаются веганской революции, о том, что новое поколение всё больше предпочитает рис и овощи бифштексу. Мрачное будущее для класси-

ческой мясной промышленности – таков новый прогноз на основе пищевых предпочтений. Возможно, на её смену придут рыбные фермы или лаборатории по выращиванию белковой культуры клеток.

Прогнозы уменьшают вероятность неожиданности и обеспечивают более прочную основу для принятия долгосрочных решений. Однако нужна и самокритика. До сих пор инновации полностью не заменяли прошлые технологии, а становились их более продвинутыми комплементами. Механизация, автоматизация, роботизация не упраздняли традиционную занятость, а создавали новые её виды. Луддизм, антимодернизм и технофобия отражают конфликт поколений и системное запаздывание в производстве квалифицированной рабочей силы. Машины не смогли заменить человека, они создали дополнительные виды занятости, основанные на более высокой производительности труда. Аналогично, искусственный интеллект усовершенствует здравоохранение (образование, банковскую сферу, политические институты и т.п.), но он не сможет заменить врачей, медсестер, учителей и других субъектов социальной сферы. Поэтому критика модернизма со стороны Кутырёва, это не религиозная присяга антимодерну, а смещение акцента на гуманитарную телеологию всех инноваций.

«Даже если мне скажут, что завтра конец света, я все равно посажу свою яблоню», – сказал гуманист Мартин Лютер Кинг. Когда мы высаживаем деревья, то защищаем почву от эрозии, способствуем обогащению атмосферы кислородом, защищаем бассейн водоёмов. Дерево забирает из атмосферы в год до 3 тонн CO2, ответственного за изменение климата на планете.

Запасы углеводородов, которые есть у нас – это переработанные растения, которые произрастали в изобилии на Земле миллионы лет назад. Из-за антропогенного факторов, количество деревьев сократилось существенно. В мире сейчас около 3 триллионов деревьев, порядка 400 на каждого жителя. Человечество уменьшило на половину количество деревьев за время своего активного природопользования. Чтобы компенсировать урон экосистеме Земли от тепловых выбросов в атмосферу, нужно каждому землянину посадить как минимум, 100 деревьев.

Если вспомнить народную сентенцию про «посадить дерево, построить дом и вырастить ребёнка», то именно первый смысл приобретает глобальный приоритет. Что касается рождения детей, то здесь поучителен опыт Китая, который достиг успехов в контроле рождаемости. Бедность, перенаселённость, высокая преступность, нелегальная иммиграция – всё это последствия непродуманной демографической политики.

Т. Мальтус ещё в XVIII в. предупреждал о том, что производство продуктов питания не будет успевать за ростом населения. Интенсивное земледелие и животноводство, генетическая селекция позволили отодвинуть мрачные прогнозы на какое-то время, однако сейчас тема продовольственной безопасности звучит всё настойчивее на международных и правительственных совещаниях. Проблема не только в том, что клубника и овощи, выращенные на гидропонике, не имеют запаха и вкуса, т.к. они содержат очень мало витаминов и минералов; изменения в достатке масс населения привели к изменению структуры потребления.

Население планеты будет увеличиваться в геометрической прогрессии (1, 2, 4, 8, 16....), удваиваясь каждые 25 лет. За то же время средства существования будут возрастать в арифметической прогрессии (1, 2, 3, 4, 5....). Допустим, что на участке земли трудится и кормится один человек, вкладывая 200 человеко-дней и получая 10т. зерна. На этом же участке второй, третий... вкладывают каждый по 200 человеко-дней. Поднимется ли сбор зерна соответственно, до 20, 30... тонн? Нет! Следовательно, кому-то второму, третьему, энному... придется уйти или быть уничтоженным [5].

Английский экономист Т. Мальтус одним из первых обратил внимание на проблему диспропорции населения и земли и предложил ограничивать рождаемость, убеждая людей не вступать в брак и воздерживаться от половой жизни. Сегодня это радикальное предложение человечество обошло развитием контрацепции, однако проблема перенаселения и ограниченности ресурсов не уменьшилась.

Богатство в аграрном обществе накапливается крайне медленно. Масса населения является бедной и постоянную мясную диету позволить себе могут лишь 5 % феодалов. Изменение производственных отношений приводит к урбанизации, экспертократии, увеличению среднего класса. Растущие доходы массы людей приводят к смене пищевых предпочтений. Первое, что меняет человек при увеличении доходов – это потребление продуктов питания. Если каких-то стодвести лет назад основу рациона составляли злаки, то сейчас стол без мясопродуктов считается скудным. Увеличение спроса на мясо порождает небывалые ноу-хау в сфере животноводства и пищевой промышленности (вырубка экваториальных лесов для скотоводства, готовые бройлеры за 40 дней, безотходная утилизация животных вплоть до костей, химизация и соеизация мясопродуктов).

В экономике спрос считается эластичным фактором: при удовлетворении потребности, он падает. Однако спрос на еду – самый негибкий, он не только не падает, но постоянно растёт, вместе с количеством страдающих избытком веса.

При этом фармацевтика помогает переваривать избыток калорий. При 800 миллионах голодающих на Земле, переедающих, чья масса тела превышает 120–150 кг – в два раза больше. Определённая часть человечества погибает не от недоедания, а от переедания. Ведь для производства 1 кг мяса нужно скормить до от 5 до 10 кг зерна. Грубо говоря, если 1 человек ест бифштекс, 10 остаются голодными. Однако раньше этот один человек жил либо в Северной Америке или Европе, а 10 голодных – в Африке и Азии. Китай и Индия дают высокие показатели экономического роста, а это означает, что растущий средний класс этих стран не будет сидеть на рисе. Выход только один – добровольное самоограничение. Как правило, люди с избыточным весом ведут малоподвижный образ жизни. Именно поэтому диетологи советуют сегодня: «Ешьте меньше. Питайтесь растениями. Не употребляйте красное мясо». Диета с уменьшенным потреблением животных белков – норма постиндуистриального общества.

Что мы возьмём в будущее? Три кита, на которых держится мир – вера, надежда, любовь. Все основные технологии уже есть, некоторые из них достигли предела. Все три типа общества уже присутствуют на планете – аграрное, индустриальное и постиндустриальное. Иные типы обществ, – космическое, о котором мечтали русские космисты; коммунистическое, – идеал социал-утопистов; постчеловеческое – цель технократов, суть мыслимые, но не достижимые.

В век скоростей, как ни странно, особую роль приобретают традиционные религии, которые за счёт своего консервативного и экологического отношения к институту брака и семьи, нравственному содержанию человека, привычкам в питании вносят вклад устойчивого развития в ноосферу общества будущего.

Россия и Китай обладают уникальной ролью в мировом социогенезе. Всечеловечность, всемирная отзывчивость, высокая форма взаимодействия с окружающим миром – евразийские качества, а их системообразующая глобальная роль заключается в сохранении баланса справедливости в мире.

Для сохранения уникальной гео архитектоники необходима программа сбережения экологии, сохранение социофонда, справедливое распределение экономических благ и возможностей. Чтобы строить государство на вечной основе нужны ценности, неумирающие идеи благодарности, служения, заботы, любви к ближнему. Наука нового времени: сохраняя прошлое – созидаем будущее.

Библиографический список

1. Тимощук А.С. Русский космизм: индустриальный рывок и технологические пределы // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. – 2019. – № 1 (16). – С. 19–26.

2. Тимощук А.С. Россия: от аграрного к умному обществу // Русский мир: динамика научного познания: сборник статей участников Международной научно-практической конференции (23-25 октября 2019 г.) / отв. ред. С.В. Напалков; науч. ред. Е.В. Валеева; Арзамасский филиал ННГУ, Фонд «Русский мир». – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2019. – С. 71-76.

3. Тимощук А.С. Общество без будущего (критика техноутопий) // Вестник Вятского государственного университета. –2017. – № 2. – С. 88-91.

4. Кутырёв В.А. Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. – СПб., 2016. – 300 с.

5. Мальтус Т. Опыт о законе народонаселения // Антология экономической классики. В 2 т. Т. 2. М.: Экономика, 1993. С.5-134.

Timoshchuk A. S.

PHILOSOPHY OF ENERGY EFFICIENCY AND ENVIRONMENTAL SUSTAINABILITY

Abstract. For 2 million years, different species of homo have made several waves of migration from Africa and have mastered all continents. The current species of sapiens is the most technologically advanced and adaptable. He went through all three stages of socio-economic development: primitive, agrarian, industrial, and reached the threshold post-industrial civilization, which, although heterogeneous on Earth, is of decisive importance for urbanized countries. Each type of economy was a response to the demographic and economic limits of growth. Postindustrial society is a solution to the problems of commodity overproduction, since services can be sold on a larger scale. However, the information society also has limits to growth, primarily energy. What will be next?

Key words: technological limits, demographic limits, growth limits, growth limits, sustainable development, environmental sustainability, energy efficiency, energy security.

УДК 1

Цыганов Р. В.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

«CORPUSINSCRIPTIONUMLATINARUM (CIL)» В ПОИСКАХ ИСТОКОВ ПОНЯТИЯ «RELIGIO»

Аннотация. В статье рассматривается история формирования и создания «CorpusInscriptionumLatinarum (CIL)» – обширной коллекции древних латинских надписей, как одного из малоизученных источников в поиске определении сущности и значения понятия религия. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: CorpusInscriptionumLatinarum, эпиграфика, религия, Цицерон, Лукреций.

«Античные надписи – это те осколки, те брызги римского мира, которые случайно сквозь века донеслись до нас в своем подлинном мире» (Е.В. Федорова). В данной статье мы будем часто использовать понятие эпиграфика, в значении, приведенном в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона: «Наука, которая занимается исследованием текстов, размещенных на твердых материалах (камне, керамике, металле и пр.) и классифицирующая их в соответствии с их временным и культурным контекстом называется эпиграфика» [4], в отличии от эпиграфики, занимающейся изучением древнего письма на мягком материале. Само название «эпиграфика» происходит от древнегреческого глагола «γράφω» - «писать», у Гомера же мы встречаем данный глагол в значении «рассекать, царапать» [3, С.6] и это связанно с тем, что в древнем миреписьменность преимущественно была на твердом материале, тексты, символы тщательно высекались резцом на камне, глине и других твердых материалах, к примеру, известные глиняные таблички, относящиеся ко II тысячелетию до н.э. (так называемое линейное письмо найденное на территории материковой Греции). В силу того, что твердые материалы не так подвержены разрушению с течением времени, как бумага и другой мягкий материал, то мы можем полагать, что эпиграфические тексты являются одним из

основных источников по духовной, религиозной, политической, правовой, социальной и экономической истории жизни общества начиная с периода появления письменности. Представляется, что эпиграфические тексты, по мимо вышеназванных сфер научного знания, являются так же и наиценнейший источником для дальнейшего философского осмысления и анализа, в том числе и в поиске истоков происхождения и формирования понятия «religio».

Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) «Свод латинских надписей» - это обширная коллекция древних латинских надписей со всех уголков Римской империи. Публичные и личные надписи проливают свет на все аспекты римской жизни и истории эпохи Античности. В надписях мы можем увидеть мир Римской империи изнутри, почувствовать блеск и роскошь столицы Рима, наряду с тусклой атмосферой провинциальных городов начиная с глубокой древности до средневековья, периода образования романских языков. Ведь в надписях сохранены не только документы государственной важности, но и надписи с неприличным содержанием на стенах домов, сохраняя в себе на века ту неподдельную без каких-либо преувеличений и прикрас атмосферу жизни Римского мира.

Процесс сбора надписей велся на протяжении долгого периода учеными различных европейских стран, но систематизация этих наработок стала возможной только в середине XIX в. в трудах берлинского комитета во главе с лауреатом Нобелевской премии по литературе Теодора Моммзена. Участники проекта выезжали на места и лично осматривали надписи. В случаях, когда памятник был утрачен, издатели сличали различные свидетельства более ранних исследователей, видевших надпись, чтобы установить, как можно более точное прочтение. Первый том CIL вышел в 1853 году. Всего издание включает в себя 17 томов более чем в 70 частях и содержит более 180 000 надписей. Впоследствии было выпущено ещё 13 дополнительных томов с указателями и иллюстрациями. Планируется выпуск XVIII тома, который будет содержать стихотворения из латинских надписей. Процесс поиска и систематизации античных надписей продолжается по сей день, так в 2009 году стартовал международный проект Arachne при поддержке немецкого археологического института, во главе с заведующем библиотекой института Томас Фрелиха, целью которого стала оцифровка томов Corpus Inscriptionum Latinarum, которые в настоящее время не защищены авторским правом. Оцифровка CIL позволит ученым со всех стран приобщится к латинским первоисточникам. Европейский союз активно выделяет гранты, поддерживает проекты, связанные с дальнейшем изучением и систематизацией мира латинских надписей, таким образом поддерживая изучение своих исторических корней и истоков.

В нашем исследовании сущности понятия «religio» в латинской культуре «Свод латинских надписей» может стать незаменимым первоисточником знаний. Слово «религия», так сейчас широко употребляемая во всем мире, имеет яркую историю существования в своем родном Латинском языке и литературе, так и в виде надписей, сохранившихся на камне и других твердых материалах. На сегодняшний день, в прочем, как и во времена Лукреция и Цицерона один из самых обсуждаемых вопросов, связан этимологией понятия религия, или другими словами, поиском точного исходного определения данного понятия. Профессор Конвей, авторитетный специалист в вопросе этимологии слова религия, а в след за ним и Ф.Фаулер считают, что «все дискуссии [по вопросу этимологии – примечание автора] можно свести к двум точкам зрения: к связи слова «religio» с ligare - связывать, так считал Лукреций, либо связи слова «religio с legere – соединять, организовывать, как полагал Цицерон. Профессору, впрочем, как и мне, импонирует больше мнение Цицерона, как более свободное от предрассудков нежели мнение Лукреция» [5].

Понятие религия, которое мы можем встретить в латинском мире вплоть до периода появления христианства, имеет множество значений, порой самых необычных и неординарных, однако оно может быть сведено к двум основанным значениям данного слова. Ф.Фаулер к этим двум ключевым значениям относит: Первое значение: слово религия обозначает тот природный страх, изумления, тревоги, сомнения то чувство изумления перед внешним миром, которое испытывали люди при встрече с окружающем их миром и теми фактами, событиями, которые не могли быть объяснено обычным человеческим опытом или естественным ходом причин и следствий, и которые поэтому и называются сверхъестественными.

Второе значение: оно ближе к определению Цицерона - «Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant curam cacrimoniamque alert» (Религия - это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной); таким образом чувство благоговения, которое неизбежно предполагает совершение специального ритуала, посредством которого объект этих чувств может быть умилостивлен. В противовес содержанию определения понятия религия Цицерона, Лукреций в противовес Цицерону в своей поэме «De rerum nature» под религией подразумевает ни что иное, как суеверия людей: «Religion umanimum nodi solvere pergo», избавить от которых призвана его поэма [1]. Казалось бы, какое отношение проблема определения понятия религии имеет к современному российскому обществу и зачем мы отнимаем время у читающего сию статью че-

ловека, которого в современном обществе так катастрофически не хватает? Хотелось лишь напомнить о том, что данный вопрос очень актуален и важен, ведь совсем недавно, в советском государстве провозглашался лозунг: «Религия – опиум для народа», подчерпнутый неким образом от Лукреция, и тысячи людей были расстреляны лишь за то, что не побоялись назвать себя верующими людьми.

Исследуя доступные для нас надписи, содержащиеся в Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) «Свод латинских надписей», слово «religio» начинает встречаться в них на рубеже 1-2 веков нашей эры. Однако, нами была найдена в электронном архиве Гейдельберской академии наук, видимо, одна из самых древних надписей (CILI, 22, n. 2500), датируемая 58 годом до н.э., содержащая в себе слово «religio», место происхождения надписи регион Ахайя, Западная Греция, город Делос. Надпись содержит в себе следующий текст на латинском языке: «[A(ulus) Gabinius A(uli) f(ilius) L(ucius) Calpurnius L(uci) f(ilius) Piso co(n)ss(ules) d(e) s(enatus) s(ententia)] / [populum] iuure r[ogaverunt populusq(ue) iuure scivit in foro pro rostris] / [aedis] Castor(is) a(nte) d(iem) VI K(alendas) [[---] tribus [---] principium fuit pro] / [tribu] A(ulus) Gabinius A(uli) f(ilius) Capito prei[mus scivit rogamus vos Quirites ve]/[litis iu]beatis quom res publica pop[ulei Romanei deorum immortalium] / [opib]us ac consilieis sit aucta q[uomque in populum Romanum fides Athena]/[rum cl]arissumae ceivitatis sit confirma[ta quomque ea ceivitas multis fa]/[nis sit] decorata in quo numero fanum A[pollinis in insula Delo anti]/[quissum]um ac **religiosissumum** sit constitutu[m propter eius fani **re]/[ligion]em** et sanctitatem caerimoniasq(ue) pr[---] / [illam] insulam in qua insula Apollinem et Dianam n[atos esse homines] / [putent] vecteigalibus leiberari quae insula post hominum me[moriam semper vacua] / [omnium] regum ceivitatium nat[io]num[q]ue imperieis sacra leib[era immunisque fue]/[rit quo]mque praedon[es q]uei orbem [ter]rarum complureis [annos vastarint] / [et fa]na delubra simul[a]cra deorum inmor[t]alium loca **religi[osissuma**---] / [compil]arint lege Ga[b]inia superatei ac deletei s[i]nt et omneis rel[igiosissuma et sanc]/[tissuma p]raeter insu[l]am Delum sedes Apollinis ac Dianae in antei[quom statum et] / [splendor]em sit rest[it]uta populeique Roma[nei] dign[it]atis maiestatis[que sit re publica] / [pulcer]rume adm[i]nistrata imperio am[pli]ficato [p]ace per orbe[m terrarum con]/[fecta il]lam insul[a]m nobilissumam ac sa[nc]tissum[a]m deis inmo[rtalibus sacram] / [esse i]nsulam l[ei]berari ne ve[ctigalis] sit [---] quom vectigal eius [ex lege dic]/[ta in lo]catione q[u]am L(ucius) Cae[sar C(aius) Curio cens(ores) i]nsul[ae] Delei feceru[nt hoc anno exac]/[tum erit] neve quid [a]liud ve[ctigal neve pro c]us[t]odia publici fr[umenti pecunia de]/[tur nev]e quis post[ea] insul[am Delum et insul]as [qu]ae circum De[lum

sunt in quarum] / [numero] Artemitam C[e]ladeam [et insulas vicin]as locet neve [vectigales insulam] / [Delum e]t eas insulas f[a]ciat n[eve quei insulam] Delum inc[olunt incoluerunt aut] / [poste]a incolent vec[tei]gal [debeant quo] in iure insul[a Delus queique insulam] / [incol]uerunt fuerunt [antequam bellum] Mitridates in [populum Romanum intulit] / [in eode]m iure insula Delus [queique eam in]colent sint q[---] / [---pec]udemve quam inp[ortant [---] De]lumque ad[---] / [---D]elum queiq(ue) eam in[sulam insulas]ve quae s(upra) s(criptae) s(unt) [incolet incolu]/[eritve s]ei eius familia pe[cuniave plus] minus dimi[nuta sit --- iurisdictio(?)] / [---d(e)] e(a) r(e) [e]i populei pleb[eisve er(?)]it magist[ratum prove mag(istratu) [---]] / [iudiciu]m iudicatioque [sit neve quis] interced[at neve quid aliud faciat] / [quominu]s setiusve d(e) e(a) r(e) iu[dicetur si]ve i[ud]icium [fiat] / s(i) s(acro) s(anctum) e(st) q(uod) [n(on) i(ure) s(it) r(ogatum) e(ius) h(ac) l(ege)] n(ihil) r(ogatur)» [6].

Перевод текста надписи: «Решением сената [консулы Авл Габиний, сын Авла, и Луций Кальпурний Пизон, сын Луция]; издали закон, который утвердил сам римский народ, [на форуме перед храмом] Кастора на шестой день перед Календами [---, трибы --- стали первым голосовать,] Авл Габиний Капитон, сын Авла, [проголосовал первым за свою трибу]. ([желаешь ли ты,] не прикажешь ли ты, так как res publica римского народа была увеличена при [поддержке] и заступничестве [бессмертных богов, а верность афинян] была подтверждена самым знаменитым государством [по отношению к римскому народу], [и так как это государство] украшено [многими святилищами], среди которых святилище Аполлона является [самым древним] и самым священным [на острове Делос, и в силу его священности] и святости [этого святилища] и его [древних] обрядов [было решено нашими предками, что тот] остров, на каком острове [было положено], что Аполлон и Диана родились, должны быть освобождены от налогов, тот остров, который в [памяти] людей [всегда был освобожден] от контроля [всех] царей, государств и народов, священных, свободных [и неуязвимых], и [с тех пор] пираты, которые в течение многих [лет опустошали] мир [и грабили святилища] святыни и изображения бессмертных богов и [самые] священные места, были побеждены и уничтожены в результате Lex Gabinia, и каждое[самое священное и святое] место нахождения Аполлона и Дианы, за исключением острова Делос, были восстановлены в своем древнем [состоянии и великолепии], и это соответствует достоинству и величию римского народа, [теперь, называемого res publica] в зените своей славы, когда империя увеличилась, и мир [установлен] во всем мире, для того, чтобы самый благородный и самый святой остров [был возвращен] бессмертным богам [и для того, чтобы весь] остров был освобожден, (вы бы хотели,

вы бы приказали), чтобы он не был [заключен тогда], чтоб налоги, [согласно заключённому соглашению] в аукционе, который Л.Цезарь и К.Курио, цензоры], провели для острова Делос, [надлежащие быть собранными в этом году], и что никакой дальнейший налог [или иные сборы] в том числе и на охрану общественной пшеницы [не должен быть удержаны, и что] никто впредь не должен привлекать остров [Делос и острова], которые [находятся] вокруг Делоса, [в числе которых] находится Артемита и Селадея [и соседние острова] или сделать [остров Делос] и эти острова [подлежащими обложению налогом, и что те, кто населяет или населял или впоследствии] будет населять [остров] Делос [не должны платить] налоги; [и что, какими бы] правами ни обладал остров [Делос и те, кто населял остров], [прежде чем] Митридат [открыл военные действия] против [римского народа], остров Делос [и те, кто] будут населять [его], должны обладать [теми же] правами; [и что ---] или животные, которых они ввозят [---] и Делос [---] Делос; и что тот, кто захочет в последствии [обложить налогом или выставить на аукцион] этот остров или [(те) острова], которые приписаны к нему, его имущество и ценные вещи, [до] половины, должны подлежать штрафу, и что в отношении этого] дела [должны быть приняты меры согласно] уставу [и что каждый] магистрат [должен следить за тем, чтобы дело было доведено до суда] и вынесено судебное решение [и что никто] не должен ходатайствовать против [него или делать что-либо еще препятствующее], надлежащему вынесению [судебного решения] по этому делу. Если есть что-то предписанное тому, что является священным, такое, что [было бы неправильно предлагать], ничего [из этого] не предлагается [согласно этому уставу]».

В данной надписи использовано слово религия в сочетании: **religiosissumum**sitconstitutu [mproptereiusfani, fani**re]/[ligion] em** et sanctitatem caerimoniasq(ue), loca**religiosissuma.** Влекциях по истории Древней Церкви профессора Василия Василиеевича Болотова, словосочетания «locus religiosus», «loci religiosi» (могила, кладбище), «dies religiosus» (день вне официального календаря, связанный с переживаниями «опасного», «злосчастного», «внушающего тревогу и суеверный страх», «дурными предзнаменованиями», «несчастливыми знамениями»), «religio est» (делать запрещено) и «non est religio» (делать разрешается) и т.п. [2, С. 27]. В переводах Ф.Зелинского произведений с латинского языка словосочетания **religion em**etsanctitatem caerimoniasq(ue) – имеет значение религиозных богослужений, церемоний.

Данную статью хотелось завершить словами Елены Васильевны Федоровой – доктора филологических наук, профессора исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова: «Надпись не есть отражение жизни, надпись – это не литература, которая является более или менее правдивым отражением, воспроизведением жизни в зависимости от общественно-политических условий эпохи, от мировоззрения и степени таланта писателя. Надпись - это сама жизнь во всей подлинности, сложности и нерасчлененности» [3, С.9].

Библиографический список

1. Аринин Е.И., Цыганов Р.В. Понятие «religio» в тексте поэмы «Dererumnature» Лукреция//Свеча-2019: Религия, политика и идентичность. Т.35. Владимир, ВлГУ, 2019. С.XX

2. Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви: Посмертн. изд. / В.В. Болотов /

под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. – СПб.: Тип. Меркушева, 1907. – Т. 2. – С. 27.

3. Федорова Е.В. Введение в латинскую эпиграфику. - Изд-во МГУ 1982, с.256

4. Эпиграфика//Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.XVIII, С.-Петербург: Типо-Литография И.А.Ефрона, 1896. С.?

5. Fowler, W. Warde. The Latin History of the Word "Religio"//The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. – London, Macmillan and Co., Limited, 1911.P.7-10

6. HD003788//Эпиграфический банк данных Гейдельберской академии наук [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD003788 свободный. Яз.нем.

Tsyganov R. V., Arinin E. I.

"CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (CIL) "IN SEARCH OF THE ORIGINS OF THE CONCEPT OF"RELIGIO".

Abstract. The article examines the history of the formation and creation of the "Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)" - an extensive collection of ancient Latin inscriptions, as one of the little-studied sources in the search for the definition of the essence and meaning of the concept of religion.

Key words: Corpus Inscriptionum Latinarum, epigraphy, religion, Cicero, Lucretius

Шнабель Ютта,
глава молодежного отдела организации
Nadjeschda - Hoffnung e.V., Dr. rer. nat. (г. Эрланген)
Викулов И. Е.,
к.филос.н., доц. каф. философии и религиоведения
(г. Владимир, ВлГУ)

ОПЫТ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МОЛОДЕЖИ ЧЕРЕЗ МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ОБМЕН

Аннотация. Процесс активного общения с использованием формального и неформального обучения характеризуется лучшим пониманием культурных сходств и различий. Интерпретация этих различий как обогащение сообщества обусловлена позитивным отношением к обмену. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00935 А.

Ключевые слова: межкультурное взаимодействие, коммуникация, обмен, восприятие различий, неформальное обучение.

Бывший молодежный социальный работник Союза немецкой католической молодежи (BDKJ, Bund der Deutschen Katholischen Jugend) впервые установил контакт с католическим приходом во Владимире и начал первые программы обмена в 90-х годах между молодежными лидерами из Эрлангена и Владимира. Из-за небольшого числа молодых людей в католическом приходе во Владимире объем партнерских организаций во Владимире с годами рос и менялся. К нему присоединялись молодые прихожане православных храмов. А с 2014 года партнером обмена стал Владимирский государственный университет, преимущественно, студенты гуманитарных направлений – «историки», «религиоведы», «философы», «социальные работники» и другие. С начала 2017 года группа BDKJ, организующая обмен с немецкой стороны, стала самостоятельно проводить обмен в рамках партнерской организации Nadjeschda, оставаясь связанным с BDKJ. В значительной степени это было связано с нежеланием вновь пришедшего главы молодежного отдела Эрлангенского отделения Союза немецкой католической молодежи официально поддерживать проект, со скепсисом относительно его перспективности. По факту, с этого времени обмен становится волонтерским, что, с одной стороны, осложнило его организацию, а с другой – стало стимулом к более тесному взаимодействию его молодежных активистов.

Организаторы обмена с немецкой стороны – это в основном выходцы из молодежных волонтерских объединений, которые приобрели первый опыт работы с молодежью в своих приходах, а также волонтеры, которые стали членами Nadjeschda – Hoffnung после участия в обмене. Российские организаторы – по большей части выпускники ВлГУ, участники предыдущих обменов. Основной мотивацией лидеров с обеих сторон являются устойчивые товарищеские отношения, организаторская работа как форма творческой активности. Программа каждого года вырабатывается в ходе активного обсуждения, адаптируется под новую группу участников и выбранные цели. Непрерывное развитие содержания и методов обмена обеспечивается за счет использования цикла оценки и адаптации. Это повышает осведомленность всех участников о том, что они могут внести свой вклад в решения, направленные на повышение качества совместного времяпрепровождения и разнообразия общего опыта обучения.

Религия изначально являлась одной из составляющих проекта в силу принадлежности первых его организаторов с русской и немецкой сторон к католичеству, но и в дальнейшем, с расширением состава участников, также не потеряла своего значения. Её представленность проявляется в нем и в официальной программе, и в непосредственном взаимодействии участников. Несколько лет обмен сопровождали священники со стороны католичества и православия. Ежегодно программа включает в себя экскурсии, беседы, встречи, связанные с религией в Германии и России. Поскольку часть русских участников являются православными и некоторые из них – прихожане храма при Владимирском университете, а многие немецкие участники – прихожане католических храмов, и вне основной программы, тема религии регулярно актуализируется.

Межрелигиозное понимание никогда официально не определялось в качестве цели российско-немецкого молодежного обмена. Общая цель описываемого обменного проекта заключается в межкультурном общении и обучении, направленных на углубление понимания культурных сходств и различий посредством активного общения с использованием формальной и неформальной коммуникации. Участники знакомятся с российским и немецким обществом через посещение религиозных общин, исторических объектов, учреждений социального обеспечения и поддержки, а также образовательных учреждений, таких как университет. Этой, ознакомительной части образования способствует и большая часть неформального образования, которое опирается на общий диалог с участниками группы обмена. В обсуждениях небольшими группами или встречах с экспертами из разных религиозных общин и социальных групп рассматриваются вопросы как

общества в целом, так и индивидов, их повседневная жизнь, например, место религиозных ценностей в современной жизни, их соотнесенность с ценностями светского общества, семейные ценности, роль молодежи в обществе, а также вопросы защиты окружающей среды или воспитания в духе мира.

Знакомство с другой религиозной культурой, наблюдение за отличающейся религиозностью как лишь за одной из сторон жизни своего партнера, происходит в ходе обмена через живой опыт восприятия Другого. То есть молодые участники опираются в данном случае на непосредственное взаимодействие, в котором конфессиональная принадлежность человека, его взгляды не оторваны от его личностных качеств, его способностей и навыков. Таким образом, взаимопонимание повышается за счет опыта групповой динамики обмена в ходе общих досуговых мероприятий, которые помогают установить личные дружеские отношения между участниками. Опыт тесного участия в чужой культуре усиливает общее понимание культурных различий и их специфики, а позитивное отношение к обмену помогает интерпретировать эти различия скорее как обогащение сообщества, чем как вызов сопернику. Этому способствует использование неформальных методов обучения, таких как совместные игры, и возможность обмена в условиях совместного проживания.

Ежегодные программы обмена на протяжении последних шести лет посвящались какой-либо общей теме, в соответствии с которой выстраивались конкретные мероприятия. Они были связаны с социальной работой, преодолением культурных барьеров, разнообразием религиозной жизни страны и т.д. Как показывает наблюдение, чаще всего различные мероприятия программ проходили бесконфликтно. Наиболее острые ситуации в контексте затрагивавшихся религиозных вопросов возникали не в самой группе, а преимущественно в ходе некоторых встреч участников обмена с приглашенными гостями, священнослужителями. В ходе этих встреч-обсуждений наиболее ярко проявлялся антагонизм позиций по таким вопросам, как социальная деятельность приходов, место женщины в обществе и в современной церковной общине, религиозные ценности в светском обществе, отношение к мигрантам. Если непосредственные участники обмена в ходе формального обучения и неформального повседневного общения друг с другом либо дистанцировались от подобных тем, либо ограничивались озвучиванием собственной позиции, фиксируя своё внимание преимущественно на поддержании коммуникации, то в процессе данных тематических бесед взаимодействие переходило в режим императивных утверждений и обоснования ошибочности позиции собеседника.

Основаниями для взаимодействия участников можно назвать повседневную практику совместного проживания в ходе обмена, а также темы и мероприятия, связанные с заинтересованностью в общих проблемах. Так, организаторами планировалось, что в 2020 году обмен будет посвящен теме защиты окружающей среды и ответственности за «экологичный образ жизни». Воодушевленные всемирным движением Friday-for-Future, немецкие участники предложили эту тему. В планах уже было, например, преобразовать сам обмен, чтобы он стал более «экологичным». Однако, поскольку пандемия коронавируса привела к отмене встреч в 2020 году, эти планы не были выполнены, в результате чего акцент сместился на поддержание коммуникации обмена через его цифровизацию. В мире культурной и религиозной интеграции глобальные проблемы будут определять будущее обмена, тем более, что в обеих странах-участницах встречаются общие проблемы.

Форматы цифрового обмена были запущены в 2020 году, чтобы группы оставались активными во время пандемии коронавируса, используя видеоконференции для встреч организаторов и общие каналы и чаты для обмена опытом своей повседневной жизни между участниками. Эти цифровые инструменты планируется использовать в будущем для включения ежегодных поездок в более непрерывный процесс обмена и обеспечения контактов за пределами физических встреч.

Поскольку концепция обмена в значительной степени основана на вовлечении участников в активное формирование обмена, а также на привнесении опыта познания новой культуры в их собственную жизнь, поиск общих решений общих проблем продолжит менять фокус и формат обмена в том числе и в контексте его религиозной составляющей. Такая объединяющая тема, как экология, по-прежнему считается актуальной для предстоящих обменных встреч и, вероятно, повлияет, например, на способ передвижения при обмене. Дополнительные тематические разделы обязательно возникнут в соответствии с задачами, которые ставят для себя организаторы, а также с потребностями участников, как это было в программах предыдущих лет, например, об исторической памяти, решении социальных проблем, прекращении конфликтов в Европе и миротворческих усилиях каждого человека.

Schnabel Yutta, Vikulov I. E.

EXPERIENCE OF INTER-RELIGIOUS INTERACTION OF YOUTH THROUGH INTERCULTURAL EXCHANGE

Abstract. The process of active communication using formal and non-formal learning is characterized by a better understanding of cultural similarities and differences. The interpretation of these differences as community enrichment is due to a positive attitude towards exchange.

Key words: intercultural interaction, communication, exchange, perception of differences, informal learning.

УДК: 17+124.5: 316.752.4

Зарубин А. Ю.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
научный руководитель: Петев Н.И.

ЦЕННОСТИ РОССИЙСКОГО И АМЕРИКАНСКОГО ОБЩЕСТВА XXI ВЕКА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

*Аннотация***.** Статья посвящена анализу мировоззренческих принципов России и Соединенных Штатов Америки. Автором рассматривается генезис ценностей в контексте исторических событий двух стран. В работе выделяются тенденции, присущие современному поколению в обеих странах. Автором выявляются проблемы, с которыми можно столкнуться при изучении явлений, происходящих в социальной, политической, культурной жизни России и США. В статье раскрываются причинно-следственные связи определенных ценностных характеристик в этих странах. Кроме того, по результатам исследования автор делает выводы о различиях и сходствах в мировоззрении поколения российского и американского общества XXI века.

Ключевые слова: ценность, общество, поколение, тенденция, самосознание, интеграция, идентичность.

Было бы огромным преувеличением сказать, что современный молодой человек в России достаточно хорошо знает США, ее политические и социальные институты, нравственные ценности и особенности национального характера американцев. Большинство представлений об этой стране черпается из голливудских фильмов и телевизионных сериалов, которые в большинстве своем, совершенно далеки от реальности. В данной работе, автор стремится разобраться в существующих мифах о культуре и современном обществе США, а также, проводя параллели с нынешним поколением России, провести сравнительный аксиологический анализ и выяснить общие моменты в ценностях двух этих стран. Соединенные Штаты Америки очень разносторонняя страна и поэтому абсолютно каждый факт о её культуре может стать предметом критики.

Какова сущность современного поколения в России? Какая ментальность новой российской молодежи? Это квинтэссенция культуры западного общества и новой российской реальности или это по сей день самобытное, придающее нашей стране идентичность самосознание? Посмотрев свежим взглядом на новое поколение в различных странах, можно сказать, что нынешнее поколение в России ничем не отличается от других стран запада: та же привязанность к гаджетам, клиповое мышление, значительная роль самореализации в мировоззрении [10, с. 33]. Отличия можно найти, только если копать глубже и брать особенности уже национального характера, которые формировались длительной историей и укоренены глубоко в сознании. Но такие особенности присуще совершенно любой стране и любому народу. В большинстве своем, российская молодежь – это детище современной массовой культуры, но нельзя недооценивать роль патриотической направленности в системе образования России, федеральных каналов с патриотическими настроениями, которые, так или иначе, имеют влияние на формирование нового поколения.

Рассуждение о становлении самосознания современного общества зачастую долгое и очень полемическое. Дело в том, что в истории современной России множество моментов, которые могут влиять на каждого конкретного индивида: резкое проникновение и копирование американской культуры в 90-х, антиамериканские настроения, сохранившиеся со времен холодной войны или наоборот культ американского образа жизни, пропагандируемый голливудом и современной музыкой [12, с. 14]. Самосознание современного поколения в России в своем становлении зачастую поддавалось совершенно противоположным процессам и веяниям. В этом конечно есть свои плюсы, ведь нахождение между двумя различными парадигмами – так или иначе развивает критическое мышление и желание выяснить для себя реальное положение дел. Нельзя обвинять современных молодых людей в полной утрате особенностей русского характера, ведь как было указано выше, национальный характер он куда сильней, чем десятилетние интеграции западных ценностей в российское общество. Свести на нет русские особенности за такой короткий период сложно. По сей день, можно сказать, что в России идентичный народ, со своей историей и своими традициями.

Что касается американского общества, то здесь может возникать много трудностей при анализе истории США и современности. В статьях по культуре западного общества эта страна часто совмещают с Европой, делая из них якобы единый организм, живущий по одинаковым законам и преследующий одинаковые цели [9]. Это, конечно же, ошибочно, хоть на Штаты в процессе своей истории

самое большое влияние оказали европейцы, принеся туда свою культуры, но за время существования такого государства как Соединенные Штаты Америки (а это почти 250 лет), они смогли стать совершенно уникальным государством с людьми, мировоззрение которых не имеет аналогов. Перед тем как говорить о ценностях современных США стоит обратиться к событиям американской истории. Ведь в случае с историей России, людям хоть частично знакомым с ней становятся понятны наши корни в мировоззрении, но американская история и культура в России – это предмет исследования узких специалистов-американистов.

С самого возникновения такого государства как США, эта страна стала предметов споров и различных точек зрения. Г.Гегель называл Соединенные Штаты Америки «страной будущего, которая впоследствии, обнаружит свое всемирно-историческое значение» [4, с. 133]. С самого начала своего существования, данную страну стала критиковаться из-за отсутствия духовности. Чарльз Диккенс посетив Америку и изложивший свои впечатления в «Американских заметках» 1842 года очень резко высказывался по поводу американцев. Уже тогда он выделил характерные черты американской нации, которые можно применить и по отношению к современному американцу: деловой склад характера, интерес к материальному и практической выгоде, но высказывался он куда грубее «унылая деловитость», «тупая приверженность к грубо материальному» [5, с. 30]. Его заключение о США было очень негативным: «Для американского народа в целом было бы несомненно куда лучше, если американцы меньше любили реальное и немного больше - идеальное. Было бы хорошо, если бы в них больше поощряли беззаботность и веселье и шире прививали им вкус к тому, что прекрасно, хотя и не приносит значительной пользы» [5, с.68]. Наиболее интересно высказывание А. С Пушкина по поводу молодых Штатов: «Уважение к новому народу и его укладу, плоду новейшего просвящения, сильно поколебалось. Это демократия в отвратительном цинизме. Все благородное и возвашающее душу подавлено неутомимым эгоизмом и страстию к довольству. Рабство негров посреди образованности и свободы. Богач, надевающий оборванный кофтан, дабы на улице не оскорбить надменной нищеты, им втайне презираемой, такова картина Американских штатов» [7, с. 165]. Это точка зрения на США в 1836 году и уже тогда мы видим черты характерной контрастности ей присущие: сталкиваются крайности, восхищение страной и ее достижениями и критика другой стороны американской демократии.

Важнейший документ и основа демократии в США – это, конечно же, декларация независимости. Еще в 1776 году Томас Джефферсон сформулировал основные мировоззренческие тезисы, которые по сей день главенствуют у рядового

американца, взяты они были в идеях Просвещения и Дж. Локка, которые были авторитетны у европейцев то время. Право на жизнь, свободу и стремление к счастью, таковы основные права американцев, которые они всячески абсолютизируют [12, с. 16]. Главная претензия, которая преследовала американцев и до сих пор поддается критике – это недостаток морали в их практических делах [12, с. 21]. Для них в большей степени характерен моральный конформизм, которые вполне сочетается с прагматическими установками. Морализм и прагматизм – два полюса американского характера [12, с. 21]. Противоречие между ними постоянно выявляют историки американской культуры. Роль религии для американцев и вытекающие из этого ценности бесконечных обсуждений.

Для понимания, что такое религия для американцев хотелось бы привести цитату американской писательницы Гертруды Стайн: «В американской религии не существует ни благодарности, ни приветливости. По очень простой причине в Америке не существует небес. И вот почему между американскими и европейскими религиями нет ничего общего. Европейские религии имеют небеса. Поэтому в Европе рай на небе, а Американская религия вовсе не знает, что такое небеса. Она обладает только воздухом, но не небесами» [3, с. 190]. Это еще раз подчеркивает прагматичный характер американцев даже в религиозном отношении. Очень трезвый взгляд на своих же соотечественников продемонстрировал Дж. Стейнбек, когда описывал американцев: «Американцы несдержанные люди: мы кушаем слишком много, когда в состоянии себе это позволить, слишком много пьем и чересчур потакаем своим чувствам. Даже в наших добродетелях мы невоздержанны: трезвенник не только отказывается пить, но он считает своим долгом прекратить пьянство во всем мире» [1, с. 62]. Заканчивая анализировать исторически складывающиеся черты американского общества, хотелось бы еще раз подчеркнуть сильную полярность у американцев. Стоит указать, что они постоянно критикуют свою власть, считают ее бессильной, но при этом они верят, что это лучшее правительство в мире и пытаются навязать свое мнение каждому.

Теперь вернемся к современной России. Для молодого современного человека в России могут быть характеры, казалось бы, чисто западные ценности: стремление к индивидуализму, взгляд на вещи через призму либеральных установок. Конечно, это результат интеграции ценностей западного общества. Но в России либерализм у молодежи принимает самые классические формы и лишь единичны случаи радикального проявления либеральных взглядов, в отличие от США.

Идеализация США это один из полюсов российского отношения к Америке [12, с. 163]. Это началось еще в девяностых годах, ведь идеализация Штатов – очевидное наследие 60-х, когда эта страна была символом того, что было запрещено в СССР, в особенности свободы, как политической, так и индивидуальной. Иосиф Бродский, вспоминая об этом времени говорил: «Идея индивидуализма - это то, о чем мы мечтали. Для нас существовало только одно место, где она воплощалась – это США. Мы хотели быть американцами, потому что хотели быть индвидуалистами» [6, с. 190]. Эта идеализация Соединенных Штатов Америки существует и сегодня. Она проявляется в попытках молодежи подражать американскому способу организации бизнеса и достижения материального успеха. У перспективных молодых людей все чаще возникают мысли эмигрировать в США, а огромное число молодых ученых и вовсе воплощают это в жизнь, поэтому даже появился термин «утечка мозгов». Есть и другой полюс отношения к данной стране в России – это сильное принижение американских ценностей. Подобное отношение имеет истоки в славянофильстве. Зачастую это сопровождается тезисами о том, что хоть Россия и уступает Штатам в материальном благополучии, то превосходит в духовности. В основном подобный полюс характерен политическим деятелям, но под их влиянием и молодежь продвигает подобные вещи. Нельзя говорить о достоверности ни одного, ни другого полюса, везде нужно искать золотую середину. Во всяком случае, эту золотую середину можно получить во всестороннем изучении истории и культуры США.

Теперь стоит уделить внимание современной массовой культуре, как источнику большинства ценностей молодежи, как в США, так и России. Можно установить, что справедливо говорить о популярности массовой культуры в обеих странах. Молодежь в России смотрит американские сериалы и фильмы, слушает западных исполнителей, играет в те же игры, что и американцы. Если в России есть свои фильмы, то так или иначе они сделаны по голливудским шаблонам, так же, как и популярная музыка. Поэтому влияние популярной культуры современности идентично. Но именно в России это поддается большей критике. Большинству отечественных исследователей свойственно негативное отношение к явлению массовой культуры, они считают ее бездуховной из-за обилия вульгарщины, простоты форм повествования [11, с. 2]. В Соединенных Штатов Америки же популярная культура – это не просто один из основных элементов культуры США, но её сердце и сущность. Поэтому и современные герои данной страны – это герои популярной культуры. Куда приведет расширение поля популярной культуры

остается лишь гадать предполагать. Однако, пока явления популярной культуры наиболее авторитетны для современного поколения в США и России.

Современный либерализм в США – это то, что особенно может волновать российских обывателей. Проникновение радикального либерализма в российское современное общество тревожит умы сотен ученых [8]. Но все ли так серьезно, как может показать на первый взгляд? Особо остро такие вопросы встают, когда мы наблюдаем за последними событиями в Соединенных Штатах: митинги организации BLM, ужесточение наказаний за мельчайшие проявления расизма, шовинизма, конкретные правила к компаниям по набору сотрудников и персоналу (в связи с определенные расовыми и гендерными требованиями) [2].

Да, безусловно, тенденция к власти расовых и сексуальных меньшинств может прослеживаться из-за активизации этих самых «меньшинств». Выше были указаны примеры характерных для США. Не исключением является ситуация с различными «меньшинствами». Соединенные Штаты Америки – огромная страна, состоящая из 50 штатов, где каждый штат может походить на отдельное государство со своими законами. Американский писатель Джеймс Фарелл писал: «Америка так велика, что абсолютно все мнения об этой стране могут оказаться справедливыми. Вы можете сказать что-нибудь прямо противоположное, и это будет правдой» [12, с. 10]. Это можно применить к современной ситуации. Если где-то в Калифорнии или Нью-Йорке (прогрессивных штатах) может показаться, что у афроамериканцев больше прав, и они постепенно начинают ущемлять права белого населения, то в Арканзасе или в Южной Каролине по сей день люди ходят с флагами конфедерации и гордятся своей рабовладельческой историей. Контраст даже существует в политической системе: двухпартийная система в США: демократическая партия (прогрессивные и крайне либеральные) и республиканская партия – более консервативная. США присуще любые характеристики, эта страна необъятных размахов, поэтому о ней можно сказать всё что угодно, в прямом смысле слова «всё». В Россию все больше проникают либеральные западные ценности, но и по сей день, для неё характерным является сильное влияние традиций, силу которых сломать будет не очень просто.

Между Россией и США есть много общего, но и немало различий, которые не всегда понимаются. Обе эти страны нуждаются друг в друге как противоположные крайности, хотя и внутри самих стран этих крайностей достаточно много. Россия это по сей день страна великого культурного наследия, даже учитывая современные тенденции. США же является чемпионом технического прогресса. В

России достаточно проблем, как и в Штатах. Поэтому необходимо очень тщательно подходить к критике любых явлений современного общества обеих держав.

Список используемой литературы

2. Steibeck John. America and Americans. N.Y., 1965, p.29.
3. Steve Rose. The Oscars' new diversity rules are all well and good, but will they make any difference? // newspaper «The Guardian» [Электронныйресурс] - Режимдоступа: https://www.theguardian.com/film/2020/sep/09/ oscars-diversity-rules-hollywood. , свободный. Яз. англ. (дата обращения: 25.10.2020.)
4. Басс И.А. Жизнь и время Гертруды Стайн. М., 2013, 272 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. ч. 4. СПб., 2000, 256 с.
6. Дикккенс Ч. Американские заметки. М., 2008, 70 с.
7. Лосев Л. Иосиф Бродский. М., 2008, 742 с.
8. Пушкин А.С. Джон Теннер // Собрание сочинений: в 10 т. Т. VI. М., 1962, С. 165-191
9. Статья «Западные и универсальные ценности неприемлемы для России» [Электронный ресурс] // сайт 19rus.info - Режим доступа: https://19rus.info/index.php/vlast-i-politika/item/130266-patrushev-zapadnye-i-universalnye-tsennosti-nepriemlemy-dlya-rossii., свободный. Яз. рус. (Дата обращения: 22.10.2020.)
10. Статья «Почему Европа не Америка» [Электронный ресурс] // сайт «Интерфакс» – Режим доступа: https://www.interfax.ru/business/323828 , свободный. Яз. рус. (дата обращения: 22.10.2020.)
11. Шамис Е., Никонов Е. Теория поколений: необыкновенный икс. М., 2017, 140 с.
12. Швецова А.В ,Норманская А.В. Массовая культура как проблема современного общества: общетеоретический анализ // Вестник МГУКИ. 2016. №6. С. 2.
13. Шестаков В.П. США - псевдокультура или завтрашний день Европы? М., 2018, 210 с.

Zarubin A. Y.

VALUES OF RUSSIAN AND AMERICAN SOCIETY OF THE 21st CENTURY. COMPARATIVE AXIOLOGICAL ANALYSIS.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the ideological principles of Russia and the United States of America. The genesis of values is considered in the

context of the historical events of the two countries. The trends inherent in the modern generation in both countries are highlighted. The article identifies the problems that can be encountered in the study of phenomena occurring in the social, political, cultural life of Russia and the United States. The causal relationships of certain value characteristics in these countries are revealed. Conclusions are made about the differences and similarities in the worldview of the generation of Russian and American society in the 21st century.

Key words: value, society, generation, trend, self-awareness, integration, identity.

УДК:111.1:7.046

Лещинская Н. Д.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
научный руководитель: Петев Н. И.

ФОРМИРОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖ. Р. Р. ТОЛКИНА

Аннотация. В современном мире уже существует множество вымышленных миров, в основном, в видеоиграх, фильмах и книгах. Творческая мысль людей создает особые вселенные, со своими законами, историей, существами. Они вбирают в себя элементы различных культур, религий, языков. В данной статье речь пойдет об одном из самых известных книжных искусственных миров – Средиземье, создателем, которого является Джон Рональд Роуэл Толкин. Английский писатель творил в XX веке и его книжная вселенная полюбилась очень многим людям по всему миру. Возможно секрет в мелочах, в ее детальной проработанности, в том, что в ней можно найти отсылки ко многим земным культурам.

Ключевые слова: Властелин Колец, Джон Рональд Руэл Толкин, Средиземье, вымышленная вселенная, искусственная мифология, космогония, космология.

Джон Рональд Руэл Толкин – английский писатель, поэт, ученый, профессор Оксфордского университета. Широкой публике он известен более всего, как автор книг о Средиземье: «Властелин колец», «Хоббит, или Туда и обратно», «Сильмариллион». Это классика высокого фэнтези, жанра, основателем которого является сам Профессор, как называют Дж. Р. Р. Толкина его поклонники. Цель

статьи – проследить, как формировалось мифологическое пространство искусственной Вселенной, которую Дж. Р. Р. Толкин подробно описывает в своих произведениях. Ее появление, устройство, законы, по которым она работает, а также, что за существа ее населяют.

Космогония и космология мира Дж. Р. Р. Толкина подробно описываются в «Сильмариллионе». Согласно повествованию Творцом мира является Эру (в переводе с синдарина «Единый»; здесь и далее переводы с искусственных эльфийских языков, разработанных Дж. Р. Р. Толкином) Илуватар (в переводе с квенья «Всеобщий отец»). Он Единый и Сущий, был изначально в Чертогах Безвременья в одиночестве. Своей мыслью он породил айнуров (в переводе с квенья «высшие, священные») из Негасимого Пламени (т. е из своего Духа, которым впоследствии будет создан и Мир Сущий). Этот сюжет напоминает сотворение Богом ангелов в христианской традиции, ведь, согласно одной из точек зрения теологов, они существовали ещё до начала творения мира. Вот и сотворение айнуров было в «Начале Времён» и эти высшие духи пели перед Илуватором, каждому он дал музыкальную тему. Вначале они пели поодиночке, «ибо каждый постигал только часть мысли Илуватара - ту, из которой возник сам, - и потому трудно было им понять друг друга» [7, с. 1021]. Но со временем они учились слушать друг друга и приходить к гармонии. И тогда Эру предложил всем им могущественный напев, который айнуры претворили в «Великую музыку». Эта «Великая Песнь» предшествовала творению мира, и в ней было три темы, которые упорядочили мироздание. В первой каждый из айнуров, по велению Эру, вкладывал в свою партию то, что думалось и желалось ему, и тема была безупречна. Но один из самых могущественных айнуров – Мелькор (в переводе с квенья «тот, кто восстает в могуществе»), внёс в неё разлад, вплёл в мелодию мысли о своём превосходстве. Первая тема создала Эа, «Мир Сущий». Во время звучания второй темы определились очертания мира, Эру исправил диссонанс, что внёс Мелькор и присоединившиеся к нему айнуры – тема вобрала его в себя. Третья же тема была темой только Илуватара, без участия айнуров. Ей он сотворил эльфов и людей – детей Илуватара и определил их судьбы. Эти три музыкальные темы можно сравнить с тремя актами космогонии зороастризма: период «Творение», период «Смешение» и период «Разделение». Согласно вероучению этой религии верховное божество Ахурамазда тоже сперва создал мир в «духовном» виде, а потом уже дал ему материальную оболочку.

Примечательно, что сотворение миравмифологии Дж. Р. Р. Толкина происходит посредством музыки, пения. С помощью творчества создается эта искусственная вселенная, и оно же может сделать творцом человека. Мир, Эа (в переводе с квенья «да будет») изначально возник как визуализация «Великой Песни», видение, что Эру показал айнурам. А потом Илуватар воплотил его, видение получило зримое, материальное воплощение. Над Эа властвуют законы пространства и времени, а за его пределами простирается Мировая Бездна.

Айнуров Дж. Р. Р. Толкина можно сравнить с ангелами христианства, и даже провести чёткую параллель, ведь айнуры – не просто слуги Илуватара, но подобно христианской традиции, Творец мыслит их подобными себе, разговаривает с ними, способствует их самосовершенствованию. Об этом говорит современный исследователь творчества Дж. Р. Р. Толкина Пётр Юрьевич Малков, кандидат богословия, заведующий кафедрой теологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета [5]. Также дэвы в индуизме напоминают айнуров, ведь в индуистском вероучении они являются небесными существами, слугами Ишвара, в управление которым отданы разные природные силы, а некоторые являются олицетворением моральных ценностей. Еще можно провести параллель с асурами – богами, в традиции зороастризма. В могуществе своём айнуры уступают лишь Илуватару, как «вторичные творцы» они участвовали в творение мира. Во многом они уподобляются Эру и, в первую очередь, у них есть выбор между добром и злом. Так же и ангелы в христианстве были способны выбирать, и песнь для них тоже была характерна (Ис. 6:3) [1]. Мелькор же у Дж. Р. Р. Толкина повторяет судьбу Люцифера: та же гордость, желание возвеличить свою силу, свою партию в Музыке. Мелькору «не терпелось дать Бытие собственным творения» [7, с. 1022] и для этого он скитался в «Пустоте», ища «Негасимое Пламя», но найти его не смог, потому что оно было лишь у Илуватара.

Итак, Эа, Мир Сущий, создан «Великой Музыкой» и воплощен Эру Илуватаром. Айнуры были поражены, увидев Эа, и многие вошли в этот новый мир из любви к нему, чтобы творить Арду (в переводе с квенья «местность, владение») – землю, жилище, которое Илуватар выбрал для своих детей: эльфов и людей. И вошедшие туда стали валар (в переводе с квенья «высшие силы») и майар (айнуры «младшего ранга»), среди валар был и Мелькор. В Арде валар «облеклись в плоть и разделились, согласно своей сути, на мужчин и женщин» [3, с. 84], впрочем, это разделение, так же, как и «плоть» валаров условны. Всего было четырнадцать валаров, Мелькор был пятнадцатым, но из числа валаров его изгнали. Перед Илуватаром все валары равны, но среди них выделяются восемь владык – Аратары (в

переводе с квенья «величественные»), они равны по силе между собой. Спустившись в Эа, валары разделили сферы своего влияния, и каждый занялся тем, к чему лежит душа. Они творили Арду, воплощали «Видение Илуватара». «Мужчины» - валары: Манвэ – повелитель Арды, властвует над воздухом; Ульмо – управляет водами; Аулэ – владыка веществ, из которых сотворена Арда; Намо – правит Палатами Мёртвых и помнит всё, что происходит в мире; Ирмо – хозяин сновидений; Тулкас – воин; Оромэ – охотник. «Женщины» - валары, валы: Варда – звёздная владычица; Йаванна – хранит всё живое; Вайрэ – ткёт полотно судеб; Эстэ – целительница; Ниэнна – наставляет в надежде и терпении; Несса – плясунья (танцовщица); Вана дарит веселье и юность. В валарах нет зла, каждый из них олицетворяет какую-либо ценность, является ее персонификацией. Валары творили Арду в меру собственного понимания «Великой Музыки», а Мелькор занимался разрушением их трудов и созданием зла до тех пор, пока в конце «Первой эпохи» Средиземья его не изгнали из Арды. Однако он успел заполучить последователей в лице некоторых майар. В Арде валары жили в Валиноре (в переводе с квенья «земля валаров») на континенте Аман. Эта местность была известна как «Бессмертные земли», но «термин этот был условный, так как земля не являлась благословенной и бессмертной сама по себе, но была таковой вследствие пребывания там Айнур» [4].

Разделение сфер деятельности и влияния валаров в мифологии Дж. Р. Р. Толкина напоминает пантеон богов, к примеру, древнегреческий или древнеегипетский, однако по природе своей валары отличаются от божеств в традиционном смысле, ведь они только исполняют волю Эру Единого. Они не боги, но мастеровые, можно назвать их демиургами. Сам Профессор в своих письмах часто называл валаров «ангельскими силами» [3, с. 85]. Если взять классификацию ангелов по иерархии (девять ангельских чинов Псевдо-Дионисия Ареопагита) и попытаться найти в ней место для валаров, то окажется, что они ближе всего к архангелам, серафимам и херувимам. Первые хранят единение Ангелов и через них передают Божественное озарение людям – так же и валары близки к эльфам и людям. Чин серафимов «роднится» с ними посредством постоянного стремления к Божественному; и так же, как и у херувимов, у валаров есть «способность принимать высший свет» [3, с. 87].

Населяют Арду очень разнообразные существа, помимо валар существуют Дети Илуватара: эльфы – Перворожденные, и люди – Последыши. Стоит сказать, что хоть люди и были Младшими детьми, уступали эльфам в продолжительности

жизни, не ведали будущего и не могли общаться с валарами, однако были совершенно особенными. Илуватар наделил их своим Даром – после смерти они освобождаются от земных тягот и уходят за круги мироздания. В то время как эльфы «заперты» в Арде, не могут покинуть её пределы и при необходимости могут возродиться в новом теле. Это так же роднит мифологию Профессора с христианством, где люди являются особенными созданиями. А судьба эльфов отдалённо напоминает учение буддизма о нирване: Перворожденные никогда не смогут полноценно умереть, они обречены на вечную жизнь в Мире Сущем, что можно расценивать и как благословение, и как проклятие.

Также стоит отдельно выделить гномов – это творения валара Аулэ, которых он создал от нетерпения увидеть приход Детей Илуватара. Остальное же население мира Дж. Р. Р. Толкина делится на келвар и олвар (в переводе с квенья «подвижные и те, чьи корни в земле»), эти понятия можно соотнести с современными «фауна» и «флора». Келвар – это все живые существа, способные самостоятельно двигаться (кроме энтов), о них заботится вала Йаванна. К данной категории относятся: драконы, демоны-майар (такие как балроги, волколаки, великие пауки и другие), орки и тролли (которых вывел Мелькор), призраки (такие, как умертвия или назгулы), птицы, твари (животные) и насекомые. В олвар же входили энты (пастыри деревьев), которые пробудились вместе с эльфами, и хуорны (разумные деревья). Большую же часть флоры Арды составляют цветы, травы и деревья [2, с. 104].

Подводя итоги, можно сказать, что в своих письмах Джон Рональд Руэл Толкин часто говорил, что «Средиземье находится на нашей Земле (точнее, «находилось» в далёком прошлом)» [6], а потому вполне логично проводить параллели с нашим миром. В основном находятся аналогии между структурой мира Дж. Р. Р. Толкина и мифами различных религий и культур, но также их можно обнаружить и между географическими объектами, именами, образами.

Библиографические ссылки

1. Библия [Электронный ресурс] // сайт «azbyka». Режим доступа: https://azbyka.ru/biblia/?Is.6:3 , свободный. Яз. рус. (дата обращения: 18.11.20)

2. Дэй Д. Атлас мира Толкина / пер. с англ. А. Жирнова. М., 2019. 256 с.

3. Королев К.Толкиен и его мир: Энциклопедия. М., 2005. 494 с.

4. Статья «Валинор» [Электронный ресурс] // сайт «fandom». Режим доступа: https://lotr.fandom.com/ru/wiki/Валинор , свободный. Яз. рус. (дата обращения: 18.11.20)

5. Статья «Сотворение мира в мифе и сказке современности» [Электронный ресурс] // сайт «pravmir». Режим доступа: https://www.pravmir.ru/sotvorenie-mira-v-mife-i-skazke-sovremennosti/ , свободный. Яз. рус. (дата обращения: 18.11.20)

6. Статья «Средиземье» [Электронный ресурс] // сайт «wikipedia». Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Средиземье , свободный. Яз. рус. (дата обращения: 18.11.20)

7. Толкин Дж. Р. Р. Полная история Средиземья. М., 2011. 1264 с.

N. D. Leshchinskaya

FORMATION OF MYTHOLOGICAL SPACE IN THE WORKS OF J. R. R. TOLKIEN

Abstract. There are already many fictional worlds in the modern world, mostly in video games and books. The creative thought of people creates special universes with their own laws, history, and beings. They incorporate elements of different cultures, religions, and languages. In this article we will talk about one of the most well-known book artificial worlds – middle earth, the Creator of which is John Ronald Reuel Tolkien. The English writer created in the XX century and his book universe was loved by many people around the world. Perhaps the secret is in the details, in its detailed elaboration, in the fact that it can be found references to many earth cultures.

Key word: The Lord of the Rings, John Ronald Reuel Tolkien, middle-earth, fictional universe, artificial mythology, cosmogony, cosmology.

УДК 124.5 17: 179.7

Малыгина А. И.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
научный руководитель: Петев Н.И.

ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЭВТАНАЗИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В данной статье описывается трансформация отношения общества к жизни и смерти, отношение к эвтаназии в обществе в разные периоды исторического развития и взаимосвязь развития прав и свобод человека и его права

на добровольный уход из жизни, а так же затрагивается вопрос о необходимости эвтаназии.

Ключевые слова: жизнь, эвтаназия, самоубийство, смерть, общество.

Эвтаназия – это лёгкая, безболезненная, «блаженная» смерть. Намеренное ускорение смерти или умерщвление неизлечимо больного с целью прекращения его страданий [1, с. 891].

В основе практики эвтаназии лежит идея о свободе и независимости отдельно взятого человека. Не смотря на то что эвтаназия как специфический инструмент социального института появилась относительно недавно, во все времена люди пытались найти способы избавления от предсмертных страданий. Зачастую, этим способом являлось быстрое и безболезненное самоубийство, как способ избавления себя и своих близких от мучений, приносимых болезнью или последствиям травмы.

Отношение к смерти, как и её нравственная оценка, изменялись с течением времени и зависели, главным образом, от господствующих представлений в данный исторический период. В древнем мире, в силу исторического развития, общество не относилось к жизни отдельно взятого человека как к чему-то, имеющему наивысшую ценность. В древнем мире у совершенно разных народов существовали практики умерщвления или добровольного ухода из жизни стариков или слабых детей [8, с. 402-404]. Особенно эти практики были распространены в засушливых или холодных регионах из-за неурожайных годов или эпидемий болезни [4, с. 111-114].

В эпоху Средневековья, в особенности в Европе, идея о том, что главным в жизни человека является Бог, становится определяющей. Церковь определяет и контролирует практически все сферы человеческой жизни, в том числе отношение человека к своей жизни. Он начал воспринимать жизнь как божий дар, а значит, никто, кроме бога, не имеет права забрать или насильственно прекратить её. Именно это объясняет запрет на самоубийства в авраамических религиях. В Средние века появляется практика «добивания» раненых солдат после окончания сражения [6].

И только лишь в эпоху Возрождения начинается распространение философии гуманизма. В эту эпоху возникает понимание ценности жизни отдельно взятой личности. В дальнейшем идеи гуманизма начали активно развиваться в пе-

риод Нового времени. В законодательство большинства развитых государств вносится понятие «права на жизнь». И именно в период Нового времени впервые поднимается вопрос о праве человека на эвтаназию [2, с. 256].

Древнегреческие философы, в частности Сократ и Платон, считали, что моральным долгом человека, ослабшим вследствие болезни или возраста и не приносящего пользу обществу, было его обязательство совершить самоубийство. Так как гражданин полиса должен был думать в первую очередь о благе своего города и не быть для него обузой [3, с. 70]. Сенека говорит, что человек, осознавая скоротечность своей жизни, в праве сам выбирать, как и когда её закончить. Итак, античные философы одобряли акт добровольного ухода из жизни, когда он был полезен обществу и самому человеку. Так же, в творчестве некоторых из них тема самоубийства была одной из главных, в частности, право на самоубийство признавалось очевидным.

В эпоху Средневековья, главным образом в европейском обществе произошли видимые изменения, связанные, в первую очередь, с распространением христианства. Происходит укоренение христианской морали и в политике государства, что означало искоренение самоубийств. В это время царил догмат, согласно которому, человек должен принимать всё, что дано ему Богом. Это означало абсолютное непринятие самоубийства, как способа избавиться от испытаний, которые посланы ему Богом.

С началом эпохи Возрождения к обществу пришло осознание важности человека как отдельной личности. Права и свободы человека стали занимать главенствующее место для государства. Один из выдающихся философов данного времени, Томас Мор в своих трудах уделял большое внимание проблеме неизлечимо больных или тяжелобольных людей, у которых уже не было надежды на возвращение к нормальной жизни. Он писал, что, когда болезнь не поддается лечению, человек должен иметь право облегчить свои страдания, а так же избавить своих близких от тягот ухода за умирающим человеком. В его «Утопии» возникает идея лёгкого ухода из жизни и освобождения от мучений.

Мишель Монтень считал, что обычному человеку трудно выбрать смерть добровольно, но если сама жизнь выглядит ужаснее смерти, то такая решимость приходит естественно [5, с. 120]. Итак, эпоха Возрождения характеризуется резким поворотом к праву человека к добровольному уходу из жизни, чтобы избежать мучений вследствие неизлечимой болезни и не обременять близких ему людей.

Под конец восемнадцатого века развитые страны официально признали право на жизнь каждого человека, но, несмотря на это, вопрос «права на смерть» всё ещё оставался нетронутым. Из-за этого возникает парадоксальность права на жизнь: если отнять у человека право на смерть, которые является частью права на жизнь, то последнее станет не правом, а обязанностью, так как от жизни нельзя будет отказаться. В этот период Френсис Бэкон вводит термин «эвтаназия», согласно которому «долг врача состоит не только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями» [2, с. 269].

В девятнадцатом веке немецкий философ Артур Шопенгауэр дал философский анализ самоубийства и выделил две причины, по которым совершаются самоубийства. Эти причины легли в основу классификации самоубийств: самоубийство больного человека вследствие нестерпимых страданий от болезни и самоубийство человека вследствие душевных страданий [7, с. 346].

В двадцатом веке отмечается возрастающее внимание напрямую к проблеме эвтаназии, не затрагивая тему самоубийства. Прежде всего, это связано с тем, что именно в двадцатом веке право на эвтаназию было официально признанно и легализовано. Проблема эвтаназии активно рассматривается с этической и философской точек зрения, что не может не способствовать её популяризации. Сторонники эвтаназии из разных стран начинают организовывать различные общества и фонды. В 1935 году в Лондоне было основано первое в мире Общество добровольной эвтаназии. Данное общество продвигало идею о том, что взрослый человек, страдающий неизлечимой болезнью, должен официально иметь право безболезненно уйти из жизни, если он того хочет.

Рассмотрев различные факторы и мнения, невозможно сделать единый вывод. Как с одной, так и с другой стороны, много аргументов «за» и «против» эвтаназии. Кроме очевидного прекращения страданий неизлечимо больных людей, как аргумент «за», можно высказать мнение, что пациент, избравший эвтаназию, может подписать согласие на трансплантацию здоровых органов после своей смерти, тем самым дав шанс выжить другому. «Против» говорит тот факт, что существует вероятность использовать эвтаназию в корыстных целях. Эвтаназия может стать легальным средством экономии, путём умерщвления одиноких стариков, детей-инвалидов и людей, заражённых СПИДом. Если рассматривать эвтаназию с точки зрения христианской этики, то для верующих людей она является грехом, так как человек избегает страданий, которые посланы ему богом для проверки его веры.

Итак, подводя итог, необходимо сказать, что во избежание злоупотреблений и, в исключительных случаях, врачебных ошибок в случае, если шанс на выздоровление всё же будет, на данный момент стоит отказаться от эвтаназии. Однако, лишь до тех пор, пока закон не сможет регулировать моменты, когда эвтаназия действительно необходима, и в то же время сможет защитить людей от неоправданного убийства.

Список использованной литературы

1. Баш Л.М., Боброва А.В., Вячеслова Г.Л., Кимягарова Р.С., Сендровиц Е.М. Современный словарь иностранных слов. Толкование, словоупотребление, словообразование, этимология. М., 2012. 960 с.

2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т.I. М., 1971. 570 с.

3. Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. 589 с.

4. Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934-1954. М., 2004. 368 с.

5. Мишель Монтень. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Том 2. Пер. с фр. - М., 1992. - 560 с.

6. Уваров Д. Военные потери в средневековье [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://xlegio.ru/ancient-armies/military-organization-tactics-equipment/medieval-military-losses/, свободный. Яз.рус.

7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992. 369 с.

8. Энциклопедический словарь: В 86 т. Т.34. Трумп – Углеродистый кальций СПб., 1902. 482 с.

Malygina A. I.

THE ETHICAL ASPECT OF EUTHANASIA: HISTORY AND MODERNITY.

Abstract. This article describes the transformation of society's attitude to life and death, the attitude to euthanasia in society at different periods of historical development and the relationship between the development of human rights and freedoms and his right to voluntary withdrawal from life, as well as the question of the need for euthanasia.

Key words: life, euthanasia, suicide, death, society.

Чернышев Д. Д.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
научный руководитель: Аринин Е.И.

ВЛИЯНИЕ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ НА РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Аннотация. В статье рассматривается роль религии в формировании современного человека и причины, объясняющие интерес человека к религии.

Ключевые слова: массовая культура, религия, религиозное сознание, социокультурное пространство

Существенным и активным компонентом нравственных ориентиров является религия, которая остается доминирующим мировоззрением для подавляющего большинства населения земного шара. Поэтому ее глубокое осмысление в нашу эпоху, которая по праву обозначается термином К. Ясперса "осевое время", время, когда закладывается матрица культурного развития на следующее тысячелетие, является главной задачей человеческой мысли. Существует по меньшей мере две причины, объясняющие интенсивный интерес философски мыслящего человека к религии.

Во-первых, невозможно понять специфику религии, ее социальные функции и механизм их реализации, не рассмотрев предельные," конечные " (т. е. социально-онтологические) основания религиозного культа, поведения и веры. И это исключительная прерогатива философского и культурного знания, поэтому не случайно религия всегда привлекала внимание своих величайших творцов.

Во-вторых, религиозные верования и теологические концепции, которые их обобщают, фиксируют многовековой морально-психологический опыт, представляющий особую ценность для мышления человека о самом себе в контексте экзистенциальной определенности.

В современной России остается подавляющее большинство равнодушных членов общества, а также тех, кто проявляет конформное отношение к институтам религии. Хотя некоторые ученые склонны рассматривать массовую религиозность с точки зрения ее региональной специфики, определяя, например, степень религиозно-Православной вовлеченности через соотношение числа православных и инославных христианских общин, распространенных в конкретных регионах Российской Федерации.

Различные религии, в том числе и христианство, показывают нам ситуацию, когда все индивидуальное подавляется и культивируется приобретение черт, предписанных символом веры, заповедями и нормами, принятыми в этом вероучении, что особенно заметно в фигурах людей, которые классифицируются как святые в этой деноминации. Не случайно" жизни" прежде всего говорят не о различиях, а об общности, которая делает их похожими друг на друга. Ситуация деиндивидуализации в массовой культуре настолько очевидна, что даже не требует специального обоснования.

В-третьих, и массовая культура, и религия оперируют специфическими формами сознания и деятельности, содержащими как созидательные, так и деструктивные элементы. Подход, при котором все остальное, не связанное с новой религией, будет решительно отвергнуто и опровергнуто, а потому уничтожено, является основой учения любого религиозного мировоззрения.

На протяжении всей истории своего существования Церковь искала какие-то способы, позволяющие ей нормально существовать, и в нынешней рыночной экономике ей приходится прибегать к маркетинговым приемам, которые позволяют ей не только существовать, но и развиваться. В современных условиях достаточно жесткой экономической жизни в религии, как и в массовой культуре, важную роль начинают играть события, которые в деловой жизни обозначаются термином "продвижение", которые проводятся исключительно с целью рекламы и достижения определенных четко понимаемых целей.

Следуя принципу объективности, следует отметить, что мы можем видеть черты массовой культуры буквально в любом другом явлении общественного сознания, даже высокоинтеллектуальном, идет ли речь о науке, философии или другом явлении - везде мы можем зафиксировать ситуации, в которых доступное, упрощенное, общепринятое, рассчитанное, как говорил Ортега-и-Гассет, на "человеческую массу" [5], безусловно присутствует, и это не особый исключительный момент, а общепринятая тенденция.

Массовое религиозное сознание можно определить как качественно новую формацию как внутри классических групп, так и между ними, суть которой заключается в появлении однородного сознания большого числа людей, принадлежащих к этим группам, которые уничтожаются по религиозным причинам в данное время, при данных обстоятельствах. Причем массы могут иметь как устойчивый долгосрочный, так и краткосрочный характер, обусловленный ситуативно возникающими, кратковременно актуальными для носителей массового сознания вопросами отношения к определенным религиозным ценностям. Для массового

религиозного сознания важно, что деструктуризация религиозного сознания как определенной социальной целостности происходит как проявление невозможности адаптации религиозного сознания к новым условиям без противоречий с традиционно сложившейся религиозной нормативной системой.

Итак, для современного мыслящего человека существует огромное количество нерешенных проблем, касающихся понимания религии и ее форм существования в современном обществе. Все существующие трудности говорят о вечном поиске подлинного знания, к которому всегда стремится критическое мышление, которое в силу своей специфики не может удовлетвориться только одномерным, общепринятым решением.

Список использованной литературы

1. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. - М.: Наука, 1993. - 432с.

2. Жукова О. И., Жуков В. Д. Кризис идентичности как нормообразующее становление личности // Вестн. Кеме-ров. гос. ун-та культуры и искусств. - 2014. - № 29/1. - С. 81-89.

3. Кьеркегор С. Страх и трепет. - М.: Республика, 1993. - 383 с.

4. Ашин Г.К. Эволюция понятия «масса» в концепциях «массового общества» // «Массовая культура» – иллюзия и действительность. М., 1975; Его же: Доктрина «массового общества». М., 1971; [URL: http://rrsociology.ru/en/journal/article/797/].

5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. - М.: Искусство, 1991. - 588 с.

6. Фрейд З. Будущее одной иллюзии - М.: Наука, 1990 - 120 с.

Chernyshev D. D.

INFLUENCE OF MASS CULTURE ON RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

Abstract. The article examines the role of religion in the formation of modern man and the reasons explaining a person's interest in religion.

Key words: mass culture, religion, religious consciousness, socio-cultural space

Раздел № 2

Проект РФФИ 19-011-00847 А

ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ О СПЕЦИФИКЕ ОТНОШЕНИЙ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ «АУТОПОЙЕТИЧЕСКИХ» СИСТЕМ НИКЛАСА ЛУМАНА

УДК 2

Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Абдуллаева С. Ш.,
ст. преп. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Дудорова А. С.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
Любимова О. В.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)

АУТОПОЙЕЗИС ФЕНОМЕНА «ДЕНОМИНАЦИЯ/КОНФЕССИЯ» И АПОРИИ ЕГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ

Аннотация. В статье раскрываются наиболее употребляемые в отечественной литературе термины, обозначающие «вероисповедание». Выделяются и рассматриваются три апории религиоведческого описания феномена «конфессия». Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: деноминация, конфессия, вероисповедание, апория.

Введение

Термины «деноминация» и «конфессия» вошли в современную культуру в эпоху Реформации (1517-1648), став заметными в русском языке, согласно данным «Национального корпуса русского языка», с XIX века. Они могут пониматься как синонимы, обозначающие особый тип социальных феноменов, которые в терминах действующего федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (125-ФЗ, 1997) именуются «религиозными объединениями». Ис-

следователи разделяют «религиозную» и «конфессиональную» идентичности человека, где первая «формируется в результате соотнесения себя с определенной религией и определяется значением веры и ролью религиозных институтов в его сознании и поведении», тогда как вторая «представляется составляющей частью религиозной идентичности, результатом соотнесения, самоотождествления себя с определенным религиозным течением или конфессией» [28, с. 335].

Наиболее употребительным в отечественной литературе является термин «конфессия», обозначающий «вероисповедания», т.е. сообщества (братства), имеющие «свое вероучение, культ и устойчивую организационную структуру» [30, с. 94, 212]. Такие феномены являются проявлениями т.н. «экстралингвистической действительности», сложность и неуловимость которой порождает ряд парадоксов, требующих выявления «за квазиинституциональной риторикой и даже редкой практикой» глубинную «внеинституциональную систему предельных смыслов» [27, с. 288]. Философское религиоведение призвано прояснить эти смыслы, символически моделирующие незримую «экстралингвистическую действительность» в интуитивно очевидных образах «коллективной памяти» (Я. Ассман), поддерживаемых в различных «воображаемых (воображенных) сообществах» (Б. Андерсон), всегда стремящихся скрупулезно «надзирать за неизвестным» в процессе «аутопойезиса», т.е. самосозидания (Н. Луман).

1. Аутопойезис феномена «деноминация/конфессия»

В современной России, где к концу XX века сложился феномен «проправославного консенсуса», когда большинство населения и массмедиа воспринимает православие не как одну из юридически и социально равноправных конфессий, но именно как «нашу религию», «религию россиян», «нашу веру» и т.п., что, однако, вызывает справедливые возражения исследователей [21, с.14-21]. Представители российской элиты тоже обращают внимание на парадоксальность современной социальной ситуации, поскольку «мы сохраняем Мавзолей Ленина и ходим в православные храмы» [29].

Современное общество, как и любые социальные системы, очевидно сложно и неоднородно, в том числе и в представлениях о началах религиозности в душе человека, когда, к примеру, в одном городе в соседних зданиях и помещениях в одно и то же время может проходить защита диссертации по психологии религии, вестись беседа о простоте души со старцем из афонского монастыря, вызываться «дух Пушкина» для гадания на блюдце, просматриваться клип Констан-

тина Никольского, поющего, что «моя душа беззвучно слезы льет» или мультфильм «Гуси-лебеди» (1949), где персонаж разговаривает с одушевленной «Печкой» и т.п.. Все эти практики высвечивают различия, складывающиеся в каждую историческую эпоху в понимании действительности между сосуществующими социальными группами, индивидами, институтами и субкультурами, выступая как специфические коммуникативные акты, где встречаются интуитивные представления о «реальности», выступающими источником соответствующих практик, акторами которых выступают множество личностей, от профессора религиоведения до гротескной «Эллочки-людоедки».

Отмеченные вопросы имеют как собственно социологические (непосредственно эмпирические), так и философско-религиоведческие (непосредственно теоретические) аспекты, когда исследователи вслед за Я. Ассманом выявляют «коллективную памятью», в которой различают «коммуникативную» (устные истории, рассказы очевидцев и т.п.) и «культурную» (книжные истории, праздничные установления и т.п.) формы [10, с.52-55].

Другой исследователь, Б. Андерсон, предложил удачное описание истории человечества как развития «воображаемых (воображенных) сообществ», поскольку все социумы всегда мобилизуются «воображением», при этом отмечалось, что «великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений … была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни» [3, с.34].

Н. Луман предложил использовать термин «религия» в предельно широком значении как «надзирания за неизвестным», которое включает в себя весь спектр соответствующих символических форм, помогающих защитить хрупкость личного и коллективного бытия от вторжений со стороны «неизвестного» (таинственного, неопределенного, непостижимого и т.п.), фиксируя такие практики в качестве особой области социального бытия, специфической коммуникации и особой «аутопойетической системы» [24, с.64]. Последняя проходит в своем становлении три этапа [4, с.130-161].

Неоднородность религиозности отмечали целый ряд исследователей, которые с начала XX века выделяли «религиозных гениев» (У. Джемс), «религиозных виртуозов» (М. Вебер), «религиозных мыслителей» (П. Радин) и т.п., противопоставлявшихся «молчащему большинству» (известные концепции «молчаливого большинства» и «безмолвствующего большинства» Ж. Бодрийара и А.Я. Гуревича). Последнее, согласно С.А. Токареву, «не знает этих верований и не особенно

интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» [36, с.89].

М. Элиаде обратил внимание на то, что «религиозность верующих» не выясняется только анкетированием «обычных граждан» для выяснения того, что они думают, к примеру, о «православии», поскольку аутентичным является «теолого-нормативное» понимание реальности, специфичное в каждой конфессии, даже если им в сообществе владеет только один, но авторитетный человек, являющийся статистически «неуловимым» для социологов (священник, духовник и т.п.) [42, с.37-39]. Современное христианство «конфессий», «виртуозов» и «мирян», исторически институционализировалось как братства, объединившие «народ святой» (εθνος αγιον), собиравшийся в ту или иную «парикию» (παροικία, странствующая община, присельница), в множестве которых нормы благочестия были спонтанны, а сама приверженность добровольной [11]. В свою очередь, латинское слово «religio» исторически складывалось как обозначение впечатляющего идеала глобального человеческого «общежительства» в Urbs Roma как Вечном Городе благодаря практикам «республики» (respublica, общее дело) как «литургии» (liturgia, λειτουργία, служение, общее дело) в «Pax Deorum» (божий мир, мир божеств, мир с божествами, благоволение богов, мир с божественностью, гармония с началами бытия) [32, с.10-11].

Аутопойезис множества локальных «парикий» обрел форму самовоспроизводящегося института глобальной «Вселенской Церкви», включенной в аутопойезис имперской администрации, стремившейся к унификации практик и учений различных братств «народа святого» в «Pax Christiana». Геополитические конфликты епископов Рима (Ecclesia Catholica Romana) и Константинополя (ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία), «Pax Christiana» и «Pax Islamica», каждый из которых распался на самобытные и аутойетические субкультуры, в том числе, после Реформации, на «конфессии», привели к формированию глобальной культуры, где их влияние, начиная с «Нового Органона» (Novum Organum scientiarum, 1620) Фрэнсиса Бэкона (Francis Bacon, 1561- 1626), т.е. в последние 400 лет, стало интегрироваться с влиянием «Respublica literaria» (сообщество ученых). Противостояние конфессий явно или неявно присутствует и сегодня, когда, к примеру, ежегодно в конце декабря появляется множество публикаций про «католическое Рождество» [20]. Последнее противопоставляется «православному Рождеству» в начале января.

Около 1000 лет поддерживается дистанцирование соседей на «православных» и «мусульман» [9, с.109-114]. Более 350 лет сохраняется и самоподдерживается противостояние «православных» и «старообрядцев» [6, с.62-73].

Вместе с тем, термин «конфессия» не столько маркирует, сколько маскирует существенные различия между известными социальными феноменами. Так, к примеру, конфессиями называют первые «парикии»самобытных «евхаристических экклесий» последователей «Назорейской ереси» (Ναζωραίων αἱρέσεως, sectae Nazarenorum, Деян 24:5), или глобальную «Ecclesia Catholica Romana», которая в XIII веке на несколько десятилетий подчинила себе Константинополь (1204 – 1261, Empire latin de Constantinople, Λατινική Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης, Imperium Romaniae), или зарегистрированную Министерством юстиции РФ в 1991 году как особое религиозное объединение «Российскую православную свободную церковь» (РПАЦ), начало которой дало объединение трех общин единомышленников из Суздаля и Суздальского района Владимирской области, вышедших из юрисдикции Московского Патриархата, существующую и сегодня, или амбициозно названное «православно-католической церковью» религиозное объединение в Челябинске, зарегистрированное инспекцией Федеральной налоговой службы по Советскому району в качестве юридического лица (от 09.08.2005), но бесследно исчезнувшее уже менее чем через год [13]. Религиозные объединения (конфессии) постоянно возникают как спонтанно собирающиеся братства вокруг харизматичного лидера, некоторые из которых самоподдерживаются на протяжении недели или года, тогда как другие оказываются способны самосохраняться на протяжении жизни целого поколения, столетий или тысячелетий.

2. Апории религиоведческого описания феномена «конфессия»

В современной России религия и, прежде всего, православие превратились в свободный идентификационный выбор граждан и наглядную социальную силу, проявившую себя, к примеру, в период пребывания в Москве и ряде других городов «пояса Богородицы» в 2011 году, собравшем беспрецедентное, около 2 000 000, число паломников [31]. Мобилизовать такое количество граждан не способно ни одно другое сообщество в современной России. С другой стороны, православное сообщество отнюдь не однородно, в нем присутствует множество субкультур, в том числе парадоксальная идентичность «православных атеистов» части наших элит (Л.Н. Митрохин, С.П. Капица и др.) и массовая форма «атеистического пра-

вославия», когда до 20% граждан, называющих себя «православными», утверждают, что они «не верят в Бога», что вполне соответствует ситуации, к примеру, во Франции, где тоже только 52% французских католиков утверждают, что они «верят в Бога» [39].

Наряду с присутствием «православных атеистов» наглядно фиксируется факт того, что среди миллиардов текстов в интернете нельзя найти словосочетаний «верующий колдун», «православный волшебник» или «верующий трикстер», хотя там и обнаруживается уникальный пример экзотичной институции под названием «Русская православная школа магии и знахарства». Таким образом, в нашем обществе, в том числе в элитах, присутствуют «православные атеисты» и «атеисты-ортодоксы», но нет «православных волшебников». Другую сторону современной ситуации представляет опрос «Gallup International Association», изучавший «глобальный индекс религии и атеизма» в 57 странах мира пяти континентов, где более 50 000 человек отвечали на показательный вопрос: «Независимо от того, посещаете ли вы место богослужения, считаете ли вы себя религиозным человеком, нерелигиозным или убежденным атеистом?» [1]. Сама формулировка данного вопроса показывает, что в современной культуре посещение храмов и богослужений отделяется от идентификации с «религиозностью». В этом контексте показателен пример Японии, где согласно опросам отнесли себя к «религиозным» около 30% населения, тогда как по данным «Ежегодника религии», опросившим служителей различных храмов, число «религиозных» как «посещающих храмы» граждан оказалось в 1,5 раза больше, чем все население страны [35, с. 90-91]. Таким образом, принадлежность к «религии» (религиозность) как личное публичное самоопределение и участие в храмовых практиках отделились друг от друга, хотя исторически именно участие в еженедельных практиках евхаристий, чреватое мученичеством, выступало как прямое подтверждение и свидетельство истинности принадлежности к «христианам». Вместе с тем различие практик и мировоззрения отмечал еще Августин (De vera religione, 390), писавший, что «мудрецы, так называемые философы, имели различные школы, а храмы чтили общие», т.е. «вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую» [2, с.394]. В целом можно говорить о дифференцировке в городах двух форм отношений к «таинственному», которое со времен Цицерона стало осмысливаться как противостояние «религии» (religio) и «суеверия» (superstitio), которое в христианской культуре стало описываться как противопоставление нормативного «правоверия» (ὀρθοδοξία, Orthodoxia) и девиантной (вплоть до преступной) «ереси» (зловерия, лжеверия) [5, с.56-70].

К терминам «ὀρθοδοξία» и «Orthodoxia» исследователи относят происхождение наших слов «правоверие/православие», среди нескольких значений которых присутствует и непривычное для современного читателя «невиновный» [37, с. 352]. Известно, что первое употребление этого греческого словавосходит к «Строматам» (202) христианского апологета Климента Алесандрийского (Titus Flavius Clemens, 150-215), который обозначил им всех «людей доброй воли», т.е. тех, кто, «в отличие от поддъяремного скота», работающего, подобно рабам, только из страха наказания, искренне считают, что «должны творить добрые дела, ясно понимая, что делают» [41, с. 236-237]. Таким образом, «ὀρθοδοξία» Климента - это все уповающие на то, что каждый человек «доброй воли», взростивший в себе «ведающую веру» (γνωστική πίστις), будет Высшим Судьей признан «невиновным», хотя детальная история становления этих терминов, несомненно, еще ждет своего вдумчивого исследования. Исследования показывают, что термин «ὀρθοδοξία» встречается в древних источниках редко [17, с. 781-783]. Так, за весь IV век он присутствует в «Церковной истории» (Εκκλησιαστική Ιστορία, 303-323) Евсевия Кесарийского, «Панарионе» (Πανάριον, 377) Епифания Кипрского и трактате Августина «Об истинной религии» (De Vera Religione, 390), выделяя всех тех, кто, образуя новое глобальное братство имперского «PaxChristiana», приняли «Никейский символ веры» и стал именоваться христианами «католическими (кафолическими) или православными, т. е. сохраняющими чистое и исповедующими правое учение» [2, с.400]. Эта коннотация «православия» и «кафоличности» входит в законодательство империи (Codex Theodosianus, 438 и Codex Iustiniani, 529), встречаясь в «Житии преподобного Саввы освященного» (Σάββας ο Ηγιασμένος, 439-532), аскета и участника резонансных «халкидонских споров» (Concilium Chalcedonense, 451). Вместе с тем, термин «ὀρθοδοξία», не встречающийся в Септуагинте, Библии или в 9-м символе «Никео-Константинопольской веры», большую часть своей зафиксированной в текстах истории являлся не «конфессионимом» (наименованием религиозного сообщества), а эпитетом и поэтонимом, подчеркивавшем «правильность» и «законность» учений и практик, принятых христианским сообществом, где можно выделить не менее 7 этапов развития соответствующих представлений [8, с.62].

В отечественной культуре отношения терминов «православие», «православный» прошли не менее сложную и до конца еще далекую от ясности историю взаимоотношений. «Словарь русского языка XI – XVII вв.» показывает, что слово «православие» встречается с 1246 года, а «православный» с 1076 года, его синонимами в тот период были производные от слов «правоверие», «правоверный» и

«благоверный». Слово «вѣра» и его производные в том историческом контексте имели богатую семантику, обозначая, в отличие от современности, именно то, что элитами было признано в качестве глубочайшей «истины», высшего «знания», справедливой «законности» и т.п. [33, с.79-80].

Сегодня сложился новый феномен «лиц, числящихся православными» и «невоцерковленных православных», где главным считается причастность не столько к «братству», «институту» и «литургии», сколько к «культурологическому» пониманию традиции, наглядно проявляясь в выборе родителями для своих детей модулей «ОРКСЭ», которым ближе глобальное братство «людей доброй воли» в духе «ὀρθοδοξία»Климента Александрийского, когда англиканского теолога и всемирно известного писателя Клайва Льюиса можно отнести к «анонимным православным» [19]. Это существенно отличается от радикальных разделений некоторых «ревнителей православия», которые не только англиканина Льюиса, но и старообрядцев или прихожан РПАЦ не считают своими собратьями во вере.

Историки церкви отмечают, что именно Н.Луман обратил внимание на то, что если Церковь Англии была единственной разрешенной конфессией на своей государственной территории, то совершенно иная ситуация была в Германии. Здесь на одной территории сталкивались католичество, лютеранство и кальвинизм, что приводило к доктринам, возникшим «в ответ на угрозу религиозной самобытности группы, столкнувшейся с другими религиозными системами», поскольку именно «доктрина является самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами» [26].

В таком социальном контексте, величественный ранг феноменов «религия» и «церковь» может оказаться приватизирован локальными объединениями, поскольку юристы с XIX века стали называть «церковью всякое вероисповедальное общество, признанное в государстве», в том числе и «русское государственное законодательство усвояет название церквей таким христианским вероисповедальным обществам, которые сами себя называют церквами по их вероучениям» [38, с.219].

Изучение апорий, возникающих в контексте развития представлений о «конфессиях», мы рассмотрим на примере конфликта между религиозными объединениями Владимирского региона, которые объединяют верующих граждан по признаку отношения к той или иной религии, особенно, если это православие. Оно сохранилось за 70 лет атеистического режима в «коллективной памяти», где, как

представляется, присутствует как семантика «синодольного периода» или К.П. Победоносцева, так и всей христианской традиции, прекрасно различающей «совесть» и «сердце» от других «акторов», готовых утверждать принцип «Compelle intrare» («Заставь войти») и практикующих «метод носорога», против чего предупреждают хорошо известный призыв Юлиуса Фучека «Lidé, měljsemvásrád. Bděte!» («Люди, я любил вас, будьте бдительны!», 1943), эпический «снег в храме» Андрея Тарковского в «Страстях по Андрею» («Андрей Рублев», 1966) или диалог Эмо Филипаса «GuyontheBridge» (1985), представленный в клипе «Еретик» («The Heretic!»).

Живой и «экстралингвистический» феномен «православия» не тождествен тем его «редукциям», которые создавались и создаются К.П. Победоносцевым и всеми, кто и сегодня вновь и вновь желает "заставить войти", поскольку такие «ревнители», как показывает история, периодически низвергаются обществом с «вершин правоверия», резонансными примерами чего и сегодня остаются осуждение Максима Исповедника (653), Брестская уния (1596), «определение о графе Льве Толстом» (1901) или «отлучение Диомида» (2008), возвращая нас к фундаментальной тематике подлинности, убедительности и «невиновности» перед Высшим Судьей утверждений тех или иных представителей «народа святого» о своей причастности к вечным идеалам «Pax Deorum», противопоставленным «безбожным нечестивцам», куда, как хорошо известно, относили не только философов (Сократа), но и самих первых христиан.

Такие конфликты возвращают нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю.Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки … состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [22]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем», включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, так как «бинарная система монологична», она различает только «свое\чужое» (истинное\ложное), тогда как «тернарная – диалогична», позволяя увидеть в том, что сегодня некоторыми считается «чужим» нечто прежде «свое», а в «своем» – чужое, наблюдая движение от одного к другому и выявляя причины этих дифференциаций [23, с.145].

В этой связи важно выделить т.н. «апории» или «парадоксы», которые, как справедливо заметил Н. Луман, представляют собой не что иное как «технику для потрясения окостеневшей веры, communisopinio, commonsense» [25, с.205]. Они

напоминают нам о том, что, хотя, с одной стороны, «всегда есть возможность спросить о наблюдателе», однако именно этот вопрос «применительно к себе самому – приводит к парадоксу», поскольку «призывает к тому, чтобы сделать видимым нечто, что само для себя должно оставаться невидимым», так как мы пытаемся наблюдать собственное наблюдение, что порождает «перформативное самопротиворечие, которое не дает принимать ему догматическую форму или прописывать рецепты» [25, с.205-206]. Парадокс, тем самым, выступает как «промежуточная стадия», он «являет собой временную форму, другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание…» [25, с.206-207].

Первой такой апорией представляется сама возможность религиоведения «объективно» и с «эмпатией» описать и интерпретировать те социальные феномены (юрисдикции), которые сами друг друга обвиняют в «неподлинности», «неистинности» или «безблагодатности» и часто не хотят, чтобы их самих, как и их оппонентов описывали «нейтрально», т.е. «неэмпатично». Так, к примеру, М.О. Шахов отмечает, что с XVII века и до настоящего времени так и не сложилось единой «старообрядческой идентичности», поскольку, «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга», полагая истинно Православной церковью только собственное согласие [40, с.51]. Этнографы и антропологи, исследующие старообрядцев, хорошо знают, какие «прозвища» одни группы дают другим и особенно «новообрядцам». Не сложилось и единой идентичности в «альтернативном православии», к которому относится и Российская Православная Автономная Церковь (далее - РПАЦ), отделившаяся от Московского Патриархата (далее - МП, РПЦ) [18, с.112-128].

Вторая апория связана с проблемой «часть»/«целое», в контексте данного текста связанная с возникшими в начале XX века т.н. «осколками православия» [34]. В таком контексте религиоведение должно определиться как квалифицировать нейтрально и эмпатически РПАЦ и РПЦ МП, которые выступают как юридически равноправные конфессии и «религиозные объединения», объект исследования. Равенство в «юридическом плане» не может игнорировать их исторические, социальные и т.п. различия, которые существуют не менее объективно. Обе юрисдикции выступают как частные «формы православия», что признает и минюст, в списке которого только приходы РПЦ и РПАЦ относятся к «местным православным религиозным организациям», что фактически отрицает такое качество у старообрядцев.

В.В. Бибихин, как представляется, справедливо отмечал, что «случается не так, что за различием в воззрениях следует раскол, а скорее наоборот. Раскол между христианским Востоком и Западом произошел не потому, что Запад якобы добавил в Символ веры, в остальных членах повсюду одинаковый, слова «филиокве». Сначала наметился раскол, и тогда его знаменем стало разное разночтение, проходившее до тех пор незамеченным… Раскол нигде не бывает таким жестоким, как внутри единого мировоззрения» [12, с.135]. Из истории христианства хорошо известно, что локальные и случайные признаки очень быстро приобретают характер «маркеров», обретающих в условиях конфликта решающее значение, когда, по словам Е.Е. Голубинского, «до разделения Церквей как греки признавали латинян православными, несмотря на то, что они читали Символ с прибавлением, так и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что они не хотели принимать их прибавления» [16].

В этом контексте проявляется третья из рассматриваемых нами апория – «воображаемого»/«действительного», поскольку любого рода «маркировка» выступает в роли своего рода «маскировки», поскольку при этом, для преодоления неопределенности и сложности фактической социальной реальности, осуществляется редукция сложного к простому. Так, один из классиков современного религиоведения, Ж. Ваарденбург, справедливо отмечал, что фактически «в большинстве случаев религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» элитам, причем, даже если «религиозные лидеры могут пытаться усилить однородность своих сообществ», поскольку исторически «такого рода ‘идентичности’ были предназначены главным образом для того, чтобы подчеркнуть собственную истину и ценности и бороться с сепаратизмом», сосредотачиваясь «на различиях в большей степени, чем на точках соприкосновения, и могли быть полезны только в ситуации кризиса, внутренних противоречий и конфликта с другими сообществами», то сегодня все более важна готовность людей к осознанию крайне опасной в самой возможности «злоупотребления религией» [14, с.66-67, 72].

Конечно, это только предварительный анализ противоречивости исследования конфессий, деноминаций, религий и вероисповеданий. Враждовать ли до полного истребления «противника» или находить пути диалога между юрисдикциями, решать, без сомнения, прежде всего, самим юрисдикциям, а не религиоведению с его «традицией отстранения» при сохранении уважения и эмпатии к описываемым сообществам.

Владимирская область, согласно данным проекта «Гроздья гнева», ведущего мониторинг напряженности в регионах России, располагается сегодня между «стабильной зоной» и «зоной риска» [15]. Те же тенденции фиксируют и кафедральные исследования [7, с. 368-429]. Религиоведам и представителям конфессий региона важно способствовать тому, чтобы область не начала дрейф в сторону «зоны риска», а любая современная власть вынуждена считаться с тем, что существующие религиозные объединения имеют разный, причем не столько «медийный», но, прежде всего, «электоральный» вес, фактическое общественное влияние.

Библиографические ссылки

1. The Global Index of Religiosity and Atheism. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf.
2. Августин Блаженный. Об истинной религии //Творения: в 4 т. Т.1: Об истинной религии. – СПб: Алетейя; КиевУЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. 288 с.
4. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана// Государство, религия, церковь. 3 (31) 2013. С. 130-161
5. Аринин Е. И., Атабеков Т.Р., Викулов И.Е. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным// Религиоведение. № 4, 2015. С. 56-70
6. Аринин Е.И. Милькова А.В. Религиоведческие аспекты самопрезентации в старообрядческой литературе // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2017. № 6. с.62 -73
7. Аринин Е.И. Петросян Д.И. Пилотное исследование особенностей религиозности студентов ВлГУ // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е.И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013. С.368-429
8. Аринин Е.И. Концептуализация религиозности в творчестве Л.Н. Толстого//Наука. Искусство. Культура, 2018, 3 (19). С.62
9. Аринин Е.И., Абдуллаева С.Ш., Закотенкова П.А.Концептуальный аппарат религиоведения: становление термина «Ислам» (по материалам «Национального корпуса русского языка»). Издательский дом Юр-ВАК. Социально-политические науки. 2018, 6. С. 109 – 114

10. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности./ Я. Ассман. - М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 52-55

11. Бергер, П. Секуляризация и проблемы убедительности. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html

12. Бибихин В.В. Мир / В.В. Бибихин. – Томск: Водолей, 1995. - С.135

13. В Челябинске официально зарегистрирована «православно-католическая церковь». [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.sedmitza.ru/text/329507.html

14. Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии//Страницы-9\1, 2004. С.44-73

15. Владимирская область/Проект «Гроздья гнева» Центра изучения национальных конфликтов. [Электронный ресурс] – Режим доступа: /http://club-rf.ru/thegrapesofwrath/01/vladimirskaya-oblast.html

16. Голубинский Е.Е. Святые константин и мефодий — апостолы славянские. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.golubinski.ru/golubinski/konst10.htm

17. Давыдов И.П. Православие /Религиоведение: энциклопедический словарь/ под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. М.: Академический проект, 2006. С.781-783

18. История религий во Владимирском крае (современный период): Монография/Отв.ред Е.И.Аринин, Владимир: Шерлок-Пресс, 2019. 226 с.

19. Каллист Уэр, Митрополит Диоклийский. Можно ли считать К.С. Льюиса анонимным православным? [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://narnianews.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=535

20. Католическое Рождество в 2020 году. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://vsegoda.com/katolicheskoe-rozhdestvo-v-2020-godu/

21. Лебедев С.Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации//Научный результат, 2015, 1. С.14-21

22. Левада Ю. Что может и чего не может социология. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441

23. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, 536 с.

24. Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. 320 с.

25. Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 256 с..

26. Маграт А. Богословская мысль Реформации. [Электронный ресурс] – Режим доступа: / http://www.psujourn.narod.ru/lib/mag_teol1.htm

27. Маркин К. В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии//Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 266-288

28. Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность//Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир», 2017. 427 с.

29. Мы сохраняем Мавзолей Ленина и ходим в православные храмы Мы сохраняем Мавзолей Ленина и ходим в православные храмы. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.vedomosti.ru/politics/video/21_1721

30. Новейший словарь религиоведения/ Авт.-сост.О.К.Садовников, Г.В.Згурский; под ред. С.Н.Смоленского.-Ростов н/д: Феникс, 2010. 445 с.

31. Пояс Богородицы пробудет в Москве на один день больше. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.bbc.com/russian/russia/2011/11/111125_cincture_virgin_mary_queues.shtml

32. Сини Ф. Право и paxdeorum в древнем Риме // Древнее право. Ivs antiqvvm. - М.: Спарк, 2007, № 1 (19). - С. 8-36.

33. Словарь русского языка XI–XVII вв./Гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып.2. М.: Наука, 1975. 320 с.

34. Собирание «осколков». В процессе распада исторической РПЦЗ возникло несколько самостоятельных юрисдикций - так называемых "осколков". Поискам путей преодоления этого разделения посвящены ставшие уже традиционными Мятлевские чтения... [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=515

35. Такахаси С. Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии//Феномен религии и религиозности: концептуализация в академическом философском религиоведении. Коллективная монография под ред. Е.И.Аринина - Владимир: ВлГУ, 2015. С.90-91

36. Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) //Советская этнография. 1979. №3. С. 87-105

37. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Астрель: АСТ, 2009. Т.3. Фасмер. 2949 с.

38. Христианство : энциклопедический словарь : в 3 т. Т.2. А-К / ред. кол. С. С. Аверинцев [и др.]. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1995. 670с.

39. Чуть более половины французских католиков верит в Бога. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=50700

40. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. 261 с.

41. Шуфрин А.М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. Пер. с англ. В.Р. Рокитянского М.:, Библиотека богослова, 2013. 300 с.

42. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т.1, СПб.: Алетейя, 1999. 391с.

Arinin E. I., Abdullayeva S. Sh., Dudorova A. S., Lyubimova O. V.

AUTOPOIESIS OF THE PHENOMENON OF "DENOMINATION/DENOMINATION" AND APORIA OF ITS RELIGIOUS STUDIES DESCRIPTION

Abstract. The article reveals the most commonly used terms in Russian literature denoting "religion". Three aporia of the religious studies description of the phenomenon "confession"are distinguished and considered. Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: denomination, confession, religion, aporia.

Лютаева М. С.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «КТИТОР» В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ. ЭВОЛЮЦИЯ СЕМАНТИЧЕСКИХ РАЗЛИЧЕНИЙ

Аннотация. В статье исследуются проблемы семантической эволюции понятия «ктитор» в контексте русской православной традиции. Рассматривается этимология слова, показываются исторические корни традиции ктиторства и ее особенности в русской культуре. Анализ проводится с применением метода «различения различений» Н. Лумана в ходе социально-культурных изменений в России с X до XXI века. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: ктитор, «церковный староста», православие, история понятий, Н. Луман.

История понятий – одно из «быстро развивающихся направлений» современного социально-гуманитарного знания [11, с.5]. В контексте представления об обществе как «аутопойетической» (саморазвивающейся, самосозидающей, самонаблюдающей) системы, предложенной Н. Луманом, наследуются базовые принципы «социального конструктивизма», в котором язык понимается как «основополагающий медиум коммуникации», «семиотическая реальность» [7, с.233]. Язык обладает внутренней эволюционной динамикой, наблюдая которую в исторической перспективе, мы получаем возможность реконструировать социальные различения общества определенной эпохи. Как считает А. Вежбицкая «Язык – это инструмент для передачи значения», а исследование слов в отрыве от значения «это все равно, что изучать дорожные знаки с точки зрения их физических характеристик» [2, с.19].

В настоящей статье мы обратимся к исследованию понятия «ктитор» в русской православной традиции и проследим изменение его значений в контексте социальных изменений. П.Гайденко отмечает недостаточную разработанность проблемы исследования самого института ктиторов в России [4, с.31].

Этимологически слово «ктитор» происходит от греческих слов: существительных κτήτωρ - собственник, владетель, хозяин, домовладелец; κτίστωρ – основатель; глаголов κτίζω - основывать, строить, создавать, созидать; κτάομαι - приобретать, владеть, содержать, иметь [13]. Словарь В.И. Даля определяет слово «ктитор» как «церковный староста»; «ктиторство» - «звание церковного старосты», «хозяйственное попечение о храме»; «ктиторить» - «быть церковным старостой» [3, с.212].

Христианская церковь, понимается, с одной стороны, как «невидимый союз истинно верующих», ἐκκλησία, а с другой, как религиозная организация, «видимое учреждение для проповеди учения Христова» [12, с.3]. В своей «видимой» форме необходимыми являются и административно-хозяйственные, финансовые, организационные вопросы, с которыми и будет тесно связано исследуемое нами понятие «ктитор». С момента признания христианства в качестве официальной религии Римской империи «Миланским эдиктом» (Edictum Mediolanense) в 313г. христианская церковь все боле совершенствовала свою организационную структуру, для управления которой все меньше допускались миряне. Вопросы решались внутри церковной иерархии, а в важных вопросов назначения архиепископов, созыва собора и др. при участии императора. Однако ктиторам, учредителям церквей и богоугодных заведений законодательством императора Юстиниана (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus, 483-565) «предоставлены были большие права

в отношении к замещению церковных должностей при основанных ими институтах, чем другим мирянам, именно наречение (nominatio) кандидатов и наблюдение за имущественною администрацией» [12, с. 51]. Таким образом, в Римской империи времени Юстиниана ктиторы могли предлагать кандидатуры священнослужителей, участвовать в решении «внешних», т.е. хозяйственных вопросов, при этом их деятельность была полностью подотчетна епископам. Однако сохранились свидетельства роли ктиторов и во внутренних делах приходов, например, византийские ктиторские монастырские уставы [9, с. 230].

В русской православной традиции смысловой акцент с правового и экономического аспектов смещен именно на факты реализации инициативы возведения храма или монастыря. Первыми ктиторами на Руси были князья. А.С. Преображенский отмечает, «возведение киевской Десятинной церкви, заказчиком которой выступил обращенный в христианство князь Владимир, стало, судя по всему, первым случаем масштабного импорта на Русь византийских художественных форм и одновременно впервые представившейся русским князьям возможностью побывать в роли ктитора полноценного христианского храма» [10]. Княжеская инициатива заимствовала из Византии и способы коммеморации основания храма – ктиторский портрет, посвятительные (вотивные) надписи, внутрихрамовое захоронение. С XI века известны примеры ктиторских инициатив, в которых участвуют архиереи, настоятели монастырей, дружинники или представители аристократии [10].

С XVI века выделяется особый институт «поповских старост», которым по решению Стоглавого Собора (1551 г.) были переданы функции сбора дани и пошлин, а также функции надзора за правильностью церковного пения, за усердием духовенства и сельских прихожан [12, с.178]. Финансовая функция была изъята из компетенции десятильников. В должность «поповских старост» предписывалось выбирать «попа добраго и животом прожиточна», то есть уважаемого, соответствующего моральными качествами и имущественно состоятельного. Необходимо отметить, что «поповские старосты» выбирались из людей духовного сана.

Со стороны мирян для выполнения административных и финансовых функций общины сельских приходов самостоятельно выбирали «из своих излюбленных общинных представителей - старост». Они следили за церковным инвентарем, над собираемыми средствами, а также вели отчетность.

С XVIII века слово «ктитор» и «церковный староста» постепенно сближаются. В указе Стефана Яворского (1705 г.) говорилось, чтобы священники из мирян «всякой к своей церкви выбирали добрых и пожиточных людей в старосты

церковные, с тем, чтобы старосты вели приходо-расходные книги, делали бы в них точные записи прихода и расхода, расход же самый делали с воли и совета приходских священников» [12, с.192]. Указы Петра I (1718 и 1721) повторяют необходимость избрания «церковных старост» в православных приходах. В 1808 году Священный Синод в очередной раз предписал сделать выбор старост повсеместным и составил инструкцию, состоявшую из 9 пунктов. Контролирующим органом определялась Духовная Консистория соответствующей губернии. В XIX – XX веках «ктитор» и «церковный староста» часто употребляются по отношению к одним и тем же людям (в значении последнего), что можно заметить, проанализировав базу Национального корпуса русского языка [8], а также в материалах Владимирских епархиальных ведомостей (1865-1919) [3]. Это значение приводит и В.И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка», который создавался с 1819 года, а первое четырехтомное издание вышло в период с 1863 по 1866 годы. И. Е. Вольнов в «Повести о днях моей жизни» (1912) дает определение: «Ктитор - церковный староста» [8]. В словаре Д.Н. Ушакова, составленного с 1928 по 1940 гг. «ктитор» толкуется также как у В.И. Даля. В цитатах из сочинений писателей А. А. Успенского, М. А. Шолохова сохраняется это значение [8].

Следует, однако, заметить, что в официальных документах практически всегда употребляется название должности «церковный староста», слово ктитор употребляется сильно реже (например, по запросу в Национальном корпусе русского языка слово «ктитор» встречается в 27 документах, а словосочетание «церковный староста» - в 101). За понятием «ктитор» сохранилось исконное значение строителя храма, основателя, и в меньшей степени администратора и казначея. «За заслуги по духовному ведомству» за пожертвования награждаются крестьяне, купцы, дворяне, церковные старосты, священники. Именование «ктитор», в большей степени, стихийное, «народное», которым община называла благодетеля, благоустроителя храма. Слово также употребляется в художественной литературе, публицистике, но не в официальной документации. Это значение ктитора как «храмоздателя» сохраняется и в наше время. Православная энциклопедия определяет его как: «создателя храма или монастыря, либо лиц, пожертвовавших средства на строительство, ремонт, реставрацию храмовых, монастырских строений, на храмовое убранство» [9, с.230]. Большая Российская энциклопедия объясняет, что это: «владелец или покровитель духовного учреждения (монастыря, храма, благотворит. заведения), построивший или восстановивший его на собственные средства» [1]. В словаре русского религиозного искусства значение

слова ктитор определено как «человек, построивший на свои средства православный храм» [5, с.127]. В публикациях 2000-х годов, представленных в Национальном корпусе русского языка «ктитор» и «церковный староста» в некоторых источниках разведены, в некоторых сближены. Если в литературе советского периода «ктитор» часто описывался уничижительными характеристиками, то в постсоветский период происходит переосмысление революционного прошлого и его типажей «врагов народа». Обратимся за примером в национальный корпус русского языка. Алексей Макушинский. «Город в долине» (2012): «Каковая строгость чудесно демонстрируется публикацией от 26 июня 1918 года: «РАССТРЕЛ КОНТРРЕВОЛЮЦИОНЕРОВ. В ночь на 23 июня по постановлению ЧК по борьбе с контрреволюцией следующие лица: бывший жандармский ротмистр Сурков, бывший городской голова Н. П. Ростовцев, фабрикант Парамонов, священник Тихомиров, инженер Карлин и ктитор церкви Заусайловой Федоров». Замечательно здесь отсутствие глагола. Ну, в самом деле, все ведь и так понятно» [8]. Случаются и гротескно-сатирические реминисценции, как например нашумевшая публикация в СМИ о «ктиторе Порошенко».

Апеллируя к теории Н. Лумана, отметим, что коммуникация в его теории является синтезом трех составляющих – информации, сообщения и понимания различия между ними. Сообщение является актом действия – говорения, написания, показа и т.п., информация – это то, что сообщается, смыслы, значения. «Аутопойезис» (самовоспроизводство) общества происходит, в том числе, на коммуникативном уровне (другие уровни – структурный и организационный), где мы производим наблюдение семантической динамики. В нашем исследовании изменений значения слова «ктитор» в русской традиции мы обратили внимание на этимологические корни слова (в значении собственник, владелец), его адаптацию в русской культуре с принятием христианства (строитель храма), отклонения от изначального юридического смысла, изложенного в законодательстве Юстиниана (учредитель церквей и богоугодных заведений), нового отклонения, применения для обозначения административной должности и смещения атрибуции от духовных лиц к мирянам (должность церковного старосты), ее утверждение в XX-м веке, «возвращение» в XXI веке смыслов бескорыстного строительства и благодеяния.

Литература

1. Большая Российская энциклопедия [электронный ресурс]. БРЭ 2005-2019. URL.:https://bigenc.ru/

2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты (Язык. Семиотика. Культура). М.: Языки славянских культур, 2011. 568с.

3. Владимирские епархиальные ведомости [электронный ресурс]. 1429–2020 Религиозная организация «Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)». URL.: https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/3158/

4. Гайденко П.(иеромонах). Несколько замечаний об институте ктиторов в домонгольской Руси (на примере Печерского монастыря). Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып.4 (16). 2016. С.31-52

5. Гусакова В.О. Словарь русского религиозного искусства. СПб.: Аврора, 2012. 300с.

6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4т. - Т.2. М.: РИПОЛ классик, 2006. 784 с.

7. Луман.Н. Общество общества. В 2-х тт. - Т1. М.: Логос, 2011. 640 с.

8. Национальный корпус русского языка [электронный ресурс].

9. Православная энциклопедия. Т.39. М.: Православная энциклопедия, 2015. 751с.

10. Преображенский А. С. Ктиторы русских храмов домонгольской эпохи: некоторые аспекты проблемы // Электронный научно-образовательный журнал «История», 2012. Т. 3. Вып. 5 (13). Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: http://history.jes. su/s207987840000429-0-1 (дата обращения: 10.08.2020).

11. Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи. Т.1. / пер. с нем. К.Левинсон, сост. Ю. Зарецкий, К.Левинсон, И.Ширле. М.: Новое литературные обозрение, 2014. 736 с.

12. Суворов Н.С. Курс церковного права, т.1., Ярославль, 1889. 381с.

13. Liddell H.G., Scott R., Jones H.R. A Greek-English Lexicon (LSJ). Oxford, (электронный ресурс). URL: http://perseus.uchicago.edu/

Liutaeva M. S.

THE HISTORY OF THE CONCEPT OF "KTITOR" AND THE KTITOR'S TRADITION IN RUSSIA. EVOLUTION OF SEMANTIC DISTINCTIONS.

Abstract. The article examines the problems of the semantic evolution of the concept of "ktitor" in the context of the Russian Orthodox tradition. The etymology of the word is considered, the historical roots of the ktitor's tradition and its features in Russian culture are shown. The analysis is carried out using N. Luhmann's method of distinction the distinctions in the course of socio-cultural changes in Russia from the 10th to the

21st century.Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: churchwarden, ktitor, Orthodoxy, history of concepts, N. Luhmann.

УДК 1.14

Лютаева М. С.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

КОММУНИКАЦИЯ РЕШЕНИЙ В ШКОЛАХ ИСКУССТВ В УСЛОВИЯХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ COVID-2019. (СПОСОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ТЕРМИНОЛОГИИ Н. ЛУМАНА)

Аннотация. Исследование посвящено применению теории и методологии Н. Лумана для описания и анализа изменений, происходящих в системе образования в условиях пандемии COVID-2019 на примере Муниципального бюджетного учреждения дополнительного образования «Детская школа искусств № 5» города Владимира. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: аутопойетические системы, Н. Луман, организации, онлайн образование, COVID-2019.

Наблюдение изменений в системе образования и культуры в условиях пандемии COVID-2019 является резонансной темой. Рассмотрение ситуации перехода на дистанционное обучение, цифровизацию образования, отсутствие привычных форм работы вызвали масштабные общемировые дискуссии самой различной эмоциональной окраски. «Апрель выстрелил фонтаном международных конференций, главной темой которых стало дистанционное образование» [10]. Илькер Коксал (Ilker Koksal), автор статьи «Расцвет онлайн обучения» (The Rise Of Online Learning), пишет о «буме» такого образования, перечисляя его достоинства, востребованность и доходность [2]. Журнал «The Guardian» публикует материал о невозможности для бедных слоев населения учиться дистанционно. Шона Нсоатабе (Shona Nsoatabe) называет такую форму обучения «привилегированной» (privileged) [8]. В том же ключе пишет Джилл Уоллис (Jill Wallis): «Семья, у которой не хватает денег на еду, вряд ли купит ноутбук, и дети в таких семьях окажутся без доступа к образованию» [8]. Риторически звучит вопрос «Можно ли

нормально учиться онлайн?» в статье «Zoom за разум», там же оценивается общественное мнение: «Родители школьников шутят в соцсетях, что в процессе освоения дистанционного обучения стремительно прошли все стадии восприятия неизбежного — неприятие, гнев, сделка. И сейчас находятся на стадии депрессии. До пятой, заключительной стадии — принятие — точно никто не дотянет» [11]. Во многих статьях взвешиваются недостатки и преимущества дистанционного образования. Как в отечественной, так и в западной периодике «минусы» в большей степени касаются «технических проблем»: видео «не грузится», электронный дневник «висит», обнаруживается недостаток компьютерной грамотности пользователей, ограниченно количество компьютеров в семье, которых не хватает всем для работы/учебы. Во вторую очередь, отмечаются такие проблемы как недостаток личного общения, неорганизованность времени и невозможность эффективной учебы в домашних условиях, формальность обучения «для галочки», опасность для здоровья детей длительного нахождения у экранов.

Вновь обнаружились противоречия в представлениях об «идеальных» моделях социального развития: оппозиции «традиции» и «новации», «канона» и «перемен», «культивации» и «невмешательства», артикулированные еще в VI в. до н.э. приверженцами конфуцианства и даосизма. Никласа Лумана (1927 - 1998) относят к «радикальным мыслителям» в социологии [6], [9, с.128]. Он был сторонником развития, изменений, перемен и воспринимал их в контексте теории аутопоезиса как необходимые аспекты продолжения социальной жизни. Критическое отношение к общественной реальности, с точки зрения философа, является не только необоснованным, но и предвзятым, что характерно для наблюдения «первого порядка», то есть изнутри происходящих процессов и социальных парадигм. Формулирование вопросов о принципах концептуализации социальных проблем, почему эти, а не другие аспекты оцениваются как позитивные/негативные выводит исследователя на уровень «незаинтересованного» наблюдателя «второго порядка».

В связи с распространением коронавирусной инфекции в 2020 году видимыми стали социальные изменения, которые затронули, в том числе, школы искусств. Свидетельницей этих изменений я оказалась ввиду руководства МБУДО «Детской школы искусств №5» города Владимира в этот период. Интересным опытом представляется рефлексия о произошедших и происходящих изменениях с помощью понятийного аппарта и методологии Лумана. Школы, в терминах этой теории, можно описывать как организации, которые, в свою очередь, являются

особым типом аутопойетических систем. В организациях аутопойезис осуществляется за счет коммуникации решений. Организации как системы имеют границу с окружающим миром и вынуждены упрощать, редуцировать комплексность (т.е. сложность) и проблемность этого мира посредством принятия решений, которые далее становятся основанием дальнейших решений. Способами редукции комплексности Луман называет постановку целей, которые ограничивают круг проблем, фокусирует внимание; доверие, структурирующее систему таким образом, что люди могут ежедневно работать, не устанавливая каждый раз личный контакт; сроки, организующие коммуникацию во временных пределах; механизм членства, генерализующий мотивы участников, которые, вступив в организацию, соглашаются соответствовать поведенческим ожиданиям (солдаты маршируют, секретари печатают документы, профессора публикуются, политические лидеры управляют и т.п.) [7]. Для эффективности переработки сложности мира организации почти всегда приобретают форму иерархии, что «минимизирует затраты на преодоление неопределенности», «поскольку вертикальная интеграция является наиболее важным средством преобразования неопределенности (Unsicherheit) в определенность (Sicherheit)» [3, s. 236], - считает Н.Луман. В представлении Лумана решение (Entscheidung) - это и есть специфическая коммуникация организаций (не коммуникация о решениях, не трансляция, не консенсус). Она имеет двойственный характер. С одной стороны, содержит ответ на вопрос «что?» (информация, содержание решения), с другой, сообщает, что решение было сделано и из множества альтернатив были выбраны определенные. Отрицание/ неприятие решения в организации - это тоже решение. В структурировании решений Луман называет программы решений, определяющие условия правильного выбора; коммуникативные каналы, распределяющие коммуникации по направлениям; персонал - характеристики членов, принципы замещения и смены ролей. Луман акцентирует, что в процессе социальных изменений в организациях может меняться структура, но не основная операция (решения) [5, p.331].

Школы искусств относятся в России к двум сферам - образования и культуры и подчиняются распорядительным документам местной власти. В сфере образования ожидается от организации обучение детей по разработанным и утвержденным в соответствии с федеральными требованиями дополнительным общеразвивающим и предпрофессиональным программам в области искусства (по видам искусств), с достижением обучающимися определенных навыков и умений на каждом году обучения и по окончании. В области культуры от школ искусств ожидается иной «продукт» - проведение культурных мероприятий, критерием

успешности которых является посещаемость. В условиях распространения COVID-19 был издан ряд нормативных документов, изменивших правила «ожидаемого поведения», «членства», «каналов коммуникации», если говорить в терминологии Лумана. С марта 2020 года на основе директив вышестоящих инстанций администрация школы принимает решение о переводе учебного и культурного процесса в дистанционный формат, издаются соответствующие внутренние приказы и правила, с работниками заключаются дополнительные соглашения к трудовым договорам, разрабатываются формы отчетов о проделанной работе. Необходимость нового способа работы в домашних условиях можно классифицировать как проблемы или комплексность, к решению и упрощению которых оказалась ориентирована система школы. Решением малого педсовета были приняты и утверждены формы работы: видео-урок, урок-конференция, индивидуальный урок через видеосвязь в реальном времени, сопровождение индивидуальной работы, когда учащиеся присылали преподавателям выполненные задания, а учитель направлял рекомендации для доработки. В области культуры проведение мероприятий переместилось в онлайн формат и стало оцениваться количествами просмотров и «лайков». С сентября 2020 года изменились правила членства в организации. Теперь к работе может быть допущен сотрудник, ознакомившийся и давший согласие на соблюдение правил работы в условиях риска распространения COVID-19 (термометрия на входе в организацию, ношение маски, соблюдение режима проветривания рабочего помещения и обработки поверхностей в нем и др.). Новые требования предъявляются к членам организации - учащимся и родителям (также термометрия, сменная обувь/бахилы, ношение маски в местах общего пользования, согласие на занятия в дистанционном режиме с применением электронных средств обучения в случае перехода организации на такой формат). Нынешнее состояние нашей школы можно охарактеризовать как состояние «рестабилизации» системы. Хотя в настоящее время обучение ведется в очном режиме, комплексность самой системы увеличилась, за счет расширения «ожидаемого поведения» в цифровой сфере. В нашем случае не было прецедентов «выхода» из организации учащимися из-за смены форм обучения или сотрудников из-за изменения правил работы. Эффективность, успешность организации в сфере культуры демонстрируется иначе - на странице социальной сети «Вконтакте», что стало ожидаемо как преподавателями, так и родителями, которые теперь ждут, что состоявшийся концерт без зрителей будет «выложен» в сеть. Методы учебной работы не изменились, но дополнились опосредованностью техническими сред-

ствами и программами. Теперь, всегда подразумевается возможность дистанционного варианта, который в случае индивидуальных занятий онлайн дидактически мало изменился, но требует четкого объяснения задания, правильности выполнения, в том числе, физиологических и технологических особенностей; в случае групповых занятий (ансамбль, оркестр) становится невозможным их проведение из-за технического несовершенства средств связи - нет синхронного звукового и визуального ряда, недостаточна мощность передачи данных. В ситуации индивидуального сопровождения самостоятельной работы активируется принцип, который Луман считает приоритетным в системе образования - учить учиться, а не заучивать конкретные приемы. Он даже предлагает заменить понятие «образование» словосочетаниями «способность к обучению» или «обучение учебе» [9, с.128]. Проблемы эмоционального комфорта учащихся и преподавателей не входят в зону компетенции социальных систем. Личности и их внутренний мир Луман относит к отдельному типу систем – сознательных (психических), но не включает их в понятие социального [5, p.10]. Именно в терминах Лумана наличная ситуация с онлайн образованием демонстрирует полное безразличие систем к субъективным проблемам, так как системы регулируются собственной рациональностью. По этой причине системная теория подвергалась значительной критике, например Ю. Хабермасом, который считал, что лумановская модель оправдывает любой социальный порядок, выступает новой формой идеологии [1, s.266].

Библиографические ссылки

1. Habermas. J. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. // Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

2. Ilker Koksal. The Rise Of Online Learning. // Forbes. 05.05.2020 URL.: https://www.forbes.com/sites/ilkerkoksal/2020/05/02/the-rise-of-online-learning/?sh=3053f8a72f3c (дата обращения: 09.12.2020).

3. Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp. Verlag Frankfurt am Main 2002. 364 s.

4. Luhmann N. A systems theory of religion. Stanford university press. Stanford, California. 2013. (Kindle edition). 6403 loc.

5. Luhmann N. Art as a social system. Stanford: Stanford University Press. 2000.

6. Moeller H.-G. The Radical Luhmann. Columbia University Press. New York. 2012 (Kindle edition).

7. Seidl. D., Mormann H. Niklas Luhmann as organization theorist. // Adler. P., du Gay. P., Morgan. G., Reed. M. (eds.) Oxford Handbook of Sociology, Social Theory and Organization Studies: Contemporary Currents. Oxford: Oxford University Press, p.125-157 (2015).

8. Online learning is not so simple for poorer pupils // The Guardian. 05.11.2020. URL.: https://www.theguardian.com/society/2020/nov/05/online-learning-is-not-so-simple-for-poorer-pupils?CMP=Share_AndroidApp_Other (дата обращения 09.12.2020).

9. Едильбаева С.Ж., Ким Л.М. Социология образования Никласа Лумана. // Вестник КазНУ. Серия психологии и социологии. №4 (55). 2015. с.124-131.

10. С очностью до наоборот // Огонек №18 от 11.05.2020 URL.: https://www.kommersant.ru/ogoniok/125069 (дата обращения 09.12.2020)

11. Трауб М. Zoom разум // Огонек. №15 от 20.04.2020 URL.: https://www.kommersant.ru/doc/4314684 (дата обращения 09.12.2020).

Lyutaeva M. S.

COMMUNICATION OF SOLUTIONS IN ARTS SCHOOLS UNDER THE SPREAD OF COVID-2019. (METHOD OF INTERPRETATION IN N. LUMAN'S TERMINOLOGY)

Abstract. The study is devoted to the application of N. Luhmann's theory and methodology for describing and analyzing the changes taking place in the education system in the context of the COVID-2019 pandemic using the example of the school of art in Vladimir (Russia). Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: autopoietic systems, N. Luhmann, organizations, online education, COVID-2019, school of art.

Лютаева М. С.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

НАУЧНОЕ ОПИСАНИЕ РЕЛИГИИ В СИСТЕМНОЙ ТЕОРИИ НИКЛАСА ЛУМАНА. ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АППАРАТ

Аннотация. Исследование направлено на выявление концептуального аппарата, который разрабатывает немецкий социолог Н. Луман для описания феноменов, относящихся к сфере религиозной коммуникации (таинственное, имманентное/ трансцендентное, различения, функция, семантический код). Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: религия, «аутопойетические» системы, Никлас Луман.

Проблема религии интересовала Н.Лумана на протяжении всего научного творчества. Однако, взгляды философа на религию и ее роль в обществе менялись, развиваясь от понимания функции религии как «остаточной» (Функция религии 1977), как «коммуникативного паразита» (экологическая коммуникация, 1985) до описания религии как социальной системы современного общества (Религия общества, 2000). Целью данной статьи является систематизация понятийного аппарата, который использует Н. Луман для описания религии в главах «Кодирование» (Codierung), «Функция религии» (Die Funktionder Religion) работы «Религия общества» (Die Religionder Gesellschaft [1]; A Systems Theory of Religion [2]), русскоязычный перевод которой в настоящее время отсутствует.

Религия является одной из дифференцированных социальных систем (нем. Gesellschaftssystem / англ. societalsystem) [1, s.75], [2, loc.1000] современного общества, описываемого как «аутопойетическая» система. Любая система по мысли философа понимается как различение самой системы и окружающего мира. То, как именно религия отличает себя от всего остального в мире, является ее «универсальной смысловой компетенцией» (universaler Sinnzuständigkeit / universalcompetence) [1, s.53], [2, loc.718]. Религия как система самостоятельно, с помощью собственных структур и операций конструирует границы наблюдаемого / ненаблюдаемого (beobachtbar / unbeobachtbar; observable / unobservable). Именно в религии, как считает Луман, мы встречаемся со специфическим «кейсом» удвоения реальности (нем. Realitätsverdoppelung; англ. realitydoubling), которое является

особым способом конструирования социальной реальности посредством ее отличия от чего-то иного, воображаемого, наделенного «аурой», особым кругом обязанностей и отношений [1, s.58], [2, loc.783]. Таинственное (нем. dasGeheimnisvolle, англ. mysterious) – первая форма различения «реальной» и «воображаемой» реальностей (imaginären Realität; imaginaryreality) [1, s.60], [2, loc.816]. Доступ к тайне был ограничен различными формами социального контроля, целью которого была защита от профанации или тривиализации (Trivialisierung; trivialise). Особенностью коммуникации через тайну Луман называет ее зависимость от сферы восприятия, воздействие на которую обеспечивалось присутствием, непосредственной интеракцией, а также визуализацией/ иллюстрацией re-entry (Veranschaulichungeneinesre-entry; visualizationsofreentry) [1, s.61], [2, loc.816]. Кости, культовые статуи, изображения относятся именно к такой визуализации таинственного. Для характеристики осязаемых предметов с точки зрения наблюдателя второго порядка Луман также использует термин «квази-объект» (Quasi-Objekte; quasi-object), через него регистрируется переключение в сферу религиозной коммуникации [1, s.60], [2, loc.809].

Для магии (die Magie) Луман выявляет собственное различение – видимого и невидимого (sichtbarer / unsichtbarer; visible/ invisible). В магическом различении скрыты бесконечные и недоступные наблюдателю богатства природы (ReichtumsderNatur; richnessofnature) [1, s.85], [2, loc.1153]. Магия, в отличие от религии всегда посюстороння, принадлежит этому миру (diesseitig; this-worldly) [1, s.85], [2, loc.1153].

«До возвышения высоких религий (Hochreligionen; themajorreligions), - отмечает философ, - никто не говорит о «священных текстах» (Heilige Schriften; holyscriptures) или о канонизации откровения как саморепрезентации (Selbstdarstellung; self-representation) Бога» [1, s.63], [2, loc.858]. Из еврейской раввинистической традиции посредством христианства был заимствован особый тип религиозной коммуникации, основанной на постоянно возобновляющейся интерпретации, а также зафиксировано удвоение реальности в форме священного текста. Все, что оказалось за пределами канонизированного текста, было вытеснено и предано забвению, при этом «темная сторона производства и сохранения религиозных форм остается неотъемлемым от них «исключенным другим» (ausgeschlossene Andere; excludedother)» [1, s.64], [2, loc.864]. Луман цитирует М.Серра (Michel Serres), говорившего: «Под религией я подразумеваю вещи, которые навсегда забыты» [1, s.64], [2, loc.864].

Структура, обеспечивающая самоорганизацию системы через идентификацию операций как принадлежащих конкретной системе, называется в теории Лумана кодом (der Code; code). Специфический код религии (religions spezifischen Code; religion'sspecificcode) – различение «имманентность / трансцендентность» (Immanenz / Transzendenz; immanence / transcendence) [1, s.77], [2, loc.1032]. Значения кода являются парными, поэтому ни одно из них не может быть доминирующим или приоритетным, они равно предполагают друг друга и должны мыслиться реципрокально (reciprocally), т.е. обоюдно, взаимосвязано. Значение «имманентность» в данной паре является положительным, в том смысле, что оно может быть обозначено, поименовано, отмечено. Имманентность – мир наличный (vorhandenen; present) достижимый (erreichbaren; attainable), близкий/знакомый (vertrauten; familiar); в то время как «трансцендентность» - значение отрицательное, рефлексивное, отражающее. События приобретают религиозное значение, если рассматриваются с перспективы трансцендентного. Трансцендентность – особое удвоение реальности, которое не может быть сформулировано, это совершенно иная сфера значений (einenanderen Sinnbereich; adifferentreal mofmeaning). Религия связывает эти сферы, наделяет смыслом и закрепляет его в семантических формах, чтобы «неизвестный мир трансцендентного мог появиться в имманентном» [1, s.83], [2, 1110]. Этимологию слова «религия» Луман возводит к немецкому выражению «Wieder-Bindung» [1, s.80], [2, loc.1085] – «заново переплетать», «повторно связывать», что отсылает нас этимологии, предложенной христианским апологетом Лактанцием.

Код религии может быть «увиден» не только в догматических текстах, правилах, канонах, но также в специальных ролях духовных профессионалов и адресах (локациях, школах, группах), компетентных в правильной интерпретации.

Религия, как и любая социальная система, имеет свою специфическую функцию. Однако, Луман данный термин понимает особым образом. Функция – это не способ однозначного решения каких-либо социальных задач или трудностей. Нельзя понимать функцию в терминах проблема/решение. Функция, наоборот, производит множественность эквивалентных/альтернативных решений и «вносит вклад в общий аутопойезис социума» [1, s.127], [2, loc.1738]. Размышляя о функции, мы всегда находимся в режиме стороннего наблюдателя, т.е. наблюдателя второго порядка. Религия трасформирует все неопределенное в определенное, для всего не имеющего смысла, назначает и формулирует его. Система религии, как и любая форма, скрывает парадокс единства этого различения. По Луману, парадоксы (Paradoxien; paradoxes) – «единственная форма, в которой знание

дано безусловно/абсолютно (unbedingt)» [1, s.132], [2, loc.1798]. Например, догмат творения мира Богом скрывает следующие парадоксы [1, s.133], [2, loc.1853]:

1) в фактическом измерении (Sachdimension; factualdimension), парадоксы, выраженные оппозициями единство/ множественность (сложность, комплексность) (Einheit / Komplexität; unity/ complexity); Бог/ мир (Gott/ Welt; God/ wold); религия/ космология (Religion/ Kosmologie; religion/ cosmology)

2) во временном измерении (Zeitdimension; temporaldimension) – парадокс начала или оппозиция «до/ после» (Dasvorher/nachher-Problem; before /after), и проблему соотношения времени и истории (Zeit/ Geschichte; time/ history).

Религия как аутопойетическая система общества, определяется собственными структурами и операциями. В недифференцированном обществе, она выполняла функцию «последнего гаранта» ценности норм, оправдания политического авторитета или военной агрессии, миссионерской деятельности или обоснованием научного знания. Выражение, что религия «теряет свои функции» (Funktionsferlustes; lossoffunktion), согласно мнению Лумана, должно объясняться тем, что религия перестала выполнять не свойственные ей функции, ее «освобождение» и оформление в уникальную систему, когда функциональная дифференциация (funktionaleDifferenzierung; functionaldifferentiation) основывается на функциональной специализации (funktionaleSpezialisierung; functionalspecialisation) [1, s.144], [2, loc.1982].

Как считает Луман, религия – это особая система, в основе которой лежит разграничение мира на реальность и «что-то» кроме нее. Философ приводит для примера утверждение Л.Витгенштейна о разграничении двух языков: языка для описания мира, и языка, на котором люди молчат [1, s.106], [2, loc.1440].

Литература

1. Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp. Verlag Frankfurt am Main 2002. 364s.

2. Luhmann N. A systems theory of religion. Stanford university press. Stanford, California. 2013. (Kindleedition).6403 loc.

Lyutaeva M. S.

SCIENTIFIC DESCRIPTION OF RELIGION IN THE SYSTEM THEORY OF NIKLAS LUMAN. TERMINOLOGICAL APPARATUS

Abstract. The research is aimed at identifying the conceptual apparatus, which is being developed by N. Luhmann to describe the phenomena related to the realm of religious communication (mysterious, immanent / transcendental, distinctions, function, semantic code). Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: religion, "autopoietic" systems, Niklas Luhmann.

Лютаева М. С.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

СУЩНОСТЬ ИЛИ КОНВЕНЦИЯ. МЕСТО ТЕОРИИ Н. ЛУМАНА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИСКУССТВА

Аннотация. Исследование посвящено проблеме научного определения искусства. Концептуализация феномена искусства рассмотрена в эволюции от античных теорий подражания сущности вещей до современных кластерных определений. Предложено тезисное изложение взглядов Н. Лумана на искусство как социальную «аутопойетическую» систему.Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: определение искусства, Н. Луман, «аутопойетические» системы.

Со второй половины XX века в философском дискурсе об искусстве, обострился вопрос о возможности определения искусства (его сущности, природы или специфики). В рамках дискуссии сложилось несколько направлений определения искусства, а также проведена теоретическая «ревизия» развития философской мысли в данной области. Существуют различные классификации способов концептуализации понятия «искусства». Следует заметить, что сама интенция поиска понятия искусства является сравнительно «молодым» явлением. Античные философы обсуждали значение искусства в обществе, его ценность. Самого слова для обозначения единства той области социума, которую мы в настоящее время называем искусство, не существовало. Круг вопросов, которые мы можем отнести в

наше время к искусству, обсуждаемых в античной философии, касались области τέχνη, что переводится на английский язык как skill, craft, на русский - умение, навык, ремесло. Однокоренным словом в русском языке является «техника» - «ремесловое искусство», «знание, умение»; «приемы работ», «обиход, сноровка», - как определяет его В.И. Даль [2, с.395]. Платон (Πλάτων, 429/427 - 347) и Аристотель (Ἀριστοτέλης, 384 - 322) были сосредоточены на подражательности τέχνη, т.е. его миметическом свойстве. Μίμησις – подражание, имитация, репрезентация – основное понятие для характеристики искусства (τέχνη) в философии Платона и Аристотеля, также используется Геродотом для обозначения портретного сходства (Hdt.3.37). При этом подражание онтологически связывалось с сущностью вещи. Поскольку искусством греки называли профессионально, с мастерством осуществляемую деятельность и ее результаты, то в область τέχνη попадали не только архитектурные сооружения, скульптура, керамика, но и труд врача, политика, военачальника. Аристотель считал, что искусство (τέχνη), как и наука (ἐπιστήμη) (у него и для того, что мы сегодня называем наукой есть несколько терминов в том числе математика и т.п.) возникает из опыта (ἐμπειρία) (Arist. Metaph.981a1) и основано на знании и понимании общих принципов (Arist. Metaph. 981b5). Также Аристотель относит искусство к познанию и включает его в число познавательных способностей: 1) чувственные восприятия (αἴσθησις); 2) опыт (ἐμπειρία); 3) искусство творения (ποιητικός); 4) науки об умозрительном (θεωρητικός) (Arist. Metaph. 981b30). Аристотелю принадлежит и очерчивание области искусства как продукта человеческой деятельности – ποίησις – продукция, творение, создание, которая противопоставлялась природному возникновению (τὰ μὲν φύσει γίγνεται) и спонтанному (τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου): «Из того, что возникает, одно возникает естественным путем, другое — через искусство, третье — самопроизвольно», - утверждает философ (Arist. Metaph, 1032a10).

Справедливо утверждение В.Татаркевича, что традиция долго сохраняла такое понимание искусства, «еще на протяжении всего средневековья латинское ars не значило ничего иного как греческое τέχνη» [7, с.85]. Также, продолжая античную традицию, все средневековье понимало красоту (pulchrum) неотделимой от блага (bonum) и истины (verum) [7, с.8].

В XVI веке, когда Джорджио Вазари (Giorgio Vasari, 1511-1574) писал свою знаменитую работу «Жизнеописания прославленных живописцев, скульпторов и архитекторов» (Le Vite de’piu eccelenti Pittori, Scultori e Architetti, 1550) не существовало общего слова «artist», для обозначения творческих профессий в области искусства, какое употребляется сейчас в английском языке (например, в русском

языке таково «родового» понятия тоже нет и используются конкретные термины для каждой области искусства – музыкант, живописец, скульптор, архитектор, актер и т.п.). В эпоху Возрождения искусство считалось областью τέχνη – ремесла, но уже самими деятелями искусств начинает оспариваться его статус. Например, Леонардо да Винчи (Leonardo di ser Piero da Vinci, 1452-1519), утверждал, что живопись является наукой, математическим, зрительным и опытным способом познающей мир, противопоставив ее искусствам, выраженным в языке (поэзии, литературе и др.) [4, с.11].

Только в XVIII веке термин «искусство» начинает употребляться в смыслах приближенных к современным. Считается, что первым употребил понятие «изящные искусства» (les beaux arts / fine arts) французский философ, аббат Шарль Баттё (Charles Batteux, 1713 –1780) [6, p.105], объединив в нем принципы красоты, имитационной репрезентации и исследования природы. Его идеи в области искусств преобладали в Европе до распространения теорий И. Винкельмана (Johann Joachim Winckelmann, 1717-1768) и Г. Лессинга (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781), в работах которых утверждается цель искусства – подражание красоте и формулируется генеральная оппозиция красивый/ безобразный. Следующим знаковым этапом в теоретической рефлексии об искусстве стала третья «критика» И.Канта (Immanuel Kant, 1724-1804) «Критика способности суждения» (1790). И.Кант внес важные критерии в определение искусства, добавив к оппозиции красивое/ безобразное, требования «формальной целесообразности» или «целесообразности без цели», принцип «эстетического суждения» или «суждения вкуса», содержащего лишь отношение представления о предмете к субъекту, которое вызывается формой лишь.

Теория подражания перестает быть магистральной линией трактовки искусства с XX века, когда общей чертой художников становится стремление противопоставить себя классическим образцам – реалистичности изображения, соблюдению пропорций, перспективы, моральным и социальным требованиям. Василий Кандинский (1866-1944) в начале 1920-х годов представляет вниманию публики серию абстрактных картин «Импровизации», в которых отсутствуют изображения (picture) материальных объектов, вещей. В Кандинский считал, что комбинации геометрических форм, линий, цветов и объемов способны нести смысл сами по себе, а «возможности сдвигания форм становятся источником беспредельного ряда чисто художественных творений» [5, с.33]. С идеями воплощения эмоций, смысла, духовной сущности в художественных формах связано заме-

щение теории «подражания», концепцией «выразительности», «экспрессивности», нашедшей воплощение в различных теориях: интуитивизм (Б. Кроче, Benedetto Croce, 1866-1952), эмоционализм (Л.Н. Толстой, 1828-1910, К. Дюкасс), формализм (К. Белл, Arthur Clive Heward Bell, 1881-1964; Р. Фрай, Roger Eliot Fry, 1866-1934), эстетическое объяснение мира (Дж. Сантаяна, George Santayana, 1863-1952) К 50-м годам XX века относится развернутая критика «эссенциализма» в определении искусства, ставится под сомнение возможность выявить его «необходимые и достаточные» отличительные, сущностные признаки. М. Вейц (MorrisWeitz) предложил описывать искусство как «открытое понятие» [1, с.51], меняющееся в зависимости от социального контекста и вариативности условий его применения. С этого периода сформировалось несколько направлений философского «определения искусства»: 1) антиэссенциализм (М.Вейс, MorrisWeitz, 1916-1981; П. Зифф, Paul Ziff, 1920-2003; В. Кенник, William E. Kennick, 1923-2009) отрицающий саму возможность и научную потребность в поиске определения искусства; 2) институционализм (Дж.Дики, George Dickie, 1926-2020) относящий что-либо к области искусства исходя из социально-исторического контекста и факта обладания статусом и манифестацией «произведения искусства», включенностью в социальную сеть «мир искусства» (artworld); 3) аналитическое направление (Н. Гудмен, Henry Nelson Goodman, 1906-1998) уделяющее особое внимание языку, языковым играм, семиотике искусства; 4) эстетический перцептуализм (М. Бердсли, Monroe Curtis Beardsley, 1915-1985) 5) культурно-исторические определения (А. Данто, Arthur Danto, 1924-2013; Дж.Марголис, Joseph Zalman Margolis, род.1924; Т.Бинкли, Timothy Glenn Binkley, род.1943), когда контексты наделяют объекты особыми значениями, а историческая эпоха детерминирует деятельность.

В 21 веке распространенной тенденцией становятся «кластерные» (от англ. cluster – скопление, кисть, гроздь, пучок, группа; to cluster together собираться вместе) определения, выявляющие многомерный комплекс характеристик и различений, которые поддаются различной комбинации в зависимости от объекта исследования.

Общей чертой, отличающей все произведения искусства, является их рукотворность, т.е. это продукты человеческой деятельности, артефакты (artefact). Далее к статусу артефакта добавляются уточняющие свойства. Например Д. Дюттон (Denis Dutton, 2006), предложил следующий список отнесения артобъекта к сфере искусства [6, p.119]:

1. Оценивается как источник непосредственного удовольствия от переживания и/или

2. Его изготовление потребовало специальных навыков, умений и/или

3. Его форма демонстрирует стиль и/или

4. Он оценивается за демонстрацию креативности/ творчества и/или

5. Его понимание и оценка стали предметом критики, дискуссии и/или

6. Он реперезентирует, изображает реальный или выдуманный опыт, переживание и/или

7. Он отличается своей особенностью от объектов и событий повседневной, рутинной жизни и/или

8. Выражает индивидуальность автора и/или

9. Он наполнен выразительными свойствами и/или

10. Бросает вызов нашим интеллектуальным или чувственным стереотипам, способностям

11. Имеет исторический прецедент в контексте истории художественных форм и/или

12. Предлагает новый творческий опыт для автора и аудитории.

В данном философском контексте размышлений и споров об искусстве особое место занимает теория Н. Лумана. Его теория построена на принципах дистанцирования от «староевропейской» традиции, эссенциализма, онтологизма, психологизма и антропологизма в понимании социальных феноменов, а также связана с современными ему научными поисками (формализм, функционализм, институционализм, аналитизм, историзм) и сложившимся понятийным аппаратом в описании искусства – мир искусства (artworld), произведение искусства (artobject, workofart), художник/ создатель произведений искусства (artist – нет коррелята в русском языке), публика (public) и др.

Понимание философом искусства полностью согласовано с его концепцией «аутопойетических» систем, и не может быть однозначно отнесено ни к одному из описанных выше направлений. Поскольку теоретизирование немецкого социолога является синтезом различных научных направлений: «аутопойетического», системно - функционального, эволюционного, коммуникативного, формалистического, то искусство также понимается им комплексно. Искусство, по Луману, в его современной форме существования представляет собой «аутопойетическую» социальную систему. Такая система различает себя и окружающий мир, конституирует себя посредством сети коммуникаций, наблюдает внутренние процессы, является собственным достижением. В этом смысле искусство как социальный

феномен есть система коммуникации, которая в свою очередь представляет собой единство сообщения, информации и понимания. Особенность коммуникации в сфере искусства – ее зависимость от сферы восприятия. Искусство позволяет осуществить структурное сопряжение психических систем (или систем сознания) с коммуникативными (социальными) системами, делает доступными наши восприятия и чувства для коммуникации посредством общего медиума – смысла.

Как социальная система искусство вносит свой вклад в общий «аутопойезис» общества посредством функции «удвоения реальности», которая создает особую наблюдательную позицию, фокус описания «реальной» реальности из «вымышленной», то есть представляет собой инструмент внешнего наблюдения «второго порядка».

Учитывая эволюцию и динамику развития коммуникации в сфере искусства, Луман подчеркивает необходимость учета культурно-исторических условий и контекста. То, что оказывается включенным в систему искусства, согласовывается с внутрисистемными требованиями: бинарным кодом (красивое/безобразное), стилем, степенью новизны, оригинальности, удивительности. Также, без учета контекста, считает Луман, велика вероятность ошибки в интерпретации смысла.

В своей внешней форме искусство существует в системе организаций. Статус произведения искусства может быть присвоен на основании возникновения или демонстрации в контексте определенной школы, выставки, музея или памяти системы искусства, которые также могут выполнять функции согласования внутренней формы и внешнего контекста.

В число научных интересов Лумана не входит поиск определения искусства или построение его фундаментальной теории, но философа интересует как искусство отличает себя от других социальных феноменов. Исследователи отмечают схожесть концепции Н. Лумана с философией искусства А. Данто, однако основное отличие их теорий в том, что Луман лишает произведения искусства онтологического статуса, полностью переводит рассуждение в область социального «аутопойезиса». Необходимо также отметить специфику его понимания коммуникации, в которой не происходит трансмиссии смысла, что отличает его теорию от других коммуникативных трактовок (Ю. Хабермас, А. Данто). Если прибегнуть к максимальному обобщению и упрощению, в понимании Лумана, искусство описывается как «аутопойетическая» система, которую характеризуют:

1) Коммуникация в медиуме смысла, связанная с восприятием и воплощенная в формах (красивых/безобразных, удивительных/посредственных, каноничных/ неканоничных, изобразительных/ абстрактных и т.д.), созданных для наблюдения;

2) Наблюдение «второго порядка» и «удвоение реальности» как функция в обществе;

3) Система видимых социально-организованных форм, оперирующих специфическим образом, осуществляющих инклюзию/ эксклюзию на основе внутренне выработанных критериев таких как системный код, стиль, мода, манера, дизайн и др.

Литература

1. Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. Антология. Пер. с англ. / Под ред. Б.Дземидока и Б.Орлова. Екатеринбург: Деловая книга, Бишкек: Одиссей, 1997. 320с.

2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4т. - Т.4. М.: РИПОЛ классик, 2006. 672с.

3. Данто А. Что такое искусство. М.: Ад Маргинем Пресс. 2018. - 168 с.

4. Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве. СПб.: Азбука,2019. 224с.

5. Кандинский В. О духовном в искусстве. Ленинград, 1989.73с.

6. Gracyk T. The philosophy of art: an introduction. Cambridge. Polity Press, 2012.

7. Татаркевич. История шести понятий. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 376с.

8. Encyclopedia of aesthetics. By Kelly, Michael. New York: Oxford University Press,1998

9. Luhmann N. Die Kunst der Gesellschaft. Suhrkamp. 1997.

10. Luhmann N. Art as a social system. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

Lyutaeva Maria S.

ESSENCE OR CONVENTION. THE PLACE OF N.LUHMANN'S THEORY IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF DEFINITION OF ART

Abstract. The research is devoted to the problem of the scientific definition of art. The conceptualization of the phenomenon of art is considered in the evolution from ancient theories of imitation of the essence of things to modern cluster definitions. A thesis presentation of N. Luhmann's views on art as a social «autopoietic» system is offered. Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: definition of art, N. Luhmann, «autopoietic» systems.

УДК 2

Федорова Д. Д.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Лютаева М. С.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)
Медведева В. А.,
аспирант (г. Владимир, ВлГУ)

ХРАМ ПОКРОВА-НА-НЕРЛИ КАК СВЯТЫНЯ, АРХИТЕКТУРНЫЙ ШЕДЕВР И СИМВОЛ АУТОПОЙЕЗИСА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Аннотация. В статье раскрываются некоторые аспекты формирования культурной памяти на примере храма Покрова-на-Нерли около Боголюбова во Владимирской области. Рассматриваются наиболее употребляемые в отечественной литературе термины, описывающие этот архитектурный памятник с позиций концепции Н. Лумана. Выделяются и рассматриваются три апории религиоведческого описания феномена «конфессия». Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: храм Покрова-на-Нерли, Н. Луман, сакральная архитектура, аутопойезис, культурная память

Введение

Человечество уже более 5000 лет создает каменные сооружения, которые призваны увековечить и сохранять культурную память о предках, их достижениях в освоении окружающего мира, которым всегда противостояла область неизвестного, нового или чужого, постоянно угрожающая своим вторжением. Такие монументальные артефакты, как знаменитый Стоунхендж, являются памятниками древней культуры, о которых спорят, является ли он могильником, храмом или «неолитической обсерваторией, построенной не только для определения точки летнего солнцестояния..., но и для слежения за сложными вариациями восходов и заходов Луны» [4, с.2-3]

Известный ассиролог Т. Якобсен (Thorkild Peter Rudolph Jacobsen, 1904 - 1993), описывая истоки месопотамской религии, отмечал, что она может быть охарактеризована как коллективная реакция на «нуминозное», при этом «против силы, которая считается злой, надлежало обороняться и всячески ограждаться; по отношению к силе, которая кажется доброй, должно было сохранять пиетет и стараться заручиться ее постоянным покровительством», что достигалось обеспечением ей мест обитания, коллективными ритуалами созданием соответствующих изображений божеств и строительством храмов, обеспечивающих постоянное присутствие важной силы в «доме божества» [18, с.9,13,23-24]. В нашей статье мы обратимся к перспективе понимания сакральной архитектуры, которая открывается из работ Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927 - 1998), привлекающих к концепции «аутопойезиса» внимание современных исследователей [5, с.1-15]. Е.В. Барчугова и Н.А. Рочегова выделяют целое новое направление «социология архитектуры», где тоже представлен вклад Лумана в понимание этой проблематики [3, с.377-391]. Некоторые аспекты проблемы отмечали и соавторы данного текста [1, с.6-15]. Отдельная публикация была посвящена архитектуре Индии, которая рассматривалась в свете идей Н.Лумана [2, с.71-77].

1. Храм Покрова-на-Нерли

Исследователи полагают, что первым летописным свидетельством о памятнике является сообщение в Кратком Владимирском летописце (XVI в.), где говорится: «И потом приде от Киева Андрей Юрьевич и сътвори Боголюбивый град и спом осыпа, и постави две церкви камены» [11]. С.В. Заграевский отмечает, что «в Византии церковное строительство велось из плинфы или в смешанной технике – «opus mixtum», при этом эта техника характерна для Киева... и всех остальных древнерусских земель, кроме Галицкой и Суздальской» [6].

Плинфой (πλίνθος, «плита») называется обожженный кирпич, изобретенный в Древнем Риме и широко применявшийся при строительстве зданий. Однако «в домонгольское время 95% зданий Суздальской земли и 100% зданий Галицкого княжества были построены из белого камня», хотя белокаменное строительство было примерно в десять раз дороже плинфяного, но считалось престижным, поскольку коннотировало с «имперскими» образцами, прежде всего колоссальным романским собором в Шпайере (Speyerer Dom, Kaiser- und Mariendom zu Speyer, 1030—1061) – усыпальнице императоров «Sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae» [6]. С.В. Заграевский утверждает, что «церковь Покрова на Нерли в домонгольское время была не отдельно стоящим храмом, а собором основанного в 1158 году Андреем Боголюбским необычайно красивого и при этом сильно укрепленного монастыря, стоявшего на вымощенном белым камнем искусственном холме, со всех сторон окруженного водой и имевшего белокаменные крепостные стены», что должно было поражать «современников тем, что белыми были не только ее собор и крепостные стены, но даже искусственный холм, покрытый белокаменной вымосткой»[7]. Церковь Покрова была построена «из белого камня высочайшего качества», причем «кладка весьма однородна, в ней практически отсутствует желтоватый оттенок, пористость блоков очень низка, – словом, такого качества кладки нет ни в одном из древнерусских белокаменных храмов» [8]. Согласно преданию, камень был вывезен из Волжской Булгарии, однако детальные исследования показали, что использовались нижнемячковские известняки из подмосковья [15].

Строительство велось Андреем Боголюбским (ок. 1111 - 1174), собравшим «из всех земль все мастеры» под началом зодчего, присланного Фридрихом Барбароссой (Friedrich I Rotbart, 1122 -1190) [16]. Первым об этом написал В.Н. Татищев (1686-1750) заметивший, что «По оставшему во Владимире строению, а паче по вратам градским видимо, что архитект достаточный был. Онаго древняго строения мало осталось, и починка новая весьма отменилась. Церковь же, конечно, должна бы преимуществовать. Но как оная после некаким простым каменщиком перестроивана, то ныне уже никоего знака науки архитектурной в ней не видно. Мастеры же присланы были от императора Фридерика Перваго, с которым Андрей в дружбе был, как ниже явится…» [9. С.487]. О возможной дружбе «Скифского цезаря» и «Römisch-deutscher Kaiser» свидетельствуют как два «наплечника Андрея Боголюбского», которые были изготовлены мастерами из Лотарингии приблизительно в 1070 году и до 1930-х годов хранились во Владимире, так и то,

что в 2015 году археологи «нашли северный портал храма, совершенно замечательное творение, украшенное белокаменной резьбой, романского архитектурного стиля, базы колонн рядом с ним» [14].

2. Покровский храм как символ аутопойезиса культурной памяти

Современные формы поддержания культурной памяти представлены в справочном материале на сайте Владимиро-Суздальского музея-заповедника, где дано поэтичное описание Покровского храма: «Посреди заливного луга, при впадении реки Нерли в Клязьму, красуется белокаменная церковь Покрова..., одно из самых лирических творений древнерусских зодчих. Вокруг – полный покоя и поэзии луговой простор. Вольный воздух, высокое небо, пышные травы… и на взгорке, на берегу тихой старицы, – нежный силуэт древней церкви. Издалека манит её белый наряд посреди древесных крон. Изящество форм грация силуэта, резная декорация преодолевают тяжесть камня. Рельефы – аркатурно-колончатый фриз, женские маски, сюжетные группы – складываются в целую систему, декоративную и философскую. Центральное место в ней принадлежит библейскому царю Давиду, чей образ связывается в богословии с идеей Покрова – покровительства Богоматери. Церковь Покрова достойно венчает короткий, но исключительно плодотворный градостроительный период Андрея Боголюбского. Совершенная красота, таинственная глубина рельефов, мемориальный и церковно-исторический смысл – так много всего соединилось в этом небольшом, одиноко стоящем уже более восьми веков храме» [17].

Искусствовед Е.Правикова на сайте «Правмир» цитирует слова знаменитого архитектора и искусствоведа Игоря Грабаря (Ігор Іманулїлович Грабарь, 1871—1960), сказавшего, что «Церковь Покрова на Нерли близ Владимира является не только самым совершенным храмом, созданным на Руси, но и одним из величайших памятников мирового искусства». Она сообщает, что «в 1784 году храм чуть было не исчез навсегда – настоятель Боголюбова монастыря просил разрешения разобрать Покровскую церковь на камень для строительства новых святых врат в своем монастыре. К счастью разрушение храма не состоялось, причем по вполне прозаической причине – не сошлись в цене с подрядчиком. Храм пострадал и от невежества. В 1877 году монастырские власти самовольно, без ведома архитектора предприняли ремонт: без всякой нужды обвязали храм железными стяжками, сбили остатки фресок в барабане и куполе, заменили гипсовыми утраченные белокаменные рельефы… Боголюбов монастырь вместе с Покровским были закрыты в 1923 году, а еще ранее, с 1919 года древние белокаменные

памятники, в том числе церковь Покрова, приняты под охрану Владимирской губернской коллегии по делам музеев. В начале 1990-х годов храм по настоянию Церкви был передан вновь открытому Боголюбову монастырю, а затем местному приходу Иоакима и Анны, с подчинением архиерею. В конце 1992 года широко известный памятник был внесен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО» [13].

Предельно широко трактует памятник Г.И. Кальжанова, видящая в нем проявление вечной красоты, общей «всем векам и народам», поскольку в такой космической перспективе все люди «говорят о том же, что и не древне, и не ново, но вечно», дистанцируясь от конфессиональных и этнических рамок [10].В таком контексте можно говорить про своего рода «аутопойезис культурной памяти», т.е. самосохранение и самоизменение форм понимания прекрасного и сакрального в культуре.

3. Социально-философский анализ феномена.

С точки зрения коммуникативного подхода Н.Лумана в описанном феномене историко-культурного бытия храма Покрова-на-Нерли необходимо обратить внимание на эволюцию «различений», как менялось понимание его смысловых акцентов: от манифестации княжеской власти, когда каменная церковь должна была «преимуществовать» до поэтического описания гармонии с ландшафтом и «заливным лугом»; от доминанты церкви как храма, до ценности объекта как памятника, культурного наследия, охраняемого ЮНЕСКО. Любая система, с точки зрения Лумана, необходимо нуждается в памяти, как основания, от которого система конструирует свое современное состояние, может «обозначить свое отличие от более ранних состояний» [12, с.618]. Поскольку любая коммуникация является единством сообщения, информации и понимания, она невозможна без включения сферы восприятия. Бесписьменные общества в большей степени зависели от воспринимаемых объектов, квази-объектов, как говорит философ, так как общение преимущественно происходило в непосредственной интеракции. Достижению понимания, соответствие ожиданиям и снижению риска отклонения коммуникации в таких обществах служили материальные символы. «Орнаменты, - пишет Луман, - могут подкреплять такие обозначения и приводить к управлению психическим вниманием» [16, с.624]. Память, конструируемая таким образом, определяется философом как «топографическая», основной функцией которой становится «подготовка сцен воспроизводимых действий» [16, с.625]. Такая память «предуготовляет места», маркирует их как «цивилизованные», в противоположность «диким», подлежащим забвению. Такое коммуникативное значение ин-

тересующего нас храма было характерно для периода становления Владимирского княжества, формирования стратифицированного общества, складывания социальной иерархии и оппозиции центр/периферия.

В современном дифференцированном обществе храм Покрова может быть наблюдаем множественными социальными системами общества: экономической (с точки зрения финансовых выгод/затрат), образовательной (помещенной в учебники обществознания, истории или нет), религиозной (быть строению храмом или музеем), искусства (стилевые особенности постройки). Такая память не концентрируется на «окостенении» коммуникативных успехов, но «контролирует то, из какой реальности система всматривается в будущее».

Библиографический список

1. Абдуллаева С. Ш., Аринин Е. И., Лютаева М. С., Федорова Д. Д., Шадрина О. Н. Феномен Петры: аутопойезис сообществ эллинизма в политике, религии и архитектуре//Религии в России и мире: политика и конструирование религиозной идентичности : сб. науч. докл. / под ред. проф. Е. И. Аринина ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. –Владимир : Аркаим, 2019. –Т. 35. С.6-15

2. Аринин Е.И., Лютаева М.С. Индийские храмы династии Хойсала (Hoysalas) XI-XIV вв. как пример отражения динамики социальной системы религии в пластических формах//Вестник ВлГУ, 2020, 1 (25). С.71-77

3. Барчугова Е.В., Рочегова Н.А. Социология архитектуры. Триэтапаразвития. Architecture and Modern Information Technologies. 2018. №3(44). –С. 377-391

4. Браун П. Стоунхендж. Загадки мегалитов / Пер. с англ. М.: ЗАО Центрполиграф, 2010. С.2-3) Данилов Д.С. Архитектура и архитектурный стиль в контексте "теории социальных систем" Никласа Лумана Architecture and Modern Information Technologies, 2016, 3. С.1-15

5. Данилов Д.С. Архитектура и архитектурный стиль в контексте "теории социальных систем" Никласа Лумана Architecture and Modern Information Technologies, 2016, 3. С.1-15

6. Заграевский С.В. К вопросу о реконструкции и датировке церкви Покрова на Нерли. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://rusarch.ru/zagraevsky14.htm

7. Исторія Россійская съ самыхъ древнѣйших временъ неусыпными трудами черезъ тритцать лѣтъ собранная и описанная покойным тайнымъ советникомъ и астраханскимъ губернаторомъ, Васильемъ Никитичемъ Татищевымъ. Книга третія. М.: Императорский Московский Университет, 1774. 536 с.

8. Кальжанова Г.И. «Каменная летопись Руси» Н.К.Рериха//https://lib.icr.su/node/950

9. Краткий Владимирский летописец. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://drevlit.ru/docs/russia/XVI/1500-1520/Maloizv_let_pamjatniki/1.php

10. Луман.Н. Общество общества. В 2-х тт. - Т1. М.: Логос, 2011. 640 с.

11. Правикова Е. Церковь Покрова на Нерли. Самый совершенный храм, созданный на Руси.

12. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.pravmir.ru/cerkov-pokrova-na-nerli-samyj-sovershennyj-xram-sozdannyj-na-rusi/

13. Руссо М. Андрей Боголюбский и Фридрих Барбаросса. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://polit.ru/article/2015/05/10/ps_bogolubovo/

14. Флоренский П.В., Соловьева М.Н. Белый камень белокаменных соборов. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://rusarch.ru/florensky1.htm

15. Храм Покрова на Нерли//https://drevo-info.ru/articles/24363.html

16. Храм Покрова на Нерли. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://web.archive.org/web/20121030090043/http://www.museum.vladimir.ru/arch/bogolub/pokrov?menu=bogolub

17. Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. Пер. сангл. -М.: Изд. ф. «Восточнаялитература» РАН, 1995. С.9, 13, 23-24).

Fedorova D. D., Arinin E. I., Lyutaeva M. S. Medvedeva V. A.

THE CHURCH OF THE INTERCESSION ON THE NERL AS A SHRINE, AN ARCHITECTURAL MASTERPIECE AND A SYMBOL OF THE AUTOPOIESIS OF CULTURAL MEMORY

Abstract. The article reveals some aspects of the formation of cultural memory on the example of the Church of the Intercession-on-the-Nerl near Bogolyubov in the Vladimir region. The most widely used terms in the Russian literature describing this architectural monument from The standpoint of N. Luhmann's concept are considered. Three aporia of the religious studies description of the phenomenon "confession" are distinguished and considered. Financial support: RFBR within the framework of scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: Church of the Intercession on the Nerl, N. Luhmann, sacred architecture, autopoiesis, cultural memory

Раздел № 3

Проект РФФИ 20-511-00008 Бел_а и БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211 КОНКУРС СОВМЕСТНЫХ РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКИХ НАУЧНЫХ ПРОЕКТОВ. ОБРАЗЫ «СВОЕГО», «ДРУГОГО» И «ЧУЖДОГО» В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ГУБЕРНИЯХ, ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ РОССИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX В.)

Бендин А. Ю.,
д.и.н., проф. каф. богословия
Института теологии (г. Минск, БГУ)

ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ – ЧУЖОЙ» В ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЯХ МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА И ПЕТРОВСКОЙ ИМПЕРИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII – НАЧАЛО XVIII В.)

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы истории государственно-церковных отношений в России во второй половине XVII – начале XVIII в. Анализируются меры, предпринимаемые государством и Православной церковью против «раскола». Проводится сравнительный анализ эволюции отношений государства к старообрядцам и к инославным христианам (протестанты и католики). Выявляются различия в отношениях веротерпимости и нетерпимости в позднем Московском царстве и ранней Российской империи. Феномен государственно-церковных отношений рассматривается сквозь призму оппозиции «свой-чужой». Статья публикуется при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.Исследование поддержано грантом БРФФИ № Г20Р-211 «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX - начало XX в.)».

Ключевые слова: Московское царство, Российская империя, Православная церковь, веротерпимость, церковный раскол, нетерпимость, инославные христиане, оппозиция «свой-чужой».

В Российской империи отношения государства к своим неправославным подданным выстраивались на традициях и принципах веротерпимости. Так как в роли главного субъекта идентификации выступало самодержавное государство, возглавляемое православным монархом, отношения между православными и неправославными подданными империи определялись правовыми отношениями «свои-иные-чужие», в которых «иные» и «чужие», действующие в рамках института веротерпимости, пользовались покровительством монарха и защитой законов.

Принципиально иным было отношение государства к той части русского народа, которая исторически принадлежала к Православной церкви, однако затем вышла из повиновения правящим архиереям и образовала самостоятельные Церкви и общины. К этой части православного русского народа государство относилось как к «чужим», которые воспринимались как угроза религиозной и государственной безопасности. В категориях имперской эпохи под религиозной и государственной безопасностью понималась, в первую очередь, защита «господствующей» Русской церкви от расколов, отпадений и внешнего прозелитизма. На этом основании история отношений Российского государства и «господствующей» Русской церкви с великорусским церковным «расколом» стала характеризоваться наличием подвижной оппозиции «свой-чужой», в которой феномены религиозно-политической чуждости, враждебности и нетерпимости претерпели существенную эволюцию [3,11,17, 21, 27, 36, 42, 46, 51, 53].

Целью данной статьи является изучение государственно-церковных отношений к русскому «расколу», рассматриваемых сквозь призму эволюционирующей оппозиции «свой-чужой», характерной для двух типов ранней имперской веротерпимости – интеграционной и дискриминационной. Начало становления этой оппозиции было положено решениями патриарха Никона и церковных соборов 1654-1656 гг. об унификации русского церковного устава с новогреческим. Решения церковной иерархии вызвали протесты со стороны защитников старого русского устава и ответные репрессии, предпринятые патриархом Никоном [19, с. 65-67. 24, с. 115-125. 6, с. 198-202].

Окончательный разрыв между двумя частями Русской церкви произошел 13 мая 1667 г. на Большом Московском соборе, на котором сторонники старого обряда, признанные «непокорниками» и «еретиками», предавались «проклятию и анафеме» и отлучались от Церкви [32, с. 180. 29, с. 202-214]. Собор под воздействием присутствовавших на нем греческих иерархов «нетерпимо отрицательно»

отнесся к древнерусским обрядам, назвав их «зловредными, пагубными и еретическими», и на этом основании не только запретил их употребление, но и наложил «соборную клятву, вечное отлучение от церкви на всякого, кто бы впредь стал держаться обряда, … который ни под каким видом не должен существовать впредь в Православной церкви» [25, с. 389-391].

Тем самым Большой Московский соборвозвел «обрядовые детали на догматическую высоту» [21, с. 230]. Старообрядцы в свою очередь признали Собор 1666-1667 гг. неправомерным и рассматривали его как «никонианское» еретическое собрание, а его решения – канонически ничтожными для содержащих истинную старую веру [46, с. 118]. Отлучение от Церкви противников нового обряда и причисление их к еретикам, обрекавшее души на вечную гибель, лишь укрепило уверенность старообрядцев в том, что проблема обряда имеет не только богословское, но и догматическое, сотериологическое значение.

Старообрядцы воспринимали свое неповиновение соборным решениям как проявление преданности «отеческому благоверию» и спасительной «старой вере» [7, с. 411]. Следовательно, «осуждение старого и введение нового обряда – дело рук слуг антихристовых» и «дьявольское наваждение» [21, с. 231. 34, с. 97. 44, с. 835-847]. Клятвенные определения Соборов 1656 г. и 1667 гг., наложенные на старые русские обряды и старообрядцев, разделили единую Русскую церковь догматически, канонически и литургически, положив начало церковному расколу [1, с. 32-47. 13, с.129-131].

В разделении Русской церкви и русского народа на «своих» и «чужих» церковные различия приняли основополагающий, базовый характер, определив непримиримый характер сложившейся оппозиции. Вместе с тем, степень чуждости и враждебности между двумя частями Русской церкви чрезвычайно усилилась в результате вмешательства в церковный конфликт самодержавной царской власти. Большой Московский собор 1667 г. изрекший анафему на всякого, кто осмелится не покоряться святой восточной Церкви и последовать расколу, определил, «на основании древних примеров вселенской Церкви, что еретики и раскольники не только церковным наказанием имут наказатися, но и царским, сиречь градским законам и казнениям». Таким образом, каноническим решением Большого Московского собора было узаконено применение к «раскольникам», нераскаявшимся и не желавшим возвращаться в «никонианскую» Церковь, суровых уголовных наказаний [38, с.145. 37, с. 69-70].

По велению царя Алексея Михайловича (1645-1676), действовавшего в соответствии с решениями Собора и статьями Соборного уложения 1649 г., старообрядцев, обвиненных в хулении Церкви, четырехконечного креста и церковных таинств начали подвергать репрессиям, отправлять в ссылку, заточать в тюрьмы и сжигать на кострах.

После смерти царя Алексей Михайловича Собор Русской церкви в ноябре 1681 г. просил благочестивого монарха Федора Алексеевича (1676-1682), чтобы «раскольники», которые «по многом церковном учении и наказании», остаются нераскаянными и противными святой Церкви, отсылаемы были, как было во дни царя Алексей Михайловича, к градскому суду на рассмотрение, кто чего достоин». В свою очередь, епархиальные архиереи должны были «отыскивать раскольников, судить их по правилам церковным, и в случае нужды, предавать градскому суду, а воеводам оказывать в этом деле всякое содействие духовенству» [32, с. 326-328.21, с. 279. 50, с. 70. 30, с. 74-76].

Согласно византийско-московской традиции, русский царь действовал в управлении церковном не столько в силу создаваемой им государственной власти, сколько по сознанию долга служить Богу и церкви всеми могущественными средствами, находящимися в распоряжении царя, ибо за неисполнение этого долга самому царю грозил гнев Божий, о котором напоминала ему духовная иерархия». Царское служение Церкви вылилось в государственные репрессии против старообрядцев, бывших «своих», которые, «преследовались не за принадлежность к старой вере, унаследованной от отцов, а за то, что по взгляду правительства, они отступили от правой веры, опираясь на неисправные книги, и отказались повиноваться законной церковной иерархии» [49, с. 333].

Реакцией на решения Московского собора и жестокие правительственные репрессии стало бегство старообрядцев на окраины государства, соловецкое восстание (1667 – 1676), «прения о вере» с патриархом Иоакимом 1682 г. Стали распространяться также различные виды «самоистребления», с помощью которых спасались от антихриста, включая и массовые самосожжения, особенно в Сибири и Поморье [21, с. 276-292. 59, с. 514 – 516. 40, 57]. В ответ духовные и светские власти усилили преследования «раскольников». В апреле 1682 г. в Пустозерске были сожжены духовные лидеры старообрядцев: протопоп Аввакум, монах Епифаний, поп Лазарь и диакон Феодор [36, с. 593].

В этой связи изменилось и отношение старообрядцев к православному государю, который из «царя, Богом венчанного», призванного творить «суд и правду» превратился в «споспешника антихриста» и «гонителя святой веры» [7,

с. 400-410. 2, с. 5-21]. Появившееся учение старообрядцев о наступлении «царства антихриста» вызвало, в свою очередь, необходимость полного внешнего и внутреннего разрыва с Русской церковью [22, с. 62-64]. Взаимное отчуждение и нетерпимость усилились еще больше, когда 7 апреля 1685 г. правительством в дополнение к прежним мерам, направленным против «раскола», был издан указ, получивший название «12 статей царевны Софьи».

Указ, направленный против определенной Собором 1667 г. религиозной группы подданных, свидетельствует о том, что первенство в выполнении церковной задачи уничтожения «раскола» перешло к самодержавному московскому государю, который устанавливал юридические нормы государственной нетерпимости к противникам нового церковного устава. Согласно статьям указа, «раскольники» признавались врагами государства, подлежащими преследованию и наказанию, «раскол» был поставлен в оппозицию не только Церкви, но и государству [46, с. 118].

Для церковных «мятежников», некогда «своих», ставших теперь политическими врагами Московского царства, указ предусматривал различные меры наказания [48, с. 22]. Лица, не покорившиеся «святой церкви», приговаривались к сожжению в срубе, такой же жестокой казни подвергались инициаторы самосожжений и перекрещиваний. Для тех, кто помогал и укрывал старообрядцев предусматривались пытки, заточения в монастыри, битье батогами и лишение имущества [I. Т. II, № 1102. 34, с. 112].

Кроме общих правил, установленный в указе от 7 апреля 1685 г., государством вводились и отдельные узаконения, направленные против конкретных и локальных проявлений церковного «раскола». Как отмечал епископ Макарий (Булгаков), «Раскол решительно был запрещен в России, и никто ни в городах, ни в селениях не смел открыто держаться его» [32, с. 333]. Религиозная нетерпимость к «расколу», принявшая каноническую форму клятв и анафем Московского собора 1667 г., в указе от 7 апреля 1685 г. воплотилась в нормах уголовного светского права и действиях карательных органов государства. Таким образом, нетерпимость, исходящая от канонического источника, вызвала, в свою очередь, нетерпимость государственную, выраженную в специальном уголовном законодательстве, которое в связи с этим попадало в зависимое положение от принятых канонических постановлений Большого Московского собора.

В результате предпринятых правительством карательных мер отношения враждебности между двумя частями расколовшейся Русской церкви достигли максимальной остроты. Отчуждение старообрядцев от Церкви повлекло за собой

отчуждение их от государства, ставшего на путь крайней нетерпимости к «расколу». После издания «12 статей царевны Софьи», созданная собором 1667 г. оппозиция «свой-чужой» стала характеризоваться максимальной степенью враждебности друг к другу, когда «чужой», представленный как враг религиозный, именно в силу этой причины превратился во врага политического.

В результате, гонимые за «старую веру» государством и Церковью старообрядцы начали отказываться от обязательной молитвы за царя, которая традиционно служила свидетельством верности подданных своему православному государю. Московское царство, бывший «третий Рим», стало восприниматься ими как «царство антихриста», из которого ради спасения души нужно было бежать в «пустыню», то есть, либо на окраины государства, либо за рубеж, в Речь Посполитую, Швецию, Пруссию и Османскую империю.

В свою очередь, Церковь и государство видели в ревнителях «древнего благочестия» религиозных и государственных преступников – «расколщиков», «еретиков», «воров» и «бесноватых неуков», которых, в случае упорства и неповиновения церковно-государственным постановлениям, следовало подвергать самым жестоким наказаниям [46, с. 90-93. 14, 18, 46, с. 119. 33, с. 222. 52, с. 9]. Набирающий силу русский «раскол» был воспринят как реальная религиозная угроза для единства Православной церкви, а для Московского государства еще и как угроза политическая. В связи с этим религиозная нетерпимость, характеризующая оппозицию «свой-чужой» в отношениях Церкви и государства к старообрядцам, преломилась в оппозицию «свой-чужой-враг», степень конфликтности которой предусматривала полное уничтожение «раскола» [54, с. 84].

В правление императора Петра I (1682-1725) начался процесс европеизации русского общества и строительства Российской империи. Начавшийся процесс создания секулярной европейской государственности происходил одновременно с началом строительства института веротерпимости, предназначенного для инославных христиан (протестантов и католиков). Это были иностранцы, приезжавшие в Россию в качестве специалистов для проведения петровских реформ, а также многочисленные новые подданные – лютеране Прибалтики, включенной в состав империи в результате победы в Северной войне. Традиции веротерпимости к инославным христианам, существовавшие в Московском царстве, в становящейся петровской империи стали приобретать новые институциональные формы – правовые и административные [27, с. 68-69, 151.47, с. 28. 56, с. 94, 290. 38, 106-117. 27, с. 6. 45, с. 359. 41, с. 51].

Новый имперский прагматизм Петра I был чужд религиозной нетерпимости к «расколу», характерной для церковной иерархии и позднего Московского царства. В реформируемой Петром России с 1714 г. прекратилось действие «12 статей царевны Софьи», следовательно, сторонники «старой веры», скрывавшиеся до той поры от гонений, перестали быть объектом религиозной нетерпимости со стороны государства. Взамен отмененного указа от 7 апреля 1685 г., Петр в феврале 1716 г. издал два закона, согласно которых старообрядцы освобождались от жестоких уголовных наказаний за принадлежность к «расколу» и получали право «наравне с другими подданными открыто жить в селениях и городах без всякого страха» под условием их записи в двойной подушный оклад. С целью унижения зарегистрировавшихся старообрядцев, им велено было носить особое платье, свидетельствовавшее об их принадлежности к «расколу» [38, с. 211-213].

Религиозная политика Петра I в отношении «раскола» положила начало принципиально новому явлению как в истории российской веротерпимости, так и в истории религиозных преступлений. Новое петровское законодательство не предусматривало открытых религиозных гонений и не преследовало лиц, вышедших из канонического подчинения православным архиереям. Отныне каноническое преступление в форме уклонения в раскол уже не воспринималось как преступление государственное. В связи с этим приверженцы «старой веры» априори перестали быть уголовными преступниками, превратившись в объект религиозной дискриминации, дополнительного налогообложения и социальной стигматизации.

Взамен же государство требовало от старообрядцев официальной регистрации с целью выявления их количества, установления над ними административно-церковного контроля и решения специальных задач фискальной политики [45, с.173-175]. В результате, отлученные от Русской церкви и ограниченные в гражданских правах, зарегистрированные, или (записные) старообрядцы приобретали право на легальное существование, которое обеспечивало им дискриминационное законодательство, и основанная на нем административная практика. Петровская легализация старообрядцев свидетельствовала о том, что государство начало выходить из состояния зависимости от церковно-канонической точки зрения на «раскол», положив тем самым начало новой секулярной политики веротерпимости к «расколу».

Однако при этом необходимо учитывать, что названная веротерпимость имела весьма ограниченный характер и существенно отличалась от веротерпимо-

сти к западных инославным христианам, которая законодательно и институционально легализовала их религиозные общины, церкви и духовенство, запретив при этом миссию среди поданных империи [46, с. 351. 58, с. 248. 10, с. 334].

Создаваемые Петром основы института веротерпимости к инославным христианам предусматривали характер отношений, которые с государственной точки зрения укладывались в оппозицию «свой-иной», уровень конфликтности которой не требовал особых мер религиозной дискриминации и принуждения к принятию православия. Инославные христиане – «чужие» для Православной церкви в силу религиозных различий, становились «иными» для государства, которое не только признавало их на законодательном уровне, но и руководствуясь практическими мотивами, наделяло определенным объемом привилегий [27, с. 88, 139]. Как отмечал А. С Павлов: «Но если русские государственные законы не допускают образования сект или расколов внутри господствующей Православной церкви, то у нас всегда терпимы были, в большей или меньшей мере, другие христианские вероисповедания *иноземного* (курсив автора) происхождения» [35, с. 371].

Принципиально иным было политико-правовое отношение к великорусским православным христианам, бывшим «своим», принадлежность которых к «расколу», делала их «чужими» и «врагами» как для Церкви, так и для государства [22, с. 55]. Старообрядцы, отлученные от Русской церкви и обложенные двойным подушным налогом, могли легально сохранять «старую веру» лишь частным образом, в стенах своих жилищ, не имея признанных законом церковных общин, богослужения, церквей и духовенства.

Признавая ограниченное право записных «раскольников» исповедовать «старую веру» петровское государство одновременно вводило ряд жестоких мер, призванных не допустить пропаганду и распространение «раскола» среди великорусского населения. Модернизирующееся государство, следуя византийско-московской традиции, по-прежнему стояло на страже религиозной безопасности Русской церкви, ограждая ее от новых расколов и отпадений [4, с. 231. 26, с. 102-122]. Согласно указам Петра I (1722 и 1724 гг.) «совращение» в «раскол» каралось вечной каторгой и конфискацией имущества. Переход в «раскол» православных священников наказывался как святотатство, то есть смертной казнью, и возложением тела на колесо [9, с. 376. 57, с. 256].

Ограниченная, дискриминационная веротерпимость, введенная для «записных» старообрядцев, не распространялась на «тайных раскольников», официально числившихся членами «господствующей» Русской церкви. Против «тайных раскольников» государственные репрессии были продолжены. Они по-прежнему

осуществлялись во взаимодействии с церковной иерархией, а с 1721 г. возглавлялись и направлялись Святейшим Синодом, в котором сосредоточилось общее руководство борьбы с «расколом».

Вместе с тем, в политике, направленной против старообрядцев, произошло своеобразное разделение функций: Синод обеспечивал церковную миссию среди старообрядцев, а Сенат посредством «Раскольнической конторы» в Москве выполнял административно-полицейские и фискальные задачи (сбор двойного подушного налога, сбор за ношение бороды, преследование незарегистрированных (тайных) «раскольников» и т.д.) [45, с. 177].

В целом же для, старообрядцев, «записных» и «тайных», совместная деятельность Синода и Сената, направляемая властной волей императора, обернулась тяжелыми социальными последствиями, призванными принудить их к покаянию и возвращению в Русскую церковь. Как отмечал исследователь старообрядчества С.А. Зеньковский: «миссионерство, сбор двойных налогов, наказания старообрядцев за раскол и за осуждение политики Петра I слились в одну неразрывную систему ужасных преследований, пыток, ссылок, казней, вымогательств и грабежа населения» [20, с. 437-441].

Реакцией поборников русской церковной «старины» на религиозную политику Петра и его западноевропейские реформы стали новые самосожжения и участие в бунтах - в Астрахани в 1705 г. и на Дону в 1705 - 1707 гг. Продолжилось также их бегство на окраины государства и за рубеж [31, 55]. В реформируемом петровском государстве непримиримые сторонники древнерусских традиций вынуждены были теперь противостоять не только никоновским церковным нововведениям, но и проводимой государством секуляризации и европеизации русского общества.

Поэтому – по словам А. Синайского – «Царствование Петра Великого раскольники представляли страшным временем, признаком близости второго пришествия Христова, а самого царя – антихристом. … Несмотря на множество испытанных мер против раскола, на участие множества лиц и содействие гражданской власти, раскол в существе своем не примирился свободно с церковью, продолжая все более и более отчуждаться, и отделяться от нее в учении и жизни» [43, с. 303-304, 351].

В свою очередь, Петр в конце своего правления пришел к выводу о том, что «религиозная отчужденность раскольников ведет к обособленности в гражданских отношениях» [45, с. 175]. То есть, стал воспринимать великорусских старо-

обрядцев-традиционалистов, сопротивлявшихся его западноевропейским нововведениям (брадобритие, ношение немецкого платья, перемена празднования нового года, упразднение патриаршества и др.), как подданных, которые представляют собой политическую угрозу для государства.

Основанием для подобных выводов стали факты, когда старообрядцы, воспользовавшись ослаблением государственных репрессий, начали создавать свои общины, тайно пропагандировать «старую веру» и распространять представления о царе Петре как земном воплощении «антихриста» и «враге добрых старых обычаев и покровителе обычаев иноземных» [43, с. 327-328].

Точка зрения Петра на «раскол», как явление политически враждебное, нашла свое отражение в положениях Духовного регламента, который определял структуру и функции Святейшего Синода [8, с. 220-490]. Пунктом шестым Регламента предписывалось: «По всей России никого из раскольщиков не возводить на власти, не токмо духовные, но и на гражданские, даже до последнего начала и управления, чтоб не вооружать нам на нас же лютых неприятелей, и государству и государю непрестанно зло мыслящих» [15, с. 91].

В петровскую эпоху сложившаяся в позднем Московском царстве оппозиция «свой-чужой-враг», жестко разделившая Русскую церковь и государство со старообрядцами, дополнилась новыми признаками, характеризующими эволюцию феномена «чуждости».

Легализация отлученных от Церкви «раскольщиков» и «еретиков», которую Петр I осуществил с помощью дискриминирующих законов, способствовала снижению уровня конфликтности между государством и старообрядцами. Новое петровское законодательство трансформировало созданную указом от 7 апреля 1685 г. оппозицию «свой-чужой-враг», вернув ее в состояние «свой-чужой», степень конфликтности которой не предусматривала полного уничтожения «раскола» с помощью системы жестоких уголовных наказаний. Со стороны же Русской церкви нетерпимое отношение к «схизматическому обществу» сторонников «древнего благочестия», основанное на решениях Большого Московского собора 1667 г. и положений Духовного регламента 1721 г., по-прежнему оставалось неизменным.

Пережив наиболее трудный в своей истории период церковно-государственных гонений великорусский «раскол», стал приобретать формы самостоятельной церковной организации. Существующие вне Русской церкви, дискриминируемые и преследуемые модернизирующимся петровским государством старообрядцы, продолжали упорно отстаивать древнерусские церковные и культурные

традиции, утверждая непреклонную верность «древнему благочестию», как необходимому условию спасения души. Появились многочисленные старообрядческие поселения и общины (Поморье, Стародубье, Ветка, Заволжье, Урал и Сибирь), что, в свою очередь, способствовало развитию старообрядческого вероучения [22, с. 81-86, 88-91. 1, с. 42-43. 5, с. 97–115].

В этот период догматическое, каноническое и литургическое отчуждение от Русской церкви получило у старообрядцев самобытное богословское обоснование. Следует отметить, что само старообрядчеств в петровское время уже не представляло собой единого целого и начало разделятся на консервативных поповцев и радикально настроенных беспоповцев [21, с. 307-334].

Поповцы, не имевшие епископа, но признававшие священство и таинства, воспринимали Русскую церковь как «еретическую», которая, введя в богослужебные книги имя Иисус, трегубую аллилуйю, пять просфор, четвероконечный крест, хождение против солнца, троеперстие для крестного знамения и выбросив из Символа веры слово «истинного», «неисцельно испроказилась» *латинскими* ересями и превратилась в богопротивное *никонианство*. Беспоповцы же, не признавшие священства и спасительной силы таинств, указывали также и на воцарение в Русской церкви «последнего антихриста», под которым понималась совокупность ересей, нечестие, отступление (антихрист мысленный) [45, с. 4. 22, с. 23-38].

Богословское и каноническое отчуждение старообрядцев от Русской церкви, выразившееся в учениях о Церкви, священстве, таинствах и антихристе, а также в создании самостоятельных церковных общин, с одной стороны, соборное и синодальное осуждение старообрядчества как «раскола», с другой, привели к тому, что ни одна из сторон не признавала другую в качестве благодатной и спасительной Православной церкви. В результате, разделение «свой-чужой-враг», возникшее между двумя Русскими церквями, становилось непреодолимым.

Враждебное отношение старообрядцев к «никонианам» помимо сугубо церковных мотивов основывалось также на бережно сохранявшейся памяти о жестоких гонениях и мучениках за «старую веру» [12]. Способствовало нарастанию отчуждения старообрядцев от Русской церкви и государства непрекращающаяся практика миссионерства, гонений и правовой дискриминации. К факторам отчуждения – церковным, правовым и политическим в новой петровской России прибавился и фактор культурный, который отделял ревнителей русской сакральной старины (своих) от носителей секулярной западноевропейской культуры (чужих) [16, с. 66-67. 23, с.128-132].

Произошедшие перемены в отношениях государства к инославным христианам и «записным» старообрядцам стали началом нового периода в истории российской веротерпимости. Создаваемый Петром I институт веротерпимости становился одновременно инструментом строительства новой евразийской империи, который позволял трансформировать религиозно «чужих» в политически лояльных «иных». Интегрируя инославных христиан в состав верноподданных государства, петровская веротерпимость не принуждала их к принятию православия. Внешний прозелитизм инославных христиан, выступавший в качестве потенциальной угрозы для религиозной безопасности Русской церкви и государства, купировался становящимся институтом веротерпимости, а также с помощью запрета на миссионерство.

В противовес политике веротерпимости дискриминационное законодательство о «расколе», легализовавшее «записных» старообрядцев, не ставило своей целью превратить их из «чужих» в «иных». Этому препятствовали канонические правила Соборов и особое положение Русской церкви, занимаемое ей как в Московском, так и в петровском государстве. Старообрядцев, «записных» и «тайных» необходимо было с помощью церковной миссии, сыска, репрессивной и фискальной политики убедить или заставить вновь стать «своими», то есть, вернуть в лоно Русской церкви. Тем самым должна была исчезнуть религиозная и политическая угроза, которую видели в «расколе» Церковь и государство.

Таким образом, петровские преобразования заложили основы двух институтов: веротерпимости и дискриминации, признававших легальность существования религиозно «чужих» – инославных христиан и «записных» старообрядцев». Цель создания и условия функционирования института веротерпимости для инославных христиан предусматривали решение задач социальной интеграции, политической лояльности и мирного сосуществования «иных-чужих» со «своей» Православной церковью. В отношении же «чужих» старообрядцев петровская веротерпимость приняла ограниченный и дискриминационный характер, конечной целью которой было государственно-церковное принуждение к возвращению в Русскую церковь. В результате мер убеждения и принуждения великорусские старообрядцы, преданные Собором анафеме, «яко еретики и непокорники», должны были из «чужих» вновь стать «своими».

Заложенные Петром I разнонаправленные и разнофункциональные институты права и управления преследовали одну общую цель – обеспечение религи-

озной и политической безопасности Российского государства. Оба института получили свои завершенные правовые и административный формы лишь в период правления императора Николая I (1825-1855).

В эпоху Великих реформ императора Александра II (1855-1881) религиозно-правовое положение великорусского дискриминируемого меньшинства начало постепенно улучшаться. Упразднение религиозной дискриминации старообрядцев в результате издания указа от 17 апреля 1905 г. привело к созданию единого института российской веротерпимости, объединившего всех религиозно «чужих» – православных старообрядцев, инославных христиан и нехристианских подданных империи [3, с. 124-125].

Для великорусских старообрядцев длительный период религиозно-государственного принуждения с целью возвращения к «своим» был завершен. Получив официальный статус религиозно «чужих», старообрядцы впервые получили юридическую возможность сосуществования со «своими» практически на тех же условиях, что и инославные и иноверные подданные империи.

Клятвенные запреты Соборов 1656 и 1667 гг. не были отменены, однако зависимость нового законодательства о веротерпимости от канонических правил Русской церкви была существенным образом ослаблена. Модернизированный институт веротерпимости, распространивший свою власть на старообрядцев, начал решал поставленные Петром задачи управления империей в новых условиях религиозной и политической свободы.

Библиографические ссылки

1. Арцыбашев И.Г. Великий раскол: причины и последствия конфликта в разных подходах // Проблемы истории, филологии и культуры. – 2008. – № 19. – С. 32-47, 42-43.

2. Багдасарян В.Э., Реснянский С.И. Эсхатология русского религиозного раскола // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2014. – № 2. – С. 5-21.

3. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1914 гг.) : дисс. … д-ра ист. наук. – СПб., 2013. – Т.1. – С. 124-125, 101-138.

4. Бердников И. С. Краткий курс церковного права. – Казань 1888. – С. 231.

5. Бубнов Н.Ю. Поморские ответы – главная книга старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Т. II: Материалы. – М., 2005. – С. 97–115.

6. Быковская Г.А., Черных В.Д., Злобин А.Н. Проблемы взаимоотношений государства и церкви: историография церковного раскола XVII в. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2011. – Т. 13. – № 3. – С. 198-202.

7. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. – Пг. 1916. – С. 400-410, 411.

8. Верховской П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. – Ростов-на-Дону, 1916. – Т. I. – С. 220-490.

9. Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. – Изд. 5-е. – СПб. – Киев,1907. – С. 376.

10. Градовский А.Д. Начала русского государственного права. О государственном устройстве / Собр. соч.: в 7 т. – СПб., 1901. – Т. 7. – Ч.1. – С. 334.

11. Григоренко А.Ю. «Свой-чужой» в истории религии // Известия РГПУ имени А. И. Герцена. – 2012. – № 146. – С. 41-47.

12. Денисов С. Виноград Российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. – М., 1906.

13. Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их (2 июня 1971 года). Поместный Собор РПЦ 30 мая – 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. – М., 1972. – С. 129-131. На Поместном Соборе Русской Православной церкви 2 июня 1971 г. было принято решение об «упразднении клятв Московского Собора 1656 года и Большого Московского Собора 1667 года, наложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православноверующих христиан, и считать эти клятвы, яко не бывшие».

14. Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. – СПб., 1889.

15. Духовный Регламент. – М., 1804. – С. 91.

16. Елисеев Г.А. Элита и народ в русском религиозном расколе середины XVII в. // Историческое обозрение. – 2011. – № 12. – С. 66-67.

17. Ершова О. П. Старообрядчество и власть. – М., 1999.

18. Есипов Г.В. Раскольничьи дела XVIII столетия. – СПб., 1861.

19. Житие протопопа Аввакума. – М., 1960. – С. 65-67.

20. Зеньковский С.А. Петр I и раскол. Духовные движения XVII—XIX веков. – Т. II. – М., 2009. – С. 437-441.

21. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. – Т. I. – М., 2009. С. 175-181, 230, 279, 276-292, 307-334.

22. Ивановский Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. – Казань, 1892. – С. 23-38, 55, 62-64, 81-86, 88-91.

23. Ильин В.Н. Церковный раскол и русский православный традиционализм // Известия Алтайского государственного университета. – 2015. – № 4/1. – С. 128-132.

24. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Т. I. – Сергиев Посад, 1909. – С. 115-125.

25. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Т. II. – Сергиев Посад, 1912. – С. 389-391.

26. Кистяковский А. Ф. О преступлениях против веры // Наблюдатель. – 1882. – № 10. – С. 102-122.

27. Красножен М. Е. Иноверцы на Руси. – Т. 1: Положение неправославных христиан в России. – Юрьев, 1900. – С. 68-69, 151; 88, 139.

28. Кузнецов Н. Д. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. – Ярославль, 1898. – С. 6;

29. Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. – М. 2003. – С. 202-214.

30. Кущенко С.В. Из истории раннего старообрядчества // Карельский научный журнал. – 2016. – Т. 5. – № 2(15). – С. 74-76.

31. Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII - XVIII вв. Выпуск 1. – Киев, 1895.

32. Макарий (Булгаков) епископ. История Русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб., 1855. – С. 180, 326-328, 333.

33. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины. / Собр. соч. – М., 1976. – Т. 7. – С. 222.

34. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул. 1999. – С. 97, 112. «Эти действительно драконовски-немилосердные статьи и их садистское исполнение навели ужас на всю русскую страну. Правительство беспощадно преследовало людей старой веры: повсюду пылали срубы и костры, сжигались сотнями и тысячами невинные жертвы — измученные христиане, вырезали людям старой веры языки за проповедь и просто за исповедание этой веры, рубили им головы, ломали рёбра клещами, закапывали живыми в землю по шею, колесовали, четвертовали, выматывали жилы... Тюрьмы, ссыльные монастыри, подземелья и другие каторжные места были переполнены несчастными страдальцами за святую веру древлеправославную. Духовенство и гражданское правительство с дьявольской жестокостью истребляло

своих же родных братьев – русских людей – за их верность заветам и преданиям святой Руси и Христовой Церкви. Никому не было пощады: убивали не только мужчин, но и женщин, и даже детей».

35. Павлов А. С. Курс церковного права. – СПб., 2002. – С. 371.

36. Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. – 2-е изд. исправ. – М., 2016. –С. 593.

37. Плотников К. Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества. 3-е изд. – СПб., 1893. – С. 69-70. Старообрядцев обвиняли сразу в двух церковных преступлениях – в ереси и расколе. Непримиримое отношение Церкви к раскольникам и еретикам вытекало из церковных правил, согласно которым, под ересью понималось лжеучение, подрывающее основы христианского вероучения, искажающее догматы веры и отчуждающее своих последователей от Православной церкви. Раскол же – это отделение от Церкви по несогласию с ней в каких-нибудь частных мнениях или таких предметах, заблуждения в которых не причиняет существенного вреда вере или спасению. Принадлежность к ереси или расколу приводит к отделению от Православной церкви. Только в первом случае речь идет о совершенном отчуждении от Церкви, а во втором, о временном уклонении от нее.

38. Попов А.В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. – Казань, 1904. – С.145, 106-117, 211-213.

39. ПСЗРИ. – I. Т. II. № 1102.

40. Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.). – М., 2013.

41. Ревуненкова Н.В. Протестантизм. – СПб., 2007 – С. 51.

42. Сафонов А. А. Государство и конфессии в позднеимперской России. Правовые аспекты взаимоотношений. – М., 2017.

43. Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721-1725 г.). – СПб., 1895. – С. 303-304, 351, 327-328.

44. Смирнов П. Антихрист по учению раскола // Православная богословская энциклопедия. – Т. I. – А – Архелая. – СПб., 1900. – С. 835-847.

45. Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. – 2-е. изд. исправ. и доп. – СПб., 1895. – С. 4, 90-93; 173-175,175, 177.

46. Смолич И.К. История Русской церкви. 1700-1917. – Часть вторая. – М. 1997. – С. 118, 119, 351, 359.

47. Соколов И. И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. – М., 1880. – С. 28.

48. Суворов Н. С. О происхождении и развитии русского раскола. – Ярославль, 1886. – С. 18, 22. Лидеры старообрядчества, духовные лица и монахи «не были церковными мятежниками. По их мнению, они отстаивали истинную веру от еретических покушений».

49. Суворов Н.С. Учебник церковного права. – М., 1908. – С. 333.

50. Тихомиров М.Н, Епифанов П.П. Соборное уложение 1649 года. – М.,1961. – С.70.

51. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII - начале XX в. – СПб., 2008.

52. Тюнин Н.П. Письма по расколу. (I-XXI) за (1886-1889 года). – Выпуск первый. – Уфа, 1889. – С. 9.

53. Фельде В. Г. Границы оппозиции «свой – чужой» в Христианстве. // Электронный научно-методический журнал Омского ГАУ. – 2018. – Спецвыпуск № 5. – URL http://e-journal.omgau.ru/images/issues/2018/S05/00554.pdf;

54. Фельде В. Г. Оппозиция «свой-чужой» в культуре : дис. … канд. филос. наук. – Омск, 2015. – С. 84.

55. Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства. – Вильнюс, 2011.

56. Цветаев Д. В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. – М., 1886. – С. 94, 290.

57. Чумичёва О. В. Соловецкое восстание 1667 – 1676 годов. – М., 2009.

58. Ширяев В.Н. Религиозные преступления. Историко-догматические очерки. – Ярославль, 1909. – С. 248, 256.

59. Юхименко Е. М. Добрынин Никита Константинович // Православная энциклопедия. – М., 2007. — Т. XV. – С. 514 – 516.

Bendin A. Yu.

OPPOSITION "FRIEND OR FOE" IN THE STATE-CHURCH RELATIONS OF THE MOSCOW KINGDOM AND THE PETER'S EMPIRE (SECOND HALF OF XVII – BEGINNING OF XVIII CENTURY).

Abstract. The article analyses the most important problems of history of the relations between Russian state and church in the second half of XVII – at the beginning of XVIII century. In particular, the article focuses on concrete measures undertaken by state and Orthodox Church against church “schism” and offers comparative analysis of

the evolution of the relations between state and old believers as well as between the state and representatives of Catholic and Protestant Churches. The article reveals the differences in the sphere of religious tolerance in late Muscovite state and early Russian empire. The intricate phenomenon of state-church relations is viewed through the prism of the opposition “friend or foe”.

Key words: Moscow kingdom, Russian empire, Orthodox Church, Religious tolerance, Church schism, intolerance, Non-Orthodox Christians, Opposition “friend or foe”.

Геранина Г. А.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

БОРЬБА С «ДРУГИМИ» ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ОФИЦИАЛЬНОЙ ЧАСТИ ЖУРНАЛА «ВЛАДИМИРСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» ЗА 1885 ГОД)

Аннотация. В данной статье на основе анализа официальной части журнала «Владимирские Епархиальные Ведомости» за 1885 год рассматривается деятельность Русской Православной Церкви против «иных/других» вероисповеданий во Владимирской губернии. Актуальность данной проблематики состоит в том, что в современном российском обществе происходят процессы глобализации и миграции, ведущие к унификации и поликультурности, где нужно строить обучение исходя из своеобразия «других». Научная и практическая значимость заключается в изучении исторического опыта и глубокой рефлексии. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.

Ключевые слова: «другой», Владимирская губерния, комитет православного миссионерского общества, журнал, 1885 год.

В Российской империи в XIX веке проводилась клерикальная вероисповедная политика. Все религии были разделены на государственную (господствующую, каковой было признано русское православие), терпимые – «другие» и нетерпимые – «чужие». В зависимости от такого деления и распределялись права

религиозных объединений и верующих. Для последователей «нетерпимых» конфессий существовал полный запрет на организацию богослужений. Что касается последователей «терпимых» религий (к которым в числе других относились ислам, иудаизм), то на протяжении столетий во многих учебных округах российской империи для организации богослужений практиковался разрешительно-контролирующий подход. Борьба с «чужими» и «другими» стала предметом рассмотрения и деятельности миссионерских епархиальных комиссий.

В 1870 году во Владимирской губернии был организован Комитет православного миссионерского общества. Членами которого, за отчётный 1884 год, были 157 человек: духовных – 94, дворян и чиновников – 10, почётных граждан купцов – 35, мещан и крестьян – 9 и лиц женского пола – 9 [3, с. 157]. Согласно статистики, которую даёт первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года во Владимирской губернии проживало по вероисповеданию: 1.473.521 – православных; 38.107 – старообрядцев и уклоняющиеся от православия, в том числе в городах: православных – 185.870, старообрядцев – 1.579. Во Владимирском уезде проживало: 156.331 – православных; 3.027 – старообрядцев и уклоняющиеся от православия, в том числе в городе: православных – 26.728, римско-католики – 888, иудеи – 405, старообрядцев –196. В Александровском уезде проживало 99.356 православных, в том числе в городе: православных – 6576, римско-католики – 98, иудеи – 91. В Вязниковском уезде проживало: 84.861 – православных, 1.394 – старообрядцев, в том числе в городе православных было 8.745 и т.д. [6, с. 4]

В журнале «Владимирские Епархиальные ведомости» под номером 1 (от 1 января) 1885 года в официальной части имеет место объявление от Владимирского комитета православного миссионерского общества под названием «Об обращении обитающих в нашем отечестве язычников в Православную веру», где предлагается прийти на собрание 20 января 1885 в 12 часов дня [1, с. 6]. Какправило, на данных собраниях велась агитационная работа, а также имело место приглашение к возобновлению членских взносов и к пожертвованиям на распространение православной веры.

Во Владимирской Епархии, по данным статистики за 1897 год, не проживали магометане, но, согласно Уставу миссионерского общества, по местному своему положению, Владимирскому комитету тоже приходилось содействовать целям христианизации магометан. А именно через сбор материальных средств в виде пожертвований, взносов без которых миссионерская деятельность была бы не возможна. Во «Владимирских Епархиальных Ведомостях» под номере 22 (от

15 ноября) был опубликован Устав общества восстановления православного христианства на Кавказе, высочайше утверждённый в 10-й день февраля и 9-й день марта 1885 года» [5, с. 662] , где было обращение к местному населению о материально-финансовой помощи в связи с большими затратами по христианизации магометан, «задача великая, требующая громадных средств и усилий и достойная сочувствия и содействия каждого истинно-русского человека, истинно православного христианина» [5, с. 662]. В продолжение этому было сказано, что «цель основания этого общества чисто религиозная: распространение православия между горскими племенами, принадлежащими некогда к православной церкви, но, вследствие несчастных политических обстоятельств, впавшими в магометанство» [5, с. 662]. Деятельность его обнимала собою обширный круг: оно рассылало в разные места миссионеров, открывало православные приходы, заводило в них школы, строило церкви. Содержало духовенство, учителей, подготовляло будущих миссионеров, распространяло книги религиозного содержания и т.п. [5, с. 662].

В журнале «Владимирские Епархиальные Ведомости» под номером 2 от 15 января 1885 года было опубликовано «Определение Святейшего Синода» о книге Платонова «Ответ автора Анти-энциклики на последовавшее против её со стороны католичества возражение», где учебный комитет считал полезным распространение данной книги среди духовных семинарий и тех епархий, где наиболее многочисленное населением римско-католического исповедания [2, с. 20].

В данном журнале под номером 8 (от 15 апреля) имеет место быть подзаголовок «От 31-го января – 11-го февраля 1885 года за № 26, о воспрещении нехристианам изготавливать предметы чествования христиан и торговать такими», а именно сказано, что вносится дополнение к статье 107 Устава о предупреждении и пресечение преступлений заменив следующим правилом: «лицам нехристианских вероучений воспрещается писание икон, изготовление крестов и других подобных сему предметов чествования христиан, равно как и всякая вообще торговля всеми означенными предметам, за нарушение полагался штраф до 50 рублей и конфискация данных изделий [4, с. 188].

Таким образом, сегодня в связи с происходящими процессами в стране и в религиозных процессах, знание особенностей региональной религиозной истории в контексте истории общегосударственной позволяет учесть деятельность прошлого при формирование нового, оптимального решения в государственно-конфессиональных отношений как на федеральном, так и на региональном уровнях.

Библиография

1. Владимирские Епархиальные Ведомости. – Владимир, 1885. – № 1 (1 января)
2. Владимирские Епархиальные Ведомости. – Владимир, 1885. – № 2 (15 января)
3. Владимирские Епархиальные Ведомости. – Владимир, 1885. – № 7 (1 апреля)
4. Владимирские Епархиальные Ведомости. – Владимир, 1885. – № 8 (15 апреля)
5. Владимирские Епархиальные Ведомости. – Владимир, 1885. – № 22 (15 ноября)
6. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. – Вып. 6 Наличное население обоего пола по уездам и городам с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий. 1905. – 60 с. - С. 4.)

Geranina G. A.

FIGHT AGAINST "OTHERS" IN THE VLADIMIR PROVINCE (BASED ON THE OFFICIAL PART OF THE MAGAZINE"VLADIMIR DIOCESAN GAZETTE FOR 1885)

Abstract. This article analyzes the official part of the journal "Vladimir Diocesan Gazette" for 1885 and examines the activities of the Russian Orthodox Church against "other/other" faiths in the Vladimir province. The relevance of this issue is that in modern Russian society there are processes of globalization and migration, leading to unification and multiculturalism, where it is necessary to build training based on the uniqueness of "others". The scientific and practical significance lies in the study of historical experience and deep reflection. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 20-511-00008 Bel_a.

Key words: "other", Vladimir province, Committee of the Orthodox missionary society, magazine, 1885.

Горбачук Г. Н.
к.филос.н., магистр теологии
(г. Владимир, ВлГУ)

ЛИБЕРАЛИЗМ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ. ЦЕРКОВЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ. (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА И СОВРЕМЕННОСТЬ)

Аннотация. В эпоху глобализации эффективность адаптационной стратегии во многом определит возможность уменьшения давления процессов стандартизации и унификации на самобытные религиозные традиции и культуры, с целью сохранения их особенностей. Вторая половина XIX века в России характерна тем, что в царствование Александра III было проведено ряд контрреформ, которые были призваны приостановить либеральные реформы прежнего императора Александра II. Это в первую очередь коснулось крестьянской, судебной, образовательной, земской реформ.

Ключевые слова: либерализм, традиционализм, Русская Православная Церковь.

Вторая половина XIX века в России характерна тем, что в царствование Александра III было проведено ряд контрреформ, которые были призваны приостановить либеральные реформы прежнего императора Александра II. Это в первую очередь коснулось крестьянской, судебной, образовательной, земской реформ. Были усилены полицейские меры.Это было вызвано с одной стороны развитием на фоне либеральных реформ Александра II терроризмом, а с другой – ослаблением экономического развития страны.

Действительно, деятельность террористов-народовольцев и протестные выступления резко пошли на спад, а за тем и вовсе прекратились. Экономика стала активно развиваться. Тем не менее политика правительства Александра IIIна фоне успехов лишь «заморозила» накопившиеся социальные противоречия и сделала обстановку в стране, особенно на селе, еще более взрывоопасной [8, с. 437 - 440].

Царь начинает поддерживать дворянские хозяйства, которые ослабели после отмены крепостного права. Стремится закрепить на селе патриархальный строй, затормозить выход крестьян из общины и т. д.

В судебной сфере на селе упраздняется институт мировых судей, ограничиваются рамки суда присяжных, усиливается роль чиновников из числа поместного дворянства.

Образовательная контрреформа перекрывала доступ в гимназии «кухаркиным детям», ужесточала сословные ограничения, положила конец автономии университетов, высшему женскому образованию, ложилапрепоны образованию евреев. Плата за обучение возросла, усилилась цензура.

Земство попадало под правительственный контроль. Мелкие торговцы и ремесленники теряли избирательные права, так как имущественный ценз для них повышался, а для дворян – понижался [6, с. 1 – 178].

Под влияниемобер-прокурораСвятейшегоСинодаК.П. Победоносцева Александр III в своей политике сделал упор на традиционные национальные начала России. В этом случае Православная Церковь мыслилась как одна из идеологических базовых основ государства. Культура приобретала ярко выраженный русофильский оттенок.

По мнению традиционалистов «церковная жизнь во времена Александра III характеризовалась спокойным ростом, началом соборного движения, развитием миссии, как внутренней, так и внешней, и расцветом просвещения» [2]. Речь, конечно, идет о развитии церковно-приходских школ и других образовательных структур подведомственных Церкви.

Чтобы укрепить церковные кадры, выпускникам духовных семинарий чинились препоны для получения высшего светского образования, так как половина, а то и больше семинаристов не стремилась связать свою жизнь со служением Церкви.Не случайно, что вскоре не только еврейская молодежь, но и масса семинаристов, окажутся втянутыми в революционные движения.

Итак, либеральные реформы Александра II явно имели свои издержки. Но и национально-традиционалистские контрреформы Александра III не смогли стабилизировать общество. В одном и другом случае у Русской Православной Церкви были свои проблемы, но все же она пользовалась охраной со стороны государства и потому занимала в сфере идеологии ведущее положение.

Сегодня, в конце XX – начале XXI века, Русская Православная Церковь оказалась совершенно в иной и уникальной для себя ситуации. После периода советских гонений она, как и другие религиозные направления, в условиях либерально-демократических свобод наравне со всеми получила возможность распространять

и исповедовать свои убеждения. Но перед законом она лишилась своих преимуществ, которыми пользовалась более 900 лет вплоть до революции. Кроме всего прочего в мире резко усилились глобализационные процессы.

С одной стороны, Церковь должна защищать морально-нравственные ценности, призывая общество уклоняться от греха. Она чувствует себя обязаной призывать сохранитьнационально-историческую традицию, которая определяет цивилизационный код нации.

С другой стороны, Церковь не может создавать напряжение в обществе совершенно игнорируя либеральные принципы, которые лежат в основе глобализации. Не секрет, что в либеральной идее ослаблено морально-нравственное начало, во всяком случае в том смысле как его понимает Церковь. Что же может ответить Церковь на современные вызовы времени?

В условиях глобализации для многих актуальна идея внедрения идеологии мультикультурного общества. Но не все так просто.По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, «в стакан вливают различные компоненты, чтобы сделать коктейль, но встряхнуть не получается. Компоненты есть, а коктейля нет» [9]. По этой причине «нужна более основательная концепция, которая, работая с идеей «вселенского», будет учитывать уникальность каждой культуры» [3, с. 237.].

В этой ситуации представляется важным (хотя практически и методологически гораздо более сложным) изучение возможностей эффективного диалога между культурами, народами, этническими и конфессиональными группами, существующими в рамках единого общества.

Речь идет не о выработке некоего универсального механизма решения межкультурных и межрелигиозных противоречий. Таких механизмов может быть множество, и они зависят от многих факторов. Это и исторический опыт межэтнического общения населения и межконфессионального диалога, и характер культурной и этнической среды. Здесь можно назвать сформировавшиеся механизмы социальной стабилизации, возможность эффективного диалога между этнокультурными слоями локальных обществ и многое другое.

Основным фактором здесь должна стать конструктивная форма межкультурного, межрелигиозного, межэтнического диалога, а также взаимодействие на всех уровнях – от локального до трансрегионального. Это тот контекст, в котором так или иначе функционирует социум и осуществляет свою миссию Церковь.

В эпоху глобализации эффективность адаптационной стратегии во многом определит возможность уменьшения давления процессов стандартизации и унификации на самобытные религиозные традиции и культуры, с целью сохранения их особенностей.

Признавая уникальность каждой культуры и вместе с тем не отрицая общечеловеческого значения культурных универсалий, мир имеет возможность даже при влиянии глобальной культуры сохранить культурное и религиозное своеобразие. Для этого необходимо подходить к определению самобытности культур не только с позиции консервации традиций, что важно, но и со стороны укрепления этнокультурного ядра, концентрирующего вокруг себя цивилизационные инновации.

Для Православия в этих условиях возрастает роль прихода. С одной стороны, как основного хранителя церковных традиций, а с другой – как микросоциальной группы, которая играет адаптационную роль адекватного присутствия Церкви в обществе.

В обращениях нынешнего Предстоятеля Русской Православной ЦерквиСвятейшего Патриарха Кирилла регулярно подчеркивается важность следования традициям, выполняющим функцию трансляции из поколения в поколение духовных ценностей. По его мнению, Россия является самодостаточной страной-цивилизацией, обладающей своим неповторимым культурным кодом.

Важным лейтмотивом позиции патриарха Кирилла становится употребление терминов "русская цивилизация", "русский мир", "русская культура". Утверждается, что Церковь составляет главную духовную основу единства народа. С разрушением этой "линии самоидентификации" разрушается страна. Особенно важно это осознание во времена обостряющихся глобализационных угроз. Все православные народы должны заняться важным делом самоидентификации при непосредственной помощи Церкви.

Еще в 90-х годах прошлого столетия предшественник нынешнего патриарха патриарх Алексий II многократно критиковал безнравственные стороны современного мира, которые сопровождают глобализационные процессы. Патриарх Кирилл, будучи еще митрополитом, неоднократно обращал внимание общественности на угрозы, которые несут глобализационные процессы. На протяжении последнего десятилетия XX века в церковной сфере отчетливо прослеживался критический подход к оценке современной социальной действительности. Эти взгляды были отражены в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [11, с. 118 - 125].

Церковь фактически признает необратимость глобализационных процессов. Но не исключая возможный положительный эффект глобализации, она, однако, обращает внимание и на негативные последствия этого процесса, которые могут проявиться не только в религиозной, но и в экономической, политической, правовой, информационной, культурной и других сферах.

Уже сегодня отчетливо наблюдаются существенные расхождения между светскими и христианскими ценностями, в чем заключается, по мнению последователей различных христианских конфессий, одна из главных опасностей современности [7, с. 320]. Новая система ценностей характеризуется отсутствием в ней понятия греха. Она ставит во главу угла только понятия свободы и прав человека. Таким образом, по мнению многих христиан, в центре светских ценностей находится "падший, греховный человек", который растрачивает свой потенциал на реализацию "похоти плоти". Подобные идеи, воцарившись в мире благодаря глобализации, могут привести к духовному рабству и "духовной гибели людей".

Во избежание одностороннего светского диктата Церковь обращает внимание на необходимость формирования многополярного мира. Это касается не только политической власти, но и необходимости присутствия в обществе различных убеждений и взглядов, среди которых должно быть место и христианскому мировоззрению [13, с. 810 – 811].

Для Русской Православной Церкви, которая является неотъемлемой составляющей социума, было бы безнадежным делом ставить себя за рамки социального мира. Следовательно, Церковь вынуждена избегать конфликта со сложившейся реальностью и заняться выработкой новой программы своей деятельности в социокультурной среде. Другими словами, она должна предложить обществу новый дискурс мировосприятия современного человека, основанного на духовных и нравственных традициях православия [4, с. 53.].

По мнению Церкви, свобода, являющаяся главной ценностью современного мира, понимается подавляющим большинством людей искаженно. Здесь нравственную правду определяет сам человек, опираясь на собственное понимание добра и зла. Это очень опасно. Новые понятия – "постмодернистское общество", "философия постмодерна" – едва ли могут вмещать в себя полноту истины.

Церковь считает свободой прежде всего свободу от греха. "Вестернизированный" же, либерально-философский взгляд на свободу подменяет христианское толкование свободы. По этой причине Церковь вынуждена противостоять новой парадигме. В условиях глобализации разрушается механизм передачи моральных

ценностей и традиций между поколениями. Главной задачей общества является его защита [12, с. 22.].

Необходимо подчеркнуть, что принятые в 2000 году на Юбилейном Соборе "Основы социальной концепцииРусской Православной Церкви" содержат в себе официальную позицию Церкви по отношению к глобализации.Текст выдержан в дипломатических и компромиссных тонах. Сформулированные в рамках концепции тезисы оставляют Церкви пространство для диалога с субъектами глобализации и позволяют ей оставаться на "нейтральных" позициях.

Безусловно, ситуация в постсоветской России отличается от ситуации в древней Византии или в той же России в досоветскую эпоху, поскольку официально государство не идентифицирует себя с православием, несмотря на наличие соответствующих тенденций. Но все же возможно сделать вывод об определенной актуализации в современной России цивилизационной парадигмы, которая в прошлом имела для нее важное значение на протяжении длительного исторического периода [1].

Национальная ориентация является важным фактором православной традиции. Она выражается в концепции любви к Родине. Патриотический дискурс в православии сформировался в эпоху становления и развития русской государственности. Нельзя любить Родину без любви к своему народу. Родина – это понятие духовное.

Таким образом, традиционалистский курс деятельности Русской Православной Церкви в персональной плоскости обусловлен теоретико-методологическими основаниями православной традиции, которая составляет цивилизационную основу русского общества. Онтологически ориентированная на христианские аспекты социального бытия, Русская Православная Церковь априори находится в оппозиции к модерну и секуляризму, которые являются императивами глобализационной парадигмы.

Таким образом, консерватизм и традиционализм лежат в основе онтологической специфики православной традиции, сохранение которой, по убеждению Церкви, является одним из условий народного бытия.

Что же касается внутрицерковной жизни, топо мнению прежнего патриарха Алексия II, она должна строиться не на принципах демократического плюрализма, а на соборности и свободе верующего народа, в рамках церковных канонов, которые ставят преграды греху и чуждым для Церкви влияниям.

Каждый православный уверен, что каноны и догматы необходимы для его спасения, а не для обслуживания мирских сиюминутных интересов. Святоотеческие, апостольские традиции, каноны, предания лежат в основе структуры Церкви. Без них в Церкви все разрушитсяи "превратится в хаос" [10, с. 211.].

Таким образом, Патриарх Алексий II обозначил главную задачу Церкви в условиях современных вызовов, которая заключается в хранении верности традициям. Патриарх Кирилл сегодня последовательно поддерживает позицию своего предшественника, что нашло отражение в его многочисленных обращениях, заявлениях и выступлениях. Особенности социальной этики православия и определенное влияние ее на общество и сегодня являются несомненными факторами процесса историко-культурного развития России.

Помимо выявленных императивов, пониманию цивилизационной специфики деятельности Русской Православной Церкви способствует тот фактор, что регионализация культурных интенций, или повышение роли фактора провинции в осознании своего культурного единства, стало одним из аспектов усиления интеграции и коллективной идентичности. Это представляется особенно актуальным для стран с разнообразной региональной спецификой.

Россия с ее большой территорией, населенной многочисленными народами, имеющими свои социокультурные особенности, является именно такой страной. Ее уникальность состоит в ее разнообразии, осознание чего должно усиливать понимание необходимости единства, являющегося главным условием самосохранения.

Если столица империи воспринималась, прежде всего, как политический и идеологический центр, то провинцию можно назвать центром сохранения культурной самобытности цивилизации. Во времена опасности для цивилизационного единства именно в регионы перемещались интегративные социокультурные интенции [5, с. 22-25].

Необходимо отметить, что в силу тенденции к трансформации, идеологический императив в процессе цивилизационной интеграции может утратить свое значение. Ярким примером этого может служить советский период, когда главным скрепом социума служила идеология. Между тем, после значительного ослабления идеологического фактора и потери властью своей легитимности весо-

мость идеологического императива резко снизилась, что привело к закономерному краху СССР и образованию ценностного вакуума. Начался поиск новых интегральных компонентов культурного поля. Это привело к расширению горизонтальных связей в механизме социального взаимодействия.

В городах внимание людей зачастую сосредотачивается на разнообразных процессах окружающего их бытия. А вот провинция в связи с доминирующей ролью религиозных императивов в интеграционных процессах становится хранительницей православных основ российской жизни. Принимая участие в региональных социокультурных процессах, Церковь становится важным фактором усиления коллективной идентичности народа через обращение к его цивилизационным основам.

Литература

1. Александр Кырлежев. Русская православная церковь перед проблемой модернизации. [Электронный ресурс] – https://www.sova-center.ru/religion/publications/state-confessional/2004/02/d1736/ Дата обращения: 07.11. 2020 г.

2. Владимир Василик. Русская Православная Церковь в эпоху Александра III // Монархист https://monarhist.info/ Дата обращения 03. 11. 2020 год

3. Горбачук Г.Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С.И. Фуделя): монография / Г. Н. Горбачук; Владим. гос. ун-т. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2011. – 288 с.

4. Гущина В.Н. Православие и политико-правовая культура России / В.Н. Гущина // Русская культура на межконфессиональных перекрестках. - М., 1995. – 127 с.

5. Еремин А.В. Вероисповедная политика государства на рубеже XX-XXI веков / А.В. Еремин // Вопросы отечественной и зарубежной истории. Материалы конференции «Чтения Ушинского». Ярославль : Изд-во ЯГПУ, 2010. – 22-25 с.

6. Захарова, Л. Г. Земская контрреформа 1890 г. [Текст] / Под ред. проф. П. А. Зайончковского. - Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1968. - 178 с.

7. Злотникова Т.С. Провинциальная культура как объект прикладной культурологи / Т. С. Злотникова // Культурология: Фундаментальные основания прикладных исследований. - М.: СМЫСЛ, 2010. – 640 с.

8. История России с начала XVIII до конца XIX века / Л. В. Милов, П. Н. Зырянов, А. Н. Боханов; отв. ред. А. Н. Сахаров. – М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. – 544 с., ил.

9. Концепция мультикультурализма потерпела крах – Патриарх Кирилл // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http:// www.blagovest-info.ru (дата обращения 29.09.2014)

10. Николаева И.Ю. Полидисциплинарный синтез и верификация в истории / И.Ю. Николаева. - Томск: Изд-во Том.ун-та, 2010. – 410 с.

11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Московский Патриархат. М.: 2001. – 128 с.

12. Ремизов В.А. Социально-культурная регионализация современной России как глобализационный процесс. Изд-во: Автономная некоммерческая организация «Центр социально-политических исследований «Премьер». Краснодар, 2011. – 203 с.

13. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.

Gorbachuk G. N.

LIBERALISM AND TRADITIONALISM: THE CHURCH IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION (second half of the 19th century and the present)

Abstract. In the era of globalization, the effectiveness of the adaptation strategy will largely determine the possibility of reducing the pressure of standardization and unification processes on original religious traditions and cultures in order to preserve their characteristics. The second half of the 19th century in Russia is characterized by the fact that during the reign of Alexander III a number of counter-reforms were carried out, which were called upon to suspend the liberal reforms of the former emperor Alexander II. This primarily affected the peasant, judicial, educational, and zemstvo reforms.

Key words: liberalism, traditionalism, Russian Orthodox Church

Жигалова М. П.
д.пед.н., проф. (г.Брест, БрГТУ)

ДУХОВНОЕ НАЧАЛО В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ЛИРИКЕ БЕЛАРУСИ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ У МОЛОДЁЖИ ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Н. КОВАЛЕВИЧА)

Аннотация. Известно, что художественная литература своим содержанием имеет жизнь, всё интересное в ней для человека. Художественно нарисованные картины человеческой реальности обогащают наш ум знаниями, волнуют наши чувства, побуждают к действию, к воплощению в жизнь тех благородных понятий, которые выражены в произведении. Поэтому, читая стихотворения, мы переносимся в изображаемую эпоху, пытаемся осмыслить проблемы, поднимаемые художником слова.

Ключевые слова: литература, лирика, беларусь, молодежь.

Русскоязычная лирика Беларуси основывается на духовных началах и это даёт возможность преподавателю успешно использовать её в средних школах на факультативных занятиях, а также и в воскресных школах [1].

Обратимся к поэзии брестчанина Николая Ивановича Ковалевича, члена Союза писателей Беларуси, Лауреата литературной премии им. В. А. Колесника в номинации “Поэзия” за 2011 года, член-корреспондента Международной академии наук педагогического образования, который издал ряд книг, таких, как: “Янтарное солнце” (сборник стихов, Брест, 2006г.) “К вышней вечерне…” [8], “Благовестные свечи” [9], “Зажигая горние вёрсты…”[10], “Белый сон” (сборник стихов, Брест, 2008г.), “Вертоград обретённый”[11], “Весна берёз” (сборник стихов, Брест, 2009г.), “Из глубины молчания…” [12], “Элегий светлая крылатость” (сборник стихов, Брест, 2015г.) и др..

В своей статье на примере анализа лишь отдельных стихотворений мы покажем, как используются автором духовные элементы для раскрытия не только религиозных вопросов, но и освещения социальных проблем с точки зрения православной морали. Подробно об этом можно прочитать во вступительных статьях [2; 3; 4; 5; 6].

Тема и идея в произведениях такого рода всегда религиозны. Религиозная идея может подаваться в разных ракурсах, но, безусловно, она всегда будет служить раскрытию темы. Во многом это достигается за счёт авторской интерпретации основных христианских концептов, нашедших отражение в художественном пространстве текста: вера, покаяние, милосердие, любовь, чудо и других, составляющих концептуальную парадигму религиозной идеи в целом.

Один из сборников Н. Ковалевича [8-12] может быть предложен для анализа в классе, остальные сборники учитель порекомендует для выполнения учащимися учебно-исследовательской работы, основу которой будет составлять многоаспектнвй анализ стихотворений и данные проведенного опроса сверстников с целью выявления восприятия ими стихов религиозной тематики.

Например, для анализа на факультативных занятиях учитель может использовать стихи из сборника Н. Ковалевича «Из глубины молчания…» [12]. Это позволит обогатить духовный мир читателя, поможет раскрыть тайны христианской культуры и души человека, находящегося в постоянном поиске ответов на вечные вопросы бытия.

Целесообразность использования такой работы в школе очевидна, так как помогает учащимся формировать жизненную позицию, находить ответы на сложные вопросы бытия и разобраться в ценностях жизни. Придерживаясь авторской технологии интерпретации и анализа художественного произведения [12], предлагаем проанализировать отдельные стихотворения этого сборника.

Тайна… Вечность… Вера… Как часто эти слова адресует себе каждый из нас, пытаясь расшифровать их смысл, а значит, понять не только их значение, но и историю зарождения, а вместе с тем понять главное – тайну бесконечного и вечного бытия, силу Творца и непреходящей очищающей веры. Неудивительно, что и сегодня, в третьем тысячелетии, в век технологизации и глобальных изменений во всех сферах человеческой деятельности, тайна глубокой и искренней веры человека остаётся открытой.

Знакомя читателей с христианской культурой (он обращается к истории иконописи, обряду поклонения иконе, молитве, возрождению храмов, роли Библии и др.) и, постигая её, Н.Ковалевич, как носитель белорусского этноса, трансформирует и интерпретирует её каноны, привнося в произведения элементы своего мировидения, цивилизации, а значит, и национальной культуры. Он пишет о христианских традициях, связанных с церковными праздниками (Благовещение, Пасха, Покрова, Рождество, Спас, Троица, Успение, и др.), которые всегда ассоциировались в сознании христиан как дни очищения души и прозрения:

Завтра Троица…Радость без слов –
Семь я ставлю
у края иконы,
Вспомнил семь
Свята Духа даров:
Дух познания, силы, совета,
Разумения,
Мудрости дух
Дух Господень,
да страха…
Об этом
Прошептал с умилением
вслух.
Распустились к июню пионы –
Лепестки, как Сионский огонь…
Цвесть поставил
у края иконы
И душою
пришёл на поклон.

Христианская культура связана и с чтением Библии, с обретением себя в вере, и с возрождением храмов, важностью их посещения, и с поклонением иконам, у которых мы просим об исцелении не только тела, но и души, наконец, говорит о единстве христиан.

Восходящий на
Вышний престол
В царства мира
любовь
воцарял.
И терновым венцом
и распятьем-крестом
В Христианстве
нас всех
повенчал

Следует заметить, что эволюция мировидения лирического героя проходит несколько ступеней: от осознания себя в вечности через молитву и преображение, которое происходит с человеком после приобретения веры, до возрождения души, обновления мировидения, открытия себя и своей роли на Земле.

Прими, о Господи, слова
простой молитвы,
Склоняя ветку веры на ладонь,
Яви Отечества мне образ
в светлой митре,
Перстом отеческим
мои надежды тронь.
Незрячему – мне укажи дорогу,
Зерно смирения в
душе моей посей.
Хоть на мгновенье
будь ко мне не строгим –
Сними печать
и с сердца, и с очей.

Реалии сегодняшнего дня указывают, что проникнутая идеей гуманизма, христианская вера занимает значительное место в формировании личности. Следует заметить, что долгие годы, по известным причинам, постоянно игнорировалось безмерно богатое её духовное содержание, сам духовный мир поэтов, в котором религиозному чувству и сознанию не было места, хотя они и играли первостепенную роль в осмыслении вечных ценностей. Поэтому откровения души лирического героя Н.Ковалевича, обретшей духовную свободу, привлекают читателя своей искренностью и простотой:

За край души
плеснётся
вера песней
Раскрылит
память
светлую
о Нём…
Душа вздохнёт струною благовестной,
Забьёт
средь ран
целительным ключом.

Если схематически наметить некоторые основные мотивы в сборнике Н.Ковалевича, то можно заметить, что поэтический дух его стихов всецело стоит под знаком религиозного начала – преображения, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию. В стихотворении «Суровый грим безмолвия…» он пишет:

Суровый грим
безмолвия
людского
Стоически
прими,
чтобы понять,
Как
из неверья
воскрешают
Слово,
Несущее Господню благодать.

Первый и основной мотив поэта – есть религиозное восприятие самой поэзии и сущности поэтического вдохновения, которое является одновременно и религиозным откровением, и благодарностью Творцу. А вдохновение всегда определялось тем, что «божественный глагол» касался «слуха чуткого» поэтов. Справедливо замечено, что поэт является лишь «переводчиком» с языка Небесного на язык Земной. Именно поэтому с особой силой звучит в стихотворениях Н.Ковалевича высокая благодарность Господу за возможность творить.

За всё Тебя,
Творец,
благодарю.
За тихую молитву и зарю,
За жизнь мою в несбывшемся раю,
Ещё за то, что
Родине пою.

Следующий мотив, который можно выделить в сборнике Н.Ковалевича, – связь нравственного сознания и нравственного очищения души с сознанием веры. Лирический герой убеждён, что без веры невозможно строить жизнь и своё счастье. В стихотворении «Строй душу…» он пишет:

Строй душу
как Храм,
По кирпичикам складывай,
По трудам…
К небесам…
Под венец
веры
праведной.

Такое видение означает просветление души, любовь к труду как главному источнику счастья, глубокую веру в силы и помощь Всевышнего и благоговение к людям и миру, как это, например, описано в стихотворении «Блажен в душе»:

Блажен в душе
обретший
Бога.
Блажен
исполнен добротой.
Блажен
за родину –
в тревогах.
Блажен
под истины
звездой…

Развитие нравственного сознания прослеживается и в стихотворении «Преображение». Лирический герой переживает гамму чувств: от тяжких, безысходных угрызений совести к тихой сокрушённости и светлой печали.

Благоволение
явить всю Славу,
Отныне
веру укрепить:
Распят
по Собственному
Праву,
Чтоб
Кровью Праведной
целить.
Как солнца лик,
белы одежды…
Триумф
Христова Божества!
Испуга миг
и
миг надежды,
Миг
радостного торжества.

Таким образом, прослеживая духовный путь лирического героя Н.Ковалевича, можно увидеть, что поэт, исходя из своей самобытной религиозности, достигает вершины христианской веры – смирения и любви. Так, в стихотворении «Завтра вербу освятят…» он пишет:

Что-то скорбное,
строгое,
Чистое
Переполнит души берега.
Год прошёл.
Пред Седмицею
сызнова
Ветку вербы
сжимает
рука.

Заметим, что духовность лирического героя Н.Ковалевича многогранна, но не расплывчата: она воспринимается как солнечный гений мировой духовной культуры. Предвидя те тупики, к которым приводит бездуховность («Будь Пушкиным – найдутся и Дантесы…Исполненные зависти и спеси»), Н.Ковалевич устами своего героя утверждает, что и сегодня вера представляется той вполне объективной реальностью, которая и эстетически, и нравственно воздействует на духовное здоровье нации, и укрепляет человека в истине, добре, красоте, милосердии.

Победив соблазны и искушения, свойственные человеку, заблуждения своей эпохи, вера и сегодня помогает выжить в таком жестоком и непредсказуемом мире современности. Потому и обращается Н.Ковалевич к истокам веры как к символу борьбы за очищение души, символу надежды, веры в великое предназначенье человека на земле.

Она входит в духовную биографию каждого читателя, является его постоянным собеседником, помогая находить ответы на сложные вопросы бытия. Более того, сегодня она становится всё масштабней и объёмней. Возможно, что только сейчас мы начинаем по-настоящему узнавать и ценить её значимость. Поэтому, читая произведения Н. Ковалевича («Как берегам омывши ноги», «Верую», «Переболел игрою», «Будь Пушкиным..», «Читая Пушкина»), понимаешь, как переплелись в них проблемы смысла жизни и смерти, добра и зла:

Верую – ощущаю
реальную
Встречу.
«Верую!...» – тому,
Кто меня возлюбил,
отвечаю.
Верую – несу
словно
истины свечку…
«Верую…» – с сыном
предчувствую
новую встречу.
«Веруем!»

Мы видим, что поэт стремится не к эстетизации осмысления жизни, а к тому, чтобы раскрыть в стихах некое вечное, вневременное психологическое состояние внутренней жизни человека. Он убеждает читателя, что только вера в силу и могущество Творца даёт человеку твёрдость духа, внутреннюю свободу и надежду на спасение, защищает от пороков. Поэт призывает согревать окружающих своим теплом, ибо в этом и есть высшее предназначенье человека на земле:

Как
берегам
омывши ноги,
Река
уйдёт в свою дорогу,
Так и душа,
согревши многих,
Уйдёт послушно
только к Богу.

В сборнике мы чётко видим и картину двух миров – мира внешней красоты и мира жизни духовной, нарисованной с поразительной яркостью и достоверностью. Поэт убеждён, что отсутствие у человека ясной жизненной перспективы порождает всеобъемлющий скепсис, неверие, крушение нравственных идеалов. Потому столько внимания он уделяет гражданскому мужеству, мудрости, религиозной терпимости и гуманному отношению к человеку, потому что человеческая личность есть самая важная и неповторимая ценность в Мироздании (стихотворение «Подарки Христу…»):

Кто нёс Звезду,
кто – ладан, смирну…
Земля
несла Ему
пещеру.
Нёс ангел
песнопений лиру…
Что можем мы
…достойно?..
Веру!

Поэта волнует и возрождение тех духовно-нравственных христианских принципов, которые составляют основу здоровой жизни любого общества. Поэтому философские проблемы: сущность жизни и смерти, глубокая вера – являются морально-психологической доминантой сборника Н.Ковалевича. Лирический герой наделён чертами жертвенности, непокорности, который отдаёт предпочтение душевным мукам, жизненной борьбе над пассивной покорностью судьбе.

Автор затрагивает и ряд важнейших морально-этических, общественных, эстетических проблем: культура и цивилизация; полифония культур; служение художника своему народу и Отечеству; слава и признание; учитель и ученик; самосознание человека как существенная закономерность в сложной системе взаимоотношений человека и окружающего мира; внутренние потенции человека, многозначность его психологического и интеллектуального мира и др.

Если спросишь:
В чём выискать силу? –
В том, что мило…
И в том, что убило;
В том, что
высохло,
сникло,
остыло…
И опять возродилось, забыло.
В том, закатном, святом, что –
уплыло,
Воссияло…
Вернулось…
Простило!

Как видим, Н.И.Ковалевич изображает жизнь, стремящуюся к гуманным духовным целям, которые помогают человеку осознать смысл и назначение высших моральных ценностей, а также определить своё место в семье, обществе и Мироздании. Для поэта жить по совести – значит, верить Господу и служить Истине, Добру и Справедливости.

Так художественное произведение, используемое в процессе обучения, является ещё одним средством, формирующим у молодёжи христианское сознание и веру в истинные человеческие ценности, которые помогают человеку обрести настоящее счастье.

Список литературы

1. Жигалова, М.П. Формирование христианского сознания учащихся в воскресных школах Беларуси конца XX–начала XXI века (на примере Малоритчины) // Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie, 4/2015. – С.55-66.
2. Жигалова, М.П. В плену у вечности. В кн: Сборник стихов. Н.Ковалевич. К вышней вечерне…/ М.П. Жигалова. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2007. – 215с. – С. 3-16.
3. Жигалова, М.П. «Нам не дано предугадать…». В кн: Сборник стихов. Н.Ковалевич. Благовестные свечи. Стихотворения. / М.П. Жигалова. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2007. – 234. – с. 3-18.
4. Жигалова, М.П. «И нет искусней ремесла…». В кн.: Зажигая горние вёрсты. Стихотворения. – Брест: «ОАО «Брестская типография»,2008 / М.П. Жигалова. – 248с. – С. 3-16.
5. Жигалова, М.П. Этот вечный таинственный мир… В кн.: Н. Ковалевича. Ветроград обретённый: стихотворения / М.П. Жигалова. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2009. – 568с. – С. 3-7.
6. Жигалова, М.П. О вечных ценностях и вечном… В Кн.: Н.Ковалевич. Из глубины молчания…/ М.П. Жигалова. – Брест: ОАО «Брестская типография, 2010. – С. 256-270.
7. Жигалова, М.П. Интерпретация и анализ в литературе: теория и практика: монография. / М.П.Жигалова; Брест. гос. ун-т имени А.С.Пушкина. – 2-е изд., доп. – Брест: БрГУ, 2011. – 269с.
8. Ковалевич, Н.И. К вышней вечерне / Николай Ковалевич. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2007. – 215с.
9. Ковалевич, Н.И.Благовестные свечи. Стихотворения/ Николай Ковалевич. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2007. – 234.

10. Ковалевич, Н.И.Зажигая горние вёрсты. Стихотворения / Николай Ковалевич. – Брест: «ОАО «Брестская типография», 2008. – 248с.

11. Ковалевич, Н.И.Ветроград обретённый: стихотворения / Николай Ковалевич. – Брест: ОАО «Брестская типография», 2009. – 568с.

12. Ковалевич, Н.И. «Из глубины молчания…». – Брест, 2010. – 280с.

Zhigalova M. P.

SPIRITUAL BEGINNING IN RUSSIAN LYRICS OF BELARUS AS A MEANS OF FORMATION IN YOUTH CHRISTIAN CONSCIOUSNESS (ON THE EXAMPLE OF THE WORK OF N. KOVALEVICH)

Abstract.. It is known that fiction has life for its content, everything interesting in it for a person. Artistically painted pictures of human reality enrich our mind with knowledge, excite our feelings, encourage us to act, to bring to life those noble concepts that are expressed in the work. Therefore, reading poems, we are transported into the depicted era, trying to comprehend the problems raised by the artist's words.

Key words: literature, lyrics, Belarus, youth

Казак О. Г.,
к.и.н., доц. каф. политологии
(г. Минск, БГЭУ)

ОБРАЗЫ «СВОЕГО», «ДРУГОГО» И «ЧУЖДОГО» В БЫТОВЫХ ПРАКТИКАХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РАЗЛИЧНЫХ КОНФЕССИЙ БЕЛОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX В.)

Аннотация. В статье анализируются различные аспекты взаимоотношений крупнейших конфессиональных групп белорусских губерний Российской империи (православных, католиков, иудеев) в конце XIX – начале XX в. в контексте реализации моделей самоидентификации «свой – другой», «свой – чуждый». Особое внимание уделено характеристике деятельности католических священнослужителей по разжиганию межконфессиональной враждебности (оскорбления в адрес православных, препятствование межконфессиональным бракам). В статье также отражены конфликты между христианами и иудеями, ставшие заметным явлением обыденной жизни исследуемого периода. Основу источниковой базы

статьи составили документы Национального исторического архива Беларуси и Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно.Статья публикуется при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а. Исследование поддержано грантом БРФФИ № Г20Р-211 «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX - начало XX в.)».

Ключевые слова: православные, католики, иудеи, межконфессиональные отношения, пропаганда.

Человек обретает себя только через различие и сходство с другими людьми. Личностная и социальная идентичности индивида не только исключают, но и предполагают друг друга: нельзя быть личностью, не будучи частью общества, а это значит, что человек в любой конкретный момент выступает членом конкретной группы, отличной от всех других групп [24, с. 283–284]. Существует множество маркеров социальных границ между группами (антропологический тип, язык, религия и др.). Отношения между группами могут быть описаны с помощью категорий «свой», «другой» и «чуждый». Исходной здесь является «своя» группа, в которой сосредотачиваются социальный мир и личная свобода. Ее взаимодействия с «другой» группой можно описать как добрососедские и товарищеские, возможно даже кооперативные взаимоотношения [23, с. 26]. По мнению А.В. Шепилова, «“они”, “чужие” – это абсолютное зло, это от “них” происходит все плохое, включая саму смерть». И наоборот, «приятное – это соответствующее “нашему” (наличному или потенциальному), неприятное – “чужому”. “Нам” лучше отселиться от “них”, вообще держаться от “них” подальше, ибо “они” – не люди» [25, с. 23–24]. Указанные тенденции прослеживаются во взаимоотношениях представителей различных конфессий белорусских губерний Российской империи в конце XIX – начале XX в.

По данным Первой всеобщей переписи населения, крупнейшими конфессиональными группами белорусских губерний Российской империи являлись православные (60,1 %), католики (22,9 %) и иудеи (18,1 %) [2, с. 15, 24, 58]. Конфессиональная принадлежность в то время являлась одним из ключевых маркеров социальных границ, а исповедуемая религия – ядром личностной идентичности. Как правило, человек, принадлежавший к иной конфессии, воспринимался в лучшем случае как «другой». Дихотомией «свой – другой» описываются практики мирного сосуществования представителей различных конфессий. Так, Гродненский

уездный исправник 4 ноября 1893 г. сообщал в канцелярию Гродненского губернатора (в 1890–1899 гг. – Д.Н. Батюшков) о случае в д. Приселки. По инициативе жителей, которые опасались эпидемии холеры, в деревне были установлены два креста. Их освятил настоятель фарного костела ксендз Рачковский. Большинство населения деревни составляли католики (из 30 домов православные жили только в четырех). Однако православные жители добровольно участвовали в установке крестов (в т. ч. финансово), присутствовали на их освящении. Никаких конфликтов на религиозной почве не происходило [6, л. 123–124]. Длительное проживание на одной территории, складывающиеся практики мирного сосуществования приводили к тому, что социальные границы становились более проницаемыми. В фондах Гродненского губернского присутствия Министерства внутренних дел отложился интересный документ – дневник объезда Кобринского уезда чиновником Волковичем. В дневнике, в частности, отмечалось: «Часть шляхты, не околичная, а родившаяся в деревне, среди крестьян, имеет тенденции, несмотря на вероисповедание, полного слияния с крестьянским населением, с которым нередко роднится». В то же время, по замечанию чиновника, околичная шляхта католического вероисповедания, проживавшая обособленно от крестьян и отличавшаяся большим достатком, сохраняла значительную дистанцию от православных крестьян. Последние в системе координат католической шляхты занимали положение между «другими» и «чужими»: «Околичная, более состоятельная шляхта находится с крестьянами в более далеких отношениях, чем евреи. Эта шляхта требует к себе от крестьян отношения “как к пану”, в котором крестьяне шляхтичу, по мере возможности, отказывают. Шляхта несколько более развита, чем крестьяне, и более чувствует свою шляхетскую общность интересов. Отдельному крестьянину, где бы то ни было, спорить невыгодно: у околичной шляхты найдутся патроны, ближайший, пользующийся некоторым авторитетом помещик» [15, л. 144].

Часть католических священнослужителей в своей деятельности пытались нивелировать потенциальную конфликтогенность между представителями крупнейших христианских конфессий. Например, настоятель Индурского костела Г. Корсак, по сведениям Гродненского губернатора (в 1870–1878 гг. – А.П. Зуров), за 25 лет службы снискал «любовь и уважение не только своих прихожан, но и всех жителей и с ним столкнувшихся лиц всех вообще вероисповеданий» [3, л. 37].

В 1870-е гг. была предпринята попытка оказать через церковные институты ассимилирующее воздействие на католическое население белорусских земель путем введения в дополнительное богослужение русского языка. В основном данные меры предпринимались в Минской губернии. Подобная политика имела противоречивые результаты. С одной стороны, формировалась прослойка лояльных католических ксендзов, готовых организовывать жизнь своей паствы в направлении культурного сближения с православными. С другой стороны, традиционализм многих католиков, нередко поддерживаемый фанатично настроенным духовенством, приводил к дрейфу взаимоотношений между католиками и представителями других конфессий (и даже с католиками, посещавшими храмы с русским богослужением) к дихотомии «свои – чужие». Многие ксендзы подверглись оскорблениям и физическому насилию со стороны своей паствы: замена польского языка русским воспринималась как профанация службы [1, с. 276–277]. Бобруйский католический декан М. Олехнович 24 февраля 1893 г. сообщал Минскому губернатору (в 1886–1902 гг. – Н.Н. Трубецкой) о том, что часть прихожан Бобруйского костела обращалась с просьбой посещать соседний Антушевский костел Могилевской губернии, в котором вел службу ксендз Бутурлевич. Декан характеризовал ситуацию следующим образом: «Бутурлевич действует по поручению высшего духовного римско-католического начальства, стремящегося, как известно, всеми средствами противодействовать успешному развитию русского языка среди бобруйских прихожан. Сами прихожане русским языком вполне удовлетворены и вовсе не нуждаются в ксендзе Бутурлевиче, который, как бывший на высылке, пользуется особым уважением только среди фанатиков-прихожан из бывшей шляхты. При их посредничестве ксендз Бутурлевич влияет на остальных прихожан, сбивает их с толку своими советами, клонящимися к тому, чтобы привлечь их к Антушевскому костелу, в котором употребляется польский язык. Наговорами своими ксендз Бутурлевич поселяет волнения среди бобруйских прихожан, что и вызывает с их стороны неосновательные просьбы, утруждающие начальство» [19, л. 1–2]. Известны и случаи, когда католические священнослужители намеренно использовали вопрос языка богослужения для того, чтобы продемонстрировать свою лояльность властям, списать недовольство прихожан исключительно на «фанатичную пропаганду» сторонников богослужения на польском языке. Например, Игуменский декан Ф. Войчинский в сентябре 1897 г. сообщал Минскому губернатору о случае, произошедшем в Березинском костеле. Прихожане были возмущены тем, что священнослужитель хотел провести дополнитель-

ное богослужение на русском языке. Причину произошедшего Ф. Войчинский видел в следующем: «В среде моих прихожан ведется деятельная агитация, по приходу разъезжают паны и их агенты, приглашают к себе на дом какую-то шляхту на какие-то советы» [20, л. 17–17 об.]. Реальная ситуация была далека от той, которую описал ксендз. По сообщению Игуменского уездного исправника, за 22 года службы в своем приходе Ф. Войчинский «обзавелся семьей», выдвигал «несоразмерные требования за совершение духовных треб». Местные жители относились к священнослужителю «с недоверием и неуважительно», постоянно писали жалобы на него. Вопрос о языке дополнительного богослужения стал лишь «последней каплей» [21, л. 27–28]. В итоге Ф. Войчинский был отлучен от богослужения.

Часть католических ксендзов делала ставку на позиционирование православного населения как исключительно «чужих», «врагов». Зачастую в своих проповедях католические ксендзы употребляли выражения «кацапы», «недоверки», «отщепенцы», «схизматики» и т. п. Так, настоятель Долобужского костела Бельского уезда ксендз Жуковский при вступлении в должность в 1894 г. публично заявил своим прихожанам, что «православный человек – не есть христианин, а что он «Русин», и что родиться от православного – это есть большой грех» [2, с. 85]. Любопытна модель поведения настоятеля Наревского костела ксендза И. Соросюка. По информации Бельского уездного исправника (9 мая 1895 г.), И. Соросюк «при всяком удобном случае проявляет свой религиозный фанатизм и ненависть ко всему русскому и православному, а пользуясь духовной властью, не допускает к исповеди и Святому Причастию, вредно влияет на римско-католическое население Наревского прихода» [8, л. 17]. Начальник Гродненского губернского жандармского управления 9 июня 1895 г. в рапорте Гродненскому губернатору излагал подробности деятельности священнослужителя. Так, 23 апреля 1895 г. И. Соросюк во время проповеди «внушал прихожанам, что кто из католиков посещает православную церковь, тот навсегда проклят и равняется неверующим в Бога». Мещанка Нарева М. Снарская (урожденная Жакевич), вышедшая замуж за православного, жаловалась на поведение И. Соросюка своему брату П. Жакевичу. Последний передал слова сестры унтер-офицеру – сотруднику жандармского управления. И. Соросюк восемь раз отказывал М. Снарской в исповеди, а на слова женщины об имеющемся у нее маленьком ребенке заявил: «Ты жалеешь этих щенят, у тебя не дети, а щенята, потому что смешаны с православной кровью» [9, л. 22–22 об.]. Показательно, что сама М. Снарская во время допроса приставом 1-го стана Бельского уезда отрицала оскорбления со стороны ксендза, в то время как

ее супруг их подтвердил [10, л. 38–38 об.]. В рапорте Гродненскому губернатору (18 июня 1895 г.) пристав отмечал, что «сами католики против него (И. Соросюка – О. К.) свидетельствовать отказываются» [11, л. 41–41 об.]. Этот факт свидетельствует о том, что представители духовенства были для католических прихожан «своими» даже несмотря на имеющиеся между ними конфликты.

Л.С. Перепелкин считает, что «существование социальных границ обозначает один из важнейших социальных институтов, направленных как на стабилизацию, так и на развитие нашего биологического вида. Важнейшим “сторожем” и “свидетелем” их наличия выступают брачные связи» [23, с. 27]. Католические священнослужители, желавшие сохранить границы между православными и католиками через поддержание взаимоотношений между ними по принципу «свои – чужие», безусловно, не одобряли смешанные браки. В письме Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий Гродненскому губернатору (28 октября 1893 г.) содержались разъяснения действующих законов касательно процедуры регистрации смешанных браков. Сообщалось, что вместо обращения в местную полицию за удостоверением о внебрачном состоянии многие католики, которые желали вступить в брак с представителем (представительницей) православного вероисповедания, ошибочно направлялись к ксендзам за предбрачным свидетельством (иногда сама полиция отсылала обратившихся к ксендзам) и «встречали со стороны последних лишь противодействие самому браку» [5, л. 122]. Подобными действиями отличился настоятель Волпянского костела Волковысского уезда ксендз Ч. Гурский. Крестьянин колонии Ново-Александровка Волпянской волости А. Сидорович, желая вступить в брак с девушкой православного вероисповедания, неоднократно обращался к ксендзу с просьбой о выдаче свидетельства, но получал отказ. Ч. Гурский объяснял, что «католику жениться на православной великий грех и что если он (А. Сидоревич – О.К.) женится на православной, то погубит не только свою душу, но и все свое поколение». Крестьянку м. Волпа М. Горбачевскую, которая вышла замуж за православного, Ч. Гурский «запугивал гибелью ее души и даже отказался от исповеди». Начальник Гродненского губернского жандармского управления в письме Гродненскому губернатору (18 марта 1899 г.) отмечал: «Кроме того, ходят слухи, что ксендз Гурский, объезжая деревни своего прихода, внушает католикам не креститься у православной церкви, не дружить с православными и не оказывать им добра, а по возможности [оказывать] зло» [14, л. 30–31].

Действия ксендзов, вносившие раздор в жизнь семей, стали особенно заметны после вступления в действие указа от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении

начал веротерпимости». В 1905 г., например, Минским губернатором (в 1905–1906 гг. – П.Г. Курлов) рассматривалось поведение ксендза Ново-Мышского костела Новогрудского уезда А. Ганича. По сообщению православного епископа Минского и Туровского (в 1899–1912 гг. – Михаил (Темнорусов)), А. Ганич, «возбуждая народные страсти, вселил великую рознь межу православными и католиками»: «Кощунством и насмешками своими он производит соблазн среди православного населения, которое может прийти, благодаря такой фанатизирующей деятельности Ганича, к превратным толкованиям Высочайшего указа 17 апреля сего года и увидеть в нем призыв к переходу в католичество». А. Ганич не выдавал свидетельства католикам, желавшим вступить в брак с лицом православного вероисповедания. По словам полонковенского церковного старосты, А. Ганич во время проповедей призывал жен-католичек, состоявших в браке с православными, «приводить детей своих в костел для обращения в католичество». В результате в семьях «происходили домашние распри и недоразумения, доходившие иногда до драки». Чиновник канцелярии Минского губернатора в документе, адресованном Департаменту духовных дел иностранных вероисповеданий, отмечал: «Почти все римско-католическое духовенство Минской губернии вызывающе держит себя по отношению к православным и русской народности, всячески стараясь склонить неокрепший православный элемент здешнего края в католицизм, опираясь при этом в большинстве случаев на превратное толкование Высочайшего указа 17 апреля сего года» [17, л. 56–56 об.]. Новогрудский уездный исправник, проведший по поручению губернатора расследование, сообщал, что общей ненависти между православными и католиками в уезде не наблюдалось, однако ксендз А. Ганич действительно сумел внести раздор в смешанные с конфессиональной точки зрения семьи: «Так, в семействе моего церковного старосты В. Циунчика, всегда бывшего примерным, начались недавно ссоры, доходившие до побоев со стороны мужа. … А православным, попавшим в католические семьи в качестве приймаков (приймак или примак – молодой человек, который после заключения брака жил в доме родителей жены – О.К.), просто нет житья» [18, л. 59]. Таким образом, пропаганда католического духовенства зачастую приводила к тому, что устоявшиеся взаимоотношения между католиками и православными от модели «свой – другой» смещались к модели «свой – чуждый».

Фанатичная пропаганда католицизма, зачастую принимавшая форму разжигания межконфессиональной розни, была характерна не только для ксендзов, но и для рядовых верующих. Так, архиепископ Литовский и Виленский Ювеналий

(Половцев) 8 ноября 1899 г. сообщал Гродненскому губернатору Н.А. Добровольскому о деятельности «главного агитатора пропаганды латинства среди православных в с. Селявичи Слонимского уезда, руководителя совратившихся в латинство и упорствующих в своем заблуждении» А. Бубена. Данный крестьянин являлся калекой (потерял ноги во время польского восстания 1863–1864 гг.), не мог заниматься физической работой. В своем доме А. Бубен постоянно проводил «сборища совратившихся», призывал крестьян «не ходить в православную церковь, не бывать у исповеди и держаться твердо римско-католической веры». Высылка А. Бубена в на два года в Варшаву (1899 г.) не возымела эффекта [12, л. 4–5 об.]. Более подробная информация о деятельности А. Бубена содержится в рапорте Слонимского уездного исправника Гродненскому губернатору (в 1901–1902 гг. – Н.П. Урусов) от 29 января 1901 г. Из 377 прихожан православного прихода А. Бубен «совратил в латинство» 191 человека. Чиновник отмечал: «Оставшиеся православные весьма шатки в своей вере, по словам местного священника Зеньковича, в указанном селе имеются не более 10 семейств, которые твердо держатся православия, прочие же весьма близки к переходу в латинство». Возвращение А. Бубена из непродолжительной высылки спровоцировало новую волну его популярности: местные жители считали, что «если бы действия Бубена были противозаконны, его не возвращали бы из ссылки на прежнее его место жительства, в с. Селявичи». Слонимский уездный исправник не без основания полагал, что выбор Варшавы в качестве места ссылки А. Бубена не был удачным: «Высылка Бубена в Варшаву на два года, по-моему, не была удачна: он, вращаясь там среди поляков и ксендзов, несомненно, был научен последними, как лучше, по возвращению на родину, вести дело пропаганды латинства и, быть может, уполномочен ими совершать некоторые римско-католические обряды. Весьма также вероятно, что он, живя в Варшаве, вел переписку с упорствующими в духе пропаганды под руководством таких же ксендзов» [13, л. 11–12]. В итоге А. Бубен был выслан в Одессу.

Предметом разбирательства генерал-губернатора Виленского, Ковенского и Гродненского (в 1893–1897 гг. – П.В. Оржевский) стала жалоба канцелярного служителя Гродненской казенной палаты А. Разумейчика на поведение запасного фельдшера, управляющего гостиницей М. Соболевского (2 ноября 1893 г.). 1 ноября 1893 г. супруга М. Соболевского, перешедшая в православие, встретила свою подругу близ Гродненского костела. В ходе беседы женщины прошли в здание костела. Там их встретил М. Соболевский со словами: «Вон ты, паршивая, ты при-

няла православную собачью веру и не должна входить в наш святой костел»; «православные все собаки, и людьми им быть нельзя»; «собачий ваш собор сгорел, то и остальные ваши церкви сгорят, и придет время, что православных русских собак Бог искоренит со света». Фанатично настроенные прихожане костела поддержали М. Соболевского. Автор жалобы делал вывод: «Соболевский состоит как бы вожаком темной католической массы и при первом удобном случае проявляет свою энергию на совершение поступков, служащих поруганию всего непольского» [7, л. 4–5]. М. Соболевский был на год удален в Смоленск.

Лица иудейского вероисповедания традиционно сохраняли обособленность от живущих рядом с ними представителей христианских конфессий. Принятие христианства воспринималось в иудейской среде довольно болезненно, на этой почве нередко возникали серьезные конфликты. В мае 1890 г. Борисовский уездный исправник сообщал Минскому губернатору о случае в м. Логойск. 9 мая на местный рынок приехали жители с. Коржень супруги С. Корженевский и М. Корженевская. Последняя была иудейкой и приняла католичество за несколько месяцев до описываемых событий. Знакомый М. Корженевской Т. Копелевич стал «укорять ее за принятие христианской религии, что привлекло внимание евреев, и собравшаяся по этому поводу толпа их, преимущественно несовершеннолетних, начала наносить разного рода оскорбления М. Корженевской, муж которой, вступившись за жену, ударил Т. Копелевича кнутом». После этого разгоряченные «защитники» супружеской пары «начали ломать находившиеся на базарной площади столы с баранками и другими мелкими предметами и разбрасывать их по площади, затем перебили окна в еврейских домах». Всего был нанесен ущерб 60 жилым постройкам иудеев местечка [16, л. 1–2].

В 1894 г. Гомельский уездный исправник докладывал Могилевскому губернатору (в 1893–1901 гг. – Н.А. Зиновьев) о расследовании обстоятельств, изложенных в жалобе М. Хейфиц. Женщина жаловалась губернатору на то, что ее дочь Б. Хейфиц была похищена и насильственно удерживалась под полицейской стражей. По информации исправника, шестнадцатилетняя девушка обратилась к нему с просьбой помочь ей креститься по православному обряду. Чиновник отправил прошение в Могилевскую духовную консисторию. В ожидании ответа Б. Хейфиц находилась на попечении сторожа замка Паскевичей, «а когда родные стали угрожать ей, что ее украдут, по просьбе самой Б. Хейфиц находилась при полицейском управлении на свободе». В это время мать девушки дважды посещала ее и «склоняла остаться еврейкою». Б. Хейфиц не поддалась на уговоры матери и была крещена 2 июня 1894 г. в Гомельском Петропавловском Соборе [22, л. 4–4 об.].

Поддержанию социальных границ между иудеями и христианским большинством способствовали нелегальные проповедники, активизировавшиеся в 1890-е гг. Генерал-губернатор Виленский, Ковенский и Гродненский сообщал Гродненскому губернатору 2 августа 1893 г.: «Путешествуя по краю под предлогом чисто религиозных бесед, они собирают еврейское население в синагогах и там проповедуют, убеждая своих единоверцев строго стоять за обособление еврейской нации и всячески противодействовать ее уподоблению прочему населению» [4, л. 97].

Таким образом, повседневные отношения между католиками и православными развертывались в системах координат «свой – другой» и «свой – чуждый». Выбор одной из данных моделей определялся различными факторами: сложившимися локальными традициями, деятельностью (примирительной или конфронтационной) местных священнослужителей, отношением католического населения к инициативам властей (например, к использованию русского языка в дополнительном богослужении). Иудейское население и представители христианских конфессий воспринимали друг друга, как правило, через дихотомию «свой – чуждый».

Библиографические ссылки

1. Западные окраины Российской империи / Л.А. Бережная [и др.]. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 608 с.

2. Линкевич В.Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). Гродно: ГрГУ, 2008. 105 с.

3. Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). Ф. 1. Оп. 7. Д. 1759. Л. 36–38.

4. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 44. Л. 97.

5. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 44. Л. 122.

6. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 44. Л. 123–124.

7. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 61. Л. 4–5.

8. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 436. Л. 17.

9. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 436. Л. 22–22 об.

10. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 436. Л. 38–38 об.

11. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 436. Л. 41–41 об.

12. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1025. Л. 4–4 об.

13. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1025. Л. 11–12.

14. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1138. Л. 30–31.

15. НИАБ в г. Гродно. Ф. 18. Оп. 4. Д. 446. Л. 143–150.

16. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 295. Оп. 1. Д. 4649. Л. 1–2 об.

17. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5436. Л. 56–56 об.

18. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5436. Л. 59–60 об.

19. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5721. Л. 1–2 об.

20. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5732. Л. 17–17 об.

21. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5732. Л. 27–28.

22. НИАБ. Ф. 2001. Оп. 1. Д. 1463. Л. 4–4 об.

23. Перепелкин Л.С. Проблема «Иного» в российской жизни: феномен социальных границ и объект национально-культурной политики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. 112 с.

24. Шипилов А.В. Оппозиция «мы – они» в социокультурном развитии // Философская и правовая мысль: Альманах. 2003. Вып. 5. С. 280–304.

25. Шипилов А.В. «Свои», «чужие» и другие. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 568 с.

Kazak O. G.

MAGES OF «OWN», «OTHER» AND «ALIEN» IN THE HOUSEHOLD PRACTICES OF REPRESENTATIVES OF VARIOUS CONFESSIONS OF THE BELARUSIAN PROVINCES OF THE RUSSIAN EMPIRE (LATE XIX – EARLY XX CENTURY)

Abstract. The article analyzes various aspects of the relationship between the largest confessional groups of the Belarusian provinces of the Russian Empire (Orthodox Christians, Catholics, Jews) in the late XIX – early XX century in the context of the implementation of models of self-identification «own – other», «own – alien». Particular attention is paid to the characteristics of the activity of Catholic clergy to incite interfaith hostility (insults to the Orthodox, obstruction of interfaith marriages). The article also reflects the conflicts between Christians and Jews, which were a noticeable phenomenon of everyday life during the period under study. The basis of the source base of the article was made up of documents from the National Historical Archives of Belarus and the National Historical Archives of Belarus in Grodno.

Key words: Orthodox Christians, Catholics, Jews, interfaith relations, propaganda.

Кильдяшова Т. А.,
к.филос.н., доц. каф. культурологии
и религиоведения (г. Архангельск, САФУ)
Паршева Е. М.,
аспирант (г. Архангельск, САФУ)
Сибирцева Ю. А.,
к.филос.н., доц., зав. каф. культурологии
и религиоведения (г. Архангельск, САФУ)

ЕВРЕИ В АРХАНГЕЛЬСКЕ: ИЗУЧЕНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИЙ ВЕРОТЕРПИМОСТИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация. В статье раскрываются особенности формирования традиций веротерпимости на примере еврейской общины города Архангельскаво второй половине XIX – начале XX века. Многие процессы, связанные с положение евреев в Архангельском крае, были отражением общероссийских тенденций, как на уровне государственного управления, так и на уровне отношения к ним со стороны местного населения. Однако спецификац историко-культурного развития региона определила также и ряд особенностей в контексте формирования традиций веротерпимости в отношении евреев. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.

Ключевые слова: Архангельская еврейская община, традиции веротерпимости, город Архангельск.

Исследования, связанные с изучением региональных особенностей формирования традиций веротерпимости представляют существенный интерес, и в контексте современных вопросов развития культуры межнационального и межрелигиозного диалога и культуры общения обладают несомненной актуальностью.

В разные периоды истории Архангельска на его территории появлялись представители различных религиозных верований. Являясь крупнейшим морским портом и центром международной торговли, а также местом ссылки, город Архангельск и Архангельский край в целом были местом, где пересекались люди различных национальностей и конфессий, некоторые из них, в силу различных обстоятельств, оседали в городе, становились его постоянными жителями. Кроме

преобладающего православного населения, в Архангельске постепенно возникали общины лютеран, католиков, мусульман и иудеев. Все эти социально-культурные и общественно-религиозные процессы обусловили поликонфессиональность и полиэтничность пространства города Архангельска на рубеже веков, что в свою очередь создало условия для взаимодействия между представителями разных этносов и религиозных культур.

Многие процессы, связанные с положение евреев в Архангельском крае, были отражением общероссийских тенденций, как на уровне государственного управления, так и на уровне отношения к ним со стороны местного населения. Однако особенности культурного развития региона определили также и ряд особенностей в контексте формирования традиций веротерпимости, в том числе и в отношении евреев.

Исследуя миграционные процессы в Архангельске начала XX века, В.Г. Трофименко выделяет следующие виды миграционных потоков: исторические – «присущие городу на всем протяжении его истории в большей или меньшей степени: торгово-мореходный и политически-репрессивный» и индустриальные, возникшие на рубеже XIX –XX веков и связанные с развитием лесной отрасли и обеспечением работы транспортного узла [8]. Применительно к еврейскому населению, стоит отметить, что его появление на территории Архангельской губернии обусловлено в основном, либо несением военной службы, либо отбыванием ссылки.

Территория Архангельской области не входила в черту оседлости - территорию, в пределах которой законодательством Российской империи было разрешено проживать евреям [1]. Тем не менее, купцы и ремесленники иудейского вероисповедания проживали здесь уже в XVII и XVIII вв. [2]. С.О. Шаляпин пишет, что «иудейская община существовала в Архангельске еще с XVII в., но, ввиду крайне негативного отношения властей к иудаизму, еврейское купеческое сообщество города никогда не афишировало своих религиозных обрядов» [9].

Несмотря на то, что евреи занимали пятое по численности место среди народов Российской империи (по данным переписи 1897 г., 5,3 млн евреев, или 4,15 % всего населения [6]), их размещение на территории страны было достаточно специфичным. Известно, что все пространство России вне черты оседлости, открытое для иностранцев всего мира, было по-прежнему закрыто для евреев.

Как и в целом в Российской Империи, отношение к евреям на территории региона было достаточно сложным. Количество евреев, проживавших на Европейском Севере России легально, было сравнительно небольшим. По данным на

начало XX в., их численность составляла в Архангельской губернии 252 чел. (0,08 % от общей численности населения). М.В. Пулькин пишет, что точное количество евреев на территории Русского Севера определить затруднительно, главным образом, по причине того, что многие евреи находились здесь временно, постоянно рискуя быть выселенными, на полулегальном положении. Одни евреи стремились закрепиться в городах Русского Севера, чему всячески препятствовали местные власти. Другие евреи попадали сюда не по своей воле, а по приговору суда или распоряжению чрезвычайных органов власти, живя под гласным надзором полиции (Архангельская и Вологодская, стали в конце XIX — начале XX века местом ссылки многих десятков революционеров, среди которых процент евреев был довольно высок) [7].

Большая часть ссыльных не оставалась в Архангельске, а направлялась в уездные города. В целом, положение евреев было похоже на положение всех ссыльных вообще, однако евреи в ссылке находились в гораздо более узких правовых рамках: то, что разрешалось другим, евреям было запрещено или позволялось как исключение из правил. Многие ссыльные испытывали трудности с проживанием и добыванием средств к существованию. Пособие из казны получали далеко не все ссыльные, что подталкивало их к заработку, который уездный исправник не считал законным.

Многие ссыльные евреи, в том числе и семейные, были поставлены в трудное положение, которое усугублялось отношением не только полиции и местных властей, но и местных жителей, среди которых прибывали евреи. Л.И. Левин отмечает: «для местных жителей ссыльные евреи были чужаками, людьми не только другой религии, но и другой культуры, в большинстве своем плохо и смешно говорящими по-русски, не все могли даже с трудом написать свое имя под прошением и просили посторонних людей засвидетельствовать их подпись» [5]. Кроме того, само положение ссыльных (не только политических, но и уголовных) заставляло местное население относится к ним с опаской и настороженностью. Неприязнь к одному ссыльному распространялась на всех остальных.

Что касается другой основной причины появления евреев в Архангельске, то наиболее частые упоминания о евреях в Архангельске появляются с 1828 года после указа Николая I «Об обращении евреев к отправлению рекрутской повинности» 1827 года. Таким образом, в Архангельских батальонах и воинских командах военного порта, каким до 1962 года считался Архангельск, появились евреи-военнослужащие.

Как отмечает архангельский писатель и историк Л.И. Левин, условия набора в армию евреев отличались от остальных подданных. В первую очередь тем, что призывной возраст рекрутов устанавливался с 12 до 25 лет. Поскольку непосредственно действительная служба начиналась с 18 лет, малолетние рекруты отсылались в военные воспитательные заведения – школы кантонистов [5]. Исследователь А.Н. Комолятова пишет, что «привлечение евреев к несению рекрутской повинности было вызвано желанием правительства инкорпорировать их в российское общество посредством института военной службы» [4, С.83].

Военная карьера евреев, не переходивших в православие, ограничивалась унтер-офицерским чином, получить который можно было за особые отличия. Остававшиеся в свое вере не могли ни поступить на гражданскую службу, ни сделать военную карьеру, и вынуждены были отправляться обратно за черту оседлости. С 1834 года военнослужащим-евреям разрешается жениться, но только на еврейках, которых выписывали из «черты оседлости», а также иметь при себе семью. Дети мужского пола автоматически поступали в распоряжение военного ведомства и должны были записаться в кантонисты [5].

В отношении кантонистов известны случаи насильного обращения в православие. Курс на христианизацию евреев в армии, взятый Николаем I, местами достаточно активно выполнялся местными командирами. Так, в 1954 году подполковник Дьяконов докладывал: «В полубатальон военных кантонистов поступило евреев 594, которые, за исключением одного, приняли православную веру» [5]. Позднее повзрослевшие кантонисты отказывались от православия, заявляя, что их отступление от иудаизма было насильным.

Евреи, вырванные из черты оседлости, где могли свободно следовать своим религиозным обрядам, не могли обходиться без них и на военной службе. В положении военнослужащих евреев в морском полку и в сухопутных командах наблюдается существенная разница. Если первым для отправления их религиозных потребностей было отведено казенное помещение для молитв, то вторым пришлось решать свои нужды самостоятельно и на свои средства приобретать дом для молитвенных собраний [5].

По мнению С.О. Шаляпина, архангельский гарнизон периодически посещался в XIX в. штатным военным раввином, должность которого была упразднена Департаментом военных поселений 15 ноября 1853 года. После этого городская иудейская община избирала общественного раввина, выборы которого контролировались губернским правлением, которое активно вмешивалось в дела общины [9].

В 1855 году было отведено или узаконено место для еврейского кладбища, которое продолжало функционировать в первые десятилетия XX века.

С 1867 года евреям, взятым на службу по рекрутскому набору, после отставки разрешается оставаться вне черты оседлости. Благодаря этому в городе возникла еврейская община, состоящая из евреев-мещан. Стали избирать раввинов и старост, как и ранее, рождения, смерти, браки регистрировали в метрической книге. С 1874 года на ее листах появилась небольшая круглая печать «Архангельское молитвенное еврейское общество», а позднее «Архангельское духовное правление евреев». То есть после 1867 года мы можем говорить о начале формирования еврейской общины. Исследователь Л.В. Кальмина в качестве двух главных признаков существования еврейской общины определяет «достаточно устойчивую этническую общность в том или ином городе и селении и ярко выраженную потребность идентификации этой общности через религиозные институты» [3, С. 237–238]. Соответственно, после того, как формально было разрешено не возвращаться за черту оседлости без перехода в православие, появляется община, где оба эти понятия совпадали.

К концу XIX века еврейская община выросла и согласно переписи 1897г. в Архангельске постоянно проживало 247 лиц иудейского вероисповедания всех возрастов и обоего пола.

Большинство евреев в Архангельске вышли из отставных нижних чинов местного гарнизона. Вначале они были приписаны к мещанскому сословию, но их имущественное положение с годами изменялось - появились купцы 2-й гильдии, как, например, отставной рядовой Биндер и сын рядового Бера. Их сослуживцы же остались кто сапожником, кто портным или рыночным торговцем. Сыновья Биндера - 3 брата стали купцами второй гильдии, торговали рыбой, имели свои дома, парусные суда. В 1898 году один из них, Исаак Биндер, пожертвовал деньги на строительство молитвенного дома. Там же открылась религиозная школа - хедер для еврейских детей. Таким образом, еврейская община имела молитвенный дом, при котором функционировала религиозная школа хедер для еврейских детей, количество которых в разные годы составляло от 5 до 32 [5].

Если говорить о социальном статусе архангельских евреев и их профессиях, то на рубеже XIX и XX веков евреев не было среди юристов, государственных служащих и преподавателей в учебных заведениях, а также среди содержателей гостиниц и трактиров. Евреи не были заняты в питейной торговле, поскольку эти занятия были запрещены за пределами черты оседлости. Почти каждый четвертый горожанин был занят в услужении или поденной работе, евреев же в прислуге числилось всего несколько человека [5].

Основным видом занятий евреев в Архангельске являлись ремесла. Среди евреев-ремесленников были часовщики, ювелиры, граверы, переплетчики, сапожники, портные и шляпники. Некоторые из ремесленников продавали свои изделия на рынке, некоторые просто были рыночными торговцами. Всего среди городских евреев торговлей на разном уровне занимались 26 человек: владельцы магазинов, приказчики, лавочники и старьевщики на рынке [5].

Несколько крупных торговых и промышленных предприятий принадлежали евреям: лесная торговля – Б.С. Ульянский, торговля готовой одеждой – А. Я. Бер, учебные и канцелярские принадлежности – М. И. Коган, торговля часами и ювелирными изделиями – А. Г. Сереброкамень и Г. М. Фридман [2].

В 1912 году среди архангельских купцов было семеро евреев: 3 купца 2-й гильдии и 4 купца 1-й гильдии. В медицине среди евреев появились врачи с университетским образованием, а также дантисты и фельдшеры, аптекари, а также их помощники и ученики. Еврейская молодежь училась в трех городских гимназиях, в специальных училищах (торгово-мореходном и фельдшерской школе) [5]. С 1911 году по 1913 еврейское население выросло со 171 до 412 человек. Из 127 глав семей только 19 родились в Архангельске [2].

Смена власти, продолжавшаяся с 1917 по 1920 годы, затронула и архангельскую еврейскую общину. Изъятие молитвенного помещения, а также начавшаяся активная репрессивная деятельность в отношении евреев привела к тому, что община в последствие перестала существовать как объединение верующих.

Пребывание евреев на территории Архангельского региона в XIX веке, главным образом, не было добровольным. В одном случае это отбывание наказания в ссылке, в другом – несение военной службы. И в том и другом случае, евреи сталкивались с трудностями, вызванными их национальной и религиозной принадлежностью. Ссыльные евреи в уездных городах губернии часто испытывали проблемы с жильем и заработком, в результате чего не имели возможности содержать себя и свои семьи.

Евреи из числа военнослужащих, активно склонявшиеся, а часто просто принуждавшиеся к принятию православной веры, тем не менее, имели возможность оставаться в своей вере и следовать своим религиозным обрядам.

После того, как отпала настоятельная необходимость возвращения за черту оседлости после окончания срока службы, формируется архангельская еврейская община. Община располагает молитвенным помещением и имеет возможность осуществления религиозной деятельности, еврейская молодежь получает образование в учебных заведениях города. Информации о притеснении, конфликтах, а

тем более погромах в отношении евреев в Архангельске на рубеже XX-XIX века в источниках не зафиксировано.

Список использованных источников

1. Архангельск [Электронный ресурс] / Электронная еврейская энциклопедия – Электрон.дан. – Режим доступа: https://eleven.co.il/diaspora/communities/10299/, свободный (дата обращения 21.03.2019) - Загл. с экрана.

2. Бовыкин, Н.В. Архангельская еврейская община – история и современность [Электронный ресурс] / Бовыкин Н.В // Руснорд : [офиц сайт] / Информационно-аналитический портал RUSNORD – Электрон. дан. – Режим доступа: http://rusnord.ru/oldnews/7178-27373.html, свободный (дата обращения 21.03.2019) – Загл. с экрана.

3. Кальмина, Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири (середина XIX – февраль 1917 г.) [Текст] /Л.В.Кальмина —Улан-Удэ :Издат.-полиграф.комплекс ВСГАКИ, 2003–423 с.

4. Комолятова, А.Н. Этноконфессиональная политика Российской империи в отношении еврейского населения XIX - начала XX вв.: по материалам Европейского Севера [Текст] : дис. на соиск. учен.степ. канд. ист. наук : 07.00.02 / Комолятова Анастасия Николаевна ; [Место защиты: Помор.гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. – Архангельск, 2009 – 219 с.

5. Левин, Л. И. В Архангельске жили Евреи [Текст] / Леонид Левин. - Архангельск : Правда Севера, 2008. - 159 с.

6. Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по вероисповеданиям и регионам [Электронный ресурс] / Демоскоп. Институт демографии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» – Электрон.дан. – Режим доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_rel_97.php, свободный (дата обращения 8.06.2019) – Загл. с экрана.

7. Пулькин, М.В. Евреи на Европейском Севере России: проблема адаптации (конец XIX - начало XX в.) [Текст] / М.В. Пулькин // Российская история. - 2009. - № 3. - С. 240-247.

8. Трофименко В.Г. Миграционные процессы в Архангельске в начале XX века / В.Г. Трофименко // Генеалогия на Русском Севере: социально-культурные, религиозные и этнодемографические аспекты. Архангельск: КИРА, 2014. С.288-294

9. Шаляпин, С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической перспективе (XIII–XIX вв.) [Текст] / С.О. Шаляпин // Религиозная жизнь Архангельского Севера: история и современность. Архангельск, 1997. С. 6–21.

Kildyashova T. A., Parsheva E. M., Sibirtseva Yu. A.

JEWS IN ARKHANGELSK: STUDYING REGIONAL PECULIARITIES OF THE FORMATION OF TRADITIONS OF TOLERANCE IN THE SECOND HALF OF THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY

Abstract. The article explores the traditions of religious toleration on the example of the Jewish community of the Arkhangelsk city in the second half of the nineteenth century and the early 20th century. Many processes related to the history of Jews in the Arkhangelsk region were a reflection of all-Russian trends, both at the level of state administration and at the level of the local people's attitude towards them. However, the historical and cultural specifics of the region also determined a number of features of the religious toleration towards Jews. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 20-511-00008 Bel_a.

Key words. Arkhangelsk Jewish community, traditions of religious toleration, the city of Arkhangelsk.

Киселев А. А.,
к.и.н., доц. каф. политологии
(г. Минск, БГЭУ)

БЕЛОРУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КАТЕГОРИЯХ «СВОЙ» – «ЧУЖОЙ» НА СТРАНИЦАХ ЦЕРКОВНОЙ ПЕРИОДИКИ

Аннотация. В статье методом качественного контент-анализа исследуется семантика использования в церковной православной периодике лексемы «белорус» и производных от нее с целью выявления социальных стереотипов о белорусах в начале XX в. Показывается, что белорусская идентичность связывается преимущественно с исповеданием православия как «своей» веры. Напротив, католицизм для белоруса означает постепенную полонизацию и переход в разряд «чужих». Статья публикуется при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного

проекта № 20-511-00008 Бел_а. Исследование поддержано грантом БРФФИ № Г20Р-211 «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX - начало XX в.)».

Ключевые слова: идентичность, православие, католицизм, белорус, церковная периодика.

При изучении социальных стереотипов «свой», «другой», «чужой», которые в том числе включают в себя представления о религиозных особенностях, достаточно эффективным является использование качественного контент-анализа. В частности, в настоящей статье представляются результаты интерпретации восприятия белорусской идентичности через призму категорий «свой» – «чужой», полученные с помощью этого метода при анализе церковных периодических изданий, выходивших в православных епархиях в пределах губерний Западного края в 1910 г. В целях изучения нами использовались следующие периодические издания: «Вестник Виленского православного свято-духовского братства» [1], «Полоцкие епархиальные ведомости» [10], «Могилевские епархиальные ведомости» [6], «Минские епархиальные ведомости» [5] и «Гродненские епархиальные ведомости» [2]. В текстах выявлялись упоминания о белорусах и Белоруссии как историко-географическом регионе. В результате было выявлено 506 упоминаний лексем «белорус» и «Белоруссия», а также всех производных от этих слов. В процессе анализа были выделены следующие категории: «белорусы-католики», «православные белорусы», «белорусы как социальная общность», «Белоруссия», а также для случаев, когда семантика лексемы сводилось к административным (например, словосочетание «белорусское губернское правление») или географическим значениям, использовалась категория «определитель».

Если говорить о применимости классификации свой – другой – чужой как определенных маркеров по отношению к белорусам, то получаем интересное распределение. В церковной публицистике о белорусах преимущественно говорится в трех вариантах: как о католиках (21,7 %), как о православных (11,1 %) и как об определенной социальной группе, которая обладает специфическими признаками (31,4 %). В ряде случаев последняя категория сочетается с описанием белорусов как католиков или, напротив, как православных, а иногда просто без упоминания вероисповедания. Однако поскольку акцент делается не столько на конфессио-

нальной составляющей, сколько на описании белорусских особенностей или принадлежности к этнической, социальной группе как таковой, то было принято решение о выделении отдельной категории. Наконец, контекст, в котором используется слово «Белоруссия» (23,1 %), позволяет дополнить особенности восприятия белорусов, которые выстраиваются на основании анализа первых трех категорий.

В тех случаях, когда на страницах церковной периодики писалось о белорусах-католиках или влиянии на них римско-католической церкви, достаточно четко разграничивалась конфессиональная и этническая принадлежность. В подавляющем большинстве случаев на страницах используется оборот «белорусские католики», «окатоличенные белорусы», «белорусы-католики» или «католического вероисповедания, белорусского происхождения». Это достаточно важное наблюдение, поскольку в начале XXв. уже невозможно однозначно утверждать, что конфессиональная принадлежность являлась доминирующей в определении своей идентичности. В свою очередь принадлежность к католичеству однозначно связывалась с польской национальной ориентацией. Это приводило к тому, что, с одной стороны, отмечалось, что, несмотря на католичество, белорус все еще не отождествляет себя с поляками. В частности, один из авторов издания утверждал, что в «крайнем случае потерявший национальное сознание белорус-католик скажет – я тутэйший (здешний), но не скажет «я поляк» [3, с. 483]. Было вполне допустимо появление даже таких суждений, что «среди ксендзов белорусов Минской губ. была сильна национальная идея и было живо чувство русской государственности» [4, с. 117]. С другой стороны, осознавалась угроза утраты белорусской идентичности под воздействием ассимиляционных процессов, вызванных принадлежностью к римско-католической церкви. В 54 % всех случаев, которые попали в категорию «белорусы-католики», напрямую писалосьо полонизации как прямой угрозе для белорусского населения. Например, утверждалось, что цель католической агитации заключалась в том, чтобы посредством общей принадлежности к католичеству утверждать мысль о том что «все католики – это поляки, что поэтому они братья между собою, а что враги их только русские, православные» [14, с. 314]. В результате белорусы-католики «забывают свой родной русский язык, забывают свое родное отечество» [14, с. 314]. Католическое вероисповедание воспринимается как переходный этап на пути ассимиляции в состав польской национальной общности. Например, утверждалось, что «полонизация белоруса православного и униата, униженного и задавленного поляком» возможна только путем «латинизации» [16, с. 450]. Тематика полонизации поднималась 11 (13,7 %)

раз, когда авторы изданий рассуждали об историческом прошлом Белорусии.Специально в текстах подчеркивалось, что католичество появилось в пределах белорусских земель позже православия и не без применения религиозного насилия или политическогодавления. Это, по мнению авторов, лишний раз подчеркивало чуждость католичества для белорусского населения. В частности, такая идея варьировалась в 15 (18,7 %) случаях при упоминании Белоруссии.Таким образом, белорус-католик из числа пока еще условных «своих» в перспективе с высокой вероятностью оказывался в категории «чужих», но уже в качестве поляка.

В свою очередь сочетание конфессионима православие и этнонима белорус ассоциировалось со значением преданности вере предков, древней церковной традиции. Такое понимание высказывалось в 13 (23 %) из 56 случаев. Основной акцент делался на том, что приверженность православию является существенной частью белорусской идентичности. В частности, многократно используется словосочетание «православный белорусский народ». Особенно ярко связь с православием как родной и отеческой верой просматривается при упоминании в тексте слова «Белоруссия». Например, такое понимание отчетливо выражается в 26 (32,5 %) случаях из 80.

Однако не меньший интерес представляет характеристика белорусов как отдельной социальной и этнической общности. Во-первых, белорусы воспринимаются преимущественно как крестьянское сообщество. Им свойственны такие черты как неспособность к абстрактному критическому мышлению и пассивное следование внешнему авторитету власти. Эту особенность в равной степени проявляют как крестьянин-католик, который в «делах веры … слепо, не рассуждая, идет за ксендзом и паном» [9, с. 57], но также и крестьянин-православный «не в силах разобраться в сложных для него вопросах и слепо идет за „панством" и „начальством» [12, с. 190]. Рассуждая о перспективах распространения среди белорусского крестьянства баптизма авторы церковного издания отмечали, что широкое проникновение последнего маловероятно в силу того, что крестьянам «чужда философская, рационалистическая подкладка баптизма, требующая большого запаса отвлеченного мышления, большей склонности к отвлеченным рассуждениям и обобщениям» [7, с. 503]. В другой публикации белорус аттестуется как «мало развитый» [8, с. 4], но чаще встречается характеристика «темный» или «невежественный». Крестьянамприсуща недоверчивость к чужакам и всем тем, кто не входит в ближний круг человека. В своей жизни они руководствовались преимущественно узко понимаемыми прагматическими соображениями. По сло-

вам издания, крестьянин-белорус – это «практик с очень малым запасом идеальных запросов и стремлений» [7, с. 503]. Белорусским крестьянам скорее свойственно поведение, которое является пассивной реакцией на внешние обстоятельства, чем активное преследование своих целей и преобразование окружающего их мира. Например, на страницах церковной периодики воспроизводится представление о том, что белорус «был способен только на пассивное сопротивление» [8, с. 3]. Весь жизненный уклад обрекал его на то, чтобы «мужичек не играл никакой роли, не мог иметь никакого влияния на судьбы истории» [15, с. 148]. Отнюдь неслучайно, что в 14 (30 %) из 47 случаев, когда речь заходила о качествах белорусов, использовались такие эпитеты «многострадальный», «беззащитный», «приниженный», «забитый» и даже «быдло». В 9 (11 %) упоминаниях из 80, когда лексема «Белоруссия» использовалась для обозначения исторического региона или страны, это слово сочеталась с такими определителями как «несчастная», «злосчастная» или «многострадальная». Справедливости ради отметим, что такая покорность судьбе не мыслилась в категориях врожденных свойств, поскольку отмечалось, что со времен отмены крепостного права наблюдаются изменения к «укреплению в нем чувств независимости, и личного достоинства, особенно в крестьянах-белорусах» [8, с. 21]. Однако все же доминирует идея о том, что белорусы нуждаются в патерналистском руководстве и защите властей с целью ограждения их от более активных и конкурентноспособных соседей. Еще одной чертой, в которой видели белорусскую специфику, называлась бедность. Например, в одном случае утверждалось, что «болееимущественно-жалкого, более разоренного крестьянина, чем белорус вы в России не сыщете» [11, с. 454].

Во-вторых, сами белорусы последовательно выделяются и описываются как отдельная этническая группа, но при этом являющаяся частью русского народа. По крайней мере, такое значение прочитывается в 16 (39 %) из 41 случаев, когда о белорусах говорится как об этнической общности. Такое понимание встречается 13 раз, когда характеризовался исторический опыт и настоящее Белоруссии. Для иллюстрации можно привести такую цитату: «Русь Белая не одинока; она вместе с Великою и МалоюРусью составляет одно великое и могучее русское тело» [13, с. 600]. Любопытно, что при этом вполне можно сопоставлять Белоруссию и Россию или Белоруссию и «Российскую державу». В большинстве остальных примеров о белорусах говорится как об общности, которая может обладать «национальными чертами», именоваться «народностью» или народом, однако основной смысл заключался в том, что белорусы выделялись в качестве отдельного

объекта. Использование «белорус» именно как этнонима и производных от него в качестве этнического маркера прочитывается в текстах в 63 (12,4 %) случаях.

Таким образом, белорусы в целом, несмотря на конфессиональную разделенность, мыслились как единаяобщность, которая однозначно считалась «своей». Принадлежность к католичеству трактовалась либо как начало перехода в состав «чужих», либо потенциальная вероятность такой трансформации вследствие процессов полонизации. Белорусы как социальная группа описывались преимущественно как крестьянское сообщество, членам которого присущи социальная пассивность, неразвитость рационального мышления, узко понимаемый прагматизм, бедность и недоверие ко всем, кто не входил в состав «малой группы». Вместе с тем исповедание православия представлялось залогом сохранения белорусской культурной идентичности, главным критериемпринадлежности к «своим». Строго говоря, возможность белоруса оставаться белорусом мыслилась как сохранение или возвращение к православной церковной традиции. Вместе с тем белорусы, хотя и мыслились как отдельная этническая общность, воспринимались как одна из частей русского народа.

Библиографические ссылки

1. Вестник Виленского православного свято-духовского братства. Год 4. 1910. № 1(69)–24(92).

2. Гродненские епархиальные ведомости. Год 10. 1910. № 1–52.

3. Инородческие языки в русской школе на окраине // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 23 (91). С. 481–483.

4. Миловидов А. Необходимость реформы римско-католической семинарии // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 24 (92). С. 117– 121.

5. Минские епархиальные ведомости. Год 43. 1910. № 1–24.

6. Могилевские епархиальные ведомости. Год 28. 1910. № 1–24.

7. М-в А. Штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае и в частности в г. Вильне // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 24 (92). С. 501–507.

8. Некоторые статистические данные о народонаселении Западного края // Минские епархиальные ведомости. 1910. № 4. С. 1–25.

9. Пашкевич М. Проект организации миссионерской деятельности при братствах // Вестник Виленского православного свято-духовского братства.1910. № 3 (71). С. 57–58.

10. Полоцкие епархиальные ведомости. Год 37. 1910. № 1–52.

11. Поляки и белорусы в их взаимоотношениях // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 22 (90). С. 454-457.

12. Русский Из села Заноричи // Вестник Виленского православного свято-духовского братства.1910. № 9 (77). С. 189–190.

13. Сапунов А. Очерк исторических судеб православия и русской народности в Белоруссии вообще и пределах Полоцкой епархии в частности // Полоцкие епархиальные ведомости. 1910. № 25. С. 596–601

14. Светлинский Взгляд римско-католического ученого на главенство римского папы // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 16 (84). С. 313–314.

15. Светлинский Мы и поляки // Вестник Виленского православного свято-духовского братства. 1910. № 7–8 (75–76). С. 148–150.

16. Свидерский Л. Иоанн Красовский, Полоцкий униатский архиепископ // Полоцкие епархиальные ведомости. 1910. № 19. С. 447–454.

Kiselev A. A.

BELARUSIAN IDENTITY IN CATEGORIES «MY OWN» – «A STRANGER» ON THE PAGES OF THE CHURCH PERIODICALS

Abstract. The article explores the semantics of using the lexeme «Belarusian» and its derivatives in church Orthodox periodicals in order to identify social stereotypes about Belarusians at the beginning of the 20th century using the method of qualitative content analysis. It is shown that the Belarusian identity is associated mainly with the confession of Orthodoxy as «one's own» faith. On the contrary, Catholicism for a Belarusian means a gradual polonization and transition to the category of «stranger». The article is published with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 20-511-00008 Bel_a. The study was supported by the BRFFR grant No. Г20Р-211 "Images of" our own "," other "and" alien "in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: a comparative historical and philosophical-religious analysis (co- late XIX - early XX century) ".

Key words: identity, Orthodoxy, Catholicism, Belarusian, church periodicals.

УДК 2

Маркова Н. М.,
к.филос.н., доц. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)
Карасева С. Г.,
к.ф.н., доц. каф. философии культуры
(г. Минск, БГУ)
Погодина И. В.,
к.ю.н., доц., зав. каф. финансового права
и таможенной деятельности (г. Владимир, ВлГУ)
Такахаси Санами,
PhD, доц. Высшей школы исследований
человека и окружающей среды,
(г.Фукуока, Университет Кюсю)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

ФОРМИРОВАНИЕ ЮРИДИЧЕСКИХ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЙ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА (ЛОКАЛЬНЫЙ, ГЛОБАЛЬНЫЙ И ГЛОКАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ В БЕЛАРУСИ, РОССИИ И ЯПОНИИ)

Аннотация. В статье рассматриваются процесс формирования юридических дифференциаций конфессионального дискурса в глобальном контексте. Раскрывается аутопойезис юридических и социологических дифференциаций конфессионального дискурса Беларуси, России и Японии. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.Исследование поддержано грантом БРФФИ № Г20Р-211 «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX - начало XX в.)».

Ключевые слова**:** конфессии, аутопойезис, конфессиональный дискурс, Беларусь, Россия, Япония.

Введение

Изучением феномена конфессиизанимаетсяцелый ряд современных дисциплин, включающийрелигиоведение, юриспруденцию, историю, социологию, философию и т.п. В каждой из них формируются специфичные интерпретации, которые, если обратиться кпопулярному описанию в Википедии, восходят к латинскому термину «confessio», переведенному там на русский язык как «исповедание» («вероисповедание»), в свою очередь обозначающее 1) «особенность вероисповедания в пределах определённого религиозного учения» и 2) само «объединение верующих, придерживающихся этого вероисповедания». В семиотическом плане можно утверждать, чтотермин «конфессия» имеет два денотата (значения): особое «объединение верующих», которое выступает как эмпирическая реальность, исследуемая социологами, историками, политологами и т.п. экспертами, с одной стороны, и с другой – особенности «учения» (догматические тексты, «омологии» и т.п.), изучаемые филологами, юристами, философами, теологами и другими специалистами. Все они исторически приобретали оценочные коннотации (смыслы) в качестве дихотомий «правда»/«кривда», «благочестие»/«скверна», «ортодоксия»/«ересь», «церковь»/«секта» и т.п.

Обращение к описаниям термина «конфессия» в Википедии на других языках (31 текст на 10.10.2020), показывает, что на самом популярном в современном интернете английском и ряде других языков его переводят как «religious denomination» (французский: «dénominationreligieuse»; сербский: «религијска деноминација» и т.п.), тогда как внемецком и ряде других языков используют транслитерацию «konfession» (итальянский: «confessionereligiosa», белорусский «канфе́сія» и т.п.). В русском языке иряде других используется термин «вероисповедание» (болгарский - «вероизповеданието», хорватский: «vjeroispovijed» и т.п.), а в рядеслучаев присутствует специфичные только для определенных языков лексемы (греческий: «θρήσκευμα», польский: «Wyznanie» и т.п.). В большинстве описаний уточняется, что денотатами этих терминов являются социальные феномены, возникшие в христианстве, иудаизме, исламе и ряде других традиций.

Обращение к основному корпусу современного академического ресурса «Национальный корпус русского языка» (от 10.10.2020, далее - НКРЯ), включающему в себя тексты с 1700 года, показывает, что термин «конфессия» встречается в 15 документах, начиная с 1922 года, при этом в пять раз превосходя термин «деноминация» (20 документов, с 1927 года, при этом 17 примеров связаны только с «денежной деноминацией»), тогда как термин «вероисповедание» использован в

147 документах, начиная с 1816 года, при этом еще более распространенным является термин «исповедание» (305 документов, с 1717 года), однако все они значительно уступают термину «религия» (1707 документов, с 1783). «Словарь русского языка XI–XVII вв.» показывает, что термин «исповѣдание» в значении «покаяние», т.е. «исповѣдание грехов», встречается с 1076 года [41, с.274]. В текстах современного интернета (Яндекс/Google) преобладают лексемы «вероисповедание» и «религиозное объединение» [5, с.19]. В нашей статье термин «конфессия» мы будем использовать как краткую и удобную лексему для обозначения особых социальных общностей, которые в действующем российском федеральном законе от 26.09.1997 (125-ФЗ, «О свободе совести и о религиозных объединениях») собирательно именуются «религиозными объединениями».

1. Формирование юридических дифференциаций конфессионального дискурса в глобальном контексте

Анализ отношенийшироко используемых сегоднятерминов «религиозное объединение», «религия», «вероисповедание», «исповедание», «конфессия» и «деноминация» мы будем основывать на известном академическом принципе актуализма. Он позволяет полагать, что социальная действительность современных городов, таких как Владимир (Россия), Минск (Беларусь) и Фукуока (福岡市, Япония), где проживают и работают соавторы данного текста, собирательно маркируемая как «конфессии» («религиозные объединения»), включает ряд особенностей идентичности молодежи, имеющих как очевидные различия, так и определенное сходство.

В данном разделе текстамы сфокусируемся на особенностях правовых норм, конструирующих предельно однозначные для каждой эпохи денотаты и коннотаты, фиксируемые в публично представленных письменных законах, которые, в свою очередь, восходят к практикам бесписьменных культур, где различали практики предписанные, допускаемые и запретные. Поэмы Гомера (Ὅμηρος, IX-VIII в. до н.э.), древнеиндийский эпос и древневосточная «литература мудрости» свидетельствуют о присутствии в каждом человеке интуиции того, что «дело закона... написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2:15). Идеал должной гармонии универсального закона и уникального сердца (как единства чувств и мыслей, совести и сознания) утверждался с глубокой древности не тольков устрашающих практиках демонстративно-публичного возмездия, но и в воображаемых концепциях

«незримого правосудия богов», включающего представления о «колеснице Возмездия» и «взвешивании сердца»[28, с.107,162, 99-105].

Исследования показывают, что в урбанистических обществах, где появляются зафиксированные в текстах законы, можно говорить о нормативном (законном, должном, достойном), маргинальном (относительно терпимом, низком, детском) и девиантном (нетерпимом, преступном, наказуемом) содержании тех или иных практик и представлений [3, с. 56-70]. Так, к примеру, к древнейшим относится противопоставление «Истины» («Закона Правды» и т.п.) и «чародѣянія», которое встречается уже в «законах Хаммурапи» (ок. 1700 г. до н. э.), где постановлялось, что людей, ложно обвинявших сограждан «в чародействе, должно предать смерти» [11, с.22].

Сегодняпод влиянием классической работы «Золотая ветвь: Исследование магии и религии» (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890) одного из отцов современной антропологии Дж. Фрезера (Sir James George Frazer, 1854 - 1941), сформировалась литературная традиция собирательно включать в денотат термина «магия» не только «чародѣянія», но «волхвования» и другие, признаваемые сходными, феномены (ведовство, волшба, волшебство, ворожение, колдовство, магия, чары, чернокнижие и т.п.). Против этого, однако, возражают некоторые современные философы и антропологи. Так, А.В. Петров одним из первых отметил, что «магия как явление, общее практически для всех известных нам форм культуры», тем не менее не является неким однородным социальным феноменом, а скорее выражает «социологический» аспект того, что собирательно именуют «антисоциальной», «аномальной» и т.п. «формой религии» и «клише», использующемся «для того, чтобы очернить противника в ходе религиозного конфликта» [36, с.5,19,20]. О. Б. Христофорова отмечала, что в XX веке предлагались различные модели понимания этого феномена, когда висследованиях «вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе» [49, с.53]. Действительно, еще у Платона (Πλάτων, ок. 429 - 347 гг. до н. э.) встречается упоминание о «μᾰγείᾱ ἡ Ζωροάστρου» («магия Заратустры», Ἀλκιβιάδης α′, 122a1), положительно коннотирующее с практиками «благочестия» («ευσέβεια») элиты могущественной империи Ахеменидов, тогда как у Аристотеля (Ἀριστοτέλης, 384 - 322 гг. до н. э.) встречается утверждение про «ἡ γοητικὴ μᾰγείᾱ» («обман магии»), переоценивавшее этот феномен как «δεισιδαιμονία» («суеверие»).

В культурной памяти хранится информация о дистанцировании правильного почитания святынь и «суеверного» («εὐσέβεια»/«δεισιδαιμονία», «religio»/«superstitio»), достойных и скверных поступков («Килонова скверна», Κυλώνειου Άγους, 634 г. до н.э.), публичных судебных процедур, которые сочетались с тайными магическими проклятиями («tabulae defixionum»), практиковавшимися около 1000 лет в греко-римском мире,суде над Сократом, расплатившимся жизнью за«нечестие» (399 г. до н.э.), казни основателя «Назорейской ереси» (Ναζωραίων αἱρέσεως, sectae Nazarenorum, Деян 24:5) и почти 300-летнее преследование его последователей властями Римской империи, квалифицировавшими их как преступное «superstitio praua et immodica» («безмерно уродливое суеверие») и т.п. Эти, как и множество других известных фактов из истории цивилизации,свидетельствуют о стремлении зафиксировать различение«своего» и «чуждого» («доблести» и «скверны», «благочестия» и «кощунства», «истинного» и «суеверного»), которые, при всей их исторической специфике, стремились маркировать то, что считалось, с одной стороны, способным сплотить сообщество в одно солидарное и вечно самовоспроизводящееся целое, победно противостоящее любым внешним и внутренним бедствиям, превращая его вподлинно «свое», в отличие от всего того, что ведет к разобщению, угрожая гибелью всем и каждому, что было необходимо маркировать как подлинно «чуждое», «скверное» и «безумное».

Так, автор первого из известных нам определений религии («religio»), знаменитый римский оратор Цицерон (Marcus Tullius Cicero, 106 - 43 гг. до н. э.) отмечал, что «религия есть то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным» (Invent. II. 53, 161) [55, с.278]. Он отделял «religio» от «суеверия»/«superstitio», противопоставив эти феномены и отметив, что «если суеверие следует отбросить, то этим вовсе не отбрасывается религия», как «святое и благочестивое почитание богов», состоящая «в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом»[51, с.127**]**. Именно мудрым гражданам «свойственно сохранять и соблюдать установления предков и священные обряды» («De divinatione», II. 72. 148) [52, с.297].

Истоки таких представлений о солидарности, как полагал Ян Ассман (Jan Assmann), были зафиксированы в древнеегипетском понятии «Маат», выражающем «моральный интегративный принцип, распространяющий "справедливость"... на все племена и весь космос», дополняемый «личным благочестием», значимость которого особенно обострялась в периоды социальных потрясений,

крушения принятых юридических норм и традиционных механизмов поддержания социального порядка [8, с.10-11]. Ассман различал два понятия религии, первое из которых связано с поэтическим «творением Маат» в хвалебных песнях и гимнах, исполняемых с энтузиазмом, радостью и ликованием, а второе с прагматичными практиками «умиротворения богов», позволяющими обеспечивать изобилие земных плодов и их справедливое распределение, составляющие «египетское понимание "близости к богу"», основанное на представлении, что некогда боги и люди жили вместе, но «после того, как боги удалились на небо, мир оказался брошенным на произвол истории»[7, с.202-23]. В таком контексте религия оказывается тем, что, с одной стороны, ушло, забыто и нарушено, но, с другой, остро переживается как нуждающееся в восстановлении, побуждая к практикам «благочестия», призванных поддерживать «царство справедливости», «праведное царство» как общество, где властвуют «истина, справедливость, порядок, закон», которым еще в эпоху царя Давида (XI - X вв. до н.э.) противопоставлялось «ἐκκλησίαν πονηρευομένων» («ecclesiam malignantiumet», «церковь лукавнующихъ», «сборище злонамеренных», Псал. 25:5).

Эмиль Бенвенист (Émile Benveniste, 1902 - 1976) отмечал, что древнейшее значение слова «вера» коннотировало с областью не специфически «духовной», но именно «хозяйственной» жизни, имея «прагматичный» характер, а«акт веры, совершаемый по отношению к богу прежде всего с целью получения от него помощи в сражении»,был важной «сделкой» и повсеместной практикой, поскольку ожидалось, что это «доверие» вернется человеку обратно как «магическая сила» в соответствии с принципом «я тебе, ты мне»[10, с.127-128]. Таким образом, поддерживая, к примеру, Индру (इन्द्र)) дарами и жертвоприношениями, человек надеялся получить от него в качестве ответного дара особую «силу» побеждать врагов. Такие нормы «хозяйственных» практик формировались в ходе фактических битв, символически воплощаясь в повествования о столкновениикосмических сил «своих» и «чужих», «света» и «тьмы», «добра» и «зла», «порядка» и «хаоса», как это закрепилось в представлениях о «богоизбранной религиозности» спартанцев (Ἀλκιβιάδης β′, 149в) и латинян (De natura deorum, 2, III, 8), отмечаемых Платоном и Цицероном. Все культуры создают практики поддержания надежды или даже «надежды сверх надежды» («...сверх надежды поверил с надеждою... », Рим.4:18) как «веры» в возможностьполучения прямой помощи от «незримого мира таинственных сил», порождая «радость» и «ликование» в случае удачи или, при неудаче, «плачи» и «разочарования»[6, с.106-127].

Превращение «Ναζωραίων αἱρέσεως» из преступного «superstitio praua et immodica» периода «Ecclesia pressa» («гонимой церкви») в признанную римской властью «religione Christiana» (Χριστιανῶν θρῃσκείαν, religionis Christianorum) начинается с Миланского эдикта (Edictum Mediolanense, 313), где христиан признают за легальную корпорацию (corpori Christianorum, τῷ σώματι τῷ τῶν Χριστιανῶν), которую составили те группы, которые объединялись в «Καθολικής Εκκλησίας/EcclesiaCatholica» (всеобщее собрание христиан, ἡ ἐκκλησίᾳ ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν). Именно последние, согласно преданию, дали особую «силу» побеждать врагов императору Константину (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, Μέγας Κωνσταντίνος, 272 - 337), который превратил «sectae Nazarenorum» в защищаемую всей мощью законов эксклюзивную «EcclesiaDei» («Ecclesiamilitans», «Ecclesiapoenitens» и «Ecclesiatriumphans») последующих императоров, дистанцирующуюся от других традиций благочестия множества народов «Pax Romana» как новое «учение о Троице» (Τριάς, Trinitas), эксплицитно представленное в текстах, начиная с Феофила Антиохийского (Theophilus, Patriarch of Antioch, Θεόφιλος ὁ Ἀντιοχεύς, II век).

Солидарность «Καθολικής Εκκλησίας/EcclesiaCatholica», выступившего как самоопределяющееся единство «верных», многократно нарушалась, при этом появлялись специальные термины, маркирующие разные аспекты религиозной «инаковости/чуждости» как «ересь», («αἵρεσις», «haeresis»), «чародейство» (волшебства, идолослужени, Гал. 5:20) и «раскол» («σχίσμα», «schisma»). Единство учения и народов Imperium Romanum/Βασιλεία Ῥωμαίων, утвержденное созываемыми императорами Вселенскими соборами (Σύνοδοι Οικουμενικαί, Oecumenica Concilia), становится частью законодательства государства как «ὀρθοδοξία» («orthodoxia»,«правоверие»), особенно после принятия юридических норм кодексов Феодосия (Codex Theodosianus, 438), в котором объявлялись преступными принадлежность к «безбожным» иудеям, язычникам и еретикам, и Юстиниана (Codex Iustiniani, 525), усиливающие эти различения.

Расколы, сохраняющиеся и сегодня,получают распространение после «Concilium Chalcedonense» (Σύνοδος της Χαλκηδόνας, 451), «Акакианской схизмы» (Schisma Acacianum, Ακακιανά σχίσματα, 484—519), «Великой схизмы 1054 года» (Schisma Orientale, Schisma anni 1054, Σχίσμα του 1054) и, особенно, «Schisma Protestantium» (1517) превратив ранее разделительное понятие о христианстве «Καθολικής Εκκλησίας/EcclesiaCatholica» в собирательное, только номинально объединяющее расколовшиеся и дистанцирующиеся сообщества «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως», «EcclesiaCatholicaRomana» или, к примеру,

«греческую старожитную религию» (Апокрисис, 1598), каждое из которых именно себя объявляло подлинным «правовѣрием». Кровавые акции («резня католиков в Ниме»/«le massacre des catholiques à Nîmes» в день архангела Михаила, 30.09.1567 или «резня протестантов в день святого Варфоломея»/«massacre de la Saint-Barthélemy», 24.08.1572) и многолетние противостояния (Тридцатилетняя война, Bellum triginta annorum, Guerre de Trente Ans, Dreißigjährige Krieg, 1618 - 1648) завершились подписанием Вестфальского мира (Pax Westphalica, Westfälischer Friede, Pax Germanica, Traités de Westphalie, 1648) и утверждением относительной свободы вероисповедания для элиты по принятому ранее принципу «cujus regio, eius religio» («чья страна, того и вера», «чья земля, того и религия», Pax Augustana, Augsburger Religionsfrieden, 1555).Кровопролитные усмирения мятежников благодаря полицейским или военным подразделениям дополняются философской концепцией «прав человека» (JohnLocke, ALetterConcerningToleration, 1689) как подлинным «правовѣрием».

Только в середине XX века после принятия членами Организации Объединенных Наций текста «Всеобщей декларации прав человека» (Universal Declaration of Human Rights, 1948) в мире началось утверждение юридических норм уважения и защиты права на свободу совести каждого гражданина, включая свободу вероисповедания.

2. Формирование юридических дифференциаций конфессионального дискурса в локальных контекстах Беларуси и России

Современные территории Беларуси и России имеют столетия общей истории, восходящей к отмеченному в «Повести временных лет»(ПВЛ, 1039 - 1117)единству «руска землѧ» («Роуськаѧ землѧ», «Рүсскаѧ землѧ»).ПВЛ в известном сюжете «выбора веры» уважительно именовала «Вѣрой», т.е. правоверием письменных «Законов» государств («Lex Moysi», «Lex Ebraicum», «Lex Mahumeti», «LexSarracenorum», «Lex Christi», «Lex Christianorum», «Lex Evangelium» и т.п.), соседних с владениями династии Рюриковичей, включая ислам («болгаре вѣры бохъмичи», Волжская Булгария), иудаизм («жидове козарьстии», Хазарский каганат) и «Вѣры» двух начинавших тогда дистанцирование центров христианства «Καθολικής Εκκλησίας/EcclesiaCatholica», описываемых как «нѣмци от Рима,... послани от папежа» (т.е. от «Dicio Pontificia» в «Sacrum Imperium Romanum) и «философъ от грѣци» (т.е. от «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» в «Βασιλεία Ῥωμαίων»). Конструирование образов «инаковости»в отечественных нормативно-правовых текстах заметно в «Церковном

Уставе князя Владимира» (X – XI вв.), где утверждалось разделение юрисдикций двух форм высшей власти, дистанцируя сферы ответственности князя и митрополита как членов общины новой митрополии «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως», при этом правоверные «христіяне» стали противопоставляться тем, кто практиковал преступные «еретичьство», «вѣдьство», «зелейничьство», «чародѣянія», «вълхвованія» и т.п.[46].Позднее появляются «Правда роусьска» и «Устав князя Ярослава» (XI - XIII вв.), где «руским» противопоставляются «некрещеные», «иноязычники», «жидовин» и «бесерменин», с кем преступно «блуд створить», «ясть и пиеть», а особенно «поганое сьясть по своей воли», при этом если «жена будеть чародеица, ... или зелейница», то «муж, доличив, казнить ю»[47].

Слова, обозначающие новые аспекты религиозной «инаковости» получают распространение после «Великой схизмы» (Schisma anni 1054, Σχίσμα του 1054) и появления первых антилатинских трактатов, превратив ранее разделительное понятие о христианстве как Вселенской Церкви («Καθολικής Εκκλησίας/ EcclesiaCatholica») в собирательное, только номинально объединяющее расколовшиеся и дистанцирующиеся сообщества «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» и «Ecclesia Catholica Romana», каждое из которых именно себя объявляло «правовѣрием», а правой «вере крестьянской» Константинополя стали противопоставлять «латинскую», «варяжскую», «фряжскую», «кривоверную» и т.п. «злую» веру сообщества «Ecclesia Catholica Romana». При этом признавалось, что «князья по-прежнему продолжали вступать в брак с иноверными, поддерживать с ними союзы, а темная народная масса, со своей стороны, никогда не доходила до такого отчуждения, чтобы гнушаться всякого житейского общения с лицами иного исповедания» [26, с.21]. «Вѣра князей» начинает дистанцироваться от «Вѣры митрополитов», а «Вѣра пастырей», порой предельно нетерпимых, от «Вѣры пасомых», для которых христианство, согласно «Повести временных лет» (ок. 1110 - 1118), выступало как «учение апостольское», «нашея преславныя вѣры», жизнь «в законѣ крестьяньстѣм» объединяя тех, кого именовали «вѣрнии людье», «людье крестьяньстии», «людье хрестьяньстѣи», «новыми людми крестьяными» или «крестьяни» [37]. Необходимость в политических контактах с «иновѣрцами» вела к тому, что в дипломатических текстах стремились говорить «только о братстве, и о любви, и о соединенье», формируя, тем самым, более широкое, чем ригоризм некоторых пастырей, понимание «правовѣрия» [9, с.26].

В этом социальном контексте появляется лексема «инобожествие», но основной спектр таких маркеров «иного» утверждается в XV - XVII века, в эпоху

превращения небольшого Московского княжества из части Монгольской империи, где действовали юридические нормы династии Чингизидов (законы «Ясы»), защищавшие все «вѣры», кроме девиантного «чародейства», в огромное Русское государство. Последнее столкнулось с драматическими конфликтами эпохи Реформации, когда широкое распространение в нормативных документах получают такие термины как «иноплеменник», «инородец», «иностранец», «иноземец», «иновѣрець» и «инославный» [41, с.237-243].

Появление образов того, что сегодня принято называть «этноконфессиональными» сообществами, фиксировалось специальными терминами (этноконфессионимами): «сыны Измайловы», «Сарацини», «хваписинъ», «жидовинъ» и т.п., которые собирательно могли включаться в категориюне только «Вѣра», но и «еретикъ» [31]. Такому дистанцированию противостояли политкорректные формулировки, которые, к примеру, включались в официальные преамбулы обращения к ханам империи Чингизидов начинались с упования на помощь не «Троицы», но «Бога небесного», «Бога вышняго» и т.п., почитаемого монголами («Кок Тенгри/Небесный Бог», «Мөнх Тэнгэрийн хүчин/Силы Вечного Неба»), имеющему соответствие в теонимах Псалмов («Живый в помощи Вышняго, в крове Бога Небеснаго», Пс. 90:1–2)[14, с.146,148,152].

Власти оказывались перед необходимостью утверждения баланса «Вѣры пасомых» и «Вѣры пастырей», то запрещая, то поощряя полемическую литературу, где могли проклинать «баснотворение моамедово» и других «нехристей», в число которых могли включать «латину», «лютеров», «кальвинов» и т.п., порой редуцируя эту сложность к собирательномуназванию «басурмане» («бусурманъ», «бесурменинъ» и т.п.) [42, с.78-79]. Последний термин существует и сегодня, но больше в ироничной коннотации с ребенком, который плохо себя ведет («ну ты совсем как басурманин!»). Возвышенные и трагические коннотации это слово получило в известном историческом романе «Басурман» (1838) И.И. Лажечникова (1792-1869). В нем автор на материалах XV века представил образ человека высоких идеалов, который, как «героический одиночка, носитель общественного прогресса и выдающаяся личность, далеко опередившая свой век», утверждая идеи гуманизма, защиты попранного человеческого достоинства и неприятия всех видов деспотизма[17].

Филологические исследования показывают, что «в официальный оборот термины "православный" и "православие" входят во время создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость, с которой совпадает процесс образования Русской христианской автокефалии» (1448) [24].

В.М. Кириллин отмечает, что только в 40-60 годах XV века, после подписания «Флорентийской унии» (Concilium Basiliense, Σύνοδος Φερράρας - Φλωρεντίας, 1439), появляется целый ряд рукописей, где зафиксированы слова «арцибискуп», «бискуп», «латыня», применяемые к архиереям «Ecclesia Catholica», тогда как московское духовенство всегда именовалось «архиепископами» и «епископами», при этом собирательное название своих храмов («церковь») дистанцировалось от наименования зданий «латыни» («божница», «костел»)[23].

В описании похода Ивана III на Новгород (1471), кровопролитие обосновывалось тем, что Москва как новыйцентрглобального правоверия, обозначаемого специальной лексемой «православие», закрепившейся в языке, после вступления Константинополя в унию с «латыней», приобрела право на принуждение к «правовѣрию» новгородцев, действуя «плѣнующе и жгуще». Часть элиты последних утверждала, что «московьский князь великы многи обиды и неправду над нами чинит», а потому они желаю покровительства «короля полского и великого князя литовского». В ответ их сравнивали с «богомерзким воиньством татарьским безбожнаго Мамая» и «невѣрными», утверждая, что «злодейци же онии, противници сотворше себе православию, Бога не бояшеся нынѣча от християньства отступаете к латинству», как «възбеснѣшали, яко звѣрии дивии, безчеловеченъ разум имуще», но при этом «аще бо християне нарицахуся, а дѣла их бяху горѣе невѣрных, всегда бо измѣняху крестное целованье, преступающе», поскольку «въсхотѣша отступити за латиньского короля, и архиепископа своего въсхотѣша поставити от его митрополита Григорья латынина», при этом победа трактовалась как наказание их «гнѣвом Божьим за свою их неправду и за отступление не токмо от своего осподаря, но и от самого Господа и Бога»[30]. К контексту московско-новгородского противостояния относится и первое в российской истории сообщение о судах против «безбожных еретиков» («жидовская мудръствующими», 1470-1504), которых прельстили «чародейство... чернокнижие, звездозаконие же и астрологы».

В 1649 году в Москве было принято «Соборное уложение», где впервые в истории законодательный документ начинался с охранительно-конфессиональной главы I, которая называлась «о богохульниках и церковных мятежниках», в первой же статье которой постановлялось «буди кто иноверцы, какие не буди веры или и Руской человек, возложить хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, ... Богородицу..., честный Крест, или на Святых Его угодников: и про то сыскивать всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то до пряма; и того богохульника обличив казни, сжечь», при этом «бесчиники в церкви Божий»

противопоставлялись благочестивым согражданам, которых именуют «православные Христиане», призванные «в церкви Божий, стоять и молитися со страхом, а не земная мыслити» [38, с.3,13]. Ужесточение преследований «чуждых» сограждан, получивших криминальное наименование «расколщиков», которым противопоставляются «христианы», происходит в т.н. «Двенадцати статьях» царевны Софьи [2, с.419-422]. Эта риторика воплощается в многочисленных «гарях» и осаде Соловецкого монастыря (1668-1676).

Новая юридическая реальность, если обратиться к примерам из базы данных НКРЯ, начинается в XVIII веке, когда наиболее распространенным становится собирательный термин «исповедание». Так, к примеру, архиепископ Феофан (Прокопович, 1681-1736) писал, что «недруги наши завистную свою на нас ярость закрепили, видяще у себе и у нас в законе и в державе, во обычаях несогласие, инный вид правителства, противное исповедание, разные обряды» (НКРЯ, Слово похвалное о баталии Полтавской, 1717). Второй по порядку пример из НКРЯ относится к тексту «Регламент или устав духовной коллегии» (1721), где утверждалась необходимость для российского «простого народа» «Омологии» (от греч. homologia, соответствие), ясного и однозначного катехизиса, ставшего остро востребованным в контексте эпохи Реформации, когда, как отметила известная исследовательница вопросов православно-протестантских отношений Фэри фон Лилиенфельд (Fairy von Lilienfeld, урожденная баронесса фон Розенберг Вера Георгиевна, 1917 - 2009), «в 1625 г, в контексте богословского общения православных и лютеран появилось «Исповедание» или «Омология» Митрофана Критопулоса»[27, с.389]. Позднее появляется целый ряд таких «Омологий», особенно известной из которых стало творение митрополита Киевского Петра Могилы (Petru Movilă, 1596 -1647) «Ортодокс омологія сирѣчь Православное исповѣданіе католіческія и апостолскія церкве восточныя новопереведеся с елліногреческого языка» (1640-1696).

Пройдет еще 200 лет, но, как в 1914 году отметил Н.Н. Глубоковский (1863-1937), «вопрос о том, что такое православие, по своему существу не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его, если оно и считается древнейшим христианским исповеданием» (Глубоковский Н.Н. Православие по его существу//Христианское чтение. 1914. № 1. С. 3-22). Острые дискуссии о содержании подлинных «омологий» продолжаются и сегодня, к примеру, в интер-

нете в связи с коннотациями проблем «истинного православия» («Русской истинно-православной церкви», «Катакомбной Православной Церкви в России» и т.п. юрисдикций).

3. Аутопойезис социологических дифференциаций конфессионального дискурса Беларуси, России и Японии

Наука в российском контексте начиналась как феномен, выражаемый лексемой «навык» («наукъ», «наоукъ»), встречающейся в русском языке с XI века для обозначения, помимо прочего, формируемого церковью «навыка страха Божия», позволяющего «все преодолеть» («наукъ имѣеши о грѣсѣхъ, наложи на страхъ бжии и мукы вѣчныя и прѣодолѣеши вьсяко») [43, с. 291-292]. Социологические исследования в России эксплицитно формируются во второй половинеXIX века, отсчитываясь иногда от эпохи митрополита Илариона (XI век) [16, с.38-40]. Первая перепись населения Российской империи (1897) предусматривала только «вероисповедную» идентичность (возможность существования россиян-атеистов полностью игнорировалась) [35, с.4-5].

В отличие от нее, перепись 1937 года стремилась показать успехи 20 лет советской власти и «пятилетки безбожия» (1932-1937), статистически зафиксировав факт «отмирания религии», что, однако, оказалось провальным [53, с.106-133].

Особой спецификой России, сформировавшейся в XX веке, стали три радикальные трансформации нормативно-легитимного отношения к «Вѣре», сохраняющиеся в коллективной памяти. Первая (1905-1917) связана с превращением «Православной Российской Церкви» (название из документов Всероссийского Поместного Собора, 1917-1918), на протяжении почти 900 лет обладавшей статусом «единственного» или «господствующего вероисповедания» в преемственных политических формированиях, выход из которого, начиная сСоборного уложения (1649) до 1905 года признавался уголовным преступлением в одну из рядоположенных религиозных организаций («конфессий») нового государства - Российской Республики. Последняя вскоре трансформировалась в Российскую Социалистическую Федеративную Советскую Республику (РСФСР, 1918-1988), история которой связана с установлением нового идеологического режима в РСФСР и СССР, при котором все религии были истолкованы как «мракобесие и суеверия», приобщение к которым («религиозное образование») стало уголовным преступлением (УК РСФСР, 1922). Третий период (1989-2020) стал эпохой «великого возвращения религии», сопровождаемого целой серией резонансных скандалов в

массмедиа, когда к уголовным преступлениям с 2013 года стали относить «кощунство» («оскорбление религиозных чувств верующих»).

Началось конструирование области легитимных для общественного мнения границ «религиозной» (конфессиональной) и «светской» («нерелигиозной», т.е. общегражданской, метаконфессиональной, «секулярной» и т.п.) юрисдикции, специфично складывающейся в разных регионах и на федеральном уровне РФ, где в целом в конце XX века социологи зафиксировали «проправославный консенсус» [18, с.35-52]. Вместе с тем в ряде регионов очевидным стало преобладание ислама и буддизма, а в Сибири стали регистрировать религиозные объединения шаманов. Шаманы могли креститься в православие [48, с.111-112, 117]. Они, по сообщениям СМИ, могут лечить священников, с помощью крестного знамения «отгонять духов оспы» от поселения и порой «освящать церковь» [39].

В современной Беларуси сложился свой опыт целенаправленного конструирования ряда понятий для обозначения религиозных сообществ (формальных и неформальных, организованных (традиционных и новых) и аморфных) предпринят в Беларуси в рамках долгосрочного проекта изучения религиозности, начатого религиоведческим центром факультета философии и социальных наук (ФФСН) БГУ в 2012 г. Конструируя необходимую лексику, исследователи выступают как операторы самовоспроизводства понятий, артикулирующих исторические и социально-культурные процессы в религиозной сфере [21, с.85-109], [20, с. 56].

Исследование БГУ стремится пропорционально охватить представителей всех (по возможности) исповеданий, действующих в Беларуси. При этом оно выявляет не количественное распределение последователей (установленное и подтвержденное в сохраняющихся пропорциях социологическими опросами 1999-2008 гг. [15], [33], [50], а степень и характер их религиозной (не)заинтересованности вне зависимости от (но с учетом) их исповедного выбора. Соответственно, термины исследования призваны отражать содержание, степень, характер отношения респондентов к религии, а значит, фиксировать соответствующие аспекты в ее трактовке: исповедную специфику, структуру и возраст (зрелость структурных компонентов). Последнее означает, что термины должны обозначать не только зрелые, хорошо структурированные религии, но и новые, формирующиеся, а также аморфные религиозные среды.

Определение терминов происходит с учетом 1) сложного и многообразного религиозного прошлого белорусских территорий (VI в.–1991 г.)[19], [13]; 2) словаря, сложившегося при создании правовой базы регулирования религиозного

поля независимой Беларуси (с 1991 г.)[12], [20] и вошедшего в тексты Конституции Республики Беларусь, закона «О свободе совести и религиозных организациях», др. правовых актов [25], [34]; 3) традиции религиоведческих определений, аккумулированной в трактовке религии как комплексного феномена [45, с.868-869].

История сформировала богатый религиозный ландшафт современной Беларуси. Он включает 25 только зарегистрированных религий и религиозных направлений разных мировоззренческих типов (от нетеизма до поли- и монотеизма). Из них 5 – законодательно закреплены как титульные: православие, католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам. Кроме того, в виде более или менее систематических – давних и новых – практик существует множество незарегистрированных исповеданий [22, с.25-38]. В основных правовых актах Республики Беларусь, регулирующих религиозную сферу общества (Конституция, закон «О свободе совести…») используются следующие термины.

В Конституции имеются термины: «религия», «вероисповедание», «исповедовать» – в утверждениях о равенстве религий перед законом (ст. 16) и о свободе самоопределения, т.е. – в связи с правами граждан (ст. 31); «религиозная организация», «религиозные культы, ритуалы, обряды» – в утверждении о взаимоотношениях религий с государством (ст. 16). Здесь прослеживается необходимое различение содержательной (то, что исповедуется) и институциональной (те, кто организованно исповедует) сторон религиозного комплекса.

В преамбуле закона «О свободе совести и религиозных организациях» используются термины: «религия», «вероисповедание», «церковь (Православная, Католическая, Евангелическо-лютеранская)». Судя по контексту, под «религией» понимается как традиция (наследование идеи), – что подтверждается наличием синонима «вероисповедание», – так и организация, – что подтверждается синонимом «церковь». Далее в ст. 3 «Основные термины и понятия» дан ряд определений, используемых для формулирования положений закона: «религия», «вероисповедание», «богослужение», «религиозные обряды», «религиозные ритуалы и церемонии», «религиозный культ», «культовое имущество», «священнослужитель», «паломничество», «религиозная деятельность». В данном случае перечень указанных слов, если взять их общеизвестные значения, выглядит логически непоследовательным, поскольку в нем прослеживается смешение, наложение содержательного (исповедного) и институционального (организационного) аспектов религии.

В исследовании ФФСН БГУ определения терминов строятся путем выявления их устойчивого семантического минимума (ядра), т.е. такого содержания, которое не теряет своего тождества в любых контекстах. Таким содержанием обладают наиболее широко употребимые термины, вследствие чего они и приобретают в словаре исследования наибольшую общность, это термины: «религия», «(веро)исповедание» (для целого религии) «религиозное направление», «конфессия» (для идейных или организационных ответвлений). В своих общих значениях они выступают синонимами, но в разных контекстах приобретают смысловые оттенки, обусловленные исторически и этимологически.

В исследовании ФФСН БГУ религиозный комплекс трактуется как сложное единство: 1) двух основных аспектов – внутреннего, или опыта, и внешнего, или системы артикуляции опыта, которая раскрывается 2) в устойчивых символических планах (подсистемах) представлений (выражают идею – квинтэссенцию опыта), деятельности (осуществляет идею), институтов (объединяют последователей идеи). Коротко: религия понимается как единство опыта и системы, символически артикулирующей содержание опыта в представлениях, деятельности, институтах. Этот комплекс универсален, но имеет разную степень развернутости на разных этапах истории и собственной зрелости. Он может функционировать как хорошо структурированная религиозная традиция (что чаще всего обозначается терминами «религия», «(веро)исповедание»); как ее ответвление, или религиозное направление (чаще всего обозначается терминами «конфессия», «деноминация»); как формирующееся новое религиозное движение (обозначается тем же термином, все чаще сменяющим термины «секта», «культ»); как аморфная религиозная среда (обозначается термином «культовая среда общества», но имеет более широкое значение).

В исследовании БГУ принят следующий ряд терминов из перечисленных. Исходный, уже существующий термин – «религиозный комплекс». В широком академическом обороте он чаще заменяется термином «религия», в исследовании БГУ – иногда заменяется также термином «исповедание» (без христианоцентричного компонента «веро-», что расширяет смысл термина). Далее религиозный комплекс раскрывается в двух планах – структурном и динамическом (временно́м) и в следующих терминах. Структурно религиозный комплекс (религия) обозначается через аспекты – «религиозный опыт» и «религиозная система». Система трактуется как единство раскрывающих опыт (его идею) измерений – «религиозных представлений», «религиозной деятельности», «религиозных институтов». Во временно́м плане религиозный комплекс трактуется как проходящий

фазы 1) формирования, – и обозначается как «аморфная религиозная среда» или «новое религиозное движение»; 2) становления и наследования, – обозначается как «религиозная традиция»; 3) дифференциации в процессе наследования, – в этом случае фиксируются «религиозные направления», «конфессии» или «исповедания» (в узком смысле слова). В таком словаре каждый термин закреплен за определенным состоянием и компонентом религиозного комплекса и может быть использован в юридических документах и социологических исследованиях в четко установленном значении.

Наше исследование стремится выйти на предельный кросскультурный уровень понимания религии и религиозности, для которого важны данные не только близких исторически Беларуси и России, но и Японии, где, как показывают исследования, что 72% респондентов относят себя к категории нерелигиозного (или «арелигиозного») населения, тогда как 28% считают себя так или иначе «религиозными» («верующими») [44, с.213-228]. В то же время, по данным государственного опроса религиозных объединений и храмов, в Японии существуют 181,329,376 верующих, т.е. примерно 1.5 раза больше, чем все население Японии (126,424,000 человек). Среди них 48.1% принадлежат к синтоистским объединениям (神道, «путь богов»), 46.5% принадлежат к буддийским объединениями (仏教, «учение Будды»). То есть, когда опрашивается индивидуально, большинство японцев не показывает особый интерес к религии, тогда как по подсчетам самих религиозных объединений каждый японец принадлежит к больше чем одному религиозному объединению [4, с.164-177].

Подобные особенности японской статистики, на первый взгляд, контрастируют с привычным для Европы «конфессиоцентризмом» (конфессиональным эксклюзивизмом), сложившимся в кровавых столкновениях эпохи Реформации, когда обычным стало признать себя, к примеру, «русским немцем», но невозможным считается назвать себя «православным лютеранином» или «православным католиком». Многие японцы не осознают своего отношения с той или иной религией, поскольку в сознании их большинства однократное религиозное действие (посещение храма, молитва и т.п.) не означает, что он или она принадлежит к некому религиозному объединению. Такие особенности по мнению авторов русской и немецкой версий Википедии (статьи «Религия в Японии» и «Religion in Japan») следует квалифицировать как «синкретизм» («эклектика»), наделяя их негативными коннотациями, тогда как для кросскультурного описания феномена религиозности именно они открывают важные перспективы, позволяющие преодолевать

«конфессиоцентризм», «евроцентризм» и «европровинциализм» многих стереотипных представлений о «нормативном» в этой области, расширив его путем включения в понимание социальной реальности религии японскую точку зрения. Так, в Сибири, как уже отмечалось, вполне возможно встретить «православного шамана», а в Российской академии наук - «православного атеиста» (академик Л.Н. Митрохин, профессор С.П. Капица).

4. Аутопойезис дифференциаций конфессиональных коннотатов

В таком контексте можно выделить «базовый», «конфессиональный» и «современный» («метаконфессиональный») типы религиозности. Первый тип основан на ощущении «присутствия таинственного», порождающем, согласно Н. Луману (Niklas Luhmann, 1927-1998), стремление надзирать «за границей с неизвестным», позволяя определить религию в самом общем, т.е. трансисторическом и кросскультурном значении, характерном для всех времен, народов, культур и индивидов [29, с.61-62, 64]. Наглядное проявление такой религиозности представлено не только в упомянутых выше образцах «метаконфессиональных» медиа, но и в ряде всемирно известных произведений советского художественного кинематографа, когда невозможно было выпустить «конфессиональные» произведения, включая мультипликацию, но удалось глубоко и талантливо показать «присутствие совершенно иного» (KarlLuiRudolfOtto, Das Heilige, 1917), среди которых хотелось бы особо отметить такие всемирно известные ленты как «Сталкер» (Андрей Тарковский, 1979) и «Ежик в тумане» (Юрий Норштейн, 1975).

От таких моделей образа жизни активно дистанцируется то, что порой уничижительно именуется «массовой культурой», ориентированной на «современный» или «метаконфессиональный» тип личной религиозности, которая включает в себя элементы самых разных конфессий, культур, направлений и эпох. Можно говорить про такие проявления в произведениях целого ряда известных «властителей душ», когда, к примеру, Владимир Высоцкий пел, как «в церкви все не так, все не так, как надо» («Моя цыганская», 1968), Евгений Маргулис и Алексей Романов верили, что «уповать на бога тщетно, богам дороже свой покой» («Дороги наши разошлись», 1979), Борис Гребенщиков упоминал про тост «за верность всем богам без имен» («Платан», 1986), «Чайф» отметил религию «завтрашних дней.. ласковый ветер теплых морей.... запахи леса осенних полей... » («Религия», 1987), Стас Намин («Цветы») собрал для совместного исполнения («Свет и радость», 2009) представителей несколько религиозных и этнических традиций, группа «Ляпис Трубецкой» утверждала «Я верю в Иисуса Христа, я верю в

Гаутаму Будду, я верю в пророка Мухаммада…» («Я верю», 2011), а ряд СМИ писали про Аллу Пугачеву, что она «занимается магией» [40]. и совершенно лишенной иронии альтернативой таким моделям стали сегодня многочисленные интернет-проекты, обещающие (лексика оригинала сохранена) «Диплом Гос. Образца! Получите ВО - на стыке эзотерики и современной психологии!» [32].

Распространение интернета в конце XX века породило феномен «глобальной деревни», в которой те, кому близки правовые идеалы и универсальные нормы «свободы совести и свободы вероисповедания» (Universal Declaration of Human Rights, 1948), сегодня непосредственно сталкиваются с субкультурами «конфессиоцентизма», защищающими, порой предельно агрессивно, нормы образа жизни только своих сообществ.Последние феномены относительно корректно описываются в терминах PRC, однако к ним есть серьезные вопросы, иронично визуализированные в упомянутом ранее клипе«The Heretic!», показывающем как спонтанное сочувствие может превратиться в искреннюю радость встречи с духовно близким человеком, которая после семи уточняющих вопросов оборачивается разочарованием и вспышкой праведного гнева, завершаясь безжалостной расправой над «еретиком проклятым»[1].

Более глубокий и широкий пример демонстрации парадоксальной природы феномена «конфессиоцентризма» был представлен в художественной форме «Королем», персонажем Е.П. Леонова из любимого многими фильма «Обыкновенное чудо» (Марк Захаров, 1978) по одноименной пьесе Евгения Шварца (1954), утверждавший, что «как почетный святой, почетный великомученик, почетный папа римский… нашего королевства», он приступает к «таинству обряда»[54].Очевидно, что «эксклюзивно истинная конфессия», как и «почетный папа римский нашего королевства» логически, если говорить серьезно, невозможны, поскольку сам концепт «эксклюзивной истины» в современном обществе дифференцирован на социально разные феномены «свободы совести» (веры в «истинность конфессии»),«художественной правды» (переживанием присутствия «истинности» в литературе, поэзии, живописи, музыке, театре, кино и т.п.) и «знания фактов науки». Первые два имеют интуитивный, личный и «вкусовой» характер в современной культуре, тогда как только третий рационален и принудительно универсален, хотя, конечно, можно некоторое время не верить, что COVID-19 или KCN (цианистый калий) вредны для здоровья, а погружение в «кипящее молоко» отнюдь не всех, даже включая даже самого царя, но эксклюзивнодля Иванушки-дурачка, превращает индивида в такого «пригожего», что «ни в сказке не сказать, ни пером

не написать» (Петр Ершов, «Конек-Горбунок, 1834). Так еще в XIX веке иронизировали над любым, в том числе «церковным», «властным», «светским» и, позднее, «советским» упованием на свою «эксклюзивную истинность», вплоть до возможных претензий числиться «папой римским нашей квартиры», признаваясь «папой своего ребенка», поскольку индивидуальные или групповые идентичности должны авторитетно подтверждаться «извне», подобно тому, как персонаж «Доцент» из фильма «Джентльмены удачи» (Александр Серый, 1971) не сможет получить ставку в университете. Выделяя «базовый», «конфессиональный» и «современный» («метаконфессиональный») типы религиозности можно разработать особый академический язык «религиоведения второго порядка», который будет отличаться не только от языков самих верующих, принадлежащих к различным конфессиям и историческим культурным традициям, но и от языков специальных религиоведческих наук (истории религии, социологии религии, психологии религии и т.п.) в качестве особого «метарелигиоведения».

Библиографический список

1. The best God joke ever - and it's mine! [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.theguardian.com/stage/2005/sep/29/comedy.religion

2. Акты, собранные *в* библиотеках *и* архивах Российской империи Археографическою экспедицией Академии наук. Т. 4. - СПб., 1836. *С.* 419-422.

3. Аринин Е. И., Атабеков Т.Р., Викулов И.Е. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным// Религиоведение. № 4, 2015. С. 56-70

4. Аринин Е. И., Маркова Н.М., Такахаси С. Термин «религия» в контексте «глокального» подхода к межкультурной коммуникации в России и Японии // Концепт: философия, религия, культура, 2019, 4. С.164-177

5. Аринин Е.И., Даведьянов А.В., Медведева В.А. Концептуальный аппарат религиоведения: термины «Вероисповедание», «Конфессия» и «Деноминация» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2019. № 1 (29). С. 13-30

6. Архимандрит Сергий Древнеегипетский «Разговор разочарованного со своим Ба» и библейская Книга Екклезиаста // Труды Минской духовной академии, 2010, 8. С. 106-127

7. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. — М.: Присцельс, 1999. 368 с.

8. Баскакова Т.А. О Яне Ассмане и его книге /Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. — М.: Присцельс, 1999. 368 с.

9. Бачинский А. А. Тема различий и близости вероисповеданий в российской дипломатии периода правления Ивана IV // «Комплексный подход в изучении Древней Руси». Сборник материалов X Международной научной конференции (9–13 сентября 2019 г.). М.: Индрик, 2019. С.26-27

10. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.

11. Волков И. М. Книга Законы вавилонского царя Хаммураби. М.: Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. 80 с.

12. Вопросы свободы совести и религиозных организаций: Сборник документов и материалов / Авт.-сост. М.В.Цвилик; Под ред. В.И.Новицкого. – Минск: Издательство «Четыре четверти», 2005. – 336 с.;

13. Гурко А.В. Верашчагіна А.У. Гісторыя канфесій на Беларусі ў другой палове XX стагоддзя. Мн.: ИСПИ, 1999. – 139 с.

14. Дугарова С.Ж. Учение о небесном происхождении монгольской империи//Федерализм, 2010, 4. С.145-148

15. Дунаева И.Н. Основные закономерности в религиозном сознании населения РБ в современных условиях: Социологические исследования, учитывающие тенденции религиозного поведения населения и ценностные ориентации представителей различных христианских конфессий в период после Чернобыльской катастрофы / И.Н.Дунаева, Л.Г.Новикова, Н.Б.Дмитрович, С.И.Артюх. – Минск: БГУ, 1995. – 49 с.

16. Здравомыслов А.Г. К вопросу о периодизации социологии в России//Журнал социологии и социальной антропологии, 2007, 3. С. 38-40

17. Ильинская Н.Г. Лажечников - писатель и мемуарист. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://lib.ru/HIST/LAZHECHNIKOW/lazhech.txt

18. Каариайнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 35-52

19. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII—XX ст.) / В.В.Грыгор’ева, У.М.Завальнюк, У.І.Навіцкі, А.М. Філатава. Навук. рэд. У.І.Навіцкі. Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.;

20. Карасева С.Г. Динамика численности религиозных организаций в Беларуси: политико-правовое поле, практика учета и обнародования данных (2000–2009 гг.) // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 4. – С. 65-82

21. Карасева С.Г., Шкурова Е.В., Шатравский С.И. Характеристики вовлеченности населения Беларуси в религию: мировоззренческий аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – № 2 (70). – С. 85-109;

22. Карасева С.Г.Типология религиозности в современной Беларуси. Минск: БГУ, 2018. 219 с.

23. Кириллин, В. М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849

24. Колосов В., Павлова Т. К этимологии терминов «православный» и «православие». [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php

25. Конституция Республики Беларусь // Pravo.by. Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://pravo.by/pravovaya-informatsiya/normativnye-dokumenty/konstitutsiya-respubliki-belarus/;

26. Костромин К., свщ. Проблема атрибуции «Слова о вере крестьянской и о латыньской»//Христианское чтение №1 (36), 2011. С.21

27. Лилиенфельд Ф. Богословский диалог между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью Германии / Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века : тексты с комментариями / Правосл. Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т ; [сост., авт. введ. : Кристоф Гестрих ; пер. с нем., вступ. ст. к текстам : К. И. Уколов]. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2009. 552 с.

28. Логинов А.В., Трофимов А.А., Линько А.В. Возмездие у праиндоевропейцев, микенских и гомеровских греков. Москва: Academia, 2017. 390 с.

29. Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М., 2006. 320 с.

30. Московская повесть о походе Ивана III Васильевича на Новгород. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5065

31. Николаева И. В. Семантика «этнических» указаний «Повести временных лет»: образ «чужого». [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/9/Nikolaeva/

32. Новая системная психология-2.0. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://iomp.ru/1/

33. Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). – Минск: Издательство «БТН-информ», 2001. 132 с.

34. О свободе совести и религиозных организациях. Закон Республики Беларусь от 17.12.1992 № 2054-XII (с изменениями и дополнениями). Зарегистрирован в Национальном реестре правовых актов Республики Беларусь 16 марта 2001

г. № 2/366. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.pravo.by/document/?guid=3961&p0=V19202054];

35. Первая всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Общий свод по империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г. Т. 1. СПб., 1905. 500 с.

36. Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательский дом РХГИ, Издательский дом СПбГУ. 2003. 413 с.

37. Повесть временных лет. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869

38. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Т.1.1649-1825 гг./Под редакцией М.М.Сперанского. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. 115 с.

39. Приймак А. Бубен шамана освятил церковь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.pravda.ru/faith/1096011-oyuun_orthdoxy/

40. Пугачева занимается магией![Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.motti.ru/2007-06-21/16809

41. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Отв. ред. С.Г. Бархударов. Вып.6. М.: Наука, 1979. 359 с.

42. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Отв. ред. С.Г. Бархударов. Вып.1. М.: Наука, 1975. 320 с.

43. Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 10. М.: «Наука», 1983, 325 с.

44. Такахаси С. Понимание слова «религия» в японском культурном контексте//Свеча-2014. Т. 26. Владимир, ВлГУ, 2013. С. 213-228

45. Традиции религиоведческих определений, аккумулированной в трактовке религии как комплексного феномена [Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. С. 868-869

46. Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://xn--e1aaejmenocxq.xn--p1ai/node/13619

47. Устав князя Ярослава Владимировича о церковных судах. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://xn--e1aaejmenocxq.xn--p1ai/node/13620

48. Харитонова В.И. «А у нас все шаманы - православные...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования, 2016, 1. С. 105-133

49. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.

50. Ценностный мир современного человека: Беларусь и ее соседи в международных проектах по изучению ценностей / Под ред. Д.М.Булынко, А.Н.Данилова, Д.Г.Ротмана. – Минск: БГУ, 2013. 175 с.

51. Цицерон М.Т. О природе богов/ Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. 278 с.

52. Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 384 с.

53. Чумакова Т.В. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения //Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2012,3/4. С.106-133

54. Шварц Е. Пьесы. Т.2. М.: Флюид, 2008.

55. Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010. 784 с.

Markova N. M., Karaseva S. G., Pogodina I. V., Takahashi Sanami, Arinin E. I.

FORMATION OF LEGAL AND SOCIOLOGICAL DIFFERENTIATIONS OF CONFESSIONAL DISCOURSE (LOCAL, GLOBAL AND GLOCAL CONTEXT IN BELARUS, RUSSIA AND JAPAN)

Abstract. The article deals with the process of formation and differentiation of confessional discourse in a global context. The autopoiesis of legal and sociological differentiation of confessional discourse in Belarus, Russia and Japan is revealed. The research was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the scientific project No. 20-511-00008 Bel_a. The study was supported by the BRFFR grant No. G20R-211 "Images of" our own "," other "and" alien "in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, and Northern Russia: Comparative Historical and Philosophical-Religious Analysis (late 19th - early 20th centuries) ”.

Key words: confessions, autopoiesis, confessional discourse, Belarus, Russia, Japan.

УДК 2

Погодина И. В.,
к.ю.н., доц., зав. каф. финансового права
и таможенной деятельности (г. Владимир, ВлГУ)
Бендин А. Ю.,
д.и.н., проф. каф. богословия
Института теологии (г. Минск, БГУ)
Дубровская А. А.,
(г. Владимир, дом «НКО» Владимирской области)

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ КАК ФЕНОМЕН ЮРИДИЧЕСКОГО ДИСКУРСА КОНЦА XIX ВЕКА (ГЛОБАЛЬНОЕ И ЛОКАЛЬНОЕ)

Аннотация: Статья посвящена ряду аспектов понимания термина «веротерпимость». Научное рассмотрение термина позволяет исследовать не только политические, правовые и этнические аспекты государственно-религиозных отношений, но также функции и эволюцию юридического дискурса веротерпимости.Анализируется используемая терминология в российском законадательстве XIX века, представленная в «Полном собрании законов Российской Империи на предмет отношения власти к различным религиозным и этническим идентичностям. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а. Исследование поддержано грантом БРФФИ № Г20Р-211 «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: сравнительный исторический и философско-религиоведческий анализ (конец XIX – начало XX в.)».

Ключевые слова: веротерпимость, толерантность, инославие, иноверие, аутопойетический феномен, юридический дискурс.

Введение

Русскоязычная версия всезнающей Википедии, как ни странно, не включает в себя статью на тему «веротерпимость». При запросе открывается статья «терпимость», в которой данный феномен отделяют, с одной стороны, от «терпения» как позитивной «добродетели», и, с другой, от порицаемой «вседозволенности». На этой странице, в свою очередь, есть отсылка к странице «толерантность», где

представлены 8 значений этого слова, при этом 7 из них имеют коннотации с естествознанием и математикой. Термин «терпимость» связывается с творчеством Джона Локка («Epistoladetolerantia», «Послание о веротерпимости», 1689) и такими законодательными актами как Нантский эдикт (1598), Эдикт о веротерпимости в Святой земле (1844) и Указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» (1905). Статья подчеркивает, что именно Локк провозгласил терпимость в качестве обязанности верующего человека. Этот текст имеет только одну отсылку к очень краткой информации на болгарском языке, которая, однако, иллюстрирована впечатляющей гравюрой «Веротърпимост» (1540, в оригинале - «Pacientia», «Die Geduld») немецкого художника Ханса Бехама (Sebald Hans Beham, 1500-1550), наглядно изображающей именно «терпение» в качестве фундаментальной добродетели подлинных христиан, которая противопоставлялась нетерпимости тех, кто десятками тысячами убивал друг друга как «еретиков» в кровавое столетие эпохи Реформации (1517 - 1648). Такая ситуация является очевидно редкой для Википедии, в которой, к примеру, слово «толерантность» представлено на 53 языках, а «религия» - на 214 языках (данные на 01.12.2020). Начиная с середины XX века, после принятия «Всеобщей декларации прав человека» ООН (Universal Declaration of Human Rights, 1948) и, позднее, «Декларации принципов терпимости» ЮНЕСКО (Declaration of the Principles of Tolerance, 1995), учредившей 16 ноября как «Всемирный день толерантности» (International Day for Tolerance), формируется современное отношение к понятиям «веротерпимость» и «толерантность» как глобальным феноменам и международному концепту «справедливости», имеющему богатую и долгую историю, включающую в себя целый ряд аспектов, в том числе и юридический.

1. Веротерпимость как феномен массмедийного, лингвистического и юридического дискурсов

Термин «веротерпимость», как показывает упоминавшаяся выше русскоязычная Википедия, воспринимается сегодня противоречиво, коннотируя в указанной выше статье, помимо прочего, даже с «домами терпимости» (переводом французского эвфемизма начала XIX века «maisondetolerance», узаконенных под контролем врачебно-полицейских комитетов в Российской империи с 1840-х годов) и другими формами снисхождения к «неизбежному злу». Юридическое понимание содержания термина «веротерпимость» исторически формировалось в рамках выработки стихийных норм обычного права (неписанных преданий), которые в урбанистических культурах символически воплощались в политических,

теологических, философских и религиоведческих текстах и практиках своих эпох. Все они, с одной стороны, как показывают многочисленные исследования, очевидно менялись в истории, тогда как, с другой, образуют преемственность кросскультурного и трансистрического феномена «веротерпимости как таковой», порой менее очевидной, но, тем не менее, позволяющей и в древних формах узнавать непреходящую и актуальную сегодня современность.

Сегодня на бескрайних просторах интернета, где слова «веротерпимость» и «толерантность» встречаются, соответственно, в 138 000/4 780 000 (Google) и 136 000/6000 (Яндекс) документах представлено множество подходов к их интерпретации, среди которых можно отметить и тех, кто с ненавистью пишет про «толерастов», оказывающих «пагубное влияние» на современное российское общество, способствуя не только «разрушению национального самосознания», но и «нарастанию хаоса в обществе и государстве», фактически редуцируя данный феномен к разновидностям преступной деятельности, угрожающей национальной безопасности страны.

Термин «веротерпимость» в лингвистическом плане является составным из двух слов («вера» и «терпимость»). Многозначное слово «вера», которое сегодня обычно противопоставляется «знанию» (науке), исторически, как показывают этимологические исследования, восходит к индоевропейской семантике «правдивый, верный» (включая и латинское слово vērus «истинный, правдивый») [36, с.292-293]. Августин (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354 - 430), один из первых своих трактатов назвал «Deverareligione» (Об истинной религии, 390), эта же семантика присутствует в известных латинских фразах «anvero» (правда), «Christusresurrexit! Vereresurrexit!» (Христос Воскресе! Воистину воскресе!) и т.п., где «vera» выступает как «подлинное знание» [1].

Новый академический лингвистический ресурс «Национальный корпус русского языка» показывает, что в отечественной книжной культуре слово «веротерпимость» представлено в 65 документах, начиная с 1830 года (15 - XIX в., 33 - XX в. и 17 - XXI в.), слово «толерантность» - в 103 документах, с 1895 года (1 - XIX в., 11 - XX в. и 91 - XXI в.), слово «религия» - в 1707 текстах, начиная с 1783 года, а лексема «толераст» выступает как часть новояза представителей «Русского марша» и их единомышленников, присутствуя только в четырех примерах, начиная с 2006 года, при этом два из них являются ироничной самоидентификацией их противников. В то же время в живой стихии интернета «толераст» встречается в десятки тысяч раз чаще: 77 300/31 000 (Google/Яндекс).

Значительно содержательнее, корректнее и ближе к нормам академической традиции, соответствующим и нормам действующей Конституции Российской Федерации (1993), описание термина «веротерпимость» было дано более 100 лет назад в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (1892-1900, ЭСБЕ). Там слово «вѣротерпимость» (т.14, 1892) отсылало к терминам «религиозная свобода» и «религиозные преследования» [38, с.644]. Эти предполагавшиеся статьи, в свою очередь, так и не попали в соответствующий том (т. 52, 1899), где, тем не менее, появился большой материал о «религиозных посягательствах» [40, с. 535-539]. Важный материал был представлен и в пространной статье «Свобода» (т.57, 1900) [39, с.163-174].

Статья о «веротерпимости» присутствует в первом издании «Большой советской энциклопедии», где она предельно лапидарно определяется как «допущение в пределах государства, где существует официальная государственная религия, других вероисповеданий, права к-рых обеспечены законом (см. Государственная религия)» [6, с. 318], затем исчезая из всех последующих изданий, нет его и в «Новой российской энциклопедии» (том III-2, 2007). Не такой статьи в первом издании «Философской энциклопедии» (1960), что, однако, компенсируется для современного читателя глубоким и содержательным анализом, представленным в «Новой философской энциклопедии» (2000), где отмечается, что веротерпимостью называется «признание за каждым гражданином права исповедовать любую религию, терпимое отношение к религиозному инакомыслию», при этом отмечается, что «веротерпимость является исторически ранним проявлением толерантности, умения признавать и уважать чужую точку зрения»[9, с.258]В.И. Гараджа подготовил позднее статью о «веротерпимости» для специализированных религиоведческих энциклопедических изданий (Религиоведение, 2006 и Энциклопедия религий, 2008), отметив, что этим термином обозначается «антитеза религиозной нетерпимости, отношение общества к группам и отдельным людям, исповедующим отличную от религии большинства веру, которое характеризуется тем, что иноковерующие не преследуются и не отторгаются обществом, интегрируются в него на определенных условиях ... веротерпимость не равнозначна признанию свободы совести ... отказу от принуждения с стороны большинства, государственной власти»[8, с.198].

Наиболее развернутое среди энциклопедических изданий описание содержания термина «веротерпимость» представлено в «Православной энциклопедии» (т.7, 2004), где он определяется как «признание права на существование чужой религии, терпимость к ее свободному исповеданию» [22, с.728]. Таким образом, в

лингвистических, массмедийных и справочных изданиях феномен веротерпимости связан с такими юридическими основаниями как право на свободу совести и свободу выбора религии, с одной стороны, и, с другой, право на свободу собраний и других форм гражданской солидарности во имя справедливости как для «большинства», так и для «меньшинств», которые составляют основную особенность любой «живой вѣры» и «подлинной религии», как это определял один из классиков современной социологии Э. Дюркгейм (David Émile Durkheim, 1858 - 1917), противопоставлявший области общественной жизни на сферы сакрального и профанного (sacred/profane), характерные для всех форм общественного бытия. М.Г. Смирнова приводит важное положение другого классика социологии XX века Н. Лумана (Niklas Luhmann, 1927 - 1998), занимавшегося, помимо прочего, практической юриспруденцией, который отмечал, что «право, возникает не из-под пера законодателя», поскольку «оно обусловлено множеством нормативных ожиданий, иначе говоря, правовых требований, и едва ли могли бы издаваться законы без этого базиса», а потому необходимо учитывать «нормативность таких требований» [29, с.16]. Появление проблематики законодательно регламентированной веротерпимости, маркируемой специальными лексическими средствами в эпоху 100-летних кровопролитий Реформации, стало юридическим ответом на множество «нормативных ожиданий» простых людей, требовавших от политиков, философов, теологов и законодателей пересмотра 1000-летних норм отношений государства и «Καθολικής Εκκλησίας/ Ecclesia Catholica» в глобальном «PaxChristiana», особенно маркируемых термином «ὀρθοδοξία» (orthodoxia, православие, правоверие, т.е. вера в пределах установленного властью закона), введенном в кодексы Феодосия (Codex Theodosianus, 438) и Юстиниана (Codex Iustiniani, 525), но окончательно получившим глобальное признание только во второй половине XX века («Всеобщая декларация прав человека», 1948 и «Декларация принципов толерантности», 1995).

2. Проблема генезиса веротерпимости как глобального аутопойезиса юридического дискурса

Юридический дискурс как таковой возникает в рамках интуитивной выработки стихийных норм обычного права (неписанных правил, «табу»), которые начинают самовоспроизводиться в символических формах урбанистических культур, начиная с Месопотамии как письменный, фиксируемый первоначально клинописью, универсальный «Закон» (воплощение «Справедливости» и «Правды»), представляемый согражданам как договор правителя с верховным божеством,

нарушение которого заслуживает неотвратимого возмездия. Исследователи отмечают присутствие семантики «веры в неизбежное возмездие» в индоевропейских представлениях о справедливости, развивавшихся в концепциях «незримого правосудия богов», включающих известные древневосточные образы «колесницы Возмездия» и «взвешивания сердца» [14, с.107,162,99-105].

Такая «вера», согласно Э. Бенвенисту (ÉmileBenveniste, 1902 - 1976), может быть понята как элемент «хозяйства», т.е. повседневной практической жизни, поскольку в бесписьменных и первых письменных культурах мотивацией деятельности служила не «вера во что-то», не догматика разного рода, но убеждение в практичной «магической силе», которую может дать божество/дух в ответ на поддержку (почитание) от индивида, группы или общины, при этом эту «силу» можно «передать другому без всякого риска для себя», поскольку «доверяемая вещь вернется к нему обратно» по принципу «я тебе, ты мне» [3, с.128]**.** Многочисленные этнографические и антропологические исследования показывают, что в различных культурах мира дистанцируются «силы» (божества, духи) добра (свои, помогающие) и зла (чужие, мешающие), при этом многообразие культовых практик не просто «терпелось», но считалось естественным, а удачные, т.е. эмпирически показавшие свою «истинность» практики, получали широкое распространение. Нетерпимыми, как показывают фольклорные образы «трикстеров», были глупцы («неумехи» и другие нарушители норм).

Новое понимание «истинности» представлено в древнейших «законах Хаммурапи» (ок. 1700 г. до н. э.), где нормы божественной справедливости «Закона» как «Правды», исполняемой царем, стали противопоставляться нетерпимым практикам «чародейства», а того, кто ложно обвинит человека «в чародействе, должно предать смерти» [7, с.22]. «Истинности» универсального «Закона» как справедливых норм социальной жизни, начинает противопоставляться эгоистичное и коварное «чародейство» (колдовство), практики которого начинают относить к преступлениям, которые суд призван покарать смертью.

Еще один этап в понимание «истинности» и справедливости начинает Кируш Великий (Кир II Великий, ок.593 - 530 гг. до н.э.), который в Библии упоминается как «помазанник» (מָשִׁיחַ, машиах) и «Χριστός» (христос) (Ис. 45:1), ставший владыкой первой глобальной империи зороастрийцев, включавшей в себя более 40% человечества того времени, который провозгласил в первой в мире «Декларации прав человека» («Манифест Кира», «Хартия Куроша о Правах Человека», «Cyrus Cylinder», «Целиндр Кира», استوانهکوروش): «Я объявляю, что каждый волен

сам выбирать себе религию... при условии, что они не нарушают права других людей» (539 г. до н.э.) [16].

Важно отметить, что под упомянутой переводчиками «религией» в империи зороастрийцев понималась прежде всего государственная «магия» (μᾰγείᾱ, magia), жрецы которой призналиэтическое учение Заратуштры (XII -VI вв. до н.э.). Это слово имело противоречивую историю, войдя в современную культуру, сохраняющую как традиции европейской «охоты на ведьм» в XV - XVII века, истоки негативных коннотаций которой можно усмотреть в упомянутой эпохе Хаммурапи, так и позитивные коннотации, идущие от Платона (Πλάτων, ок. 428 - ок. 347 до н. э.), писавшего о «μᾰγείᾱ̓ἡ Ζωροάστρου» («магия Заратустры», Ἀλκιβιάδηςα′, 122a1), которую он считал важной для воспитания афинской элиты.

Источником большинства современных правовых систем является римское право, нормы которого восходят к преданиям о первых царях, которые считаются учредителями дихотомии «sacred/profane» и первых практик солидарного почитания «sacred» («триады» Quirīnus, Iuppiter, Māvors), которым первоначально противопоставлялись феномены, обозначаемые словом «religio» (страшные, зловещие события, с которыми сталкивались индивиды) [26, с. 10-34]. Лексема «religio», как отметил Э. Бенвенист, «до сих пор в европейских языках остается единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены», хотя такое собирательное обобщение особых феноменов разных культур вполне может оказаться и простой «ошибкой экстраполяции»[3, с.395-396].

3.Проблема определения веротерпимость как аутопойетического феномена российского юридического дискурса конца XIX века.

Российская правовая система формировалась начиная с норм обычного права, «Русской правды» (IX-XIII вв.), «Судебника» Ивана III (1497), «Соборного уложения» (1649) Алексея Михайловича, Воинского Артикула (1716) Петра Первого, которые только в XIX веке привели к созданию таких систематизированных сводов как «Полное собрание законов Российской империи» (1830), «Свод законов Российской империи» (1832), «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (1845). Во второй половине века началась радикальная трансформация правовой системы Александром II (1861-1864), оставшаяся незавершенной. Все они создавались в коннотации с нормами международного права своих эпох, стремясь утверждать глобальный концепт справедливости в локальных социально-политических обстоятельствах.

В России история веротерпимости как государственной политики в отношении инославных христиан и иноверцев ведет свое начало с традиций, существовавших в Древнерусском государстве (XI-XIII). В утратившей политическую самостоятельность Древней Руси веротерпимость к Русской Православной церкви проявляли монгольские ханы, бывшие верховными правителями [15, с.76-82].В Московском царстве веротерпимость православных государей к инославным христианам – католикам и протестантам, а также мусульманам и язычникам, проживавших на востоке страны, сложилась в устойчивую практику, которая стала традиционной государственной политикой в XVI-XVII в.[12, с.15].

С помощью политики веротерпимости православные московские государи поддерживали торговые и дипломатические отношения с западноевропейскими странами, принимали на службу западных специалистов и добивались лояльности своих инославных подданных. На востоке нового евразийского государства политика веротерпимости способствовала завоеванию лояльности новых подданных – мусульман, язычников и буддистов. Прагматические функции веротерпимости московских царей, исключавшие религиозный фанатизм и нетерпимость, были направлены на поддержание внутренней социальной стабильности и защиту границ растущего нового геополитического центра.

Следует отметить, что положение Русской православной церкви в Московском царстве регулировалось византийскими законами [5, с.231]. Следовательно, государство, выступая в роли наследника Византийской империи, наделяло Русскую церковь исключительными привилегиями и защищало ее от внешнего прозелитизма и внутренних расколов. За прозелитизм среди православных закон предусматривал смертную казнь [33, с.292].

Вместе с тем, особая правовая защита и привилегии, предоставленные государством Русской церкви, не ставили своей целью принудительное обращение в православие нерусских подданных московского царя. К тому же Русская церковь в своей миссионерской деятельности никогда не прибегала к насильственным действиям по отношению к западным христианам и восточным иноверцам и не посягала на свободу их веры [12, с.371].

Традиционная московская веротерпимость поддерживала и сохраняла религиозно-этническое многообразие нерусского населения, ограждая законом неприкосновенность церковных границ населения великорусского. Исторически уникальный характер московской веротерпимости определялся сочетанием исключительного положения Православной церкви в государстве и прагматическим

подходом русских царей к религиозно-этническому многообразию новой евразийской Руси.

Стабильные, основанные на традиции, силе и авторитете царской власти государственно-религиозные отношения с инославными и иноверными подданными Московского государства не вызывали необходимости в появлении законодательных постановлений, утверждавших государственную веротерпимость в формеособого религиозного законодательства.

Московские традиции веротерпимости предусматривали невмешательство государства и Русской церкви во внутренние дела инославных и иноверных общин и не определяли их правовой статус в государстве, как это происходило по условиям Нантского эдикта 1598 г. или Акта о веротерпимости, принятого английским парламентом в 1689 г.[2, с.417].Следовательно, для московского законодателя не было насущной политической потребности в разработке особого юридического дискурса, который бы выступал в качестве регулятивного инструмента, способного упорядочивать отношения между государством и объектами веротерпимости, устанавливать правовые нормы и регламентировать деятельность и внутреннее устройство неправославных (нерусских) религиозных общин.

Возникновение политической необходимостив юридическом дискурсе веротерпимости было вызванопотребностями модернизации, которую начали реформы Петра I (1682-1725). В результате войн и петровских реформ началась трансформация Московского царства в империю, управление которой осуществлялось по западноевропейским образцам. Одновременно происходила трансформация традиционной московской монархии в монархию абсолютную [19, с.69]. Однако, становление абсолютизма в России не привело к отказу от традиционной политики веротерпимости, как это произошло во Франции, когда король ЛюдовикXIVв 1685 г. отменил Нантский эдикт. И у реформатора Петра были для этого весомые политические основания.

Становящийся абсолютизм в Российской империи выступал в качестве субъектадогоняющей модернизации государственных и общественных институтов.В связи с этим для петровской модернизации было характерно избирательное отношение к богатому наследию московского прошлого. Отказываясь от многих политических и культурных традиций Московского царства, ПетрI не только воспринял традиции веротерпимости, но и начал развивать их, облекая в западноевропейские правовые формы.На практике это привело к созданию административно-правовых основ института новой имперской веротерпимости. Таким обра-

зом, резко выросшие государственные потребности в модернизации, а также продвижение империи на запад (присоединение Прибалтики в результате победы в Северной войне) стали толчком к появлению юридического дискурса веротерпимости [30, с.111-112, 201, 359].

В ранней Российской империипостепенно создаваемый институт права и управления инославными и иноверными общинами стал выполнять роль инструмента модернизации, а также функции государственного строительства и управления. В этих условиях возникший юридический дискурссоздавал формы взаимодействия между государством и объектами веротерпимости, позволял устанавливать и интерпретировать нормы религиозного законодательства, регулируя тем самым поведение светских и духовных участников установленных законом правоотношений.

Как уже отмечалось выше, петровский институт веротерпимости вобрал в себя традиции и опыт государственно-религиозных отношений Московского царства. В свою очередь, создаваемый параллельноюридический дискурс веротерпимости стал результатом синтеза московского опыта регуляции названных отношений и западноевропейской правовой и политической практики, которая обеспечивала права религиозных общин, не принадлежавших к государственной церкви.

В правление императрицы Екатерины II (1762-1796) заложенные ПетромIосновы института имперской веротерпимости получилидальнейшее административно-правовое оформление. В связи с продвижение имперских границ на запад и на юг произошло расширение функций имперской веротерпимости, институт которой должен был учитывать новые угрозы государственной и религиозной безопасности России [13, с.139-140].

В Российской империи Русская православная церковь, управляемая Святейшим Правительствующим Синодом, обладала исключительным статусом «первенствующей и господствующей» среди религиозных общин империи [17, с.40,42]. Известный дореволюционный специалист по церковному праву А.С. Павлов определял соотношение правового положения Русской церкви и «иностранных исповеданий» следующим образом: «Одна только Православная церковь пользуется прямым покровительством государственной власти, все прочие исповедания только терпимы» [21, с.538]. Поэтому прозелитизм среди православных, совращение их в инославие и иноверие преследовались в уголовном порядке [34, с.200-229].

Относительное завершениестроительства имперского института веротерпимости, утверждавшего универсальные принципы «свободы веры» для

неправославных поданных России, произошло в период правления императора НиколаяI (1825-1855). Принципы имперской веротерпимости, сформулированные еще Екатериной II, были закреплены в статьях 44-46 Основных государственных законов 1832 г.В примечании к статье 46 говорилось, что «Правила охранения веротерпимости и пределы ее подробно означены в IV Части Свода Уставов Благочиния»[17, с.46]. В николаевскую эпоху «Правила веротерпимости» получили завершенную правовою форму и в Своде законов Российской империи изд. 1857 г. были определены как «Свод постановлений о управлении духовных дел иностранных христианских исповеданий и иноверческих, также Устав о предупреждении и пресечении преступлений»[18, с.46].

В эти же годы был сформирован административный аппарат имперского института веротерпимости, что привело к созданиюв 1832 г. Департамента духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ), который был включен в структуру Министерства внутренних дел. Были созданы и духовные управления «иностранными исповеданиями, состоявшие из представителей высшей религиозной бюрократии, которые включались в государственный механизм имперского управления [32, с.142], [31, с.573-574]**.**

Созданный таким образом институт права и управления обеспечивал защиту государственной и религиозной безопасностиРоссийской империи от угроз межрелигиозных и межэтнических конфликтов, способствовал формированию политической лояльности подданных, принадлежавших к «иностранным исповеданиям». Созданный к этому времени юридический дискурс веротерпимости использовался для урегулирования межконфессиональных и государственно-религиозных конфликтов, а также для создания и интерпретации правовых норм, регламентировавших устройство и функционирование «иностранных исповеданий». В практически неизменном виде николаевский институт веротерпимости и соответствующий ему юридический дискурс просуществовали до началаXX в.

Указ императора НиколаяII (1894-1917) от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» модернизировал николаевский институт права и управления «иностранными исповеданиями». Вместе с тем, модернизирован был и юридический дискурс, так как последовавший за указом о веротерпимости манифест «Об усовершенствовании государственного порядка» от 17 октября 1905 г. провозгласил о даровании подданным Российской империи наряду с политическими свободами и «начал свободы совести» [27, с.41].

Новый правовой принцип «свободы совести» в его консервативной интерпретации, учитывавшей монархическое устройство государстваи религиозно-этническое многообразие России, был положен в основу законотворческой деятельности департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД в 1906-1907 гг. Однако законопроекты МВД о «свободе совести» не получили поддержку Государственной думы [28, с.242-243].Начавшаяся модернизация института веротерпимости в Россиине получила дальнейшего развития.В связи с этим функции юридического дискурса веротерпимости в условиях думской монархии по-прежнему сохраняли свою актуальность и продолжали существовать вплоть до падения самодержавия.

Изучение истории института права и управления «иностранными исповеданиями» позволяет дать расширенное определение феноменалокальной веротерпимости, ставшей результатом опыта управления этно-религиозным многообразием и этно-религиозными конфликтами в Российской империи.

Веротерпимость – это иерархически выстроенная легитимация религиозных различий, существовавших между народами, вошедшими в состав Российского государства. Базовые принципы веротерпимости, сформулированные в Основных законах Российской империи как свобода «веры и богослужения по обрядам оной», имели двойственный характер. С одной стороны, они свидетельствовали об этноцентричности религиозного законодательства, с другой – подчеркивали его имперский универсализм и политическую прагматичность. «Правила веротерпимости», созданные на основе этих принципов, институционализировали *неправославные*этнические сообщества империи в системно организованную иерархию конфессий, наделив их правовым статусом «терпимых». Эти признанные законом религиозные организации официально именовались «иностранными», так как их духовенство и паства не относились к «коренному» русскому населению, а религиозные центры находились, как правило, за границами империи.

Основными критериями терпимости «иностранных» конфессий являлись традиционность, легальность происхождения и этнический характер. К середине XIX в. веротерпимость приняла форму особого института права и управления, для которого было характерно сочетание равенства и неравноправия. Все терпимые конфессии делились на высшие – христианские (инославные), и низшие – нехристианские (иноверные). Различия в объеме религиозных прав, существовавшие внутри иерархии *объектов* веротерпимости, сочетались с равенством всех «ино-

странных» конфессий перед законом. Конфессии и общины старообрядцев и сектантов, отколовшихся от «господствовавшего» православия, находились *вне* действия института веротерпимости. Они не признавались законом и подвергались правовой дискриминации.

Непосредственным *субъектом* веротерпимости являлось государство. В роли опосредованного субъекта выступала «господствующая» Православная церковь. Наделенная исключительными привилегиями, эта церковь стояла *над*институтом веротерпимости, занимая по отношению к «иностранным» конфессиям высшее, иерархически формирующее место. Исторически сложившаяся взаимосвязь монархии и «господствующего» православия придавала российской веротерпимости своеобразный характер, отличавший ее от правовых моделей «церковь – государство», которые сложились в законодательствах европейских стран к середине XIX в.

Институт веротерпимости встраивал «иностранные» конфессии в государственный механизм правового регулирования, в котором кодифицированные нормы религиозного права получали силу светских законов. Наделение правил духовной дисциплины «иностранных» конфессий статусом законов Российской империи способствовало превращению религии в средство легитимации общественного и политического устройства. Утверждаемый законом и духовной дисциплиной контроль духовенства за религиозно-нравственной жизнью верующих дополнялся религиозной практикой формирования политической лояльности российской монархии.

Органы управления «иностранных» конфессий, интегрированные в систему государственной власти, представленной МВД, возглавлялись иерархией, входившей в состав российского чиновничества в качестве высшей духовной бюрократии. Созданный таким образом механизм государственно-духовного управления выполнял ряд важных функций по обеспечению безопасности государства, сохранению традиционной религиозности неправославного населения, поддержанию межрелигиозного мира и социальной стабильности [4, с. 21-22]

Развернутое определение, данное феномену российской веротерпимости, позволяет придать этому исторически употребляемому правовому термину статус современного научного понятия.Использование традиционного термина «веротерпимость» в качестве научного понятия предоставляет возможность рассматривать не только политические, правовые и этнические аспекты государственно-религиозных отношений, но также функции и эволюцию юридического дискурса веротерпимости.

4. Уровни формирования лексики веротерпимости (на материалах законодательства 1876 года).

Анализ непосредственно используемой терминологии в российском законодательстве конца XIX века представлен на основании материалов «Полного собрания законов Российской Империи. Собрание Второе. Том LI. Отделения 1-3» (далее: ПСЗРИИ, LI, 1-3). В эти годы власть должна была решать апории отношения имперского универсализма солидарности во имя «общего блага», к локальным самоутверждениям, ведущим к сепаратизмам «окраин», опирающихся на национальные или конфессиональные идеологии, поддерживаемые другими империями, с одной стороны, и, с другой, самоорганизующимися группами «народников» (1876), собравших под красное знамя с вышивкой "Земля и воля" первую в истории политическую демонстрацию у столичного Казанского собора (18.12.1876).Национальные конфликты эпохи, возникающие как формы самоорганизации части населения, к примеру,«Априлско въстание» (1876)в Болгарии, бывшей тогда частью Османской империи, как и несколько ранее «Powstanie styczniowe» («Январское восстание»,1863-1864) в Российской империи, безжалостно подавлялись властями, сопровождаясь десятками тысяч жертв, порой приводя к глобальным войнам (русско-турецкая война, 1877–1878) и самоорганизациимеждународных организаций (International Workingmen's Association, First International,1864–1876), изменивших карту мира под известным лозунгом «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». В этом глобальном контексте в империи Александра II происходили разнонаправленные процессы, которые сегодня можно охарактеризовать как поиск устойчивого баланса между проектами на «русификацию» («православизацию») многомиллионного населения страны, с одной стороны, и с другой, на защиту самобытности его этнических и конфессиональных национальных субкультур, исходя из евангельской веры в возможность того, что все «...не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их...» (Рим. 2:14,15).Так, к примеру, Н.И. Ильминский (1833-1891) отмечал, что население империи, «далеко еще не сплотившееся в один цельный и единодушный состав», на востоке представленопоследователями «шаманского и ламайского идолопоклонничества»,«магометанского татарства», объединить которое может система образования, которая «в настоящее время Министерством Народного Просвещенья ставится на почву религиозно-воспитательную, православно-христьянскую», поскольку «издавна

начавшееся и доселе неокончившиеся постоянные отпаденья крещеных инородцев в магометанство, не говоря уже о постепенном течении в этот татарско-магометанский омут инородцев язычников, сильно озабочивают Правительство»[11]. К таким проектам всегда было противоречивое отношение, однако, как отметил С.В. Чичерина именно Ильминский стал одним из первых отечественных авторов, уважительно писавший про народы Сибири, чья «древняя вера была шаманство», которое«признает единого верховного Бога, обитающего на небе, и множество подчиненных божеств, попечению которых поручены разные на земле местности и урочища», при этом для них «христианство ...есть русская вера; священник тот же шаман; молитвы те же шаманские заклинания... точно также шаманство относится к исламизму как к «вере татарской»[37].

Таким феноменологическим попыткам понять «иноверие» противостояла лексика законодательных актов, которая отделяла Святейший Правительствующий Синодъ (ведомство духовного исповедания, духовное ведомство Православнаго исповедания, Православная церковь, Православное исповедание, христиане, Церковь, духовно-учебные заведения, духовные учреждения, духовные ведомства,греческая вера, греко-российское исповедание, Российская Церковь, Православная Российская Церковь, Русская Церковь, Российская Православная Церковь, Российская Православная кафолическая Церковь, Греко-Российская Церковь, Православная Греко-российская Церковь, Российская Восточно-православная Церковь, Российская Церковь греческого закона и т.п.)[25, с. 174,176].Именно оно былоисповеданием императора и значительной части всего населения, о котором, согласно 1-й статье Уставов духовных дел иностранных исповеданий свода законов Российской империи (1857), сказано, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания»[35, с.6]. Идентичность фиксировалась в специальных метрических книгах, где велась регистрация рождений, браков и смертей, наряду с исповедальными ведомостями (Духовная роспись, Великопостная роспись), фиксирующими прихожан, бывших на исповеди и причастии [23, с.76], [24, с.280].В рамках такой идентичности регламентировались разные сферы общественной жизни, в том числе допущение в «провинциальныхъ театрахъ продолжения спектаклей въ великомъ посту»[23, с.115]и деятельность «сестер милосердия», избираемых из тех, кто посвятил себя «высокому служению страждущему человечеству» и готовых на «подвиги сердолюбия» под руководством сестры-настоятельницы, которая «бдительно наблюдаетъ за добросовестнымъ исполнениемъ обязанностей всеми труждающимися въ Общине лицами» и

должна, по «мере силъ своихъ, внушать сестрамъ любовь къ Богу и ближнему, блюсти ихъ какъ нежная рук «нежная мать, укреплять на поприще ихъ служения, помогать имъ советомъ, исправлять духомъ кротости и главнейше назидать ихъ собственнымъ примеромъ, а не властью и строгостью»[23, с.117-118].

Такое разделительное утверждаемое «правоверие» противостояло тем, кого собирательно относили к «иноверию» и «инославию», с их образовательными учреждениями: иноверные христианские исповедания (Армяно-Григорианское, Армяно-Католическое, Евангелическо-Лютеранское, Евангелическо-Аугсбургское, Реформатское, Греко-Униатское,единоверческое, Римско-Католическое и т.д), Еврейские училища. Магометанские училища, Инородческия народныя училища для язычниковъ [24, с. 75,116,212,213], [25, с.176,177,181,182,660,677,705], которые могли финансироваться государством.Регламентировались браки«иноверцев» и «инославных», когда было принято решение что «постановление статьи 1558 о наказании Магометанъ за нарушение особыхъ правилъ о смешанныхъ между ними и Протестантами бракахъ, не применяется», но «за вступление въ бракъ съ нехристианами, наказанию, определенному въ статье 1568 для лицъ Римско-Католическаго исповедания, подвергаются и лица Евангелическо-Лютеранскаго и Евангелическо-Реформатскаго исповедания» [24, с.213]. Позднее было принято решение о нарушении «правилъ о съездахъ Римско-Католическаго духовенства, вымогательство симъ духовенствомъ десятины, отказы онаго въ совершении духовныхъ требъ для лицъ вступившихъ въ бракъ съ Православными либо съ Униатами и всякаго рода вмешательство означеннаго духовенства въ дела церквей иныхъ исповеданий, кроме Православнаго, представляющее собою нарушение правилъ веротерпимости» [24, с.226].

Сложное отношение у власти было к «расколщикам», из которых в XVIII – XIXвека были выделены относительно терпимые «единоверцы» и «старообрядцы» [23, с.521-522], однако сохранялись наказания «за заведение раскольническихъ скитовъ или иныхъ сего рода обиталищъ и за построение какихъ либо для службы и моления по раскольническимъ обрядамъ зданий подъ наименованиемъ церквей, часовень или молитвенныхъ домовъ, наконецъ и за обращение избъ въ публичныя раскольническия молельни» [24, с.212].

В целом, на примете языка законодательства 1876 года, можно утверждать, что в последней четверти XIX века юридический дискурс выражал стремление власти поддерживать традиционные формы вероисповедальной идентичности населения, вырабатывая новую терминологию, собирательно маркирующую сложившиесяи самоподдерживающиеся различения.

Опыт религиозной нетерпимости в Западной Европе, который нашел свое выражение в Новое время в религиозных войнах в Германии, Швейцарии, Франции и особенно в Тридцатилетней войне (1618-1648 гг.) вызвал политическую необходимость в создании новых отношений, которые бы гарантировали право религиозных меньшинств и религиозных диссидентов на свободу веры. Веротерпимость, принявшая правовые формы и создавшая юридический дискурс, регулировавший поведение светских и духовных участников государственно-религиозных и межрелигиозных отношений, стала универсальным юридическим ответом на множество «нормативных ожиданий» как политической элиты, так и представителей всех сословий западноевропейского общества.

Российский опыт государственно-религиозных отношений, будучи локальным проявлением общеевропейской истории веротерпимости, имел особый характер, связанный не только с его евразийской компонентой, но ис субъектом «нормативных ожиданий». В Российской империи в этой роли выступало модернизирующееся государство, которое использовало институт веротерпимости для строительства империи, инкорпорации и интеграции в ее состав новых территорий и народов с различными религиозными и этническими идентичностями. Институт веротерпимости стал инструментом, обеспечивавшим безопасность Российской империи и «господствующей» Православной церкви от политических и религиозныхугроз.

Библиографические ссылки

1. Glosbe – онлайн словарь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://ru.glosbe.com/la/ru/vera

2. Алтухова Н.И. Гугеноты // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 13. С. 405-411;

3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 128

4. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1914 гг.): автореф. дис. … д-ра ист. наук. СПб., 2013. С. 21-22.

5. Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань 1888. С. 231

6. Большая советская энциклопедия. т.10. М, 1928. ст. 318

7. Волков И.М. Законы вавилонского царя Хаммураби. М.: Скоропечатня А. А. Левенсон, 1914. С. 22

8. Гараджа В.И. Веротерпимость // Религиоведение, 2006. с.198

9. Гараджа В.И. Веротерпимость//Новая философская энциклопедия. т.1, 2000

10. Дмитриева О.В. Акт о веротерпимости // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 1. С. 417.

11. Ильминский Н.И. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае Санкт-Петербург. [Электронный ресурс] - Режим доступа://https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Ilminskii%CC%86/sistema-narodnogo-i-v-chastnosti-inorodcheskogo-obrazovanija-v-kazanskom-krae/

12. Красножен М. Е. Иноверцы на Руси. – Т. 1: Положение неправославных христиан в России. Юрьев, 1900. С. 15.

13. Кузнецов Н.Д. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии // Временник Демидовского юридического лицея. 1898. Кн. 74. С. 3-4; Кн. 76. С. 139-140.

14. Логинов А.В., Трофимов А.А., Линько А.В. Возмездие у праиндоевропейцев, микенских и гомеровских греков. Москва: Academia, 2017. С.107, 162, 99-105

15. Макарий (Булгаков) митр. История Русской церкви. Книга третья. М., 1995. С. 76-82.

16. О чем повествует Курош в своей хартии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://russian.irib.ir/radioculture/iran/history/item/77434

17. Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. Т. 1, ч. 1. СПб., 1832. Ст. 46

18. Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. Т. 1, ч. 1. СПб., 1857. Ст. 46

19. Павленко Н. И. Петр Великий. М, 2010. С.428.

20. Павлов А. С. Курс церковного права. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 538

21. Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 371.

22. Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7.С. 728

23. ПСЗРИ II, LI, 1. С.76;

24. ПСЗРИ II, LI, 2. С.75, 116, 212, 213;

25. ПСЗРИ II, LI, 3. С.280

26. Религия как политические и политологические проекты (религиоведческий анализ): коллектив. моногр. / Е. И. Аринин [и др.]; под ред. проф. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2019. С.10–34

27. Российское законодательство X-XX вв. Т.9. Законодательство эпохи буржуазно-демократических революций. / Отв. ред. О.И. Чистяков. М., 1994. С. 41

28. Сафонов А.А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX в. Тамбов, 2007. С. 242-243

29. Смирнова. М.Г. Институционализация социального притязания в праве// Ленинградский юридический журнал. 2007, 2. С.16

30. Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. 8, ч.2. М., 1996. С. 111-112, 201, 359

31. Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1902. С. 573–574

32. Терюкова Е. А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского государства (XVIII - начало XX в.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 205;

33. Тихомиров М.Н, Епифанов П.П. Соборное уложение 1649 года. М., 1961. С. 292

34. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Свод Законов Российской империи. СПб., 1857. Т. XV. Ст. 200-229

35. Уставы духовных дел иностранных исповеданий// Свод законов российской империи. Т. XI. Ч.1. СПб.:Типография Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. С.6

36. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2009. Т.1. С.292-293

37. Чичерина С.В. О приволжских инородцах и современном значении системы Н.И. Ильминского. [Электронный ресурс] - Режим доступа: // https://az-byka.ru/otechnik/Nikolaj_Ilminskii%CC%86/o-privolzhskih-inorodtsah-i-sovremennom-znachenii-sistemy-n-i-ilminskogo/

38. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том VIIa. Выговский — Гальбан СПб.: Семеновская Типолитография, 1892. С.644

39. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXIX. СПб.: Семеновская Типолитография, 1900. С.163-174

40. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXVIa. Резонанс и резонаторы — Роза ди-Тиволи. СПб.: Семеновская Типолитография, 1899. С.535-539

Pogodina I. V., Bendin A. Yu., Dubrovskaya A. A.

TOLERATION AS A PHENOMENON OF LEGAL DISCOURSE AT THE END OF THE XIX CENTURY (GLOBAL AND LOCAL)

Abstract. The article is devoted to a number of aspects of understanding the term "religious tolerance". Scientific consideration of the term allows us to study not only the political, legal and ethnic aspects of state-religious relations, but also the functions and

evolution of the legal discourse of religious tolerance. The article analyzes the terminology used in the Russian legislation of the XIX century, presented in the "Complete Collection of Laws of the Russian Empire on the subject of the attitude of the authorities to various religious and ethnic identities. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 20-511-00008 Bel_a. The study was supported by the BRFFR grant No. Г20Р-211 "Images of" our own "," other "and" alien "in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: a comparative historical and philosophical-religious analysis (late 19th - early 20th centuries .)".

Key words: religious tolerance, tolerance, heterodoxy, heterodoxy, autopoietic phenomenon, legal discourse.

УДК 2

Погодина И. В.,
к.ю.н., доц., зав. каф. финансового права
и таможенной деятельности (г. Владимир, ВлГУ)
Любимова О. В.,
студент (г. Владимир, ВлГУ)
Аринин Е. И.,
д.филос.н., проф., зав. каф. философии
и религиоведения (г. Владимир, ВлГУ)

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ КАК АУТОПОЙЕТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ЮРИДИЧЕСКОГО ДИСКУРСА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Аннотация. В статье рассматривается термин «веротерпимость» не только с этической, но и юридической точки зрения. Обращается внимание на непосредственную взаимосвязь веротерпимости с проблемами «Истинности», «Правильности» и «Справедливости», которые из поколения в поколение воспроизводятся в любом обществе. Ставится проблема рассмотренияопределения веротерпимости как аутопойетического феномена юридического дискурса. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.

Ключевые слова: веротерпимость, толерантность, аутопойетический феномен, вера, суеверие.

Введение

Веротерпимостью принято называть «признание за каждым гражданином права исповедовать любую религию, терпимое отношение к религиозному инакомыслию» и этот феномен «является исторически ранним проявлением толерантности, умения признавать и уважать чужую точку зрения» [5, с.384]. Карл Поппер (Karl Raimund Popper, 1902 - 1994) в резонансной монографии «Открытое общество и его враги» описал «парадокс толерантности» («The Open Society and Its Enemies», 1945), отметив, что логически полная терпимость, в том числе и к нетолерантности, приводит к повсеместному распространению последней, подобно тому, как абсолютный запрет насилия приводит к невозможности сдерживания насилия[2].

Данное понятие является не только логическим или этическим, но и юридическим, на что обратил внимание Ю. Хабермас (Jürgen Habermas), детально исследовав «апории толерантности» («парадокс толерантности») в известном докладе «Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий» (2002). В нем он отмечал, что «чем разностороннее делаются формы культурной жизни, тем богаче оказывается их когнитивное содержание, тем больше схожести обнаруживают жизненные уклады, структурированные религиозными картинами мира. Для любой культуры неизбежно включение в нее идеи, что некоторые верования - истинные, а некоторые другие - ошибочные; что некоторые вещи правильные, а некоторые - неправильные», что побуждает вновь и вновь определяться в отношении «Истинности и Правильности» [27, с.53].

Данные фундаментальные аспекты нашли свое выражение в целом ряде международных документов XX века, включая «Декларацию принципов толерантности» ЮНЕСКО (1995), где специально уточняется, что «толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности», это«не уступка, снисхождение или потворство» различным формам зла, но активный отказ от «терпимого отношения к социальной несправедливости» [7]. Веротерпимость, таким образом, непосредственно связна с проблемами «Истинности», «Правильности» и «Справедливости», которые из поколения в поколение воспроизводятся в любом обществе.

1. Проблема определения веротерпимости как аутопойетического феномена юридического дискурса

В целом природу парадокса как коммуникативного феномена показал Н. Луман (Niklas Luhmann, 1927 - 1998), отмечавший, что в нем «воплощается перформативное самопротиворечие, которое не дает принимать ему догматическую форму или прописывать рецепты», при этом «…форма парадокса – всего лишь промежуточная стадия», поскольку он «являет собой временную форму, другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание», приводящее «к форме различения, которая в данный момент является убедительной»[14, с.205-207]. Ю. Хабермас отметил, что первоначально «слово "толерантность" было заимствовано из латинского и французского языков где-то в XVI веке в связи с конфессиональным расколом», обозначая «терпимость к иным религиозным верованиям», затем «на протяжении XVI и XVII веков религиозная толерантность становится понятием из области права», когда «правительства издают декреты о толерантности (Toleranzakten), предписывающие чиновникам и правоверному населению толерантное поведение в отношении религиозных меньшинств - лютеран, гугенотов, папистов (католиков)», которых «ранее подавляли или преследовали» в английском языке «"tolerance" как поведенческая диспозиция или добродетель более четко, чем в немецком, отличается от "toleration", правового акта», при этом правовой акт и поведенческая добродетель необходимо связаны друг с другом, поскольку односторонние акции властей, стремящихся гарантировать правопорядок и социальную стабильность в разделенном на конфессии обществе (Édit de Nantes, 1598; Maryland Toleration Act, 1648; Toleranzpatent, 1781) требовали не только полицейских мер, но и искреннего принятия «концепции уважения» согражданами, основанной на приятии «двухсторонней перспективы», восходящей к трактатам Пьера Бейля (Pierre Bayle, 1647-1706) и Иммунуила Канта (Immanuel Kant, 1724 - 1804)[27, с.45-46].

П. Бейль, как известно, под впечатлением сохранявшейся в обществе памяти о Варфоломеевской ночи (24.08.1572) и других аналогичных акций, практиковавшихся «благочестивыми христианами» эпохи Реформации, впервые в истории допустилправо на существование не только аристократических кружков «вольнодумцев» в «République des Lettres» («Respublica literaria», «Республика писателей», «Республика ученых», 1417, Francesco Barbaro), но и целых государств атеистов, где социальной нормой станет не религия, но этика как таковая [3, с.73-14]. Монтескье (Charles Louisde Seconda, Baronde La Brèdeetde Montesquieu, 1689

- 1755) позднее охарактеризовал эту перспективу как «Парадокс Бейля», допускавшего, «что лучше быть атеистом, чем идолопоклонником, ... что менее опасно вовсе не иметь религии, чем иметь дурную религию», сам же убежденный, что во имя общественного блага разумнее принять, что «даже если бы религия могла оказаться бесполезной для подданных, она все-таки осталась бы полезной для государей, для которых, как для всех, кто не боится человеческого закона, она составляет единственную узду»[17, с.530-531]. К идеям Бейля одним из первых обратился М.М. Стасюлевич (1826 - 1911), описав исторический и философский контекст его работ: «Как же следует действовать и мыслить, чтобы не нарушать справедливости в этом мире? Tolerance – вот главное правило того, кто действует там, где все ошибаются» [24, с.219].

Хабермас отмечает, что «готовности к сотрудничеству, способности идти на компромисс, честного отношения, соблюдения дистанции и разумного учета интересов (то есть цивилизованного поведения) достаточно только тогда, когда партнеры ведут спор по тем вопросам, которые все граждане могут обсуждать на общем языке моральных норм», что дает «шансы к нахождению легитимного решения, или даже консенсуса», но «если имеет место столкновение фундаментальных убеждений, если для политической культуры отсутствует общий язык и не ожидается какого-либо разумного единства, то необходима толерантность»[27, с.47]. Последняяне может иметь отношения, например, к расистам, поскольку в этом случаем мы так или иначе признаем правомерным и морально допустимым их «своеобразие», тогда как в действительности «расисту следует не становиться толерантным, а преодолеть свой расизм» [27, с. 49, 53].

Данные правовые аспекты, в свою очередь, были основаны на универсальном «золотом правиле этики» («regula aurea», «Golden Rule», «Goldene Regel» и т.п.), значимость которого оказалась востребованной в контексте кровавых конфликтов эпохи Реформации (1604). Оно, в свою очередь, восходит к учениям жрецов богини Маат в Древнем Египте (ок. 2040–1650 гг. до н.э.), ряду других этических и религиозных концепций, включая евангельскую максиму «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). Современная Википедия содержит целый ряд перечней «Актов терпимости», включающихдо 30 наименований, начиная с решения Кира Великого (539 г. до н.э.) восстановить храм Мардука в Вавилоне, «дома богов» других народов, в том числе Иерусалимский храм[1]. Первой попыткой визуализации такого трансисторического понимания стал известный фильм «Нетерпи-

мость» (Intolerance: Love's Struggle Throughout the Ages, 1916) Дэвида Уорка Гриффита (David Llewelyn Wark Griffith, 1875 - 1948), показывающий как в разные исторические эпохи «ненависть и нетерпимость сражаются с любовью и состраданием».

Именно утверждение «перспективы золотого правила» позволяет, по Хабермасу, надеяться на возможность поддержания в обществе гармоничного баланса между «Благом» (предписаниями «сердца») и «Справедливостью» (предписаниями «закона»). Действительно, философские парадоксы, как и литературные оксюмороны («горячий лед» или «живой труп»), фиксируют осознание возможности как сочетать ранее несочетавшееся (или того, что прежде не сочеталось), так и выявить несочетаемость прежде сочетавшегося (выявив различия в том, что считалось гомогенным). Примером первого может быть термин «авраамические религии», который в 1949 году ввел Луи Массиньон (Louis Massignon, 1883 - 1962) и развил его ученик Анри Корбен (Henry Corbin, 1903–1978) в концепции «Harmonia Abrahamica», объединяющей иудаизм, христианство и ислам, которые тысячелетиями дистанцировались друг от друга, порой порождая кровавые противоборства.В качестве другого подобного примера можно отметить книги «О дивный новый мир» («Brave New World», 1932) и «Вечная философия» («The Perennial Philosophy», 1946) Олдоса Хаксли (Aldous Huxley, 1894 - 1963), где утверждается кросскультурное и трансисторическое присутствие «духа» в разных формах практик и учений Востока и Запада. Примером открывающейся несочетаемости того, что ранее успешно сочеталось, является история Реформации, когда 1000-летнее единство «Pax Christiana» превратилось в продолжающееся уже 500 лет дистанцирование тысяч «конфессий».В этом контексте интересен феномен «анонимного православного» как назвал Клайва Люиса (Clive Staples Lewis, 1898-1963) оксфордский профессор и митрополит Константинопольского Патриархата в Великобритании Каллист (Metropolitan Kallistos/Timothy Richard Ware), бывший англиканин, принявший в 1958 году православие [8].

Нетерпимость к «инаковости» и стремление унифицировать практики и верования миллионов сограждан время от времени имело геополитические последствия, когда, к примеру,конфликты в элитах «Пентархии» (Πενταρχία, «Пятивластие»), т.е. наиболее авторитетных центров империи (епископов Иерусалима, Рима, Александрии, Антиохи и Константинополя) после Халкидонского собора (Concilium Chalcedonense, 451) по мере военных поражений империи, особенно после побед последователей пророка Мухаммеда

(570-632), завоевавших Александрию, Иерусалим, Антиохию, Константинополь («Второй Рим») и сформировавших глобальный «Pax Islamica», войска которогооколо 150 лет осаждавших Вену, которую еще Альбрехт II Габсбург(Albrecht II, 1397 - 1439), получивший в 1483 году почетный титул «короля римлян» (Rex Romanorum, Römischer König) сделал Вену столицей «Sacrum Romanum Imperium/Heiliges Römisches Reich», т.е. своего рода «Новым Римом», который и стремилась подчинить себе Османская империя[6, с.144].

Иван Грозный (Тит-Смарагд-Иоанн Васильевич Рюрик, Iwannъ Василїевичъ, Ioannes Severus, 1530-1584) в контексте отношений«Pax Islamica» и«Pax Christiana»успешно покорил два мусульманских государства (Казанское ханство, 1552, Астраханское ханство, 1556), став преемником чингизидов и укрепив влияние Москвы в Мещерском юрте (Касимовском ханстве), Темниковской Мещере, Мангытском юрте (Ногайской орде), Сибирском ханстве и ряде других княжествах, с которыми подписывались «шертные грамоты», где их элитыдавали «шерть» (присягу) на Коране «по своей вере по мусульманскому закону государю царю и великому князю»,обязываясь «другу другом быти, а недругу недругом», при сохранении своей традиции[16, с.85,88].

К этому периоду относится задокументированное конструирование «сочетаемости» и «несочетаемости»,наглядно представленное, к примеру, в переписке первого в отечественной истории «Царя всея Руси» с Рудольфом Вторым Габсбургом (RudolfII, 1552 - 1612), императором Священной римской империи (Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae), ревнителем «Ecclesia Catholica Romana», библиофилом, любителем искусств и тайных наук (астрологии, алхимии и т.п.), превратившим Прагу в новую столицу империи и резиденцию папского нунция, одну из культурных центров Европы, где пытались создать «философский камень» для пополнения казны, преследовавшего протестантов, но вынужденного подписать «Маестат» (Majestätsbrief, Rudolfův majestát, Majestát na náboženskou svobodu, Грамота Величества, 1609), уравнявшего в правах протестантов с католиками.Документы начинаются с привлечения «Бога в Троицы славимаго милостию», которая«пресущественная и пребожественная и преблагая правевѣрующим в тя истинным крестьяном, дателю премудрости, преневѣдомый и пресвѣтлый и крайний верх» пожелания «брата своего дражайшаго и любезнейшаго, здраве видети», чтобы «хрестьянство (крестьянство) в тишине и в покои было и высвобоженно из рук мусулманских», когда «вперед бы мусулманская рука над крестьяны не высилас и кров хрестьянская не розливалас» [9, с.91,93,95].

Другие коннотаций отмечены в переписке с польским двором, гдев 1579 году говорилось о «зияющи неподобию християнскому» посланий от Батория (Báthory István, Stefan Batory, 1533 - 1586), приверженца «Ecclesia Catholica Romana» и выходца из Трансильвании (Transsilvania, «Залесье»), признавшей в 1566 году власть Османской империи. Иваном Грознымакцентируется факт его прибытия изэтой «державы бесерменской» для коронации в 1576 году главойсамого могущественного европейского государства того времени («Serenissima Res Publica Coronae Regni Poloniae Magnique Ducatus Lithuaniae»), которое было не только «Paradis Judaeorum» («иудейским раем») и оплотом католичества, которое как «вера латынская», по утверждению «царя всея Руси», есть«полухристиянство», отмечая, что «паны твое вѣруют иконоборную ереси люторскую» и «в твоей земли ариянская вѣра начинается явно, а гдѣ ариянская вѣра, тут и Христово имя не вмѣщается, понеже Арий Христову имени истовый врагъ», делая вывод, чтотакие традиции «не подобает християнством звати и християны тѣх людей именовати и о християнской крови тѣмъ людемъ нѣ о чем тужити». Баторию предлагается, раз он пишется «благочестивъ и побожен, и ты не слушай же злочестивых разуму, и себя благочестием и побожеством прослави, а напрасно християнской крови не проливай», уповая на «всещедрую милость Вышняго» («Живый в помощи Вышняго, в крове Бога Небеснаго», Пс. 90:1), поскольку только «якоже Господь возхощет, тако свое достояние искру благочестия истиннаго християнства в Росийском царстве сохранитъ и державу нашу утвердитъ от всяких львовъ, пыхающих на ны» [21].

Позднее, потерпев ряд поражений от Батория, т.е. не получив «всещедрую милость Вышняго», он как «царь и великий князь всеа Русии ... по Божию изволенью, а не по многомятежному человечества хотѣнию» и желая «покой хрестьянский становити...к утвержению приязни и братства межи нами», отмечал, что«ныне видимъ и слышимъ, что въ твоей землѣ хрестьянство умаляетца», когдакороль, «зовучися государемъ хрестьянскимъ, а не по хрестьянскому обычаю захотѣлъ еси дѣлати», нарушил обязательства, хотя даже «в бесерменскихъ государьствахъ тово не ведетца», а «такой непобожности ... в бесерменскихъ государьствахъ не слыхано», поскольку «хотя и в бесерменехъ, и государи дородные и разумные то держатъ крѣпко и на себя похулы не наведутъ, а хто порушитъ правду, и они тѣхъ укоряютъ и хулятъ и нигдѣ правды не переступаютъ».Иван Грозный акцентируется на необходимости прекращения «кроворозлитии хрестьянскомъ» («кроворозлитъства во крестиянстве»), конгда король «льет кровь кристьянскую,

яко воду», выделяется категория «православънаго хрестиянства» («православного, истиннаго християнского», утверждая различения «хрестьянскихъ»/«бесерменскихъ» государств и противопоставлялись обычаи «хрестьянский» и «собацкий» («волховнымъ обычаемъ», «варваромъ», «беззаконнымъ обычаемъ, чево ни в бѣзверныхъ не слыхано».

Эпоха Реформации актуализировала древнюю проблему отношения «подлинных христиан» и «христиан только по имени». Русский царь отмечает, «называетеся хрестияне, и у папы и у всих римлянъ и латын то и слово, что однако вера греческая и латынская», напоминая, что еще на Флорентийском соборе (Concilium Basiliense, 1431-1449) «уложили..., что однако быти греческой вере и з римскою», задавая риторический вопрос:«паны твои то ли хрестиянство держать, что не любять под греческою верою Лифлянтское земли», поскольку получается, что «они и своему папе не верають: папа ихъ уложил, что однако вера греческая и латынская, и они то разрушают и отводять людей от греческой веры к латинъской», тогда как «у насъ которые в нашей земли держать латинскую веру, и мы их силою от латинское веры не отводим и держимъ ихъ въ своемъ жаловании зъ своими людми ровно, хто какой чести достоин, по их отечеству и по службе, а веру держать, какову захотят», полагая, что сама практика сосуществования нескольких вер в одном государстве «уделано з бесерменского обычая», поскольку в исламских странах уважались «люди Писания» (ахль аль-китаб, اهل الكتاب). Применяется маркирование инаковости («арцыбискупъ» «бискуп», «костелъ» и т.п.), когда подлинным христианством выступает только «православъное хрестиянство греческой вѣры Москвы», которым противостоит «полухристиянство латынская», «иконоборная ересь люторская», «безбожная ариянская вѣра» и «вѣра бесерменская». От Батория ожидается прекращение «кровопролитства хрестиянского», про которое известно: «Ино то знатъно, что ты делаешъ, предаваючи хрестиянство бесерменомъ! А какъ утомишъ обе земли, Рускую и Литовскую, такъ все то за бесермены будеть. И ты хрестиянин именуешъсе, Хрыстово имя на языци обносишъ, а християнству испровержения желаешъ» [22].

В 1580 году начинаются дипломатические отношения с «Папским двором», которому Московский дворпредлагал «стояти... заодин» против недругов, «бесерменских государей», при этом Баторий определялся как «посаженик Турского Салтана», который «кроворозлитье христианское многое учинил, сложася с бесерменскими государи» и против которого «вперед с тобою с Папою с Римским ... быти в единачестве ... против бесерменских всех государей стояти заодин хо-

тим, чтобы мусулманская рука вперед над крестьяны не высилась и кровь бы крестьянская не розливалася», завершаясь упованием на «Бога в Троицы славимаго милостию» [18, с. 7,10,11]

Военные поражения «крестьяны» от «бесермен» вели к отказу в дипломатических отношениях от традиции, заложенной еще в эпоху Иоанна Дамаскина (الدمشقي يـ وحـ نا, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Iohannes Damascenus, ок. 675 - ок. 780), свидетеля первых столкновений «Pax Christiana» с «Pax Islamica», описывать новую «религию измаильтян» как «αἵρεσις» («haeresis», «secta»), относя ее к широкой собирательной категории «пагубных учений» (2Пет. 2:1) [15]. Дипломатия формировала собственный категориальный аппарат, призванный объединить то, что на языке политического богословия эпохи могло негативно маркироваться как «ересь» («зловерие» и т.п.), когда, к примеру, Испания столетиями была «страной трех религий» (трех Законов: Моисея, Христа и Мухаммеда), создав богатейшее культурное наследие, элементом которого было хорошо известное всем любителям футбола восклицание «Оле!», являющееся «транслитерацией слова Аллах» [20].

Другим примером является Европа эпохи Реформации, когда единое сообщество глобального «Pax Christiana» превратилосьв тысячи враждующих между собой «конфессий», последователи которых, как показано выше,могли только время от времени вспоминать, что все они «крестьяны» («христиане»), поскольку одновременно набирало силу утверждение эксклюзивистских конфессионимов, к примеру, маркирование сообщества русских христиан как «православия», которое активно использовалось для разделенияи мобилизации сторонников противостоящих вероисповеданий. Распад очевидного прежде единства «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» (Magnum schisma occidentale, ecclesiae occidentalis schisma, Папский раскол, 1378-1417) и акцентирование на феномене «христиан лишь по имени», известном с апостольских времен («ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренно таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога», Рим. 2:28). О «христиан лишь по имени» упоминает булла Super illius specula Папы Иоанна XXII (1326), ставшая одним из первых документов, санкционировавшим «охоту на ведьм» («witch-hunt», 1430 - 1775) в Европе, жертвами которой стали десятки тысяч мужчин и женщин, обвиненных судом в причастности к предельно нетерпимому «колдовству» («магии», «чародейству» и т.п.), каравшемуся сжиганием.

Традиция противопоставлять «подлинное благочестие», установленное властями, с одной стороны, и с другой, «суеверия», включая и «магию», восходит к цивилизациям Древнего Востока, греко-римской и христианской культуре. Так, Роджер Бэкон (Roger Bacon, ок. 1214 - 1292) в трактате «Epistola fratris Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae» («Послания брата Роджера Бэкона о тайных действиях искусства и природы и ничтожестве магии», 1267) писал о «ничтожестве магии», а его однофамилец Френсис Бэкон (Francis Bacon, 1561 - 1626) через 350 лет сделал попытку реабилитировать «натуральную магию» как «направление естественной философии от созерцания к великим свершениям» (т.е. практическое приложение теории), противопоставив ее «магии суеверной» (достойной смеха и слез) («Новый органон» 1620, «О достоинстве и приумножении наук» 1623 и «Новая Атлантида», 1624). Дж.Фрезер (Sir James George Frazer, 1854-1941) зафиксировал новое собирательное понимание магии, когда ее, как «овладение силами», стали противопоставлять религиикак «почитанию богов» («The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890) [26, с.56-57].

С античных времен к таким практикам элиты относились как к терпимым, но осмеиваемым «суевериям невежественного народа», против которых периодически возникали волны «религиозного ригоризма», когда, как отмечал В.М. Живов (1945 - 2013), властями подчеркивалось «нечистое происхождение народных обычаев», при том, что «общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству», т.е. против привычной социальной нормы начинала выступать «рационализация религии и стремление к ее «очищению»[10]. Только в XVIII веке утвердились юридические запреты на такие процессы, начиная с английского «Закона о колдовстве» (Witchcraft Act, 1735), а на народные суеверия стали смотреть терпимо, как на фольклор (folk-lore - «народная мудрость»). Этот термин, принятый научным сообществом, начиная с Folklore Society, в 1846 году ввел Уильм Томс (William John Thoms, 1803—1885), для собирательного наименования преданий, легенд, мифов, танцев, музыки и других форм народного творчества, которое в XIX веке было признано уже не просто «терпимой», но очень важной частью национальной культуры суверенных государств. В Российской империи одним из первых изучил правовые документы, раскрывающие некоторые особенности колдовства, В.Б. Антонович (Włodzimierz Antonowicz, 1834 - 1908) [13, с.64].

Такая семантика сохраняется и сегодня, когда, к примеру, как сообщали СМИ (31.10.2014), Папа Римский утверждал, что «Бог творил мир при помощи Большого взрыва, а не как какой-то «волшебник» [19]. Стремление «овладеть силами» сохраняется и сегодня, в том числе в сравнительно безобидных формах,

когда, к примеру, некоторые сайты рекомендуют в ночь перед экзаменом махать раскрытой зачеткой в форточку и кричать «Халява ловись!» [25]. Значительно серьезнее, как отмечет О.Б. Христофорова, оказываются «обвинения в колдовстве», как «принесении вреда», когда, к примеру, в марте 2015 года было опубликовано сообщение, что в ночь с 15 на 16 декабря 2013 в Онежском районе Архангельской области «обвиняемая и ее дочь с целью сохранения дара ведьмы обвиняемой и передачи дара ведьмы ее несовершеннолетней дочери совершили покушение на убийство соседки» [29]. На Первом канале вышла резонансная телепрограмма «Мужское/ Женское», посвящен ная этому делу [12]. На официальном сайте следственного комитета и сегодня размещена скорректированная информация, согласно которой «по версии следствия, обвиняемая, находясь в состоянии алкогольного опьянения...с дочерью… проникли в дом к соседке по деревне ...с целью ее убийства в ритуальных целях, якобы для сохранения дара ведьмы» [4]. Такие, весьма далекие от «волшебных» историй, происходят и в других регионах, когда, к примеру, в Забайкальском крае мужчина и женщина, «распивали спиртные напитки», а затем решили «изгнать дьявола» из 46-летней местной жительницы, которую заподозрила в колдовстве и ворожбе», попытавшись ее сжечь [23].

В древних культурах соответствующие ситуативные«веры» (т.н. политеизм, генотеизм, полианимизм и т.п.), непосредственно не только «терпелись», но требовались как необходимый способ освоения таинственной и непредсказуемой действительности, являясь своего рода «надеждой сверх надежды» той эпохи, дающей чувство радости при своем подлинном или воображаемом подтверждении, запоминаясь и стереотипируясь при удачном разрешении конфликтов в специальных культовых практиках (ритуалах), подобно тому, как вызывает ликование хорошо сданный экзамен студентом XXI века после исполнения всех деталей известного ритуала «Халява, ловись» («Халява, приди!» и т.п.) [28]. Такая прагматичная и «хозяйственная» вера является антропологическим феноменом, характерном для всех времен и народов, стремящихся освоить окружающий мир, где «истинность» доказывается наглядным результатом и, соответственно, не только «терпятся», но и приветствуются любые возможные варианты, позволяющие «здесь и сейчас» получить желательный эффект [11].

Библиографический список

1. Edictoftoleration. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://en.wikipedia.org/wiki/Edict_of_toleration

2. The Concept of Toleration and its Paradoxes. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://plato.stanford.edu/entries/toleration/#ConTolPar

3. БогуславскийВ. М. ПьерБейль М.: ИФРАН, 1994.181 с.

4. В Онеге местная жительница предстанет перед судом по обвинению в покушении на убийство, совершенном по предварительному сговору с несовершеннолетней дочерью. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://arh.sledcom.ru/news/item/900565/

5. Гараджа В.И. Веротерпимость//Новая философская энциклопедия. т.1, 2000. 652 с.

6. Горелик М.В. Мусульманский папа на Московском престоле («Шапка Казанская» Ивана IV Грозного из Оружейной палаты)// StudiaSlavicaetBalcanicaPetropolitana. №2(16). 2014. С. 141-147

7. Декларация принципов толерантности. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.tolerance.ru/toler-deklaraciya.php

8. Еп. Диоклийский Каллист. Можно ли считать К.С. Льюиса «анонимным православным»?[Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://narnianews.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=535

9. Ерусалимский К. Ю., Шварц И. Миссия Ждана Квашнина в Священной Римской империи: к истории российско-имперских отношений XVI века// StudiaSlavicaetBalcanicaPetropolitana. 2018. № 1 (23). Январь - Июнь. С. 71-104

10. Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://philology.ru/literature2/zhivov--02.htm

11. Иванова Т.Г. "Халява, ловись!" (современный студенческий фольклор). [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=opensource/22

12. Как мать и дочь из Онежского района стали «ведьмами». [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://pravdasevera.ru/incident/-5hx2vx2x

13. Колдовство. Документы - Процессы - Исследование В.Б. Антоновича. Пб.: тип. В. Киршбаума, 1877. 149 с.

14. Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 256 с.

15. Максимов Г.В. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://pravoslavie.ru/4090.html

16. Моисеев М.В. Шертные грамоты в контексте русско-ногайских отношений в XVI веке//Средневековые тюрко-татарские государства. 2014. № 6. С. 84-90

17. Монтескье Шарль Луи. О духе законов // Избранные произведения / Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина — М.: Гослитиздат, 1955. С.530-531

18. Памятники дипломатических сношений с Папским двором и с итальянскими госдарствами. Том X. С 1580 по 1699 год. СПб. Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1871. 928 с.

19. Папа Римский верит в эволюцию и в то, что Бог - «не волшебник». [Электронный ресурс] – Режим доступа: //http://www.pravoslavie.ru/news/74751.htm

20. Поляков Л.В. Испания: страна трех религий / История антисемитизма. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Iudaizm/Pol_IstAntisem/6_1.php).

21. Послание польскому королю Стефану Баторию 1579 года. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9120

22. Послание польскому королю Стефану Баторию 1581 года. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9121

23. Последователи инквизиции задержаны полицейскими. [Электронный ресурс] – Режим доступа: //https://75.xn--b1aew.xn--p1ai/news/item/2042076/

24. Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб.: тип Ф.С. Сущинского, 1866. 517 с.

25. Студенческие приметы// Интернет-журнал «Как работают вещи».[Электронный ресурс] – Режим доступа: http://origin.iknowit.ru/paper1164.html

26. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: АСТ, Ермак, 2003. 282 с.

27. Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий// Социологические исследования. 2006. № 1. С.45-53

28. «Халява, ловись!» или «Проверка слухов». [Электронный ресурс] – Режим доступа: // https://pikabu.ru/story/khalyava_lovis_ili_proverka_slukhov_4535473

29. Христофорова О.Б. Вера в колдовство как антропологическая проблема. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://postnauka.ru/video/91100

Pogodina I. V., Lyubimova O. V., Arinin E. I.

TOLERANCE AS AUTOPHYTICALLY THE PHENOMENON OF LEGAL DISCOURSE (PROBLEM STATEMENT)

Abstract: the article examines the term "religious tolerance" not only ethnic, but also a legal point of view. attention is drawn to the direct relationship of religious tolerance with the problems of" truth"," correctness "and" justice", which are reproduced from generation to generation in any society. the problem of considering the definition of religious tolerance as an autopoietic phenomenon of legal discourse is raised. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 20-511-00008 Bel_a.

Key words: religious tolerance, tolerance, autopoietic phenomenon, faith, superstition.

УДК 94

Тихонов А. К.,
д.и.н., зав. каф. истории, археологии
и краеведения (г. Владимир, ВлГУ)

СОЗДАНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЙ БАЗЫ ДЛЯ ИУДЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII В. – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В.

Аннотация: В предлагаемой статье рассматриваются проблемы формирования законодательной базы в отношении иудейского населения вновь присоединенных территорий на западе Российской империи в период с конца XVIII по первую четверть XIX в. Дается обоснование ограничительных мер в отношении евреев, исповедающих иудаизм. Разграничиваются понятия еврей, как нация и иудей, как вероисповедание. Основное внимание уделено появлению так называемой «черты постоянной еврейской оседлости». Также прослеживается эволюция в законодательной базе в отношении иудейского населения с 90-х годов XVIII до 10-х годов XIX века. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-511-00008 Бел_а.

Ключевые слова: законодательная база, иудейское население, евреи, «черта постоянной еврейской оседлости», правовое положение, губернии, Российская империя, христиане.

После разделов Речи Посполитой 1772, 1793 и 1795 гг., вместе с присоединенными землями Белоруссии, Литвы и большей части Украины, Российская империя получила и многочисленное иудейское население. По его численности Россия теперь стала занимать первое место в мире. Такая ситуация требовала совершенно иного подхода к решению иудейского вопроса, который уже нельзя было ограничить лишь мерами, препятствующие евреям-иудеям находиться на территории Российской империи. Они сами стали ее частью. Политика теперь должна была строиться на принципах разработки законов, которые бы определили правовое положение иудеев в Российской империи, их взаимоотношение с властью и местным населением в местах совместного проживания.

Места компактного проживания иудеев поделили на две губернии: Могилевскую и Полоцкую. Первым законом, регламентирующим правовое положение иудеев, стал указ о приписании всего иудейского населения к кагалам на присоединенных от Речи Посполитой территориях и положение на них поголовного сбора по рублю с головы [1, Т. XIX. № 13865. П.1]. Этим решением Екатерина II оставила без изменения систему управления иудеями, которая была у них в Речи Посполитой. Это объясняется тем, что тогда еще не было определено место иудейскому населению в Российской империи из-за многочисленных особенностей в организации их жизни и религии.

Сбор денег с иудеев по этому же закону был возложен на кагал. Плакат о переходе восточной Белоруссии к России в 1772 г. оповестил жителей, что все они «какого бы рода и звания не были», отныне будут состоять в русском подданстве и государыня не только сохраняет за ними право на публичное исправление веры и на владение собственностью, «но и совершенно их под державою своей усыновляя», каждого будет награждать «всеми теми правами, вольностями и преимуществами, каковыми древние ее подданные пользуются, так что каждое состояние из жителей присоединенных земель вступает с самого сего дня во все оному свойственные выгоды, по всему пространству Империи Российской» [1, Т. XIX. № 13865. П.1]. Таким образом, иудеям были даны свобода вероисповедания и право владеть собственностью. В течение 80-х годов XVIII в. были определены права иудеев в Российской империи по судебным, торговым и промышленным делам [2, XXII. № 16391]. По новому городовому положению 1785 г. право на участие в местном управлении получили по сословиям. Поэтому иудеи также оказались в числе избираемых на городские выборные должности. Единственное ограничение - наличие на таких должностях иудеев не должно превышать число христиан [3, с.38].

Законодательное закрепление положения иудеев в стране определялось в 90-е годы XVIII в., когда иудейское население Российской империи увеличилось во много раз. Иудеям было предоставлено право жительства во вновь присоединенной и тогда еще пустынной Новороссии. Эту территорию вскоре разделили на Екатеринославскую, Таврическую и Херсонскую губернии [4, Т. XXIII. № 17006]. Также тогда был решен вопрос о прохождении рекрутской повинности. Исповедующие иудаизм от нее освобождались, но со всех мещан и купцов-иудеев взималось по 50 руб. за рекрута [5, XXIII, № 17432]. Такое положение с прохождением иудеями воинской службы сохранилось до конца августа 1827 г., когда на них распространилась рекрутская повинность [6, Т. II, № 1330].

Однако основным в последней четверти XVIII в. стал указ от 23 декабря 1791 г., по которому иудейское население «удерживалось в границах своего природного и исторического расселения, где им гарантировались права гражданства и мещанства» [7, Т.XXIII, № 17605]. В середине XIX в., при Николае I, это получило название «черта постоянной еврейской оседлости». Указ просуществовал до 1917 г. Главная его суть состояла в том, что лицам иудейского исповедания разрешалось селиться только в 15 западных губерниях: Бессарабской, Виленской, Витебской, Волынской, Гродненской, Екатеринославской, Киевской, Ковенской, Минской, Могилевской, Подольской, Полтавской, Таврической, Херсонской, Черниговской [8].

Введение этого указа и его существование в течение длительного времени оценивается по-разному. Так, Я. И. Рабинович считает: «Черта постоянной еврейской оседлости, установившая резкую грань между евреями и прочим населением, бросившая их в пропасть бесправия и морального унижения» [9, с.318]. Ю. И. Гессен также склонен видеть в ней «запрет пользоваться естественным правом жить и передвигаться по стране сковал деятельную волю еврейского населения в области физического и умственного труда и этим наложил мертвящую печать на духовный и экономический быт евреев» [10, с. 80]. А. И. Солженицын, цитируя дореволюционную еврейскую энциклопедию указывает «Указом 1791 г. было положено начало черты оседлости, хотя и не преднамеренно. При условиях тогдашнего общественно-политического строя вообще и еврейской жизни в частности, правительство не могло иметь в виду создать для евреев особое стеснительное положение, ввести для них исключительные законы, в смысле ограничения права жительства. По обстоятельствам того времени, этот указ не заключал в себе ничего такого, что ставило бы евреев в этом отношении в менее благоприятное положение сравнительно с христианами…указ 1791 г. не внес какого-либо ограничения в права евреев в отношении жительства, не создавал специальной «черты»,

и даже «пред евреями были открыты новые области, в которые по общему правилу нельзя было переселяться»; «центр тяжести указа 1791 г. не в том, что-то были евреи, а в том, что то были торговые люди; вопрос рассматривался не с точки зрения национальной или религиозной, а лишь с точки зрения полезности» [3, с.42].

Также следует сказать, что ограничения, принятые в 1791 году, касались не евреев, как нации, а иудеев, которые подчинялись, прежде всего, указаниям кагала, а не государственной власти. Евреи, которые получили образование, имели патенты на различные виды ремесленной деятельности, были гильдейскими купцами или принимали православие, могли жить где угодно на территории Российской империи.

Библиографические ссылки

1. Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ) ПСЗ-I. Т. XIX. № 13865. П. 1.
2. ПСЗ-I. Т. XXII. № 16391.
3. Солженицын А.И. Двести лет вместе (1795-1995).Т.1. М., 2001. С. 38.
4. ПСЗ-I. Т. XXIII. № 17006.
5. ПСЗ-I. Т. XXIII. № 17432.
6. ПСЗ-II. Т. II. № 1330.
7. ПСЗ-I. Т. XXIII. № 17605.
8. Первоначально в «черту постоянной еврейской оседлости» по «Положению о евреях» в 1804 г. были включены Кавказская область и Астраханская губерния, но затем исключены из нее с 1825 г.: (Указ о запрещении евреям селиться в Астраханской губернии и Кавказской области (ПСЗ I. Т. XL. № 30404). С 1827 г. иудеям запрещалось постоянное пребывание в Киеве (ПСЗ-II. Т. II. № 1583.). Он был вызван усилением стычек с местным населением, прежде всего с казаками, которые не принимали методы ведения экономической деятельности, практикуемые иудеями. С 1830 г. стали применяться меры к переселению иудеев из Севастополя и Николаева (ПСЗ-II. Т. II. № 3703). Последнее решение было продиктовано существованием военно-морских баз в этих городах. Выселение же иудеев из Кавказской области, Астраханской губернии и города Киева проходило достаточно сложно. Об этом свидетельствуют периодически повторяющиеся решения по выполнению указов о выселении. Можно привести несколько примеров таких указов: 1830 г. - «Об отсрочке высылки из Киева евреев, имеющих недвижимость» (ПСЗ-II. Т. V. № 1833 г. – «Отсрочка до 1 февраля 1835 г. переселения евреев из Киева». (ПСЗ. II. Т. VIII. № 6418), 1835 г. – «Переселение евреев из Астраханской

губернии» (ПСЗ-II. Т. X. № 8481), 1837 г. – «О евреях в Грузии, Кавказской и Закавказской областях пребывающих» (ПСЗ-II. Т. XII. № 10255), 1861 г. – «Порядок разрешения евреям постоянного и временного проживания в г. Киеве» (ПСЗ-II. Т. XXXVI. № 37738) и др. Это свидетельствует о том, что решения о выселении иудеев из данных местностей не выполнялись по многим причинам, основными из которых были бюрократизм и коррупция в органах местного управления. С 1825 г. издали указ «Об удалении евреев от границы на 50 верст» (ПСЗ. Т. XL. № 30402 и 30581). Он был вызван резко возросшим уровнем контрабанды из-за рубежа, где большая роль отводилось посредничеству иудейских купцов. В 1833 г. этот указ отменили – «Дозволение евреям жить в 50-ти верстовой пограничной зоне (ПСЗ-II. Т. VIII. № 6225).

9. Рабинович Я. И. В поисках судьбы. Еврейский народ в круговороте истории. Т.1 М., 2001. С. 318.

10. Гессен Ю.И. История еврейского народа в России. М., 1993. С. 80.

Tikhonov A. K.

CREATION OF A LEGISLATIVE BASE FOR THE JEWISH POPULATION OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE LAST QUARTER OF THE 18TH CENTURY - THE FIRST QUARTER OF THE 19TH CENTURY.

Abstract. The proposed article addresses the problems of forming a legislative framework for the Jewish population of the newly annexed territories in the west of the Russian Empire between the late 18th and the first quarter of the 19th century. The concepts of the Jew as a nation and a Jew as a religion are delineated. The focus is on the emergence of the so-called "permanent Jewish sedentary line." There is also an evolution in the legislative framework for the Jewish population from the 1990s to the 1910s. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 20-511-00008 Bel_a.

Key words: legislative base, Jewish population, Jews, "the trait of permanent Jewish settlement," legal status, provinces, Russian Empire, Christians.

Научное издание

СВЕЧА – 2020

РЕЛИГИИ В РОССИИ И МИРЕ:
ДИАЛОГ, ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Сборник научных докладов

Том 36

Издается в авторской редакции

За содержание, точность приведенных фактов
и цитирование несут ответственность авторы докладов

Подписано в печать 28.12.20.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 23,72.
Заказ № 4510. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».
600017, г. Владимир, ул. Кирова, 14 г.
Тел.: 8 (4922) 53-41-50
e-mail: print@arkprint.ru