

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 – 2021

РЕЛИГИЯ, НАУКА И ТЕОЛОГИЯ:
ВЫЗОВЫ И ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОСТИ

Сборник научных докладов

Под редакцией профессора Е. И. Арина

Том 37

Владимир
Аркаим
2021

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 ассистент, ВлГУ (член редколлегии)
О. В. Гарькина (ответственный секретарь редколлегии), ВлГУ

Издается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Религия, наука и теология: вызовы и проблемы современности :
Р36 сб. науч. докл. / под ред. проф. Е. И. Арина ; Владим. гос. ун-т им.
А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2021. – Т. 37. – 472 с. –
(Серия «Свеча – 2021»).

ISBN 978-5-93767-446-3

В сборник включены материалы международных конференций, где выступили гости и исполнители проектов, получивших поддержку РФФИ (19-011-00847, 20-511-00008 Бел_а, БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211 и 21-011-44195), 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 978-5-93767-446-3

© Коллектив авторов, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел № 1. Проект БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211 20-511-00008 Бел_а

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.)

Аринин Е. И., Карасева С. Г., Петросян Д. И.

Религиозность в Беларуси и России: социологические подходы
к анализу феноменов 9

Бендин А. Ю.

Сходство и различия во взаимоотношениях старообрядцев
и православных в белорусско-литовских, центральных
и северных губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в. 27

Бендин А. Ю., Маркова Н. М.

Эволюция понятия «раскольник» в Московском царстве
и Российской империи (вторая половина XVII – начало XX в.) 54

Бендин А. Ю., Аринин Е. И., Гарькина О. В.

Терминология проблем веротерпимости: «упорствующие в латинстве»
в белорусско-литовских губерниях Российской империи
(вторая половина XIX – начало XX в.) 66

Геранина Г. А.

Образы «чуждого», «другого» и «иного» в контексте толерантности:
религиоведческий анализ формирования предпосылок в начале XX века
создания первой Конституции России 77

Казак О. Г.

Взаимоотношения между православными и католиками в белорусских
и Центральных губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в.:
сравнительный анализ 83

Кильдяшова Т. А., Паршева Е. М., Сибирцева Ю. А.

Аспекты веротерпимости в контексте преподавания курса «Закон Божий»
в дореволюционной России 94

Киселев А. А. Стереотипы о еврейской национальной общности в белорусских, центральных и северных губерниях Российской империи на страницах церковной периодики в 1905 – 1907 гг.	100
Конькова В. С. Формирование конструкта «Восток» и его содержание в западной культуре.....	111
Петросян Д. И. Ценностный мир студентов 2021	118
Погодина И. В., Афонина А. А., Аригин Е. И., Павлов М. С. Свое и иное в религии как дискурсы власти в Российской империи (по материалам полного собрания законов Российской империи).....	136
Тихонов А. К. Политика российской власти в отношении католического населения Западного края во второй четверти XIX – начале XX в.	142

Раздел № 2. Проект 19-011-00847

Философское религиоведение о специфике отношений религии и искусства в контексте теории "аутопойетических" систем Никласа Лумана

Аригин Е. И., Абдуллаева С. Ш., Бовыкина М. А. Религия, теология и наука: аутопоезис различий и дистанцирований.....	147
Аригин Е. И., Ефимова В. А., Федорова Д. Д. Храм Покрова на Нерли: аутопоезис дискурсов (религиоведческие аспекты)	157
Афанасьева В. А., Бычкова А. А., Киселева М. С., Корягина Е. Д., Мальцев В. А., Лютаева М. С. Аутопоезис средневековых форм описания бытия. Кто ближе из философов средних веков «поколению Z»?	167
Белижинский С. С., Лютаева М. С. Анализ слова «герменевтика»	175
Григорьев А. В., Дудорова А. С., Гарькина О. В., Лютаева М. С. Анализ термина «пуризм» в контексте идей концепции Н. Лумана	182

Латышева Ж. В.	
Смыслообразование как социальное трансцендирование	187
Лютаева М. С.	
Религия как форма смысла. Реферат первой главы работы Н. Лумана «Религия общества» (DIE SINNFORM RELIGION // N. LUHMANN. DIE RELIGION DER GESELLSCHAFT, 2002)	195
Овчинников Н. Э., Лютаева М. С.	
Философия в компьютерных играх, или почему нельзя устроить резню в Вайтроне	199

Раздел № 3. Проект № 21-011-44195

Теология (богословие) и религиоведение в России: между медиа и диалогом экспертов

Аринин Е. И.	
Проект «Теология (богословие) и религиоведение в России: между медиа и диалогом экспертов»	207
Андреева Л. С.	
Герменевтика как способ познания религиозного текста	237
Белижинский С. С.	
Концептуализм Пьера Абеляра	241
Гарькина О. В.	
Таинственное в кинематографе «самой атеистической страны в мире»	245
Григорьев А. В.	
Проблема искусственного интеллекта и будущее человечества	253
Зубков С. А., Кирпилева В. И.	
Корреляция некоторых религиозных практик с современной экологической ситуацией и здоровьем человека	258
Зубков С. А., Фролов М. О.	
Единство и разнообразие экотеологий: дхармические и авраамические религии	265

Кильдяшова Т. А., Паршева Е. М., Сибирцева Ю. А. Пути взаимодействия школы и университета в вопросах духовно-нравственного воспитания.....	273
Киприянова Н. В. Религия в жизни российского купечества	279
Ковалёв М. А. Англиканская церковь в творчестве Дж. Свифта ирландского периода (1714 – 1745 гг.)	283
Кузнецова Л. Э. «La science des religions» («Наука о религиях») Эмиля Бюрнуфа – первый французский учебник по религиоведению	288
Кузьмина Д. А. Роль религии в серии игр «The Elder Scrolls»	298
Лютаева М. С. Наблюдение божественного космоса. Аспекты взаимоотношений науки и теологии в античной философии	303
Машенская М. А. Проблемные аспекты педагогического процесса в цифровой среде.....	309
Минин С. Н. (иеромонах Варфоломей) К 75-летию возрождения Владимирской епархии. 1944 – 2019 гг.	315
Минин С. Н. (иеромонах Варфоломей) Светский характер государства и религиозность	325
Павлов Р. А., Лютаева М. С. Основные аспекты духовной философии неогуманизма.....	332
Пенкина С. Н. Взаимоотношение человека и природы в православии и католичестве	337
Пенкина С. Н. К вопросу о «католичности» Владимира Соловьева.....	341

Пенкина С. Н.	
Некоторые аспекты понимания проблемы диалога культур через призму категорий «свое»/«чужое».....	344

Румянцева Р. Н.	
Владимирские иконы Богоматери.....	347

Шипунова Е. Ф.	
Сто лет назад в ста верстах от Саратова (штрих к памяти философа С. Л. Франка).....	349

Раздел № 4. Экоотеология: дискурсы, стратегии, целепологания

Айтжанова А. К.	
Анализ онтологических подходов к проблеме природы в теологии авраамических религий и гандия вайшнавизма.....	356

Арсеньев К. С.	
Диалектический синтез понятий «бог» и «природа»	362

Белоусов П. А.	
Квазирилигиозный аспект экологической этики.....	367

Водолазский Ф. В.	
Улучшение экологии за счет внедрения титановых сплавов	374

Заливин А. А.	
Транскультуральный подход в психокоррекции. Возможность использования принципов бхакти-йоги для укрепления здоровья.....	378

Звягинцев М. Г.	
Реализация «Формулы Николая Неплюева» как основы устойчивого развития в рамках социальной модели трудового братства на примере экофермы «Инсайт» (Тульская область)	385

Зубков С. А.	
Экофильные программы религиозных лидеров	391

Зубков С. А., Гребенкина Е. Д.	
Связь религии и экологии в трудах отдельных отечественных философов XX – XXI веков	396

Зубков С. А., Зернова В. С.	
Здоровье человека в условиях современного экологического кризиса	401
Зубков С. А., Иванова А. П.	
Экология сознания	405
Зубков С. А., Королькевич А. С.	
Этико-экологические и эко-феноменологические аспекты как способы выхода из глобального экологического кризиса	409
Зубков С. А., Сметанин Е. А.	
Феномен вегетарианства и его влияние на картину мира	413
Зубков С. А., Федотова М. С.	
Роль вегетарианства в защите природы.....	418
Карпицкий Н. Н.	
Человек и природный мир в контексте древнеиндийской космогонии	422
Миненков С. А.	
Роль мировоззрения в государственной экологической политике	427
Москалев Ю. Н., Тимощук А. С.	
Экономические циклы: экология и религия.....	432
Останин В. В.	
Лес Вринды как экотеологический комплекс	428
Попов Д. Н.	
Философия сознания в экотеологии	443
Скутин А. С.	
Экотеология в контексте априорного познания	448
Суботялов М. А.	
Вегетарианское питание: здоровье и безопасность.....	457
Филь Ю. С.	
Национализм и отношение к окружающей среде в Индии: есть ли связь?	462
Викулов И. Е.	
К определению понятия «дискурс».....	467

Раздел № 1. Проект БРФФИ–РФФИ № Г20Р–211

20-511-00008 Бел_а

**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.)**

УДК 241.13

Аринин Е. И.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Карасева С. Г.,

Белорусский государственный университет

Петросян Д. И.,

Владимирский филиал Российской Академии
Народного Хозяйства и Государственной Службы

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ В БЕЛАРУСИ И РОССИИ:
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ ФЕНОМЕНОВ**

Аннотация. Россия и Беларусь только в конце XX века утвердились как новые политические сообщества в их современных границах после распада СССР, провозглашавшего себя «первым в мире атеистическим государством», где около 70 лет в качестве нормативной утверждалась идентичность с идеалом «атеизма беззаветного строителя коммунизма». Последний призван был вытеснить 1000-летний идеал «строгой твердости в Вѣре» и идентичности с традицией «православия». Распад СССР возродил в обществах двух стран культурную память, включающую целый ряд элементов многовековой истории проживающего на этих территориях населения, фиксируясь в социологических опросах не только специфическими лексемами локальных Я1, но и теоретическими моделями Я2. Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: религиозность, Беларусь, Россия, студенчество, социология религии.

Феномен религиозности в России и Беларуси, которые только в конце XX века утвердились как новые политические сообщества в их современных границах после распада СССР, привлекает внимание целого ряда специалистов, вызванное исторически быстрым переходом населения от «массового атеизма» к «массовому проправославному консенсусу». Почти 70 лет в двух странах господствовала идеология, утверждавшая, что реализация мечты всего человечества о справедливом социальном порядке может быть реализована только через построение «коммунистического общества», в котором, как было очевидно, не будет места «религии» как «опиуму для народа» и «духовной сивухе». На это обращал внимание И.К. Луппол (1896-1943), автор статьи «Атеизм» в первом издании «Большой Советской Энциклопедии», приговоренный к расстрелу в 1941 году и содержащийся в камере смертников вместе с академиком Н.И. Вавиловым. Он полагал, что именно в СССР впервые в мире будет преодолена сложившаяся за столетия ситуация, где «вся система народного образования и весь уклад социальной и политической жизни направлен к тому, чтобы держать пролетариат и крестьянство в тисках религии», тогда как только для «марксизма» именно «классовая сущность религии» стала ясна «как никогда», поскольку «"Религия - опиум для народа", - говорил К. Маркс, - "род духовной сивухи", - продолжал В. Ленин», требуя постоянного разоблачения «дипломированных лакеев поповщины» из различных партий и университетов [12, ст.747]. Он был уверен, что хотя «полностью атеизм может быть реализован лишь в коммунистическом обществе, однако, борьба за атеизм должна вестись уже в современном обществе», где только «революционный марксизм» позволяет понять, что «религия есть явление общественное и, чтобы понять ее происхождение, развитие и закат, необходимо знание общественных явлений, их законов и особенностей» [12, ст.748]. Предсказываемый «закат религии» не произошел, а история отношения властей СССР и религиозных сообществ, в том числе и «Православной Российской Церкви» (в терминах Священного собора 1917-1918) сложилась иначе, особенно после того, как в 1943 году состоялся Архиерейский собор, избравший нового Патриарха всея Руси и утвердивший существующее до настоящего времени название «Русская Православная Церковь» для наиболее влиятельного религиозного объединения, присутствующего в двух странах.

Очевидно, что в таком контексте «наука о верованиях» (термин ввел Лавров 1882) или «религиоведение» (термин ввел Л.Н.Толстой, 1908) неизбежно становятся «опиумо-ведением», «сивухо-ведением» или «мракобесие-ведением», которые могли и могут выступать своего рода разделом некоторой универсальной «девиантологии», специфика которой остается неоднозначной и сегодня [5, с.12-23]. Сегодня СМИ, особенно интернет, периодически представляют программы о деятельности таких «девиантов» как «секты», «культи» и т.п. «откло-

нения от нормы». Полностью идеал создания «первого в мире атеистического государства» лишённого таких «отклонений» попытался воплотить в жизнь Энвер Ходжа (Enver Halil Hoxha, 1908-1985) в Народной Социалистической Республике Албания с 1976 года [10]. Основанием для «войны с мракобесием» во всех его формах в этой стране стала идеология «гипертрофированного национализма», когда «каждая из трех издавна существующих в Албании религиозных общин – мусульманской, православной и католической» были объявлены агентами влияния «соответственно Турции, греческих сепаратистов на юге страны и Ватикана», а сам Э.Ходжа утверждал, что «религия албанцев – албанизм» [4]. Россия и Беларусь в советский период своей истории избежали этих радикальных форм «государственно-конфессиональных отношений», вместе с тем, как показали исследования «центра Пью» (Pew Research Center) в современном мире практически во всех странах присутствует определенный процент тех сограждан, которые относят себя к «атеистам», «агностикам» или «не причисляют себя к какой-либо религии».

Для социологических исследований религиозности важно различать «язык респондентов» («язык первого порядка», далее - Я1) и «язык экспертов» («язык второго порядка», далее - Я2), отличающиеся как «наблюдение за реальностью» и «наблюдение за наблюдателями реальности». Так, составители переписных листов первой «Первой всеобщей переписи населения» (1897) не предполагали присутствие в обществе «атеистов», «агностиков» или тех, кто «не причислял себя к какой-либо религии» как явных «девиантов», которых аналитики не замечали, хотя писатели и философы еще в XIX в. отметили присутствие в российском обществе таких социальных явлений как «бурсаки-атеисты» (Н.Г. Помяловский, «Очерки бursы» 1863 г.), «семинарист-атеист» Ракитин (Ф.М. Достоевский, «Братья Карамазовы», 1880 г.) и «практический атеизм» тех, кто проявляет «гордое стремление... поставить себя как безусловно независимое начало своей жизни» (В.С. Соловьев, «Оправдание добра», 1897 г.) [2, с.154]. Другой взгляд на «нормативность» был отмечен через 30 лет во время проведения в СССР «Всесоюзной переписи населения» (1937), где власть сделала ставку на научное доказательство «отмирания религии» и сокращения количества «верующих» как новой категории социальных «девиантов». Все эти примеры требуют разработки современных, понятных в любой точке глобального мира, научных критериев того, что можно принять за рабочее определение феномена «религиозности» в Беларуси и России.

1. Конфессиональный состав населения современной Беларуси

Современный конфессиональный ландшафт Беларуси определяется ее географическим положением и политической историей. Ее территория, расположенная на пересечении путей между востоком и западом, севером и югом

Евразии, последовательно входила в состав крупных государственных образований: Киевская Русь (IX–XIII вв.), Великое Княжество Литовское (ВКЛ, XIII–XVI вв.), Речь Посполитая (XVI–к. XVIII вв.), Российская империя (к. XVIII в.–1917 г.), Советский Союз (1922–1991 гг.). Религиозные традиции, доминировавшие в каждый из этих периодов, определили многослойность современного религиозного ландшафта страны.

Ранний период истории белорусского этноса (восходящего к восточнославянским племенам кривичей, дреговичей, радимичей, VI–IX вв.) оставил в наследство современной Беларуси следы т.н. восточнославянского язычества, которые сохраняются и сейчас среди сельского населения, тесно связанного с природной средой [19, с.340]. Период Киевской Руси (IX–XIII вв.) принес на эту территорию христианство византийского (греческого) образца – православие. Крещение проходило в течение XI в., когда широкие слои населения, прежде всего, крестьянского, даже приняв христианство, сохраняют до наших дней т.н. «двоеверие» [22, с.66-74]. Период Великого княжества Литовского (XIII–XVI вв.) связан с появлением здесь католицизма, в которые перешла большая часть элиты, а вскоре и его компромисса с православием – греко-католицизма, или униатства [7]. В это же время сюда вместе с отдельными тюркскими группами из волжских степей и центральной Азии приходит ислам, вместе с еврейской диаспорой – иудаизм, а в период Речи Посполитой (XVI–XVIII вв.) появляются протестантские общины и иммигрируют из центральных регионов России общины старообрядцев.

В период Российской империи (к. XVIII в.–1917 г.) усиливаются позиции православия [7, с.64]. Во времена СССР (1922–1991 гг.) здесь утверждается еще и атеизм. Наконец, в 1990-е гг. страна, уже получившая независимость, переживает религиозное возрождение, связанное с распадом Советского Союза и его идеологической доктрины. В результате белорусский религиозный ландшафт восстанавливается близко к той конфессиональной карте, которая сложилась к началу XX в. [14, с.86].

В настоящее время Беларусь исторически и юридически является светской страной с поликонфессиональным религиозным полем. Доля населения страны, называющего себя в принципе религиозным, составляет порядка 70 % от его общей численности. Из этой религиозной части порядка 80% (т.е. менее 60 % от населения страны) идентифицируют себя с православием, порядка 15% (соответственно, порядка 10 %) – с католицизмом, остальные 5% (соответственно, порядка 4 %) относят себя к различным (нео)протестантским церквям и деноминациям, к иудаизму, исламу и к нескольким новым для Беларуси религиозным направлениям [24, с.126-149]. Все конфессии существуют в общей культурной среде, при этом светская и религиозная (часто номинально) части белорусского

общества пронизаны стихийной, – аморфной или эклектичной, – религиозностью в виде языческих суеверий и практик.

Фактическое преобладание светского мировоззрения, несмотря на номинальное доминирование православной идентичности, проявляется, в частности, в распространенности ряда суеверий среди городского населения и двоеверия – среди остатков сельского. Новые суеверия распространяются преимущественно в городах, при этом наиболее заметными являются сюжеты, связанные с профессиями и студенчеством, иногда попадающие в поле внимания журналистов. Их основная масса связана со следующими темами: удержание удачи средствами гигиены («не смой халяву»: нельзя мыться, бриться, стричься, стричь ногти, стирать одежду с прошлой удачной сессии, т.п.) или при помощи криков (громкими в окно в ночь накануне: «халява, приди!»); манипуляции с зачеткой (посыпание солью, перцем, т.д.); талисманы и обереги («счастливые» ручки, карандаши, браслеты и др. личные предметы, которые однажды «помогли», хранятся и берутся на очередные экзамены) [15]. Отдельные микро-исследования показывают, что суеверия, хоть и распространены в студенческой среде, но не играют существенной роли [8, с.188-189].

Исследования 1990-х–2000-х гг. показывают, что в отношении к религии позиции белорусских студентов распределялись следующим образом. В 1998 г. 68,1 % ответивших отнесли себя к православию, 8,7 % – к католицизму, 5,6 % – к другим конфессиям, 17,6 % не дали ответа. В 2009 г. 80,0 % – отнесли себя к православию, 8,0 % – к католицизму, 9,5 % – ни к какой конфессии, 2,5 % – ответили иначе. С другой стороны, это же сравнительное исследование подтвердило значительный формализм религиозных позиций белорусских студентов. В 1998 г. на вопрос «Считаете ли вы себя верующим?» ответили «Да» 50,3 % респондентов, «Нет» – 19,5 % и 30,2 % затруднились с ответом. В 2009 г. 62,3 % на тот же вопрос ответили «Да», 12,3 % – «Нет», 25,5 % затруднились с ответом [23, с.176-1191].

2. Конфессиоальная религиозность в современной России

Важной вехой переоценки Я2 советского социологического наследия описания религии, стало издание первого в отечественной науке «Энциклопедического словаря социологии религии», где феномен религии представлен в трех перспективах и двух формах - институциональной и внеинституциональной, представляющих Я2, различающий «имманентное и трансцендентное», при этом отмечается наличие феноменов, «которые сложно без оговорок отнести к однозначной схеме религии как моста между имманентным и трансцендентным» [25, с.280-283]. М.М. Мchedлова отмечает, что «религия в новых и множественных формах пронизывает социальную реальность, размывая традиционные политические константы и заставляя размышлять об алгоритмах свершения социально-

политического процесса, о смысложизненных и ценностных императивах и потребностях» [13, с.541-546].

В современной России как светском государстве преобладает православие (около 70 %), около 10 % относят себя к мусульманам и еще около 15 % - к «нерелигиозным», а в целом социологи говорят о т.н. «проправославном консенсусе» (Каарияйнен, Фурман, 1997). ВлГУ проводил анкетирование студентов, согласно которому респондентов, назвавших себя так или иначе «верующими» (т.е. собственно «верующими» и «скорее верующими, чем неверующими») оказывается 68,9% (соответственно 36,6 и 32,3%), «неверующими» и «скорее неверующими, чем верующими» - 19,1% (соответственно 10,2 и 8,9%), а так или иначе дистанцирующихся от самой этой альтернативы («только ищущих» и «слишком занятых») – 7% (3,0 и 4,0), но при этом еще 4,9% затруднились с такой идентификацией, а строгие ревнители конфессиональных норм часто их квалифицируют как «захожан», «маловеров» и «безбожников» [17, с.146-242].

Слово «религия» входит в русский язык с начала XVIII века, когда Российская империя включила в себя регионы, входящие в современную Беларусь, население которых непосредственно переживало конфликты «Римской религии» и «старожитной религии греческой» (Апокрисис, 1597-1599), сформировавшее особый полемический дискурс конфессий, элиты которых обвиняли друг друга в «безбожии». От полемического контекста дистанцировался веротерпимый дискурс, поскольку «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» [9, с.21]. Только с XIX века слова «православный» и «католический» становятся «конфессионализмами», т.е. маркерами противостоящих вероисповеданий, однако, как в 1914 году отметил Н.Н. Глубоковский, «вопрос о том, что такое православие, по своему существу не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения...» [3, с.3-22].

В СССР официальные описания религии как «примитивной идеологии» («мракобесия», «суеверий») сочеталось на бытовом уровне с рядом тайных практик («Куриный бог», «Халява, ловись!», «гаданиями на блюде» и т.п.), сохранившихся, как отмечала Ю.Ю. Синелина, и в постсоветской России, при этом «наиболее суеверное поведение демонстрируют ..."воцерковленные"», а наименее - «неверующие» [20, с.103]. В последние годы появилась возможность сравнения религиозности в России с другими странами, подобно исследованиям PRC, в связи с чем Е.В. Пруцкова заметила, что в глобальных исследованиях религиозности «недостаточно внимания уделяется вопросам сопоставления формулировок вопросов на разных языках, что влечет за собой невозможность меж-

странового сравнения на основании некоторых вопросов, поскольку они по-разному понимаются респондентами в разных странах» [16, с.285]. Далее мы представим одну из возможных перспектив таких сравнений.

3. Рабочее определение феномена «религиозности»

Наш текст представляет собой краткий анализ того, как возможно, в рамках научных критериев относительно новой исследовательской области, получившей название «религиоведение», дать рабочее определение того, что принято именовать феноменом «религиозности» в Беларуси и России. Со времени возникновения первых урбанистических культур и появления в них древнейших письменных памятников можно говорить о формировании символического противопоставления «своих» и «чужих» незримых «актеров» (богов, демонов, духов, сил и т.п.), управляющих наблюдаемым ходом событий, воплощенного и традициях дистанцирования «профанной» и «сакральной» сфер жизнедеятельности, как «освоенного» и «неизвестного», при этом «теист-почитатель» в отношении «Своего Бога» должен быть стать «атеистом» в отношении «чужих богов» («ἄθεος»), готовым порой вступать с ними в прямое «богоборчество» [2, с.154]. Таким образом, в культурно-антропологическом плане каждый человек - «прирожденный атеист» и «прирожденный теист». Е.В. Субботский дополнительно к этому экспериментально обосновывал идею «прирожденности» магии и «неуничтожимости волшебного» [21, с.3-4].

Таким образом, то что признается «нормой» в антропологии и психологии, будет отличаться от «норм» для историков, юристов или теологов, которые и сегодня могут описывать, к примеру, прихожан зарегистрированного министерством юстиции в 1988 году еще в СССР периода «перестройки» одного из первых сообществ, получивших официальное название «Русская православная старообрядческая церковь (РПСЦ). В терминах Я2 изданий Московского Патриархата их именуют «Белокриницкая иерархия» («Белокриницкое согласие», «Древлеправославная Церковь Христова», отмечая при этом, что «РПСЦ не признает действительность епископата» этого религиозного объединения (Православная энциклопедия. Т.4). Исторически такие сообщества на Я2 текстов Московского Патриархата уже в XVII веке были истолкованы богословски как «арменовъ подражатели» и «еретики» (1656), тогда как на их собственном Я2 они себя именовали «Окружное послание единыя, святых, соборных, апостольския древлеправославнокафолическия церкви», «Кратчайшее начертание истории Ветковския церкви, вкупе же и краткое изложение догматов и преданий, чинов же, и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафолическаго исповедания единыя святых соборных, апостольския Древле-Греко-Российския Церкви<...>», «Краткая история о существовании священства в христианской (староверческой)

Церкви, содержащей древлеправославныя Греко-российския Церкви веру», «Австрийской иерархией», «австрийским священством» и т.п.

Сами старообрядцы РПСЦ отмечают сегодня, что «историю старообрядчества несправедливо начинают с церковной реформы XVII века. Принято считать, что реформа и есть момент основания некой «церкви старообрядцев», вставших в оппозицию государству и обществу, замкнувшихся в себе и не пускающих никого в свой консервативный мир. Однако тому, кто хоть немного знаком с историей, культурой и жизненными принципами старообрядчества, ясно, что большинство расхожих мнений о старообрядчестве - ошибочные. То, что сегодня принято именовать «старообрядчеством», Русь приняла с крещением в X веке. Молитвы, церковные обычаи, ценности были приняты вместе с православием и трепетно сохранялись. Термин «старообрядчество» возник вынужденно. В официальных документах долгое время православных, не принявших Никонских новшеств, именовали «раскольниками». Позднее в светской литературе XIX века появился термин «старообрядчество», который подчеркивал сугубое главенство обрядов. Но старообрядцы были убеждены, что Старая Вера - это не только старые обряды, но и совокупность церковных догматов, мировоззренческих истин, особых традиций духовности, культуры и быта» [6].

В социологическом контексте такие социальные феномены можно описать как спектр форм, на одном конце которого выделяется т.н. строгая «твёрдость в Вѣре» [18, с.91], состоящая в предельно серьёзном посвящении себя особому образу жизни, принятому в «традиции спасительного благочестия», солидаризирующей многообразие социальных групп и индивидов, к примеру, в Русской Православной Церкви, описание себя в терминах этого Я2. На другом его конце отмечается ситуативное переживание «мгновенной религиозности», как, к примеру, оно иронично изображено в фильме «Бриллиантовая рука» (1968, Леонид Гайдай), где герой Андрея Миронова на 73 секунды превращается в истово верующего человека, интуитивно данного как его Я1. У. Джеймс, которого считают «отцом психологии религии», уже предельно серьёзно описал феномен «мгновенного обращения» [1, с.6]. Не менее серьёзно показан «порог комнаты» А.Тарковским (Сталкер, 1979). В целом, описания противоречий и парадоксов идентичности только в XX столетии привлекает к себе интерес, поскольку выступает как маркер «подлинного» («должного») для характеристики личности, когда, как отметил Н. Луман, актуально стало размышлять о «необходимости “социальной самости” или “идентичности”, которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, – чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости <...> не является» [11, с.195, 197]. Вопрос о том, как, к примеру, религиозно корректно описать заявления известного религиоведа академика Л.Н. Митрохин (1930-2005), как и из-

вестного телеведущего проекта «Очевидное-невероятное» (1973-2012) профессора С.П.Капицы (1928-2012), что они считают себя «православными атеистами», что требует новых подходов к пониманию религиозной идентичности сегодня.

Приложение

Анализ данных о жизненных позициях и ценностных приоритетах белорусских и российских студентов

В рамках проекта «Образы «своего», «другого» и «чуждого» в контексте традиции веротерпимости в белорусско-литовских губерниях, центральной и северной России: <...> (конец XIX – начало XX вв.)» проведен опрос студентов:

минских вузов разных профилей обучения – технического и гуманитарного;
российских вузов (Владимирской и Архангельской областей).

Целью опроса служило:

в общем плане, с белорусской и российской сторон – определение мировоззренческих и ценностных ориентаций студентов;

в частном плане (ключевом для проекта), с белорусской стороны – выявление стереотипов восприятия студентами различных конфессий.

Исследование проводилось методом анкетного опроса.

Опрошены:

белорусской стороной: 91 студент: 49 учащихся технического профиля и 42 – гуманитарного;

российской стороной: 592 студента, в том числе 417 – во Владимирской области, 84 – в Архангельской.

К результатам опроса с белорусской стороны не предъявляется требование репрезентативности. Они служат выявлению самых общих представлений студентов о конфессиях, действующих на территории Беларуси, а также их отношение к религии в мировоззренческом плане и с т.зр. причисления себя к той или иной конфессии.

Сосуществование в информационно открытом мире двух основных мировоззренческих систем – религиозной и светской – уравнивает ценностную значимость их смысложизненных программ и делает каждую из них не столько формальным предписанием традиции, сколько предметом экзистенциального выбора. В обществах, где светское мировоззрение доминирует, религия представлена достаточно широко и разнообразно, но имеет маргинальное значение. Она может инструментализироваться различными политическими или общественными силами и использоваться как средство публичного влияния, однако

даже в такой ситуации подлинные запросы на религиозный смысл реализуются в иной, экзистенциальной плоскости и сохраняют относительную автономность от давления внешних факторов.

В глобальную эпоху, когда практически каждый имеет доступ к неограниченному объему информации, удельный вес внутреннего выбора по сравнению с внешним влиянием возрастает. Особенно это касается молодых поколений. Ориентированная на краткосрочную самореализацию, современная молодежь в основном предпочитает гуманистические ценности. Однако вырабатывает и определенное отношение к религии, откладывая ее освоение на несколько более отдаленную жизненную перспективу.

Результаты исследования ценностных установок, включая отношение к религии, студентов российских и белорусских вузов позволяют выявить и сравнить приоритеты.

Ценностные установки студентов выявлялись через

- цели их самореализации,
- их жизненные установки,
- их толерантность –
- в отношении к представителям других культур,
- в отношении к социально нежелательному и неприемлемому поведе-

нию

самооценку их личностной зрелости.

Отношение студентов к религии выяснялось через:

- их восприятие разных конфессий, действующих на территории обеих стран,
- понимание ими роли религии,
- их конфессиональную и мировоззренческую толерантность,
- их конфессиональную идентификацию / принадлежность.

На данном этапе описание данных осуществляется обобщенно для белорусских и российских студентов.

Одной из ключевых характеристик личностного становления в молодом возрасте является независимая самореализация. Позиции студентов в этом направлении выявлялись через вопросы о значении для них ожиданий со стороны близкого окружения (таблица 1).

Таблица 1. Цели самореализации студентов

Насколько Вы согласны со следующими высказываниями?	<i>Одна из моих важнейших жизненных целей – сделать так, чтобы родители мною гордились</i>		<i>Я предпринимаю много усилий, чтобы оправдать ожидания моих друзей</i>	
	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Полностью согласен	39,6	23,1	7,7	7,7
Скорее согласен	40,0	42,9	29,4	25,3
Скорее не согласен	15,9	23,1	44,8	39,6
Полностью не согласен	4,6	11,0	18,1	27,5
Индекс	0,47	0,22	-0,18	-0,27

Направленность самореализации студентов выявлялась через их представления о качествах, предпочтительных, по их мнению, при воспитании подрастающих поколений (таблица 2).

Таблица 2. Жизненные приоритеты студентов

Какие из качеств, которые можно воспитать у детей в семье, Вы считаете особенно важными?	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Независимость	38,8	43,8
Трудолюбие	61,0	43,8
Ответственность	85,8	69,7
Воображение	13,1	23,6
Терпимость и уважение к другим людям	52,1	44,9
Бережливость	30,2	20,2
Решительность	45,6	43,8
Настойчивость	21,3	12,4
Религиозность	7,1	12,4
Бескорыстие	12,3	13,5
Неэгоистичность	19,8	10,1
Послушание	13,8	9,0
Самовыражение	39,4	24,7

Выбор линии жизненного поведения отражен в ответах студентов на вопросы о личных и социальных приоритетах. Из предложенных позиций их выбор преимущественно падает на творческую самореализацию, общественно-полезную активность, умение не отступать и развлечения. В меньшей степени популярны среди студентов такие позиции, как традиционализм, конформизм, успех, богатство (таблица 3А, Б).

Таблица 3А. Жизненные приоритеты студентов

Укажите, пожалуйста, насколько каждое из описаний похоже, или не похоже на Вас?	Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем		Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества		Жить в безопасности очень важно для этого человека, он избегает всего, что может сулить опасность		Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя	
	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты
Очень похоже	28,1	30,8	26,5	33,0	18,8	24,2	26,9	24,2
Скорее похоже	42,3	48,4	53,5	44,0	43,1	38,5	46,5	42,9
Скорее не похоже	19,8	8,8	13,2	14,3	24,0	26,4	16,0	25,3
Совсем не похоже	3,8	5,5	2,2	5,5	9,2	9,9	5,4	4,4
Затрудн. ответить	6,0	6,6	4,6	3,3	5,0	1,1	5,2	3,3
Индекс	0,36	0,45	0,44	0,42	0,19	0,2	0,47	0,5

Таблица 3Б. Жизненные приоритеты студентов

Укажите, пожалуйста, насколько каждое из описаний похоже, или не похоже на Вас?	Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии		Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют		Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях		Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей	
	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты
Очень похоже	11,8	16,5	12,4	14,3	19,4	11,0	12,2	7,7
Скорее похоже	34,5	34,1	40,1	36,3	37,9	36,3	31,7	31,9
Скорее не похоже	23,4	28,6	28,3	33,0	26,7	34,1	36,3	36,3
Совсем не похоже	24,2	17,6	12,8	14,3	10,0	17,6	15,0	22,0
Затрудн. ответить	6,2	3,3	6,4	2,2	6,0	1,1	4,8	2,2
Индекс	-0,07	0,02	0,05	0,02	0,15	-0,06	-0,05	-0,16

Показателем социальной зрелости студентов является их толерантность в отношении к представителям других этнокультурных (таблица 4) и социальных (таблица 5) групп, а также мировоззренческих и конфессиональных позиций (таблица 6). В отношении к представителям других этнокультурных групп сту-

денты в основном демонстрируют терпимость. Она понижается при переходе от абстрактной ситуации (просто люди другой расы или говорящие на другом языке) к конкретной – соседству с иммигрантами или иностранными рабочими, например, (таблица 4).

Таблица 4. Толерантность студентов в отношении к представителям других этнокультурных групп

Назовите группы, с представителями которых Вы бы не хотели жить по соседству?	Люди другой расы		Люди, говорящие на другом, не вашем языке		Иммигранты / иностранные рабочие	
	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты
Не хочу	12,8	12,5	15,0	6,8	43,0	36,4
Отношусь терпимо	87,2	87,5	85,0	93,2	57,0	63,6

Таблица 5. Толерантность студентов к проблемным социальным группам

Назовите группы, с представителями которых Вы бы не хотели жить по соседству?	Люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией		Люди, живущие с ВИЧ/СПИД		Люди с алкогольной зависимостью		Люди, употребляющие наркотики	
	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты	Российск. студенты в среднем	Белорусские студенты
Не хочу	34,0	37,8	40,5	36,4	83,7	87,8	90,4	92,2
Отношусь терпимо	66,0	62,2	59,5	63,6	16,3	12,2	9,6	7,8

Жизненные приоритеты студентов в значительной степени обусловлены их личностной зрелостью. Ее характеристики выявлялись при помощи вопросов о смысле жизни (таблица 6), о способности к самоконтролю и устойчивости к манипуляциям (таблица 7). В сумме ответы на эти вопросы отражают уровень осмысленности и самостоятельности жизненной позиции студентов.

Таблица 6. Самооценка студентами собственной личной зрелости

Задумывается ли Вы о смысле жизни?	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Часто	44,9	52,7
Иногда	40,9	33,0
Редко	12,3	9,9
Никогда	1,9	4,4

Смыслжизненные вопросы закономерно актуальны для студентов: с той или иной частотой («часто», «иногда», «редко») задумываются о смысле жизни 94,5 % опрошенных, в т.ч. часто задумываются – 51,6 % (таблица 7).

Таблица 7. Способность студентов к самоконтролю и устойчивость к манипуляциям

Оцените, пожалуйста, по шкале от 1 до 10:	...в какой степени Вы можете контролировать свою жизнь		...насколько, при возможности, большинство людей попытались бы использовать Вас в своих интересах?	
	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
1	0,4	0	10,9	4,5
2	0,6	0	3,1	4,5
3	1,8	3,3	7,6	3,4
4	2,8	4,4	12,1	15,7
5	8,5	8,8	21,1	20,2
6	9,1	19,8	11,1	15,7
7	22,7	20,9	9,7	10,1
8	26,4	29,7	11,3	14,6
9	12,4	7,7	4,9	5,6
10	15,2	5,5	8,2	5,6
Средний балл	7,49	6,99	5,45	5,76

Восприятие студентами религии можно охарактеризовать на основе следующих блоков данных.

Около половины опрошенных (44,0 %) считают себя религиозными и атеистами. Это примечательно в сравнении с тем, что только 28,6 % не относят себя ни к какой конфессии. Т.е. 15,4 % респондентов, не будучи религиозными, относят себя к тем или иным конфессиям. Такое положение дел фиксируется масштабными опросами во многих современных секулярных обществах, в т.ч. в Беларуси и России (таблица 8).

Таблица 8. Мировоззренческая позиция студентов

Независимо от того, посещаете ли Вы религиозные службы или нет, вы...	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Религиозный человек	46,3	56,0
Не религиозный человек	37,2	30,8
Атеист	16,5	13,2

Конфессиональная идентификация студентов в основном совпадает с ситуацией по стране: большинство относят себя к доминирующим по численности, традиционным для Беларуси конфессиям – православию и католицизму. Значима и доля респондентов, не идентифицирующих себя ни с каким исповеданием (таблица 9).

Таблица 9. Конфессиональная принадлежность студентов

К какой конфессии Вы себя относите?	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Католицизм	0,6	4,4
Протестантизм	1,4	1,1
Православие	52,0	60,4
Иудаизм	0,8	0
Ислам	2,2	0
Буддизм	0,4	0
Другое	2,6	5,5
Не исповедую никакой религии	39,8	28,6

Основной смысл религии студенты видят в заложенной в ней нравственной ориентации на совершение добра (таблица 10).

Таблица 10. Понимание студентами смысла религии

Основной смысл религии это:	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Следовать религиозным нормам и ритуалам	30,4	27,1
Делать добро другим людям	37,4	41,2
Понять смысл жизни в этом, земном мире	32,2	31,8

Студентам свойственна толерантность в отношении к представителям разных конфессий. В оценке конфессиональных позиций общее количество положительных ответов доминирует над отрицательными. Наиболее благосклонны белорусские студенты к последователям православия и католицизма, положительно относятся к представителям ислама, униатства, иудаизма. С большей настороженностью относятся к (нео)протестантским, реставрированным христианским (Свидетели Иеговы, ЦИХСПД/мормоны), нехристианским конфессиям (таблица 10). Это объясняется инерцией стереотипов советской и постсоветской (времен религиозного, большей частью православного, возрождения) критики «сектантства». В Беларуси эта инерция отягощается религиозной неграмотностью населения и практически полным отсутствием религиозной и религиозоведческой проблематики в широком публичном дискурсе.

Таблица 10. Отношение студентов к представителям конфессий,

Как вы относитесь к представителям следующих религий (конфессий):	В той или иной степени положительно	В той или иной степени отрицательно	Я мало знаю (ничего не знаю) о них
Православные	89	5,5	5,5
Католики	85,7	7,7	6,6
Старообрядцы	58,3	15,4	26,4
Униаты (греко-католики)	63,8	19,8	16,5
Мусульмане	61,6	28,6	9,9
Иудеи	59,4	25,3	15,4
Адвентисты седьмого дня	36,3	34,1	29,7
Евангельские христиане-баптисты	46,2	31,9	22
Свидетели Иеговы	31,9	41,8	26,4
Христиане веры евангельской (пятидесятники)	41,8	28,6	29,7
Буддисты	64,9	18,7	16,5
Кришнаиты	35,2	28,6	36,3
Мормоны	38,5	28,6	33

В целом ответы как белорусских, так и российских студентов демонстрируют характерное для представителей светских обществ преобладание конфессиональной идентичности над религиозной. При этом большинство респондентов идентифицирует себя с конфессиями, традиционными для истории культуры страны. В основном студенты оценивают значимость (других) конфессий на основе культурных стереотипов, порой переходящих в общественные предрассудки.

Библиографические ссылки

1. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. NY.: Longmans, Green & Co., 1902, p.6
2. Аригин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Парадоксы идентичности с *ἄθεος* и *religio* в религиозных дискуссиях современной России // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 154
3. Глубоковский Н.Н. Православие по его существу // Христианское чтение. 1914. № 1. С. 3-22
4. Емельянов В.М. Человек, отменивший религию [Электронный ресурс] Режим доступа: https://www.ng.ru/ng_religii/2008-11-19/6_albania.html свободный.Яз. рус.
5. Змановская Е. В. Современная российская девиантология: история, методология, социальные вызовы и актуальные тенденции // Российский девиантологический журнал, 2021, 1(1), С.12-23

6. Иванова А.А. Старообрядчество или истинное православие?// https://rpsc.ru/publications/mir/ivanova_istinnoe_pravoslavie/
7. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / Под ред. В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; Навук. рэд. У.І. Навіцкі. Мінск, 1998.
8. Качанова Т.В., Радчикова Н.П. Анализ суеверных представлений студентов // Материалы 3 м/н научно-практической конференции «Психология и современное общество: взаимодействие как путь взаиморазвития», Санкт-Петербург, 11-12 апреля 2008 г. Часть 1. С. 188-189.
9. Костромин К., свщ. Проблема атрибуции «Слова о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. №1 (36).
10. Лукинова Н. Атеистическое государство: понятие, история и принципы [Электронный ресурс] Режим доступа:<https://fb.ru/article/395465/ateisticheskoe-gosudarstvo-ponyatie-istoriya-i-printsipyi>
11. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2012, с.195, 197
12. Луппол И.К. Атеизм // Большая Советская Энциклопедия / Гл. ред. О. Ю. Шмидт. Том 3. Анрио-Атоксил. М.: Акционерное общество "Советская Энциклопедия", 1926.
13. Мчедлова М.М. Религия в политических конструкциях современности: представляю номер // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 541–546.
14. Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). Минск: Издательство «БТН-информ», 2001
15. Приметы и суеверия гомельских студентов // Гомельские ведомости. 18 ноября 2013. [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.kp.by/daily/26009/2934126/>
16. Пруцкова Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2.
17. Религия и молодежь: проблемы «глокального» в международной коммуникации: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Владимир : Изд-во ВлГУ, Аркаим, 2020
18. Религия // Даль И. В. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 т. т 4. М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1955, с.91
19. Санько С., Климкович И. Белорусская мифология: Энциклопедический словарь. Минск: Беларусь, 2006.
20. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования 2005. №3 (251). С. 96-107.

21. Субботский Е. В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни. Москва|Берлин: Директ-Медиа, 2015. С.3-4
22. Тарас А.Е. Краткий курс истории Беларуси IX-XXI веков. Минск: Харвест, 2013.
23. Ценностные ориентации Белорусского студенчества: сравнительный социологический анализ (1998 –2009 гг.) / Под ред. П. И. Бригадина, И. В. Левицкой. Минск, 2010
24. Ценностный мир современного человека: Беларусь и ее соседи в международных проектах по изучению ценностей / Под ред. Д.М.Булышко, А.Н.Данилова, Д.Г.Ротмана. Минск: БГУ, 2013
25. Энциклопедический словарь социологии религии/ Под ред. М.Ю. Смирнова, СПб: Платоновское философское общество, 2017

Arinin E. I.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletovs

Karaseva S. G.,

Belarusian State University

Petrosyan D. I.,

Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Vladimir Branch
of the Russian Academy of National Economy and Public Administration

RELIGIOUSNESS IN BELARUS AND RUSSIA: SOCIOLOGICAL APPROACHES TO ANALYSIS OF PHENOMENONS

Abstract. Russia and Belarus only at the end of the twentieth century established themselves as new political communities within their modern borders after the collapse of the USSR, which proclaimed itself "the world's first atheist state", where for about 70 years the identity with the ideal of "atheism of the selfless builder of communism" was affirmed as a normative one ... The latter was intended to supplant the 1000-year-old ideal of "strict firmness in Věra" and identity with the tradition of "Orthodoxy". The collapse of the USSR revived cultural memory in the societies of the two countries, including a number of elements of the centuries-old history of the population living in these territories, being recorded in sociological surveys not only with specific lexemes of local L1, but also with theoretical models of L2. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: com-

parative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: religiosity, Belarus, Russia, students, sociology of religion

УДК 2-9 (476)+348(476)(091)

Бендин А. Ю.,

Белорусский государственный университет

**СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЯ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ
СТАРООБРЯДЦЕВ И ПРАВОСЛАВНЫХ В БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ,
ЦЕНТРАЛЬНЫХ И СЕВЕРНЫХ ГУБЕРНИЯХ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.**

Аннотация. В статье анализируются правовые и административные различия, которые были установлены государством между господствующей Православной церковью, «иностранными исповеданиями» и старообрядчеством. Выявленные различия носят институциональный характер, что позволяет автору рассматривать отношения между названными субъектами в категориях «свой», «иной», «чужой». Принятый методологический подход применяется при изучении отношений между православными и старообрядцами в белорусско-литовских, а также в центральных и северных губерниях России. Выявлены сходства и региональные различия в этих отношениях, вызванные политическими, этническими и религиозными причинами. Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта БРФФИ–РФФИ № 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: Православная церковь, «иностранные исповедания», старообрядчество, белорусско-литовские, центральные и северные губернии России, веротерпимость, нетерпимость, «свой», «иной», «чужой».

Введение

Российская империя, будучи обширной евразийской державой, обладала широким этнокультурным и религиозным многообразием. В связи с этим российское законодательство, в отличие от европейских государств, предусматривало ряд различий между лицами, проживавшими в пределах империи. Население России делилось на: а) природных русских подданных; б) инородцев и в)

иностранцев. Природными русскими подданными считались лица, принадлежавшими к одному из сословий, установленных государством. Таких сословий было четыре: 1) дворянство, 2) духовенство, 3) городские обыватели с их многочисленными разрядами и 4) сельские обыватели [30, с. 3].

В религиозном отношении все подданные и иностранцы как в империи, так и в Царстве Польском, и Великом Княжестве Финляндском принадлежали: 1) к первенствующей и господствующей Православной церкви; 2) «иностранным исповеданиям, христианским и иноверным и 3) «расколу». Управление религиозной жизнью подданных Российской империи осуществлял монарх посредством трех институтов: Святейшего Синода, института веротерпимости и института управления «расколом» [6, с. 8–31]. Монархическое государство законодательно регламентировало и административно регулировало устройство и функционирование церквей и религиозных общин, к которым принадлежали подданные России с целью поддержания правопорядка, межрелигиозного мира и обеспечения религиозной и политической безопасности Российской империи. Духовенство веротерпимых церквей и общин, в свою очередь, должно было содействовать государству в сохранении межрелигиозного мира и воспитании лояльности своей паствы российскому монарху.

Исключением из этого общего государственно-религиозного правила был «раскол», отделившийся от господствующей Православной церкви. Иерархия, духовенство, наставники и паства, принадлежавшие к «расколу», не подчинялись иерархии Православной церкви, а религиозные общины были нетерпимы и не признавались законом. «Раскол» (старообрядцы и сектанты) рассматривался государством и господствующей церковью как религиозное явление, представляющее угрозу для государственной безопасности и единства церкви.

Правовые и административные различия, установленные государством между господствующей Православной церковью, «иностранными исповеданиями» и «расколом» дают методологическое основание рассматривать отношения между ними в категориях «свой», «иной», «чужой». Следует отметить, что к середине XIX в. названные различия в Российской империи приобрели институциональный характер. Методологический подход, применяемый при изучении институциональных различий, используется в данной статье как инструмент исследования отношений, которые складывались между представителями трех основных государственно-религиозных институтов российского общества в различных регионах империи.

Цель статьи – проведение сравнительного анализа состояния межрелигиозных отношений в белорусско-литовских, центральных и северных губерний Российской империи сквозь призму образов «свой», «другой» и «чуждый» в конце XIX - начале XX в. Задачи исследования: 1). изучение процессов станов-

ления и развития институтов права и управления Русской церковью, «иностранными исповеданиями» и «расколом» в понятиях «свой», «иной», «чужой»; 2) раскрыть особенности взаимоотношений между православными и старообрядцами¹ в белорусско-литовских губерниях; 3) выявить сходство и различия в отношениях между верующими названных конфессий в белорусско-литовских, центральных и северных губерний Российской империи. Объектом исследования являются государственно-религиозные и межрелигиозные отношения в Российской империи в конце XIX - начале XX в. Предмет исследования – отношения между православием и старообрядчеством в белорусско-литовских, центральных и северных губерний: сходство и различия.

Научная новизна работы заключается, во-первых, в применении новых методологических подходов к изучению процессов институционализации государственно-религиозных отношений и выявлении различий между институтами в понятиях «свой», «иной», «чужой». Во-вторых, в использовании выявленных различий между институтами управления религиозной жизнью империи при рассмотрении региональных межрелигиозных отношений между православными и старообрядцами.

I. Институционализация управления Русской церковью

Святейший Синод как государственный орган высшего церковного управления, обладавший судебной, законодательной и исполнительной властью, был учрежден Петром I в 1721 г. В результате, существовавшее в Московском царстве двоевластие царя и патриарха было упразднено, а Православная церковь, став государственной, оказалась подчиненной власти абсолютного монарха. К середине XIX в. Святейший Синод Православной церкви был выделен из общего комплекса государственного управления в качестве особого института права и управления православными подданными Российской империи и включен в сложные механизмы имперского управления. Православная церковь, управляемая Синодом, обладала исключительными привилегиями, которые определяли ее правовой статус как «первенствующей и господствующей» среди всех исповеданий империи [59, ст. 40, 42. 83, с. 120].

Наделение Православной церкви исключительными привилегиями свидетельствовало о том, что Российское государство признавало особую роль православия не только с точки зрения религиозной и правовой. Положение церкви как «первенствующей и господствующей» в империи имело свое основание в исто-

¹ Старообрядцы, сохранявшие догматы Православной церкви, до 17 апреля 1905 г. официально именовались «раскольниками». В действительности, «раскольники» являлись православными старообрядцами. В статье «православными» называются православные новообрядцы, «раскольниками» и «старообрядцами», именуется, в свою очередь, православные старообрядцы

рии России, в монархическом устройстве государства и этническом составе населения, государствообразующую основу которого составлял русский народ (великорусы, малороссы и белорусы). Интерпретаторы российского законодательства о церкви традиционно отмечали, что православие является «единой истинной на земле религией», и что «православной религией определяется все историческое развитие русского народа».

Отмечались также политические, этнические и культурные аспекты, обусловившие исключительную роль Православной церкви в Российском государстве. Православие рассматривалось как «национальная вера» русских государей и русского народа, как «самая живая сила русской национальности», а также как одно из «главных устоев русской государственности» [31, с. 88]. Исключительное положение, которое занимала Православная церковь в государстве, свидетельствовало о том, что для законодателя принадлежность к ней становилась правовым выражением понятия «свой». В свою очередь, «иностранные исповедания», будучи отделенными от «своих» правовыми перегородками института веротерпимости, стали для законодателя «иными», равными перед законом, но неравноправными с господствующей церковью и между собой.

II. Становление и эволюция института веротерпимости

Правовые и административные основы института веротерпимости, опиравшегося на традиции Московского царства, были заложены Петром I. Прагматическая ориентация и функциональность традиционной московской веротерпимости к вероисповеданиям «иноземного происхождения», сложившиеся в XVI - XVII в., были восприняты Петром I при решении задач российской модернизации, включавшей также и сферу государственно-религиозных отношений. Нововведением Петра в этой области стало появление нового регулятора отношений веротерпимости, так как на смену традициям и обычаям пришли нормы позитивного права. Начался процесс трансформации традиционной веротерпимости в новый имперский институт права и управления инославными и иноверными исповеданиями, формирование которого растянулось до середины XIX в. [29, с. 334].

По мере расширения границ евразийской империи и растущей сложностью ее управления шло формирование административного аппарата (департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД) и становление правовой базы института (уставы иностранных исповеданий, устав предупреждения и пресечения преступлений), строительство которого завершилось, в основном, в период правления Николая I (1825-1855) [79, 88, с. 205].

Институциональные и функциональные характеристики института веротерпимости позволяют сформировать научно обоснованные представления об

устройстве и управлении Российской империей. Регуляторная роль государства, осуществляемая посредством института веротерпимости, основывалась на базовых принципах «свободы веры и богослужения», закрепленных в Основных государственных законах Российской империи [59, ст. 44–45]. Институт веротерпимости, подчиненный монарху и управляемый МВД, встраивал «иностранные исповедания» в государственный механизм правового регулирования, в котором кодифицированные нормы религиозного права получали силу светских законов. Органы управления «иностранных исповеданий», интегрированные в систему государственной власти, представленной МВД, возглавлялись иерархией и духовенством, входившим в состав российского чиновничества в качестве привилегированной духовной бюрократии [65, л. 134–135].

Будучи объектами веротерпимости, «иностранные исповедания» находились юридически в положении «государственных учреждений», а принадлежащие к ним духовные лица «считались состоящими на государственной службе» [64, л.127а]. Признанные законом «иностранные исповедания» – христианские церкви и иноверные общины – обладали гражданской правосубъектностью. Они имели право на публичное отправление богослужения, сословно привилегированное духовенство, признание за религиозными организациями статуса юридических лиц [11, с. 277–293]. Признание российской монархией «иностранных исповеданий» в качестве веротерпимых обусловило наделение их духовенства и паствы гражданскими правами. В связи с этим, неправославное население, обладая базовым правом на «свободу веры», являлось, согласно общему правилу, полноправными подданными Российской империи [87, с. 591]. Из мер ограничительного характера, вмененных законом в обязанность «иностранным исповеданиям», следует указать на безусловный запрет на прозелитизм как среди православного населения, так и среди паствы самих «иностранных исповеданий» [51, с. 46–50].

Вдобавок нужно отметить, что институт веротерпимости имел иерархическое устройство, разделяя «иностранные исповедания» на высшие – христианские церкви, и низшие – нехристианские исповедания, которые различались между собой по объему прав и привилегий. Высшие обладали большим объемом прав, низшие, включая евреев и язычников – меньшим [89, с. 54–55]. Прагматичный подход к устройству и функционированию названного института способствовал превращению иерархии и духовенства «иностранных исповеданий» в средство легитимации общественного и политического устройства Российской империи. Утверждаемый законом и духовной дисциплиной контроль «иностранного» духовенства за религиозно-нравственной жизнью верующих дополнялся обязанностью воспитания политической лояльности российской монархии [93, ст. 59. прим., 1325, 1483, 1487, 1598, 1602].

Созданный таким образом институт права и управления религиозно «иными» подданными Российской империи был многофункциональным. Он выполнял ряд важных функций по строительству империи и управлению ее «иностранными исповеданиями» [78, ст. 1060–1096, 1287–1291]. С помощью названного института обеспечивалась защита геополитических интересов России, ее государственная и религиозная безопасность, происходила инкорпорация и интеграция присоединяемых территорий, поддерживался межрелигиозный мир и общественный порядок, сохранялась традиционная религиозность и этническая идентичность неправославного населения [9, с. 101–138].

Со вступлением России в период Великих реформ императора Александра II и начавшейся системной модернизацией общественных отношений функции института веротерпимости усложнились. С этого времени и вплоть до начала XX в. этот институт, модернизированный и расширенный в 1905-1909 гг., осуществлял управление «иностранными исповеданиями», а также признанными законом общинами старообрядцев и сектантов [71, л. 4]. В сферу его действия входило противодействие новым угрозам политической и религиозной безопасности России, в число которых вошли местные национализмы и сепаратизмы, получавшие опору в среде духовенства «иностранных исповеданий» и политизация некоторых легализованных сект [90, с. 241–258].

III. Институционализация управления «расколом»

Если «иностранные исповедания», которые обладали определенными законодательством объемами прав и привилегий, относились к категории «иных», неравноправных с господствующей Православной церковью, то коренные великорусы, принадлежавшие к «расколу», являлись и для законодателя, и для господствующей Церкви «чужими» и «чуждыми». Происхождение отношений «свой-чужой» среди православных великорусов было вызвано появлением «русского раскола» в позднем Московском царстве. Богослужебные реформы, направленные на унификацию древнерусских обрядов с греческими, которые были осуществлены патриархом Никоном и церковными соборами в 1654-1656 гг., вызвали сопротивление сторонников русской церковной старины. Собором 1667 г. древнерусский православный обряд был запрещен, а те, кто отказывался принять новый обряд в качестве православного, были объявлены «еретиками и раскольниками» и общей анафемой отлучались от новообрядческой церкви [36, с. 389–391].

Согласно византийско-московской традиции церковные преступники, которыми стали отлученные собором православные старообрядцы, преследовались государством как преступники уголовные. В связи с этим, православный «русский раскол» в Московском царстве указом 1685 г. был поставлен вне закона и

подвернут жестоким государственным преследованиям. Сохранением «старой веры» в России старообрядцы были обязаны Петру I, который своими указами 1716-1718 гг. узаконил их существование как подданных с помощью дискриминационного законодательства и социальной стигматизации [7, с. 241–246]. Однако религиозные общины и духовенство православных старообрядцев по-прежнему оставались вне закона, хотя сами старообрядцы, зарегистрировавшиеся как «раскольники» в губернских и воеводских канцеляриях, гонениям за приверженность «старой вере» уже не подвергались. Дискриминационные ограничения в правах гражданских и отсутствие прав религиозных были обусловлены тем, что Петровское государство, ставшее преемником Московского царства, продолжало стоять на страже интересов Православной новообрядческой церкви [12, с. 231].

Согласно канонам, Православная церковь не должна допускать расколов и отпадений, следовательно, и государство, наделившее Церковь исключительными привилегиями, обязано было защищать неприкосновенность ее внешних и внутренних границ с помощью дискриминационного и уголовного законодательства. Упразднив патриаршество и учредив в 1721 г. Святейший Синод, Петр I подчинил новообрядческую церковь государству, однако и модернизирующееся государство, в свою очередь, подчинилось Церкви в области исполнения норм канонического права. Эта зависимость проявлялась в том, что государство, не преследуя как прежде за принадлежность к «русскому расколу», сохраняло нетерпимость к старообрядцам, но уже в иной форме [33, с. 438–441].

Легализованные «раскольники» являлись объектом правовой дискриминации, их религиозные общины не признавались законом, а духовенство и наставники подвергались преследованиям. Осуществляемая посредством института управления «расколом» церковно-государственная нетерпимость к старообрядчеству как сообществу православных общин, преследовала цель принуждения их к переходу в новообрядческую церковь. Дискриминация и принуждение «раскольников» рассматривались в это время как необходимые инструменты для защиты границ новообрядческой церкви от новых отпадений и обеспечения политической безопасности государства. Неприятие старообрядцами никоновских церковных нововведений и петровских реформ, направленных на европеизацию России, заставляло государство видеть в своих дискриминируемых подданных не только религиозно «чужих», но и лиц политически ему чуждых и даже враждебных. Однако названные обстоятельства не стали преградой для прагматически мыслящего Петра I, который стремился использовать «раскол» для экономической выгоды государства.

Легализовав «еретиков и раскольников», «чужих» и опасных для новообрядческой церкви и государства, Петр заложил тем самым основы института права и

управления православным «русским расколом». Из объекта религиозных гонений, зарегистрированные старообрядцы стали объектом правового регулирования и государственного управления. Специфика института управления «расколом» заключалась в том, в нем совмещались функции государственного принуждения и церковного убеждения, так как старообрядцы, отлученные от церкви, становились объектом миссии синодального духовенства [80, с. 15–16].

Императрица Екатерина II модернизировала созданный Петром I институт управления «русским расколом», наделив старообрядцев рядом гражданских прав, что позволило существенно снизить уровень правовой дискриминации и степень принуждения к принятию нового обряда. Однако государственная нетерпимость к «расколу» сохранялась как в форме элементов правовой дискриминации, так и юридического непризнания общин старообрядцев и их духовенства, которые по-прежнему оставались вне закона [13, с. 37–38].

В период правления императора Николая I (1825-1855) была сделана попытка жесткого административно-церковного давления на «русский раскол» с целью его упразднения. Функции принуждения к переходу в новообрядческую церковь (в основном, через единоверие) в николаевском институте управления «расколом» вновь чрезвычайно усилились. Религиозная дискриминация в этот период принимала, порой, форму открытых религиозных гонений. В конечном итоге, совместная деятельность правительства и новообрядческой иерархии существенных успехов не принесла. В противостоянии с государством и синодальной церковью православный «русский раскол» выстоял и лишь укрепил свои позиции в российском обществе [3, с. 14].

С началом Великих реформ императора Александра II (1855-1881) правовое положение старообрядцев стало улучшаться, а во времена правления императора Александра III (1881-1894) их гражданские права были расширены и дополнены правами религиозными. Институт управления «расколом» и его функции в пореформенный период претерпели известную правовую эволюцию. Функции государственного принуждения были частично сокращены, в то время как миссионерская работа духовенства среди «раскола» была усилена [82, с. 161–166]. Однако, как и в эпоху Екатерины II, религиозные общины православных старообрядцев, их иерархия, духовенство и наставники по-прежнему не признавались государством юридически. Старообрядцы, отлученные от церкви собором 1667 г., и новообрядческая иерархия оставались друг для друга взаимно «чужими» и враждебными, в то время как правительство, убедившись в политической лояльности «раскольников», перестало видеть в них подданных, политически опасных для государства [56, с. 12–15].

Легализация религиозных общин «раскола», произошедшая в результате издания указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., означала завершение

эпохи дискриминации, принуждения и нетерпимости, начало которой было положено собором 1667 г. [32, с. 35–36]. И хотя соборные клятвы сохраняли свою каноническую силу, государство уже не считало себя обязанным содействовать церкви в их исполнении. Общины православных старообрядцев и неправославных сектантов, признанные законом, вошли в число веротерпимых, наделенных религиозными правами и привилегиями. Институт права и управления «расколом» был трансформирован и включен в состав института веротерпимости в 1909 г. (старообрядческое и сектантское отделение Департамента духовных дел МВД) [70, л. 55]. Старообрядцы и сектанты, ставшие объектом права и управления института веротерпимости, юридически перестали быть для государства «чужими», перейдя в категорию «иных». «Чужими» они оставались лишь для господствующей синодальной церкви в силу того, что, будучи отлученными или отпавшими от нее, они по-прежнему представляли собой объект синодального миссионерства.

Таким образом, в конце XIX в. и до 17 апреля 1905 г. отношения между тремя институтами права и управления (Святейший Синод, институт веротерпимости и институт управления «расколом») с правовой и административной точки зрения укладывались в понятийную триаду «свой-иной-чужой». Понятие «свой» в этой триаде означала принадлежность к господствующей Православной церкви, наделенной исключительными привилегиями. В роли «иных» выступали веротерпимые государством «иностранные исповедания», обладавшие ограниченным объемом прав и привилегий. «Чужими» были «раскольники» – дискриминируемые старообрядцы и сектанты, являвшиеся объектом дискриминации, принуждения и миссионерского убеждения.

После издания указа от 17 апреля 1905 г. институт господствующей синодальной церкви утратил ряд исключительных привилегий, что привело к модернизации института веротерпимости и упразднению института управления «расколом». С законодательным упразднением «чужих» в системе государственного управления империей остались только «свои» и «иные, взаимоотношения между которыми оказывали воздействие на религиозную и политическую безопасность Российского государства.

IV. Старообрядцы белорусско-литовских губерний России:

«свои» для государства, «чужие» для церкви

Оппозиция «свой-чужой» созданная клятвами собора 1667 г. и деятельностью института управления «расколом», стала каноническим и политико-правовым обстоятельством, которое оказывало непосредственное воздействие на взаимоотношения между новообрядцами и старообрядцами на межобщинном и бытовом уровне. Межцерковные отношения «свой-чужой-чуждый» юридически

поддерживались государством, а канонически – церковью. Названная принципиальная оппозиция имела универсальный характер, однако воздействие ее на отношения между новообрядцами и старообрядцами имело свои особенности в различных регионах империи. В частности, такие региональные особенности были характерны для белорусско-литовских губерний, изучение которых сквозь призму отношений «свой-чужой-чуждый» представляется методологически целесообразным.

Старообрядчество как совокупность православных великорусских общин поповцев и беспоповцев появилось на территории Речи Посполитой в конце XVII - начале XVIII в результате религиозных гонений, происходивших в Московском царстве. В Речи Посполитой гонимые в отечестве ревнители «старой веры» получили от католического короля и местных магнатов определенную религиозную свободу для организации церковной и экономической жизни своих общин. В отличие от своих единоверцев в России, старообрядческие общины на чужбине существовали, как правило, обособленно, находясь в окружении религиозно, этнически и культурно «чужих». К ним относились католики – поляки, литовцы, латыши и белорусы, а также православные белорусы и евреи [63, с. 142–158].

В 1772-1795 гг. произошли разделы Речи Посполитой, в результате которых территории, на которых находились общины великорусских старообрядцев, вошли в состав Российской империи. Старообрядцы вновь стали подданными российского монарха, превратившись в объект управления института, ведавшего делами «раскола». Как и единоверцы в центральной и северной России старообрядцы, проживавшие на ее западных окраинах, пережили тяготы религиозных гонений, которые проводились в период правления императора Николая I. Закрывание моленных домов, монастырей и скитов, сопровождаемое государственно-церковным принуждением к принятию единоверия, усилили отчуждение старообрядцев от новообрядческой церкви [62, с. 350–353. 24, с. 97–107].

Однако в время польско-католического сепаратистского мятежа в Западном крае России в 1863 г. православные старообрядцы края поддержали российское правительство, выступив с оружием в руках против мятежников. В борьбе с польским мятежом старообрядцы, выказавшие верность России, понесли жертвы и лишения. Российский патриотизм и народный монархизм старообрядцев белорусско-литовских губерний высоко оценил генерал-губернатор Северо-Западного края М.Н. Муравьев [20, с. 496–497]. В это время православные старообрядцы региона стали для правительства политически «своими», оставаясь «чужими» и «чуждыми» в отношении церковном. В борьбе с мятежом поддержали правительство и старообрядцы центральной России, заявив императору Александру II о своей готовности отстаивать целостность Российского государ-

ства от выступлений польских сепаратистов и угрозы интервенции со стороны Франции и Великобритании [15].

Не смотря на религиозную дискриминацию и николаевские гонения, старообрядцы Северо-Западного края России, (в 60-е гг. XIX в. это Ковенская, Виленская, Гродненская, Минская, Витебская и Могилевская губернии) поповцы и беспоповцы, преодолели традиционную отчужденность от Российского государства. Еще в начале 30-х гг. XIX в. беспоповцы края (федосеевцы и поморцы) начали молиться за царя, восстанавливая свою религиозную и политическую связь с российской монархией [37, с. 518]. К началу сепаратистского мятежа, целью которого было отделение Северо-Западного и Юго-Западного края от России и присоединение их к Царству Польскому, великорусское старообрядчество предстало в качестве политического союзника Российского государства. Вновь оказавшись в России, дискриминируемые старообрядцы уже не хотели возвращения в подданство католической Польши, выступив защитниками территориального единства империи.

Находясь в окружении религиозно и этнически «чужих», старообрядцы упорно сохраняли церковный традиционализм и неразрывно связанное с ним великорусское этническое самосознание, что обусловило верность их императору, российский патриотизм и общерусскую солидарность. Верность России и царю оказалась сильнее, нежели традиционная враждебность к «чужой» государственной синодальной церкви. В сложившихся условиях, политический враг Российской империи – польско-католический сепаратизм, которые поддерживало дворянство, шляхта и ксендзы, становится врагом великорусского старообрядчества [8, с. 77–92. 52, с. 112].

Польский мятеж 1863 г. стал поворотным пунктом в трансформации отношений «свой-иной-чужой», установленных тремя институтами права и управления в Северо-Западном крае России. Иерархия, духовенство и паства господствующей Русской церкви – «свои» выступили союзником правительства в подавлении сепаратистского мятежа. В центральной и северной России «раскольники» Москвы и Санкт-Петербурга также заявили о своей солидарности с императором Александром II и в проведении реформ, и в отстаивании единства Российского государства [61, с. 36–37, 47–48].

Свою верность российскому императору доказали словом и делом «раскольники» белорусско-литовских губерний. Возник стихийный низовой союз против общего политического и социального врага – мятежных польских помещиков, шляхты, ксендзов и угрозы иностранной военной интервенции. Ситуационно объединившись для защиты территориальной целостности России и став для этого политически «своими», старообрядцы и новообрядцы сохраняли религиозную отчужденность друг от друга, вызванную клятвами собора 1667 г. и

дискриминационным законодательством о «расколе». В тоже время, юридически «иные» – ксендзы и их паства, принадлежавшие к институту веротерпимости, примкнув к вооруженному мятежу против России, стали «чужими» и «чуждыми» в крайней степени враждебности, жестокости и терроризма [5, с. 189–208].

Региональные изменения, произошедшие в институционально установленной триаде «свой-иной-чужой» под воздействием сепаратистского мятежа, были закреплены административными распоряжениями генерал-губернаторов Северо-Западного края – М.Н. Муравьева, К.П. фон Кауфмана, Э.Т. Баранова (1863-1868 гг.). Например, изменившееся отношение к старообрядцам, которые политически стали «своими», но оставались «чужими» религиозно и юридически, стало причиной принятия административных решений, направленных на защиту экономических прав старообрядцев-арендаторов от произвола польских помещиков-землевладельцев [94, с. 18–19].

Таким образом, в силу экстремальных политических обстоятельств в Северо-Западном крае России религиозная политика в отношении старообрядцев впервые приобретает черты политики этнической, позитивная практика которой была направлена на защиту экономических интересов великорусского меньшинства. Старообрядцы как местные, так и переселенцы из других регионов России, наделяемые правительством земельными участками, стали рассматриваться правительством как инструмент этнокультурной и социально-экономической политики «обрусения» Северо-Западного края [85, с. VI –X, XL – XLIV]. Помещики «польского происхождения» (для правительства – юридически и социально «свои»), у которых старообрядцы арендовали землю, явно и тайно поддерживали вооруженный сепаратистский мятеж. В данной ситуации администрация Муравьева-Кауфмана-Баранова защищала экономические интересы старообрядцев не как «раскольников», а как этнически «своих» – великорусов, которые, находясь во враждебном иноэтническом и иноверном окружении, выступили сторонниками территориальной целостности России [16].

При этом попытки старообрядцев самовольно расширить свои религиозные права неизменно встречали негативную реакцию администрации Северо-Западного края, стоявшую на страже дискриминационного законодательства о «расколе» [53, л. 1–28, 110–117; 217–219, 222–224]. В свою очередь, крайняя политическая и религиозная враждебность к Российской империи, православию и старообрядчеству, проявленная частью католического духовенства и его паствы в период вооруженного польского мятежа 1863 г., вызвала необходимость в региональной административной корректировке имперского законодательства о веротерпимости. Административные решения вышеназванных генерал-губернаторов ограничили и поставили под бдительный государственный кон-

троль деятельность католического клира Северо-Западного края России [10, с. 6–8].

Ограничительное административное нормотворчество, вызванное чрезвычайными обстоятельствами сепаратистского мятежа, проходившего под знаменами польского католичества, стало региональным маркером политически «чужого», которым был обозначен римско-католический клир. Юридически «иное», привилегированное католическое духовенство Северо-Западного края, стало для правительства «чужим» и «чуждым» в политическом отношении. После событий сепаратистского мятежа региональное старообрядчество наряду с православными белорусами становится прочной политической опорой монархии на западных окраинах Российской империи. В конце XIX - начале XX в. по мере формирования и роста окраинных национализмов (польского, литовского, латышского) и социалистических политических организаций, включая радикальные) роль старообрядческого фактора в региональной политике империи усиливается [54, л. 2].

Для этого существовал ряд причин – политических, этнических и религиозных. Старообрядческие общины белорусско-литовских губерний, в силу указанных выше причин, оказались в ситуации, которая существенным образом отличалась от положения их единоверцев в центральных и северных губерниях России. Старообрядцы, проживавшие небольшими замкнутыми общинами в городах и селениях Ковенской, Виленской, Минской, Витебской и Могилевской губерний, страдали от малоземелья и экономически зависели от иноверного и иноэтнического окружения, что делало их положение нестабильным и вызывало конфликты с окружающим иноверным и православным населением [46, л. 29]. По мере роста местных национализмов среди католического населения нарастали русофобские и сепаратистские настроения, угрожавшие интересам и безопасности великорусского этнического меньшинства.

В данной ситуации только государство могло обеспечить безопасность старообрядческих общин и оказать им экономическую поддержку с помощью ссуд Крестьянского поземельного банка и государственного земельного фонда. В связи с этим, не смотря на традиционное учение об антихристе, отношения с государством, которое выступало в роли субъекта дискриминации и, вместе с тем, сохраняло бывшие польские земли в составе России, носили особый характер. Связь с Россией воспринималась, прежде всего, как традиционная верность монархии, с которой связывались надежды, что русский царь защитит «своих» русских людей, оказавшихся среди «чужих» на западной окраине Российского государства» [91, с. 35].

В свою очередь, правительство, не имея возможности выйти за рамки дискриминационного законодательства, выстраивало отношения со старообряд-

цами как этнически и политически «своими» в русле политики «обрусения», направленной на интеграцию Северо-Западного края в состав России [43, л. 41–42]. К тому же компактные, а зачастую и изолированные от иноверцев и православных общины великорусских старообрядцев не относились к категории миссионерствующих, противозаконный прозелитизм которых представлял опасность для православия и инославия. В частности, правительство не испытывало беспокойства в связи с единичными переходами католиков в старообрядчество, вызванные смешанными браками [47, л. 1–11]. К тому же, ни господствующая церковь, ни правительство не видели в местных «раскольниках» угрозы своим интересам [34, с. 341–342]. Главную опасность, религиозную и политическую, администрация края и православное духовенство усматривали в усилении влияния Римско-католической церкви, которая опиралась на местную социальную элиту – польских помещиков, дворянство и шляхту.

В связи с замкнутым существованием старообрядческих общин и различиями в бытовой культуре преследуемые законом переходы в старообрядчество православных (белорусов и малороссов) не были характерны для этого региона. Следовательно, *соблазн* для православных, предотвращению которого служили законодательный запрет на «публичное оказательство раскола» [66, л. 29, 72, 102, 117–118], в Литве и Белоруссии практически отсутствовал. Таким образом, особое положение великорусского «раскола» в белорусско-литовских губерниях России стало убедительным региональным свидетельством необходимости отмены дискриминационного законодательства как с политической, так и с религиозной точки зрения [45, л. 18–19].

Издание императором Николаем II указов от 17 апреля 1905 и 17 октября 1906 гг. позволило легализовать старообрядческие общины России. Практика правоприменения названных указов имела в белорусско-литовских губерниях свои отличительные особенности, вызванные событиями первой русской революции 1905-1907 гг. В этом регионе империи процесс легализации старообрядческих общин совпал по времени с антироссийскими выступлениями, в которых главную роль играли националистические и революционные организации – еврейские, польские, литовские и латышские. Тактические приемы, которые использовались этими организациями в борьбе против Российского государства включали в себя не только митинги и демонстрации, но и терроризм и насилие против представителей власти, а также лиц, сохранявших верность монархии [25, л. 2–11. 26, л. 87–88, 115, 122].

Антироссийские политические акции сопровождались проявлениями религиозной нетерпимости, прозелитизма и русофобии со стороны католиков и националистов в отношении православных белорусов и старообрядцев-великорусов [4, с. 95–110]. В связи с нарастающими угрозами терроризма, наси-

лия и агрессивной русофобии великорусские старообрядцы губерний Ковенской, Виленской и Витебской, а также Прибалтики стали на путь общественной самоорганизации для защиты своей безопасности, социально-экономических, религиозных и культурных прав и интересов.

25-27 января 1906 г. в Вильне состоялся съезд старообрядцев Северо-Западного, Привисленского, Прибалтийского краев и ряда городов России, который сформулировал и направил «челобитную», а по сути, программу защиты своих интересов государю императору Николаю II. Делегаты съезда обратились также к императору с адресом, в котором выражали благодарность за религиозную свободу, дарованную указом от 17 апреля 1905 г., и заявляли о своей неизменной верности российской монархии и России: «Верь государь, что по первому призыву Твоему все старообрядцы за Царя и землю родную готовы положить к трону все достояние и самую жизнь; мы верим, что только русский народ, создавший великую Империю, должен быть хозяином у себя дома, а остальные народы, наши гости, которых мы по своему древнехристианскому закону принимаем как своих братьев и для которых наше русское любвеобильное сердце всегда открыто» [92, с. 149–154, 66].

Упразднение указом от 17 апреля 1905 г. дискриминационного законодательства о «раскольниках и сектантах» позволило администрации Северо-Западного края отказаться от прежней двойственной позиции в отношении старообрядцев, которые, исходя из опыта польского мятежа 1863 г. считались потенциально «своими» политически, но «чужими» в отношении правовом и религиозном. Теперь же юридическое препятствие для официального признания старообрядцев «своими» было снято.

В феврале 1906 г. генерал-губернатор Северо-Западного края К.Ф. Кршвицкий в письме министру внутренних дел П.Н. Дурново поддержал социально-экономические и культурные предложения старообрядческого съезда. Генерал-губернатор уверял министра, что: «содействуя укреплению старообрядцев на окраинах, правительство в огромной массе старообрядцев, действующих вполне искренне, имеет людей вполне ему верных и преданных» [44, л. 109–110]. Уверенность в преданности старообрядцев северо-западных губерний выказал и император Николай II 21 февраля 1906 г. при встрече с депутацией российских старообрядцев в Царском Селе [42, л. 118].

С этого времени старообрядцы – этнически «свои», признанные на верховном уровне «своими» и политически, становятся объектом региональной политики, направленной на реализацию гражданских и религиозных прав, дарованных указами от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. Прежний двойственный характер региональной политики в отношении старообрядцев, вызванный действием общероссийского дискриминационного законодательства, принципи-

ально изменился и приобрел последовательно позитивное, этническое и религиозное измерение. Правительство усилило свою поддержку местного старообрядчества как политически надежного великорусского меньшинства, осуществляя одновременно действенную помощь в организации его религиозной, социальной и культурной жизни на новых правовых основаниях [69, л. 22, 24–33].

Администрация белорусско-литовских губерний стала оказывать содействие в регистрации старообрядческих общин, выборах наставников, открытии и строительстве молитвенных домов, ведении метрических книг, легализации различных старообрядческих союзов и церковных школ. Продолжая начатую М.Н. Муравьевым политику «обрусения» Северо-Западного края, правительство приступило к новому этапу землеустройства старообрядцев-арендаторов Литвы с тем, чтобы они, став собственниками земли, обрели экономическую независимость от польских помещиков [86, с. LXIV–LXXII]. Меры администрации по улучшению социально-экономического и культурно-образовательного положения старообрядцев Северо-Западного края как религиозно «иногo» великорусского меньшинства, предопределили особенности региональной интеграции бывших «раскольников» в обновляемый институт веротерпимости.

В тоже время духовенство господствующей церкви продолжало безуспешную миссионерскую деятельность среди старообрядцев белорусско-литовских губерний, находившихся по клятвенным определениям собора 1667 г. Однако действовавшие в новых правовых условиях легализованные старообрядцы по-прежнему не представляли «соблазна» для белорусской паствы господствующей церкви. После издания указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. подлинную тревогу у православной иерархии белорусско-литовских епархий стал вызывать рост и распространение сектантства, религиозно «чужого» и «чуждого» как для православия, так и для старообрядчества [21, с. 159–161].

Разъединенные клятвами собора 1667 г. и взаимно «чужие» в церковном отношении православные белорусы и великорусские старообрядцы стали «своими» в своей общей приверженности единству Российской империи. Их объединяло общерусское этническое происхождение и верность российской монархии. Внешним политическим и религиозным фактором, способствовавшим формированию общерусской монархической и патриотической позиции старообрядцев и православных белорусов, стало польское и литовское католичество, которое выступило в роли религиозно и этнически «чужого» с характерной для этого субъекта враждебностью, русофобией и прозелитизмом [41, 148–150]. В условиях думской монархии отношения между «своими» и «чужими» получили политическое и партийное оформление [40, с. 4 – 10]. Старообрядцы стали для правительства «своими» как русские, и «иными» как старообрядцы, чьи религиозные об-

щины, духовенство и наставники получили легальность в условиях действовавших клятв собора 1667 г. Союз монархии, старообрядцев и православных белорусов основывался на общности политических интересов, общерусской этнической солидарности и монархической идеологии, которые объединяли названных субъектов поверх разделявших церковных барьеров.

Этнический фактор и его связь с фактором конфессиональным обусловили специфику региональных отношений между русским (православным и старообрядческим) большинством, с одной стороны, и польско-литовским католическим меньшинством, с другой. Межрелигиозные и межэтнические конфликты и напряженность, характерные для этих отношений, определяли содержание оппозиции «свой-чужой», которая, в свою очередь, воздействовала на динамику и остроту религиозно-этнического и политического противостояния в регионе.

V. Эволюция отношений «свой-чужой» во взаимоотношениях старообрядцев центральных и северных губерний с государством и господствующей церковью

Революционные события 1905-1907 г. так же, как и мятеж 1863 г., вызвали негативное отношение старообрядцев Российской империи. После издания указа о веротерпимости 1905 г. и манифеста от 17 октября 1905 г. старообрядческие общества белорусско-литовских, центральных и северных губерний (поповцы и беспоповцы) обратились с адресами к императору Николаю II. Старообрядцы выказывали царю благодарность за дарованные права и свободы и уверяли его в своей поддержке в деле защиты России от внутренних смут и потрясений [27, л. 1–6].

Как уже отмечалось выше, общая консервативно-охранительная реакция на революционные события, характерная для старообрядцев России в 1863 и 1905 г., не исключала региональные особенности в их взаимоотношениях с государством и господствующей церковью. Отношения государства с православными и старообрядцами в центральных и северных губерниях в конце XIX - начале XX в. укладывались в универсальную оппозицию «свой-чужой», обусловленную исключительным статусом господствующей церкви и дискриминируемым положением «раскола» [95].

Вместе с тем, различия, характерные для названной оппозиции, разделявшей великорусов церковными перегородками, содержали в себе условия для нарастания противоречий и напряженности в государственно-церковных отношениях с «расколом». В отличие от белорусско-литовских губерний, в которых отпадения православных белорусов в великорусский «раскол» практически отсутствовали, в центральных и северных губерниях такие отпадения, как и прак-

тика существования тайных «раскольников», были явлением распространенным [84, с. 465–466].

Следует отметить также, что в центральной и северной России сила и влияние «раскола» постоянно росли, так как старообрядцы (поповцы и беспоповцы) имели прочные религиозные организации, которые опирались на экономические и финансовые ресурсы быстро развивавшейся старообрядческой буржуазии [38]. Как отмечал Ф.Е. Мельников: «Фабрики, заводы, рыбные промыслы, хлебные операции и всякие другие промышленные и торговые предприятия находились преимущественно в руках старообрядческих купцов. Особенно богат ими был Московский фабрично-заводской район, а также Иваново-Вознесенский [48, с. 175–176]. Своим предпринимательством славились и старообрядцы г. Владимира [35, с. 81–84].

Социально-экономическое развитие старообрядчества, сопровождаемое укреплением его церковно-организационной жизни, заставляло господствующую церковь и обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева усиливать борьбу с соблазнами экономически привлекательного «раскола» с помощью усиления миссии и государственных репрессий [81, с. 148–149, 163–165].

Несмотря на определенную либерализацию дискриминационного законодательства о «расколе», осуществленную правительством в 1874 и 1883 г., церковная политика К.П. Победоносцева была направлена на максимальное сокращение условий для дальнейшего развития старообрядчества, и прежде всего, влиятельной и растущей Белокриницкой иерархии.

На «Особом совещании», состоявшемся в феврале 1900 г., обер-прокурор стремился убедить присутствовавших министров юстиции и внутренних дел в том, что старообрядцы по-прежнему остаются врагами господствующей церкви и Российского государства. Император Николай II согласился с предложениями и выводами «Особого совещания» [67, л. 1–8]. Начались новые гонения с целью уничтожения Белокриницкой иерархии, которая насчитывала десятки епископов и тысячи священников и диаконов.

Действия Синода и МВД, направленные против усиливавшегося старообрядчества вызвали обратный эффект. Преодолевая навязываемое господствующей церковью отчуждение от государства, старообрядцы центральной России начали созывать съезды и подавать коллективные прошения на имя государя о прекращении гонений и соблюдении принятого закона от 3 мая 1883 г. На своих съездах уполномоченные от старообрядчества стали заявлять о религиозных правах старообрядцев «как русских граждан, как созидателей и строителей этой великой России, в которой они так неразумно и так предательски преследуются, очевидно, врагами этой России» [49, с. 396–397].

В частности, старообрядцы г. Коврова Владимирской губернии в январе 1905 г. обратились с прошением к председателю Комитета министров С.Ю. Витте, в котором были изложены предложения о снятии ограничений, наложенных дискриминационным законодательством на религиозные и гражданские права старообрядцев [68, л. 235–237]. Движение старообрядцев в защиту своих прав возымело успех, оказав воздействие на процесс подготовки указа 17 октября 1906 г. [39, с. 327–329]. Принятие нового законодательства свидетельствовало о том, что старообрядчество, признававшее догматы Православной церкви, в религиозном и политическом отношении пользовалось «полным доверием государства» [75, л. 2, 21–22].

Однако в центральных и северных губерниях России этнический и политический фактор не играл для правительства и местной администрации решающей роли в признании старообрядцев политически «своими», как это было в белорусско-литовских губерниях. В великорусских губерниях правительство не выделяло старообрядцев как политически, так и этнически, из массы православного великорусского населения, рассматривая их признанные законом общины, как правило, с правовой точки зрения. Экономически влиятельное старообрядчество, как сила консервативно-монархическая, свою политическую лояльность Российскому государству проявляло в деятельности правых партий и русских национальных организаций.

Усилия правительства в области законотворчества и правоприменения новых законов были направлены на придании старообрядцам правового статуса «иных», которым обладали терпимые и наделенные привилегиями «иностранные исповедания». В данном случае правительство, исходя из «государственной целесообразности», ставило своей задачей точное выполнение губернскими властями законов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., регулировавших гражданско-правовое положение старообрядцев, процесс легализации их общин, духовенства, монастырей и скитов, порядок перехода из православия в старообрядчество, а также возвращения конфискованных храмов, икон, книг и священных предметов [76, л. 58–59, 102].

Интеграция старообрядцев в модернизированный институт веротерпимости вызывала определенные трудности, так как православная иерархия и духовенство, а также губернские власти пытались нарушать права старообрядцев. Например, в Смоленской и Московской губерниях были случаи запрещения старообрядческих крестных ходов. В Архангельской губернии старообрядцам запрещали совершать богослужения, требовали хоронить своих покойников на православном кладбище и т.д. [50, с. 538, 543]. Нарушения правил нового законодательства на местах не проходили бесследно, получая соответствующую правовую оценку МВД [73, л. 38–39, 47, 68–71].

При этом правительство должно было учитывать исключительные привилегии господствующей церкви, которые не позволяли наделить старообрядцев таким же объемом прав, которыми пользовались инославные христианские конфессии. Охранение привилегий православия требовало от МВД сохранять, пусть и в ограниченной форме, церковный взгляд на «раскол» как религиозно «чужой» для официального православия.

Существенно сократив правовые последствия соборных клятв 1667 г., правительство практически упразднило воздействие государства на процесс дальнейшего церковного разделения православных великорусов на новообрядцев и старообрядцев, создав тем самым условия для их сближения. Однако субъектом разделения продолжала оставаться господствующая церковь, с канонической точки зрения которой, юридически «иные» старообрядцы по-прежнему являлись «чужими», «раскольниками», отлученными от нее клятвенными определениями собора 1667 г. [22, с. 154–169].

Следовательно, старообрядцы, как и ранее оставались объектом миссии, направленной теперь не только на возвращение их в господствующую церковь, но и на воспрепятствование православным переходить, согласно указа от 17 апреля 1905 г., в старообрядчество. Во Владимирской епархии «противораскольнической и противосектантской миссией занималось братство святого благоверного князя Александра Невского, которое, после указа от 17 апреля 1905 г., продолжило «обличать лживость старообрядческих мудрований» [17, с. 425.18, с. 703–704. 19, с. 8–16]. Миссионеры Олонецкой епархии в проповедниках и наставниках старообрядчества по-прежнему видели «врагов» и «лжеучителей» [58, с. 59–60]. «Врагами» церкви «расколоучителями» и «лжепопами» называли архангельское духовенство старообрядческих духовных лиц, проповедь которых рассматривалась как распространение «религиозных заблуждений среди православных» [1, с. 701–703].

В свою очередь, старообрядцы – поповцы и беспоповцы, продолжали в большинстве своем относиться к господствующей «никонианской» церкви как еретической и антихристовой [77]. Церковное разделение между новообрядцами и старообрядцами, выраженное в оппозиции «свой-чужой», продолжало сохранять свою остроту. В связи с этим обер-прокурор Святейшего Синода В.К. Саблер в отчете императору Николаю II вынужден был признать, что «старообрядчество крепко и враждебно настроено против него (православия)» [23, с.169].

Вместе с тем, в роли «чуждых» как для господствующей церкви, так и для старообрядчества, стало все более активно выступать легализованное сектантство, которое с каждым годом усиливало свою миссионерскую активность, вызывая опасения правительства в его законопослушности и политической лояль-

ности Российскому государству [72, л. 111–112, 125–127, 154–156.76, л. 5, 102–103].

Заключение

Существенные перемены в правовом и религиозном положении российских старообрядцев, произошедшие в результате принятия указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. имели свои региональные особенности. Анализ этих особенностей, осуществляемый сквозь призму отношений «свой-чужой» позволяет сделать следующие выводы.

В белорусско-литовских губерниях России политическое и конфессионально-культурное противостояние правительства и Православной церкви с польским католичеством и местными национализмами в конце XIX - начале XX в. сделало местное старообрядчество инструментом политики «обрусения» Северо-Западного края. Решающую роль в превращении великорусских старообрядцев в союзника Российского государства сыграли факторы этнический, политический и религиозный, которые обусловили превращение отлученных от господствующей церкви старообрядцев в «своих» как этнически, так и политически.

Революционные события 1905-1907 гг. способствовали политическому объединению старообрядцев с православными белорусами. Под влиянием продолжавшегося противостояния с «чужими» – католичеством, национализмами и левыми партиями, традиционное церковное разделение на «своих» и «чужих», неизменно сохраняясь, отошло, вместе с тем, на второй план перед необходимостью политического единства.

В центральных и северных губерниях положение старообрядцев, проживавших среди массы великорусского населения, отличалось существенным образом от положения старообрядческих общин на западных окраинах России. Правительство должно было учитывать силу и влияние экономически эффективного старообрядчества центральных губерний, готового отстаивать свои гражданские и религиозные права. Как и в белорусско-литовских губерниях приверженность монархии и единству Российского государства, которые продемонстрировало старообрядчество центральных и северных губерний в годы революционных потрясений, давало основание правительству считать их политическими союзниками – «своими». Одновременно шел процесс интеграции старообрядческих общин, ставших юридически «иными», в модернизированный институт веротерпимости.

Однако правительство не выделяло старообрядчество названных губерний в качестве особого объекта конфессиональной и этнической политики, чья политическая лояльность вызывала необходимость специальной государственной

поддержки. В центре и на севере России национально-социальный консерватизм старообрядчества находил свое выражение в политической поддержке монархии, осуществляемой совместно с православными консерваторами, монархистами и русскими националистами. В области межцерковных отношений господствующая церковь, как и старообрядчество, продолжали сосуществовать в рамках традиционной оппозиции «свой-чужой», разделенные клятвами собора 1667 г. В это же время усилилась религиозная роль «чуждых» – сектантов, одинаково неприемлемых как для православных, так и старообрядцев.

Библиографические ссылки

1. Архангельские епархиальные ведомости. 1905. № 18. С. 701–703.
2. Архангельские епархиальные ведомости. 1908. № 1. С. 22–25.
3. Беликов В.И. Деятельность московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань, 1895. С. 14, 560.
4. Бендин А. Ю. «Настало католикам время отмстить православным...»: Парадоксы применения указа 17 апреля 1905 г. «О веротерпимости» на территории Северо-Западного края // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2009. № 2. С. 95–110.
5. Бендин А.Ю. Михаил Муравьев-Виленский: усмиритель и реформатор Северо-Западного края Российской империи. М., 2017. С. 189–208.
6. Бендин А.Ю. Государственно-религиозные институты Российской империи в XVIII – начале XX в.: эволюция отношений «свой – иной – чужой» // Вестник РУДН. Серия: ИСТОРИЯ РОССИИ. Т. 20. № 1. Февраль 2021. С. 8–31.
7. Бендин А.Ю. Оппозиция «свой-чужой» в государственно-церковных отношениях Московского царства и Петровской империи (вторая половина XVII - начало XVIII в.) // «Свеча-2020». 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, 2020. Т. 36. С. 241–246.
8. Бендин А.Ю. Польский мятеж 1863 г. в судьбах старообрядцев Северо-Западного края Российской империи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: история России. 2011. № 1. С. 77–92.
9. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1914 гг.) : дисс. ... д-ра ист. наук. СПб., 2013. Т.1. С. 101–138.
10. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1914 гг.). Минск, 2010. – С. 6–8.
11. Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 277–293.

12. Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 231.
13. Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. Восьмая, дополнительная книга. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 37–38.
14. Введенский А.П. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. Одесса, 1912. С. 8–18, 21–47.
15. Виленский вестник. 1863. 23 апреля.
16. Виленский вестник. 1864. 28 мая.
17. Владимирские епархиальные ведомости. 1905. № 15. С. 425.
18. Владимирские епархиальные ведомости. 1905. № 23. С. 703–706.
19. Владимирское православное братство святого благоверного князя Александра Невского. Отчет о деятельности братства за 1905–1906 г. Вязники, 1907. С. 8–16.
20. Всеподданнейший отчет графа М.Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем // Русская старина. 1902. № 6. С. 496–497.
21. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С. 159–161.
22. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1910 год. СПб., 1913. С. 154–169.
23. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1910 год. СПб., 1913. С. 169.
24. Гарбацкі А. А. Стараабрадна́цтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. Брест, 1999. С. 97–107.
25. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 233. Д. 1350 ч. 4. Л.А. Л. 2–11.
26. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 233. Д. 1350. Ч. 25. Л. 87–88, 115, 122.
27. ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 896. Л. 1–6.
28. ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 898. Л. 1–2.
29. Градовский А. Д. Начала русского государственного права. О государственном устройстве / Собр. соч.: в 7 т. СПб., 1901. Т. 7. Ч.1. С. 334.
30. Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. VII. Начала русского государственного права. Ч. 1. О государственном устройстве. 2-е изд. СПб., 1907. С. 3.
31. Добротин Г. П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С. 88.
32. Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг. – 3-е изд., пересмотр. и доп. по 1 сентября 1908 г. / Под ред. Н. И. Лазаревского. СПб., 1909. С. 35–36.
33. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Семнадцатый-девятнадцатый века. Петр I и раскол. Т. II. М., 2009. С. 438–441.

34. Извеков Н.Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839 – 1889 гг. М., 1899. С. 341–342.
35. История религий во Владимирском крае (досоветский период). Монография / А. И. Анкудинов и др. науч. ред. Е. А. Плеханов. Владимир, 2017. С. 81–84.
36. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 389–391.
37. Катков. М. Н. 1863 год. Собрание статей по польскому вопросу помещавшихся в Московских Ведомостях, Русском Вестнике и Современной летописи. Выпуск первый. М. 1887. С. 518.
38. Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. – М., 2016.
39. Клюкина Ю. В. Старообрядцы и политические партии (1905–1917) // Проблемы истории России. Вып. 5: На перекрёстках эпох и традиций: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2003. С. 327–329.
40. Лавринович Д.С. Деятельность представителей Православной церкви от губерний Северо-Западного края в III Государственной думе Российской империи. // Вестник Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова. Серия А. Гуманитарные науки. 2014. № 2. С. 4 – 10.
41. Лавринович Д.С. Участие старообрядцев в монархическом движении на территории Беларуси // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен». (Гомель, 27-28 февраля 2003 г.), Гомель, 2003. С. 148–150.
42. ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1905. Д. 352. Л. 118.
43. ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1882. Д. 330. Л. 41–42.
44. ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1905. Д. 352. Л. 109–110.
45. ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1905. Д. 352. Л. 18–19.
46. ЛГИА. Ф. 379. Оп. 1909. Д. 193. Л. 29.
47. ЛГИА. Ф. 604. Оп. 5. Д. 2737. Л.1–11.
48. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.175–176.
49. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 396–397.
50. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул. 1999. С. 538, 543.
51. Миненко С.В. Российское законодательство по охране господствующей православной веры от прозелитизма иноверческих церквей (XVIII - XIX века) // Вестник Нижегородской академии МВД России. 2011. № 1 (14). С. 46–50.

52. Мосолов А.Н. Виленские очерки. 1863-1865. гг. (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 112.
53. НИАБ. Ф. 1430. Оп.1. Д. 31747. Л. 1–28, 110–117; 217–219, 222–224.
54. НИАБ. Ф. 1430. Оп.1. Д. 40576. Л. 2.
55. Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям. РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 7. Л. 238.
56. Общий журнал Комиссии для всестороннего обсуждения и разработки высочайше утвержденных 16 августа 1864 года предначертаний // Свод действующих постановлений о раскольниках. Б/м, б/г. С. 12-15.
57. Ограничительные узаконения и особые законоположения, изданные по соображениям национального или вероисповедного свойства, либо обусловленные различием полов. РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 215. Л. 19–21.
58. Олонецкие епархиальные ведомости. 1906. № 2. С. 59–60.
59. Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. Т. 1, ч. 1. СПб., 1832. Ст. 40, 42.
60. Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. Т. 1, ч. 1. СПб., 1832. Ст. 44–45.
61. Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегосударственных прав и свободы в отправлении богослужения. // Странник. 1887. № 1. С. 36–37, 47–48.
62. Потащенко Гр. М. Муравьев, «польский вопрос» и старообрядцы Литвы: зигзаги конфессиональной политики в 1883–1865 гг. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. Vol. XXVI. Vilnius. 2005. С. 350–353.
63. Потащенко Гр. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. Вильнюс. 2006. С. 142–158.
64. РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 7. Л. 127 а.
65. РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 7. Л. 134–135.
66. РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 29, 72, 102, 117–118.
67. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 1–8.
68. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 7. Л. 235–237.
69. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 22, 24–33.
70. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 55.
71. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 13. Л. 4.
72. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 2. Л. 111–112, 125–127, 154–156.
73. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 2. Л. 38–39, 47, 68–71.
74. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 4. Л. 58–59, 102.
75. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 7. Л. 2, 21–22.
76. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 90. Л. 5, 102–103.
77. Русское слово. 1909. 8 декабря.

78. Свод законов Российской империи. Т. 11. ч.1, СПб., 1857. Ст. 1060–1096, 1287–1291.

79. Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных // Свод законов Российской империи. Т. 11. ч.1, СПб., 1857.

80. Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 г.). СПб., 1895. С.15–16.

81. Смолич И. К. История Русской церкви. 1700–1917. Часть вторая. М., 1997. С. 148–149, 163–165.

82. Смолич И.К. История Русской церкви. 1700–1917. Часть вторая. М., 1997. С. 161–166.

83. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Часть первая. М., 1996. С. 120.

84. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. V. Часть вторая. М., 1887. С. 465–466.

85. Станкевич А. Очерк возникновения русских поселений на Литве // Виленский временник. Книга IV-я. Русские поселения Ковенской губернии. Вильна, 1909. С. VI–X, XL–XLIV.

86. Станкевич А. Очерк возникновения русских поселений на Литве // Виленский временник. Книга IV-я. Русские поселения Ковенской губернии. Вильна, 1909. С. LXIV–LXXII.

87. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1902. – С. 591.

88. 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.

89. Тимашев Н. С. Религиозные преступления по действующему русскому праву. Пг., 1916. С. 54–55.

90. Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи. СПб., 2008. С. 241–258.

91. Труды о съезде старообрядцев всего Северо-Западного, Привислинского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в гор. Вильне 25-27 января 1906 года. Вильна, 1906. С. 35.

92. Труды о съезде старообрядцев всего Северо-Западного, Привислинского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в гор. Вильне 25-27 января 1906 года. Вильна, 1906. С. 149-154, 66.

93. Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской империи. СПб., 1896. Ст. 59. прим., 1325, 1483, 1487, 1598, 1602.

94. *Цылов Н.* Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева по усмирению польского мятежа в северо-западных губерниях 1863-1864. Вильна, 1866. С. 18–19.

95. *Чичинадзе Д.В.* Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями Правительствующего Сената и Святейшего Синода. 2-е изд. исправ. и доп. СПб., 1899.

Bendin A. J.,

Belarusian State University

**SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN THE RELATIONSHIP BETWEEN
OLD BELIEVERS AND ORTHODOX CHRISTIANS
IN THE BELARUSIAN-LITHUANIAN, CENTRAL AND NORTHERN
PROVINCES OF THE RUSSIAN EMPIRE
IN THE LATE XIX – EARLY XX CENTURIES**

Abstract. The article analyzes the legal and administrative differences that were established by the state between the dominant Orthodox Church, «foreign confessions» and the Old Believers. The revealed differences are of an institutional nature, which allows the author to consider the relations between the named subjects in the categories of «my own», «the other», «a stranger». The adopted methodological approach is applied in the study of relations between Orthodox and Old Believers in the Belarusian-Lithuanian, as well as in the Central and Northern provinces of Russia. Revealed similarities and regional differences in these relations, caused by political, ethnic and religious reasons. The article was prepared with the financial support of the BRFFI–RFBR grant No. G20R-211 "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical and religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: Orthodox Church, «foreign confessions», Old Believers, Belarusian-Lithuanian, central and northern provinces of Russia, religious tolerance, intolerance, «my own», «the other», «a stranger».

Бендин А. Ю.,

Белорусский государственный университет

Маркова Н. М.,

Владимирский государственный университет

имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

**ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ «РАСКОЛЬНИК» В МОСКОВСКОМ
ЦАРСТВЕ И РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII – НАЧАЛО XX В.)**

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы истории раскола Русской церкви и появления понятия «раскольник». Анализируется догматическое, каноническое и политическое содержание и объем этого понятия на различных этапах государственно-церковных отношений. Выявляется связь соборных канонических клятв 1667 г. и практики религиозных гонений и дискриминации великорусского старообрядчества. Сделаны выводы, объясняющие причины и особенности эволюции понятия «раскольник» в Московском царстве и Российской империи. Представлен религиоведческий подход к описанию аутопойезиса старообрядческой традиции. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: раскольник, сектант, ересь, Русская церковь, нетерпимость, веротерпимость, новообрядцы, старообрядцы.

Изучение истории веротерпимости в Российской империи, а также истории Русской церкви, старообрядчества и конфессиональной политики вызывает необходимость в разработке и использовании специального понятийного аппарата. Для этого используются понятия, разработанные и принятые в современном языке исторических исследований (конфессиональная политика, религиозная дискриминация, гражданские и религиозные права), а также понятия, взятые из исторических источников (еретики, раскольники, сектанты и пр.). Одним из таких опорных понятий, необходимых для изучения государственно-церковных и межцерковных отношений, стал исторически применяемый в Православной церкви термин «раскольник» (σχισματικός, схизматик). В позднем Московском

царстве и Российской империи господствующая Православная церковь (патриаршая и синодальная), а также государственные учреждения и законодатель использовали термины «раскол» и «раскольники» для определения как «схизматического общества», так и лиц, к нему принадлежавших.

Использование в научных исследованиях понятия «раскольник», принятое, в основном, в исторических источниках официального происхождения, церковных и светских, а также в церковной историографии, представляется целесообразным в тех случаях, когда исследователю удастся раскрыть содержание и объем этого понятия. В таком случае происходит, с одной стороны, методологически корректная интерпретация исторических источников, раскрывающая их смысл и предназначение, с другой, выводы, к которым приходит автор исследования, получают научно обоснованный характер. Исходя из вышесказанного, целью статьи является определение исторически эволюционировавшего понятия «раскольник», используемого в церковных и светских источниках во второй половине XVII – начале XX в.

Причиной раскола Русской Православной Церкви на новообрядческую и старообрядческую стали богослужебные реформы патриарха Никона (1652–1666), целью которых была унификация древнерусских богослужебных чинов и обрядов с таковыми же, употребляемыми в греческих Православных церквях. Большой Московский собор 1667 г., на котором главную роль играли восточные патриархи (Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский) осудил древнерусские православные чины и обряды, объявив их «зловредными, пагубными и еретическими» [9, с. 391]. Православные великорусы – духовенство и миряне, которые не приняли новые богослужебные книги, оставаясь верными книгам старопечатным, анафемой собора отлучались от церкви, становясь «еретиками и раскольниками» [12, с. 179–180]. Таким образом, раскол Русской церкви и русского народа стал реальностью, получив догматическое и каноническое обоснование.

Согласно соборному «повелению», противники никоновских богослужебных книг обвинялись сразу в двух церковных преступлениях – ереси и расколе. В Православной церкви под ересью традиционно понимается лжеучение, подрывающее основы христианского вероучения, искажающее догматы веры и отчуждающее своих последователей от церкви. Расколом же называется отделение от законной иерархической власти, при сохранении всех существенных обрядов и, тем более, догматов веры. 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 отклонении от нее» [18, с. 346. 9, с. 69–70].

Сами же «еретики и раскольники» таковыми себя отнюдь не считали. Противники «никоновских нововведений» были уверены в том, что «не совершили раскола: они остались при прежней, старой вере, при древних церковных преданиях и обрядах, ни в чем не изменили своей родной Русской церкви, как и древневосточной – апостольской и вселенской. Поэтому они справедливо называют себя староверами, или древлеправославными христианами и Церковью Христовой» [14, с. 17 –18]. С точки зрения самих староверов - они и есть единственная Русская Православная Церковь, сохранившая неискаженную православную веру; Церковь, от которой в XVII веке отпала в ересь иерархия, увлекшая за собой большую часть мирян [23, с. 5]. В связи с этим, староверы называли собор 1667 г. «бешенным», уподобляли его соборам, бывшими в царствие еретиков – царей греческих, следовательно, и клятвенные соборные определения являлись для них «кошунственными» и канонически ничтожными [17, с. 118. 16, с. 73].

Новообрядческая патриаршая церковь в 1929 и 1971 гг. сделала попытку примирения с Русской церковью старого обряда, упразднив клятвы на дониконские чины и обряды и на придерживающихся их православноверующих христиан [7, с. 129–131]. Следовательно, соборно отлученные за верность древнерусскому обряду «еретики и раскольники» в действительности являлись православными, на которых было неправомерно распространено решение собора 1667 г., повлекшее за собой жестокие гонения и длительную правовую дискриминацию. В связи с этим, при изучении терминологии «раскола» следует учитывать принятую церковную самоидентификацию древлеправославных христиан и церковное признание канонической «неправильности» соборных клятв 1667 г. Названные обстоятельства позволяют устранить противоречие, о котором писал в свое время Е.Е. Голубинский, исходя из каноничности синодальной церкви: «А если раскольники заявляют претензию, чтобы мы, называя их старообрядцами, не соединяли с этим понятия раскольник или не считали их за раскольников: то претензия равносильна тому, чтобы самих себя мы признали за раскольников (ибо между нами двоими кто-нибудь да раскольник, а не обоим одинаково православны, что невозможно) [6, с. 45–46].

Однако невозможное оказалось возможным. В связи с отменой соборных клятв 1667 г. понятия «раскол» и «раскольники» утратили для современной Патриаршей церкви негативные догматические и канонические характеристики, которые были свойственны для исторических источников и историографии второй половины XVII – начала XX в. Историческая церковная правота гонимых и дискриминируемых «раскольников» была соборно подтверждена на соборе 1971 г. преемниками гонителей. В связи с этим, появляется возможность рассматривать терминологию раскола не только с научной, но и с канонической точки зрения.

Как уже отмечалось, на начальном этапе межцерковного конфликта понятие «раскольник» вбирало в себя и еретическое содержание, догматически и канонически разделяя православных великорусов на «своих» и «чужих». В обличительной литературе, направленной против «раскола», древлеправославные христиане характеризовались как еретики – «проклятии полуармяне», «проклятии ариане», «проклятии несториане», «богомерзкие суеверцы» и «безбожнии апостаты». Следовательно, и древнерусские православные обряды, которых придерживались эти «еретики», становились зловредными, пагубными и еретическими, которые никак не могут быть терпимы в Православной церкви [9, с. 418].

«Еретики и раскольники» в силу существовавшего двоевластия царя и патриарха рассматривались в Московском царстве как лица, общественно опасное поведение которых обязывало государство применять к ним меры уголовно-правового воздействия. Преступники, осужденные церковью за принадлежность к «расколу» и обвинения новообрядцев в еретичестве и служении антихристу, становились одновременно и преступниками уголовными. Церковное и светское правосудие обвиняло таких лиц в богохульстве, за которое, согласно Соборному уложению 1649 г., следовало «обличив, казнити, зжечь» [19, с. 70. 6, с. 400]. По мере усиления противостояния между древлеправославными христианами и новообрядческой церковью, обвинительная риторика последней становилась все более жесткой. Собор 1681 г. обратился к царю Федору Алексеевичу с просьбой отсылать к градскому суду «раскольников»: «врагов», «святой церкви противников», «развратников и отступников святой церкви и обругателей святых Христовых тайн» [2, № 75].

В свою очередь, специальный карательный закон «О наказании рассевающих и принимающих ереси и расколы», принятый для физического уничтожения «раскола» в 1685 г., квалифицировал его приверженцев как преступников политических – «воров» и «разбойников», которые «меж христиан чинят соблазн и мятеж». В качестве церковных преступников древлеправославные христиане по-прежнему именовались «богохульниками», «еретиками» и «раскольщиками», не приносящими «покорения святой церкви» [2, № 75]. В условиях радикальной нетерпимости к «расколу» содержание и объем понятия «раскольник» максимально расширились. Согласно закону 1685 г., «еретики и раскольники», объявленные вне закона, должны были преследоваться не только как враги церкви, но и как лица, представляющие политическую опасность для государства.

Петр I (1682–1725), исходя из соображений государственной пользы, отказался от практики физического истребления своих подданных из-за их верности вере «благочестивых предков». Отменив закон 1685 г., Петр легализовал от-

лученных от новообрядческой церкви старообрядцев в качестве особой категории налогоплательщиков, существенно ограничив их в гражданских правах и подчинив специальным органам управления [12, с. 334. 10, с. 211].

Вместе с тем и Петровское государство, и новообрядческая синодальная церковь, соединенные в единый механизм управления империей, сохранили нетерпимость к «расколу» как отдельной Древлеправославной русской церкви. Утвержденный Петром в 1721 г. Духовный регламент по-прежнему усматривал в «раскольниках» «лютых неприятелей, и государству, и государю непрестанно зло мыслящих» [8, с. 91. 15, с. 15–16]. Таким образом, понятие «раскольник» к середине XVIII в. утратив сугубо криминальный характер, вобрало в себя представления о дискриминируемом великорусском религиозном меньшинстве, которое является политически опасным для государства в силу того, что «церковные мятежники» вышли из-под власти синодальной иерархии и, отступив от православного вероучения, используют в богослужении «еретический» и «погрешительный» старый обряд. Легализованные «раскольники» стали объектом принуждения и убеждения, так как государство с помощью дискриминации, а церковь с помощью миссии стремились вернуть их в юрисдикцию Святейшего синода.

Петр III (1761–1762) и Екатерина II (1762–1796), действуя в духе веротерпимости, своими указами сократили объем правовой дискриминации древлеправославных христиан, перестав считать их политически опасными для государства. Особенно преуспела на этом поприще Екатерина II, запретив термин «раскольник» в официальном употреблении (восстановлен в 1803 г.), и дозволив образование крупных старообрядческих «духовно-общественных» организаций – Рогожского и Преображенского кладбищ в Москве, Волковского и Охтенского кладбищ в Санкт-Петербурге, Иргизских скитов и монастырей и т.д. [16, л. 14].

В свою очередь, новообрядческая иерархия (митрополит Платон (Левшин) стала отказываться именовать старообрядцев «еретиками» и усматривать в старом обряде «будто бы скрытое в нем злое еретическое учение» [9, с. 419]. К концу XVIII в. содержание понятие «раскольник» сократилось в объеме и претерпело изменения в содержании. Были практически упразднены политическая и еретическая (догматическая) составляющие, а сохранявшаяся религиозная дискриминация великорусского старообрядчества была обусловлена господствующим статусом новообрядческой церкви и разделяющим каноническим действием клятв собора 1667 г.

Перемена отношения отдельных епископов к древнерусскому православному обряду привела к появлению такого феномена церковной жизни как единоверие. «Правила» митрополита Платона, утвержденные императором Павлом I в

1800 г., предусматривали ряд условий, выполнение которых подчиняло старообрядцев-поповцев власти новообрядческой иерархии и Святейшего Синода. Старообрядческим общинам разрешалось принимать священников новообрядческой церкви, служивших по старопечатным книгам, осужденным как еретические и проклятые, так как соборные клятвы 1667 г. на старые обряды и лиц, которые их придерживались, продолжали сохранять свою каноническую силу.

В связи с этим, старообрядцы, переходившие в единоверие, освобождались от соборного проклятия особой молитвой священника. С этого времени церковь и государство уже не называли их раскольниками или старообрядцами. Так на практике осуществлялся принцип единоверия: обряды разные – вера одна. [10, с. 90-92]. Единоверческие общины становились частью новообрядческой церкви, однако занимали в ней обособленное евхаристическое положение и не имели своего епископа. Сохранение соборных клятв и обличающей «раскол» церковной литературы свидетельствовали о непоследовательном и противоречивом отношении новообрядческой иерархии к древнерусскому православному обряду и учрежденному единоверию. Следует также отметить, что при переходе старообрядцев в единоверие использовались меры государственного принуждения, особенно во второй четверти XIX в.

В силу названных причин, церковный компромисс, предложенный иерархией для преодоления раскола, во многом не устраивал старообрядцев. Поэтому широкого распространения в новообрядческой церкви единоверие не получило. [17, с. 136-145]. По мнению Ф.Е. Мельникова, единоверие было для старообрядцев «ловушкой» и «западной». Оно «должно было соблазнять их своей похожестью на старообрядчество старыми книгами, древними обрядами, выборным священством и другими «старообрядческими» порядками». [14, с.153].

В правление императора Николая I (1825–1855) государственно-церковная нетерпимость к «расколу» в форме принуждения и дискриминации вновь чрезвычайно усилилась. Правительство и новообрядческая иерархия с помощью единоверия попытались сократить до минимума численно растущие и экономически развивающиеся общины и обители древлеправославных христиан. В росте великорусского старообрядчества и усилении его религиозных организаций иерархия (митрополит Филарет (Дроздов) и правительство увидели религиозную и политическую угрозу для синодальной церкви и государства [5, с. 560, 14. 17, с. 147]. В связи с этим, понятие «раскольник» вновь наполнилось негативным политическим содержанием. К тому же, с начала XIX в. «раскольниками», помимо старообрядцев (поповцев и беспоповцев), стали официально именовать и многочисленных сектантов, относившихся к категории еретиков. Официальное понятие «раскольник» вновь расширилось в объеме и стало вбирать в себя

иерархические выстроенные представления о степени религиозной и политической «вредности» старообрядцев и сектантов для синодальной церкви и государства [17, с. 194, 441].

Законы 1874 и 1883 гг., принятые в период правления императоров Александра II (1855–1881) и Александра III (1881–1894), свидетельствовали о росте государственной веротерпимости в отношении древлеправославных христиан, что привело к расширению их гражданских прав и появлению прав религиозных. Правительство перестало видеть в великорусских старообрядцах внутреннюю политическую угрозу безопасности государства [22, с. 152–165]. На политической опасности «раскола» и, прежде всего, старообрядчества, продолжал настаивать обер-прокурор Святейшего синода К.П. Победоносцев (1880–1905) [16, л. 3–8].

Законами императора Николая II о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. и от 17 октября 1906 г. завершилась легализация «раскола», начатая Петром I и продолженная Екатериной II. Термин «раскольник» был вторично отменен, а введенное вновь официально понятие «старообрядец» отражало сложившееся к началу XX в. государственное понимание «раскола», которое позволило упразднить связь канонических клятв новообрядческой церкви с правовой дискриминацией древлеправославных христиан. К старообрядчеству, отделенному от сектантов, правительство относилось теперь только «те согласия и толки, которые приемлют основные догматы Православной церкви, но не признают некоторых ее обрядов и отправляют богослужение по старопечатным книгам». Вместе с тем, оставаясь на страже интересов господствующей синодальной церкви, правительство продолжало рассматривать старообрядчество «как выразителя исторически сложившегося, но ошибочного воззрения на каноничность Российской православной церкви» [16, л. 70].

Упразднив дискриминацию «раскольников», государство отказалась от мер принуждения их к переходу в новообрядческую церковь. Однако практика убеждения сохранилась. Старообрядцы продолжали оставаться объектом синодального миссионерства. Клятвенные определения собора 1667 г. по-прежнему продолжали действовать, потому и признанные законом православные старообрядцы с канонической точки зрения продолжали оставаться «раскольниками», то есть «чужими».

Таким образом, содержание и объем понятия «раскольник» в период с 1667 по 1905 гг. претерпели известную эволюцию, приобретая, теряя и восстанавливая свои политические, правовые, догматические и канонические составляющие. Направления эволюции этого понятия напрямую зависели от состояния государственно-церковных отношений (патриарх–царь, синод–император), а

также от действовавшего законодательства и религиозной политики правительства, осуществляемой российскими монархами в координатах «нетерпимость vs веротерпимость».

Феномен «раскола» очень показателен для анализа с позиций такой новой области социально-гуманитарных знаний как религиоведение, институционально утвердившееся в отечественной культуре как специальность в университетах (1996), хотя сам термин еще в 1908 году был предложен Л.Н.Толстым [1]. Так, согласно данным «Национального корпуса русского языка» (далее - НКРЯ, на 2021.10.10), термин «религиоведение» встречается в 13 документах, причем 11 из них относятся к XXI веку, еще 1 к веку XX (НКРЯ, В. Ф. Кормер, 1987) и 1 к XIX столетию (НКРЯ, П. Л. Лавров, 1882). Последний пример при ближайшем рассмотрении оказывается ссылкой на переиздание статей П. Л. Лаврова, опубликованным в 1986 году, тогда как в оригинале автор использовал другие термины - «наука о верованиях», «наука религий», «наука верований» и т.п. [11, с.100-101].

В академических изданиях термин «религиоведение», как отметила Е. В. Меньшикова, был впервые использован в 1932 году, в предисловии книги «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых» при этом авторы противопоставляли свою «теорию религии Маркса-Энгельса-Ленина» чуждому им «буржуазному религиоведению» [15, с.47]. В 1973 году была опубликована первая монография, включающей в свое название термин «религиоведение» [20, с.5].

Важными принципами описания феноменов в религиоведении («науки о религии») выступают объективность и эмпатия, уважение к вероисповедальному выбору сограждан, требующих разработки специальной «нейтральной» терминологии для описания и интерпретации традиций, в нашем случае аутентично именовавших себя разными названиями, в том числе и «древлеправославием», которые формировались и трансформировались на протяжении более чем 350 лет.

Например, со второй половины XVII века церковные и светские власти стали именовать «истинных ревнителей благочестия» нетерпимыми «еретиками и раскольниками», подлежащими уголовным преследованиям, включавшими и сожжение. В XVIII веке отношение к ним в Российской империи становится более терпимым, а некоторые из этих сообществ, отделившихся от синодальной церкви, начинают именовать «записными раскольниками» и «старообрядцами». С XIX века – часть старообрядцев, перешедших в синодальную церковь, но сохранивших старый обряд, стала именоваться «единоверцами».

В начале XX века формируется российская «наука о религии», дистанцирующаяся от «обличительных» текстов о «раскольниках» прежних столетий

(Н.Ф. Каптерев и другие), начинается краткий «золотой век старообрядчества» (1905-1928), когда, к примеру, за «поморцами» закрепляется статус «отдельной церкви» (1912), публикуются их древние «самоописания» («Виноград Российский», «История об отцах и страдальцах соловецких», «История Выговской пустыни» и др.).

Этот период сменяется эпохой «атеистических гонений» (1929-1988), когда старообрядцев всех согласий власти предпочитали относить к собирательной категории «сект», квалифицируемых как социально опасные группы, в которых усматривали «эксплуататорские устремления» и фанатичную веру «в магическую силу обрядов» [21, с. 111]. Только после 1988 года, когда власти «первого в мире атеистического государства» решили отпраздновать с ЮНЕСКО юбилей «1000-летие Крещения Руси», начался современный этап «религиозного возрождения».

В этот период в центр дискуссий встает проблема «межстароверческих отношений» и поиска путей преодоления «согласиецентризма» (термин М.О. Шахова), поскольку каждое согласие признает только себя «истинным христианством». Последнее обстоятельство принципиально осложняет диалог с другими согласиями и Русской Православной Церковью, требуя выработки консенсуса по пониманию терминологии корректного описания сформировавшегося многообразия «форм правоверного благочестия». Последнее не нашло решения до настоящего времени, требуя, среди прочего, детального научно-религиоведческого анализа. В представляемом тексте авторы делают попытку привлечения двух, представляющихся нам эвристичными, концепций «самобытности» или «аутопоэзиса», получивших известность в XX веке, к которым относятся теории «аутопоэзных систем» Умберто Матурана и «аутопойетических систем» Никласа Лумана [13, с. 7]. Такие «аутопоэтические системы», если воспользоваться удачной формулировкой Б. Андерсона, являются «воображаемыми» или «воображенными» сообществами, поскольку они всегда, даже «за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением» [3, с. 31, 34].

В этом контексте, при неизбежном схематизме и условности, необходимо отметить важность различения минимум четырех типологически дистанцирующихся подходов к феномену «староверия», кратко представленных далее, первый из которых выступает как их квалификация (описание) светскими властями в официальном публичном дискурсе, что было затронуто нами выше, второй - описание их в официальном церковном дискурсе Синодальной церкви (1721-1917), Православной Российской Церкви и современного Московского Патриар-

хата (1943-2021), третий - в «самоописаниях», включая интернет, а четвертый - как научное (религиоведческое) описание феномена.

Для научного дискурса принципиальную важность имеет замечание М.О. Шахова, который отмечал, что «практически все современные религиоведческие исследования и справочные издания, формулируя определение старообрядчества, фактически солидаризируются с богословами Синодальной церкви» [24, с. 52]. Все они выдвигают на первый план признак «отделения», принимая распространенную позицию «большинства» в качестве самоочевидной и игнорируя понимание ситуации «меньшинством». М.О. Шахов справедливо полагает, что необходима разработка корректного категориального аппарата в интерпретации религиозных феноменов, являющегося очевидным условием фундаментального научного исследования как такового.

Это важно не только в аналитическом плане, но и по этическим основаниям, поскольку только оно способно помочь снять некоторые проблемы оскорбления религиозных чувств верующих, провоцируя межконфессиональную напряженность и конфликты уже более 350 лет [24, с. 53].

Феномен «старообрядчества» чрезвычайно интересен для комплекса религиоведческих наук и академических исследовательских стратегий своим «аутопойетическим» характером, поскольку включает относительно замкнутые и стремящиеся к автономии сообщества, объединяемые сохранением аутентичного «благочестия отеческой веры» на протяжении более чем 350 лет в условиях противоречивых отношений с властями и другими религиозными объединениями, но особенно с Московским Патриархатом.

Этот феномен отражает факт сформировавшейся «народной веры», когда некоторая часть «молчаливого большинства» (А.Я. Гуревич) неожиданно для власти вдруг начинает вести себя не как гомогенная масса «верноподданных», которая любит «царя-батюшку» и готова, как «верные дети», беспрекословно и самоотверженно исполнять его «отеческие повеления», но заявляет себя в качестве активной «аутопойетической силы», способной к радикальному отвержению «воли дворца» и самоорганизации через «самосохранение» и «самоизменение», вплоть до самосожжения [4, с.62-63].

Библиографические ссылки

1. 1908 год. 19 ноября. Лев Толстой вводит в оборот термин «религиоведение» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://runivers.ru/philosophy/chronograph/452087>
2. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Том пятый. 1676-1700. - СПб., 1842. № 75.

3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. - М.: Канон-пресс-Ц, 2001, с. 31, 34
4. Аригин 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 -63
5. Беликов В. И. Деятельность московского митрополита Филарета по отношению к расколу. - Казань, 1895. С. 560, 14
6. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. Общие вопросы // Богословский вестник. 1892. № 1. С. 45–46.
7. 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.
8. Духовный Регламент. - М., 1804. С. 91.
9. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. - Сергиев Посад, 1912. С. 391, 400, 418, 419.
10. Кауркин Р.В., О.А. Павлова О.А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века). - СПб, 2011. С. 90-92
11. Лавров П.Л. Теоретики сороковых годов в науке о верованиях (Отрывок из "Очерка развития науки о верованиях") // Устои, Ежемесячный литературно-политический журнал. 1882, 2. С. 100-101
12. Макарий (Булгаков) епископ. История Русского раскола, известного под именем старообрядства. - СПб., 1855. С. 179–180, 334
13. Матурана У., Варела Ф. Древнее познание: Биологические корни человеческого понимания. - М., 2001. С. 7
14. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 17–18.
15. Меньшикова Е.В. Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920-1930-х годов. Дисс. ... кандидата философских наук: 09.00.13. М: МГУ, 2009. С.47
16. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1.
17. Смолич И.К. История Русской церкви. 1700–1917. Часть вторая. - М., 1997. С. 118, 147, 194, 441.
18. Суворов Н.С. Учебник церковного права. - М., 1908. С. 346.
19. Тихомиров М.Н, Епифанов П.П. О богохульниках и церковных мятежниках // Соборное уложение 1649 года. М.,1961. С.70.

20. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. - М.: Мысль, 1973, С. 5
21. Федоренко Ф.И. Секты, их вера и дела. – М.: Изд-во Политической литературы, 1965. С.102-103,111
22. Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями Правительствующего Сената и Святейшего Синода. 2-е изд. исправ. и доп. СПб., 1899. С. 152–165.
23. Шахов М.О. К проблеме содержания понятия «старообрядчество» // Древлеправославный вестник. М., 1999. № 2. С. 5.
24. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. – М.: Изд-во РАГС, 2002

Bendin A. Y.,
Belarusian State University
Markova N. M.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

**EVOLUTION OF THE CONCEPT OF "SCHISMATIC" IN MOSCOW
TSARDOM AND THE RUSSIAN EMPIRE
(THE SECOND HALF OF THE XVII – THE BEGINNING
OF THE XX CENTURY)**

Abstract. The article deals with the history of the schism of the Russian Church and the emergence of the concept of "schismatic". The article analyzes the dogmatic, canonical and political content and scope of this concept at various stages of state-church relations. The connection between the conciliar canonical oaths of 1667 and the practice of religious persecution and discrimination of the Great Russian Old Believers is revealed. Conclusions are drawn explaining the causes and features of the evolution of the concept of "schismatic" in the Moscow Kingdom and the Russian Empire. A religious approach to the description of the autopoiesis of the Old Believer tradition is presented. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX - early XX century)".

Key words: schismatic, sectarian, heresy, Russian Church, intolerance, religious tolerance, New Believers, Old Believers.

Бендин А. Ю.,

Белорусский государственный университет

Аринин Е. И.,

Владимирский государственный университет

имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Гарькина О. В.,

Владимирский государственный университет

имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

**ТЕРМИНОЛОГИЯ ПРОБЛЕМ ВЕРОТЕРПИМОСТИ:
«УПОРСТВУЮЩИЕ В ЛАТИНСТВЕ» В БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ
ГУБЕРНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.)**

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, связанные с практикой использования терминологии исторических источников в качестве научных понятий. Примером применения такой терминологии является термин «упорствующие в латинстве», который появился в официальном употреблении во второй половине XIX в. В статье анализируются социально-политические, религиозно-этнические и правовые условия возникновения общности «упорствующих» в белорусско-литовских губерниях Российской империи. Выявлены особенности существования названной религиозной группы и причины ее устойчивости. Рассмотрены вопросы модернизации института веротерпимости и упразднения феномена «упорствующие». Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: господствующая церковь, «польский мятеж» 1863 г., белорусско-литовские губернии, «возвращенные из католичества», «упорствующие в латинстве», принуждение, веротерпимость.

1. «Упорствующие в латинстве» в истории российской веротерпимости

Изучение истории веротерпимости в Российской империи вызывает необходимость в разработке специальной терминологии и методологии, способных выступить в роли инструмента исторического исследования. Одной из сложных задач, которые приходится решать исследователю института российской веро-

терпимости является разработка и применение понятийного аппарата. В силу сложности и многогранности предмета исследования проблемы веротерпимости в Российской империи изучаются на нескольких уровнях: международный, российский, региональный, локальный и т.д.

Необходимость изучения всех аспектов сложного и многоуровневого предмета исследования предусматривает применение понятий и категорий, принятых в современном языке исторической науки. Анализ содержания этих понятий и категорий позволяет раскрыть смыслы событий и процессов, происходивших в области государственно-религиозных и межрелигиозных отношений в XVIII – начале XX в. Вместе с тем, многочисленные региональные особенности феномена российской веротерпимости требуют для своего изучения использование терминов, которые содержатся в исторических источниках.

Использование таких терминов в качестве научных понятий обусловлено как правило, существованием уникальных смыслов событий и процессов, которые были характерны для отдельных регионов Российской и империи. Выявление региональных особенностей способствует, в свою очередь, пониманию универсальных характеристик и проблем, которые были присущи институту веротерпимости в Российской империи.

Примером использования региональной терминологии исторических источников в качестве научного понятия служит термин «упорствующие в латинстве» [4, с. 3–17]. Этот термин появился в официальных источниках синодальной церкви, администрации Северо-Западного края России и МВД в 60-70-х гг. XIX в. Цель статьи – определение содержания термина «упорствующие в латинстве» с целью использования его в качестве научного понятия при изучении истории веротерпимости в белорусско-литовских губерниях во второй половине XIX – начале XX в.

Происхождение этого термина имеет свою предысторию. В 1839 г. на Полоцком соборе произошло воссоединение западнорусских униатов (белорусы и малороссы) с Русской Православной церковью [13, с.256-257]. После воссоединения православное духовенство стало выявлять униатов, перешедших ранее в римский костел, чтобы в соответствии с соборным решением и утвержденными Николаем I правилами от 17 апреля 1842 г., вернуть их в православие. Однако часть выявленных униатов, внесенных в списки католических приходов, не подчинилась законным требованиям православного духовенства, продолжая оставаться римо-католиками [1, с.362]. К началу 60-х гг. XIX в. за бывшими униатами, не желавшими возвращения в православие, закрепилось официальное наименование «совратившиеся в католичество». В это же время произошли события, которые положили начало появлению многочисленной группы лиц, по-

лучивших в последствие наименование «упорствующие в латинстве» [28], [15], [22].

В январе 1863 г. в Царстве Польском, входившем в состав Российской империи, вспыхнул вооруженный мятеж, который, согласно Википедии, получил в источниках самые разные наименования - «Польское восстание» («Январское восстание», «*powstanie styczniowe*» и т.п.). Спустя немного времени мятеж распространился на российские губернии Западного края, в том числе и на Северо-Западный край, в который входило шесть губерний: Ковенская, Виленская, Гродненская, Минская, Витебская и Могилевская. Ведущей социальной силой мятежа являлось польское дворянство, ксендзы и шляхта, которые действовали под знаменами национального освобождения от власти России. Особая мобилизующая роль в мятеже принадлежала римско-католическому духовенству, которое, обладая сильной духовной властью, рекрутировало на вооруженную борьбу с Российским государством свою паству, прежде всего, шляхту и крестьян. Католическая составляющая мятежа придавала ему массовость и вносила в действия его участников особую непримиримость и жестокость. Польский вооруженный сепаратизм, угрожавший территориальной целостности Российского государства, поддержали Англия, Франция, Австрия и папа римский [2, с.165-216].

В Северо-Западном крае мятежное польское дворянство, шляхта и ксендзы, воевавшие за отделение края от России, не получили массовой поддержки со стороны католического крестьянства. Противниками мятежа выступило православное крестьянство, которое составляло большинство населения. Подавлением мятежа в Северо-Западном крае России руководил виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев (1863–1865). Своими решительными действиями против мятежников, прибегавшим к жестокому террору против законопослушных крестьян, М.Н. Муравьев снискал массовую поддержку православного и католического населения. Защищая мирных жителей от террора мятежников, М.Н. Муравьев продолжил земельную реформу, начавшуюся в 1861 г., на условиях, выгодных для западнорусского и литовского крестьянства. В это время император Александр II, известный как Царь-Освободитель, и генерал-губернатор края М.Н. Муравьев находились в эпицентре общественного внимания той части населения белорусско-литовских губерний, которое выступило на стороне России.

Социальная элита края – польские помещики и ксендзы дискредитировали себя в глазах лояльных России крестьян–католиков, открыто или тайно поддерживав мятеж, направленный против власти Царя-Освободителя. К тому же реформы М.Н. Муравьева, существенно ограничили социально-экономическое, культурное и религиозное влияние в крае польских помещиков и ксендзов. За уча-

стие в мятеже и прозелитизм среди православных были закрыты многие костелы, часовни и монастыри, здания и имущество которых передавалось Православной церкви и государству [21, с. 17, 32].

Освобождение крестьян от крепостного гнета, поражение мятежа, политическая дискредитация польско-католической элиты, а также реформы М.Н. Муравьева, направленные на интеграцию края с центральной Россией, все эти события, взятые в совокупности, оказали непосредственное воздействие на возникновение такого явления как переходы из польского католичества в русское православие. Следует указать также и на воздействие этнополитического фактора, так как реформы, проводимые М.Н. Муравьевым, были направлены на «обрусение» Северо-Западного края, которое осуществлялось с помощью замены польской администрации на русскую, развития русского народного просвещения, поддержки Православной церкви и сокращения влияния польского костела. Чтобы придать политике «обрусения» системный характер в 1864 г. правительство, по настоянию М.Н. Муравьева, официально заявило, что Северо-Западный край не польский, а русский [27].

Переход из польского католичества в русское православие означало в условиях Северо-Западного края перемены в этнической самоидентификации, так как в категориях той эпохи католик считался поляком, а православный – русским. Принадлежность к православию становилось также свидетельством политической благонадежности, в то время как политическая лояльность католиков не вызывала доверия правительства. Таким образом, белорусы–католики, именуемые в народе поляками, перейдя в православие становились русскими и политически лояльными, усиливая тем самым социально-политические позиции правительства в крае.

Особенность ситуации заключалась в том, что в Северо-Западном крае и униаты, воссоединенные с православием в 1839 г., и римо-католики в период с XVII и до конца XVIII в., принадлежали к Православной церкви. В связи с этим, переходы из католичества в православие с точки зрения епархиальных властей и администрации края рассматривались в категории концепции «возвращения» к «вере отцов». В период управления краем генерал-губернатора М.Н. Муравьева практика «возвращения» к «вере отцов» была добровольная, идущая «снизу» со стороны прихожан–католиков и ксендзов, желавших вновь стать русскими и православными.

В период управления краем генерал-губернаторов К.П. фон Каумана и Э.Т. Баранова (1865–1868) процесс возвращения в православие получил управляемый характер. Возникла, отчасти организованная, отчасти стихийная церковно-административная кампания по пропаганде и организации переходов из католичества в православие. В ней приняли участие православные священники, а

также русские чиновники и мировые посредники, которые агитировали крестьян–католиков перейти из «веры панской» в «веру царскую» [5, с. 570]. В этой кампании преследовались как религиозные, так и политические цели, такие как расширение за счет «возвратившихся» социальной опоры правительства в проблемном для государства регионе. Местные власти и светские миссионеры наряду с религиозными аргументами о преимуществе православной веры, применяли также методы политической агитации, административного давления и материального поощрения [32, с.308–345].

В результате, переходы в православие приняли массовый характер и к 1868 г. общее число «возвращенных» из католичества достигало 80 тыс. человек [12, с.127]. Перешедшие в православие давали подписки о принятии православия и вносились в списки православных приходов, которые направлялись потом в епархиальные консистории. С этого момента «возвращенные» юридически и канонически становились членами господствующей Православной церкви. Согласно российскому законодательству переход из православия в иные конфессии был запрещен. Иными словами, православие можно было принять, но покинуть его на законном основании было невозможно. В нашем случае, покинув католичество, «возвращенные» уже не могли вернуться обратно, так как ксендзам под страхом наказания было запрещено совершать требы для лиц, принадлежавших уже к господствующей Православной церкви [30, ст.47, 49].

Методы светского миссионерства не всегда были удачными и приводили иногда к тому, что не все «возвращенные» принимали православие в качестве осознанного религиозного выбора. Став православными формально, эти лица в силу разных причин, прежде всего католической контрпропаганды, стали отказываться принимать таинства Православной церкви, исповедоваться и причащаться, крестить младенцев, венчаться и отпевать умерших. Отказ от участия в таинствах означал отказ от воссоединения с Православной церковью канонически и догматически. Из категории ложно «возвращенных» начали формироваться группы лиц, получивших официальное наименование «упорствующие в латинстве» [8], [10, с.287].

Сопротивление «упорствующих» принятию православных таинств и подчинению власти иерархии опиралось на явную и тайную поддержку костельных братств, ксендзов, шляхты и польских помещиков [6, с.63], [24], [7, с.139–140]. С государственно–церковной стороны к ним применялись меры принуждения в виде судебных преследований и внутриприходского миссионерства [15]. В итоге «упорствующие» стали объектом борьбы между Православной церковью и государством, с одной стороны и польским католичеством, поддерживаемым польскими помещиками и шляхтой, с другой.

Используемый Православной церковью и администрацией термин «упорствующие в латинстве» во второй половине XIX – начале XX в. служил для определения общности лиц, характерным признаком которых было официальное признание их юридически православными, а де-факто католиками. На «упорствующих» не распространялись нормы семейного права, они не имели законных браков, их дети были некрещеными и официально считались незаконными. В результате возникали проблемы с наследованием имущества, принесения присяги с участием православного духовенства, с установлением возраста в связи с призывом в армию и т.д. Существование в белорусско-литовских губерниях категории «упорствующих в латинстве» стало свидетельством существования региональной проблемы веротерпимости, вызванной существованием исключительной привилегии господствующей Православной церкви, позволявшей удерживать формально православных от возвращения в католичество.

Неподчинение канонической дисциплине Православной церкви юридически уподобляло положение белорусских «упорствующих в латинстве» с положением местных великорусских старообрядцев. И у тех, и у других отсутствовали религиозные права и были ограничены права гражданские и имущественные. В обоих случаях бесправное положение названных религиозных групп делало их объектом принуждения и убеждения, цель которых – возвращение в господствующую церковь.

В первые годы правления Николая II (1894 – 1917) губернаторы Минской губернии сообщали в своих ежегодных отчетах императору о существовании «упорствующих в латинстве» – устойчивой религиозной группы населения, существовавшей вне церковных границ и ущемленной в религиозных и гражданских правах [23], [29]. Комитет министров во главе с С.Ю. Витте, разрабатывая зимой 1905 г. законопроект «об укреплении начал веротерпимости», счел необходимым указать на существование «упорствующих» или «отпавших от православия», которые «образовались из присоединенных к православию иноверцев и их потомков, тяготеющих к своим прежним исповеданиям, а также из раскольников, официально таковыми не признаваемых». Правительство выделило четыре наиболее крупные религиозные группы, бесправное положение которых требовало принятия соответствующих законодательных решений с целью модернизации института веротерпимости.

Во-первых, отпавшая в протестантизм группа латышей – до 30 000 человек, проживавших в основном в Лифляндской губернии Прибалтийского края. Во-вторых, около 100 000 человек, бывших униатов и католиков, упорствующих в католицизме в ряде губерний Северо-Западного края и Царства Польского. В-третьих, значительное количество крещеных татар в приволжских губерниях, отпавших в ислам. В-четвертых, самая большая, по мнению правительства, ре-

лигиозная группа, которую составляли «раскольники и сектанты», отпавшие от православия, но официально числившиеся православными [11, с.45-48].

Таким образом, правительство Николая II, приступая к реформированию религиозного законодательства связало проблемы российской веротерпимости с существованием «упорствующих», «раскольников и сектантов». Указом о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. часть особых привилегий господствующей церкви, содержащих нормы принуждения к пребыванию в ней и к возвращению в нее, были отменены. «Упорствующие в латинстве», как и остальные религиозные группы получили право покинуть господствующую церковь и воссоединиться с конфессиями и религиозными общинами, из которых они в свое время вышли. После 17 апреля 1905 г. термин «упорствующие» начал выходить из официального употребления. В современной историографии определение содержания термина «упорствующие в латинстве» позволило использовать его в качестве научного понятия при изучении проблем веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. [3].

2. «Упорствующие в латинстве» в свете философского религиоведения

Феномен «упорствующих в латинстве», как и, к примеру, «польский мятеж» («Январское восстание», «*powstanie styczniowe*» и т.п.) или «Народная воля», описывался и интерпретировался в литературе с самых разных позиций, часто обусловленных непосредственным политическим контекстом и, прежде всего, дискурсом власти, который мог так или иначе трактоваться тем или иным конкретным автором или той субкультурой, интересы которой он манифестировал. Само словосочетание «упорствующие в латинстве» просуществовало около 50 лет (1860-1905), при этом оно не обнаруживается в академическом лингвистическом ресурсе «Национальный корпус русского языка», где, тем не менее, находится 9 текстов того же периода со словосочетанием «в латинстве», в котором одних «обвиняли» и «подозревали», тогда как другие в нем «жили» и «чувствовали». В целом это словосочетание оказывается маргинальным, вызванным локальной исторической ситуацией, вызывая интерес уже в XXI веке, где оно оказывается значительно более распространенным в поисковых системах Яндекс и Google, обращение к которым дает, соответственно, следующие результаты: 19 000 и 59 900 (на 15.12.2021).

Сам феномен представляет интерес для философского религиоведения и фундаментальной проблемы квалификации и наименования той или иной группы единоверцев («религиозного объединения») ими самим, с одной стороны, и, с другой, внешними для этого сообщества наблюдателями. Так, к примеру, в истории христианства последователи Иисуса себя описывали себя как «Народ Божий» (λαος θεου), «царственное священство» (βασιλειον ιερατευμα), собирающиеся на вечерние «трапезы» («Θεία Ευχαριστία», «Божественная евхаристия») и т.п.,

тогда как со стороны властей их же могли квалифицировать как «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги народа Рима, не почитающие цезарей»), «*superstitio Iudaica*» («иудейское суеверие») и т.п.

В теории одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927-1998) проводится различие двух классов высказываний - языка описания действительности индивидом (язык первого порядка, обыденный язык повседневного общения лицом-к-лицу, далее - Я1) и языка описания других описаний действительности индивидом (язык второго порядка, дискурс власти, «книжный язык» должностных лиц, жречества и т.п., далее - Я2). Наряду с «должностным» дискурсом формируется и особая «самокритическая семантика», выступавшая «в Израиле в форме пророчеств, в Греции в форме новой разновидности основанного на письменности стремления к познанию», но в «обоих случаях – в не привязанной к установившимся должностям форме наблюдения второго порядка: наблюдения за наблюдениями» [17, с.93]. Христианство формировалось в одной из провинций глобального политического сообщества «*Populus Romanus Quiritium*», превращавшегося в тот же период из «*Res publica Populi Romani*» в «*Imperium Romanum*»/«*Βασιλεία Ῥωμαίων*», где военные победы и процветание целого непосредственно связывались с традициями «*Mos Maiorum*» (*mores maiorum*, *πάτριος νόμος*, законы отцов обычай предков, традиции древних, поведенческий канон) [9, с.204-205]. Эти традиции имели своим идеалом поддержание «*Pax Deorum*», т.е. «мира с богами» как «согласия и гармонии в отношениях с могущественными началами бытия» [31]. В этом контексте конструируется универсальный дискурс солидарной «Истины», при этом новые «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь» [19, с.95-96].

Исторически такой «Истиной» как «Законом» выступили нормы жизни сообщества «*Καθολικῆς Εκκλησίας/Ecclesia Catholica*», трансформировавшего «*Pax Romana*» в «*Pax Christiana*». Известные конфликты глобальных юрисдикций - «*Οικοουμενικό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως*» (Вселенский патриархат в Константинополе) и «*Ecclesia Catholica Romana*» (Вселенская церковь Рима) непосредственно отразились в легендарном предании о «выборе веры», завершившемся включением «*Роусьскаѧ землѧ*» в «*Pax Christiana*» (Крещение Руси, 988) и формированием спасительной «науки страха Божия», создающей «единомыслие народа». Такое «единомыслие» всегда было проблемным, как, к примеру, в случае остающегося до настоящего времени скандальным того беспрецедентного исторического факта, что весной 1169 года организованный Андреем Боголюбским (ок.1111 - 1174) поход против Киева закончился сожжением города, включая разграбление Софийского храма, при этом владимирский летописец описал эту акцию в семантике той эпохи как Божию кару за грехи киевлян и

«митрополичью неправду» [14, стб.354]. Этот пример ярко демонстрирует всю сложность и, порой, драматизм коммуникации «своих» и «других», где «внешнее» и «внутреннее» в конкретных сообществах в конкретных исторических обстоятельствах может не только радикально меняться, но и специально маркироваться, вплоть до стигматизации той или иной позиции как «неправды» и «беззакония», требующих немедленного пресечения.

Особо следует отметить «региональный» или «глокальный» характер отношения к «латинствующим», когда, к примеру во Владимире в те же годы зафиксировано первое католическое богослужение для местных прихожан из поляков-арестантов (1864), а 1889 году в городскую управу было направлено обращение «О дозволении в г.Владимире построить католическую церковь (капиту)», которое поддержал и православный архиепископ, а сам храм был освящен в 1894 году [20, с.148-151].

Указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», [25, с.257-258] сохранял неизменной юридическую силу 62 статьи Основных государственных законов (1906) о том, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания». Однако после издания названного указа, упразднившего ряд исключительных привилегий «господствующей» церкви, внеконфессиональные и не признаваемые законом религиозные группы и общины («упорствующие», «раскольники») получают юридическое признание. В российском обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже единственно полноправного вероисповедания, особенно в литературных произведениях, как «флуктуации привлекательных для индивидов мод» [17, с.241]. В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то» [18, с.162].

Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о «глубоко укорененных» традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы идентификации», причем «в отличие от ‘энтузиазма’ более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/ реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса» [18, с.162]. События 1917 года вновь радикально изменили ситуацию. Уходит в прошлое официальная терминология веротерпимости, на смену которой приходит новая парадигма большевистской реализации свободы совести.

Библиографические ссылки

1. Батюшков П.Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. СПб., 1890. С. 362
2. Бендин А.Ю. Михаил Муравьев-Виленский: усмиритель и реформатор Северо-Западного края Российской империи. М., 2017. С. 165-216
3. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863-1865 гг.). Минск, 2010
4. Бендин А.Ю. Феномен «упорствующих» как проблема веротерпимости в Северо-Западном крае // Славяноведение. 2008. № 4. С. 3–17
5. Владимирова А. П. История расползания Западно-Русского костела // Русское обозрение. 1896. № 6. С. 570
6. Владимирова А. П. О положении православия в Северо-Западном крае. М., 1893. С. 63.
7. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1888–1889 годы. СПб., 1891. С. 139–140
8. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1898. Д. 101. Л.Г. Л. 41 об.
9. Дементьева В.В. Римская идентичность: формирование традиций гражданского коллектива // Античный мир и археология. 2009, Вып.13, С.204-205.
10. Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 г. М., 1899. С. 287
11. Извлечения из Особого журнала Комитета министров 25 января, 1, 8 и 15 февраля 1905 г. «О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 г» // Журнал министерства юстиции. 1905. № 5. С. 45-48
12. Киприанович Г.Я. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединению западнорусских униатов с православной церковью в 1839 г. Вильна, 1894. С. 127
13. Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. Минск, 2006. С. 256-257
14. Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей. Том первый. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2001. Стб. 354
15. Литовский государственный исторический архив. Ф. 378. Оп. 1865. Д. 1651. Ч. 1. Л.17.
16. Литовский государственный исторический архив. Ф. 378. Оп. 1870. Д. 842. Л. 38–39
17. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006.
18. Луман Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С 162
19. Луман Н. Социальные системы. Перевод И.Д. Газиева / Под ред. Н.А. Головина. Санкт Петербург. «Наука», 2007. С. 95 – 96.
20. Маркова Н.М. Владимирский католический приход // История религий во Владимирском крае (досоветский период) : монография / А. И. Анкудинов [и др.] ; науч. ред. : Е. А. Плеханов. Владимир: «Издательство «Шерлок-пресс», 2017. С.148-151

21. Миловидов А.И. Заслуги графа М.Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае. Харьков, 1900. С. 17, 32
22. Национальный исторический архив Беларуси. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31686. Л. 8
23. Национальный исторический архив Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 6444. Л. 40 об.
24. Национальный исторический архив Беларуси. Ф. 295. Оп. 1. Д. 6796. Л. 4.
25. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т. XXV. Отделение 1. 1905 г. СПб.: Государственная типография, 1908. С. 257-258
26. Российский государственный исторический архив. Ф. 1267. Оп. 1. Д. 3. Л. 66
27. Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 1. Д. 1465. Л. 6.
28. Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 10. Д. 252. Л. 108
29. Свод законов Российской империи. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. Т. 14. СПб. 1857. Ст. 47, 49
30. Сини Ф. Право и *ius deorum* в древнем Риме [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Sini-Ius-Antiquum-19-2007.htm> свободный. Яз. рус.
31. Сталюнас Д. Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия // *Lietuviu kataliku mokslo akademijos*. Vilnius, 2005. Metrastis XXVI. С. 308–345

Bendin A. Yu.

Belarusian State University

Arinin E. I.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

Garkina O. V.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

TERMINOLOGY OF TOLERANCE PROBLEMS:

"CONSISTENT IN LATINISM"

IN THE BELARUSIAN-LITHUANIAN PROVINCES OF THE RUSSIAN EMPIRE (SECOND HALF OF THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY)

Abstract. The article discusses issues related to the practice of using the terminology of historical sources as scientific concepts. An example of the use of such terminology is the term "persistent in Latin", which appeared in official use in the second half of the 19th century. The article analyzes the socio-political, religious-ethnic and

legal conditions for the emergence of a community of "persistent" in the Belarusian-Lithuanian provinces of the Russian Empire. The features of the existence of the named religious group and the reasons for its stability are revealed. The issues of modernization of the institution of religious tolerance and the abolition of the phenomenon of "persistent" are considered. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX - early XX century)".

Key words: the ruling church, the “Polish revolt” of 1863, the Belarusian-Lithuanian provinces, “returned from Catholicism”, “persistent in Latinism”, compulsion, religious tolerance.

УДК 291.11

Геранина Г. А.,

Владимирский государственный университет
имени А. Г. и Н. Г. Столетовых

**ОБРАЗЫ «ЧУЖОГО», «ДРУГОГО» И «ИНОГО» В КОНТЕКСТЕ
ТОЛЕРАНТНОСТИ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДПОСЫЛОК В НАЧАЛЕ XX ВЕКА СОЗДАНИЯ
ПЕРВОЙ КОНСТИТУЦИИ РОССИИ**

Аннотация. В данной статье рассматривается изменение религиозного компонента в политике и, соответственно, в образовании. Анализируются понятия: «свобода совести», образы «иноного», «другого» в мировоззрении начала XX века через первую Конституцию (основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_a «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: религиозный компонент в образовании, Конституция, свобода совести.

Революционная ситуация в России в начале XX века изменила религиозную политику и, соответственно, систему религиозного образования. Данная политика нашла своё отражение в правовых документах. Впервые в истории Рос-

сии дефиниция «свобода совести» возводится в ранг конституционного принципа. В Конституции (основном законе) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (РСФСР), постановлением 5-го Всероссийского Съезда Советов, принятого на заседании 10 июля 1918 года в пункте 15 сказано: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести, церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признаётся за всеми гражданами» [1, с. 5]. Таким образом, провозглашается свобода совести, как один из видов свобод и естественных прав, подразумевается, что совесть – это внутренний контроль, самоответственность за свои мысли, поступки, действия. Во Франции принцип свободы совести был впервые провозглашён в статье 10 Декларации прав человека и гражданина (1789 г.), в которой речь идёт о том, что «никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом» [2, с. 5]. В первой Конституции не менее интересное положение под номером 21: «РСФСР предоставляет право убежища всем иностранцам, подвергающимся преследованию за политические и религиозные преступления» [1, с. 6]. Этот принцип означал не только отказ в выдаче политических эмигрантов, но и отказ в выдаче эмигрантов по религиозному основанию, а также максимальное уравнивание (толерантность) в правах с советскими гражданами.

В данных нормативно-правовых контекстах «свобода совести» понимается поливариативно. Одним из показательных примеров многовариативного подхода к «иному», «чужому», «другому» в религиозном аспекте является декрет Совета Народных Комиссаров Р.С.Ф.С.Р. от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Под таким названием он был опубликован в издаваемом Народным комиссариатом юстиции «Собрании узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства» (СУ РСФСР) и в настоящее время наиболее известен. Однако в проекте, первых публикациях и разосланных в регионы вариантах он назывался «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» [3, с. 263]: «Церковь отделяется от государства. В пределах Республики запрещается издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести, или устанавливали какие бы то ни было преимущества или привилегии на основании вероисповедной принадлежности граждан. Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или не исповеданием никакой веры, отменяются» [3, с. 263]. В примечание данного документа повторно отмечалось: «из всех официальных актов всякое указание на религиозную принадлежность и непринадлежность граждан устраняется» [3, с. 263].

Понятие «свобода» - одно из основных философских категорий, у которого множество трактовок и определений. В широком смысле свобода – это возможность человека беспрепятственно действовать, реализовывать свои интересы и потребности. Стремление к абсолютной, ничем не ограниченной свободе, для человека естественно, однако в XVIII веке Томас Гоббс впервые заговорил о необходимости ограничения свободы каждого отдельного человека. А анархист Михаил Александрович Бакунин (1814 – 1876) сказал: «Свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого». Этот принцип человеческого общежития предполагал, что человек волен делать то, что пожелает, но так, чтобы не нарушить свободу и границу свободы «других», «иных» людей. Этот принцип был определен и в Декрете СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»: «свободное исполнение религиозных обрядов обеспечивается постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан Советской Республики. Местные власти имеют право принимать все необходимые меры для обеспечения в этих случаях общественного порядка и безопасности» [3, с. 263]. В этот исторический период школа была отделена от церкви, религиозный компонент не допускался в государственно-образовательных учреждениях из принципа равенства для всех, но все желающие могли получить религиозное воспитание и образование частным путём: «школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом» [3, с. 263].

Поливариативность была «на лицо» и в Постановлениях Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) и Совета Народных Комиссаров (СНК) РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» в пункте 3 сказано: «Религиозное общество есть местное объединение верующих граждан, достигших 18-летнего возраста, одного и того же культа, вероисповедания, направления или толка, в количестве не менее 20 лиц, объединившихся для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей. Верующим гражданам, которые в силу своей малочисленности не могут образовать религиозного общества, предоставляется право образовать группу верующих. Религиозные общества и группы верующих не пользуются правом юридического лица» [4, с. 353]. В пункте 4 отмечалось: «Религиозное общество и группа верующих могут приступить к своей деятельности лишь после регистрации общества и группы в подлежащем административном отделе (отделении или части) местного исполнительного комитета или городского совета, в волостном исполнительном комитете или городском совете города, не являющегося административным центром

района или уезда» [4, с. 353]. Допускалось общее собрание религиозных обществ и групп верующих с разрешением «исполнительного комитета или районного административного отделения, а в городских поселениях – административного отдела» [4, с. 354]. Религиозным объединениям воспрещалось: а) создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей; б) оказывать материальную поддержку своим членам; в) организовывать как специально детские, юношеские, женские, молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и т. п. собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь. В молитвенных зданиях и помещениях могут храниться только книги, необходимые для отправления данного культа [4, с. 354].

В данном постановлении не допускалось преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений в государственных, общественных и частных учебных и воспитательных заведениях. Такое преподавание может быть допущено исключительно на специальных богословских курсах, открываемых гражданами СССР с особого разрешения Народного комиссариата внутренних дел РСФСР, а на территории автономных республик – с разрешения центрального исполнительного комитета соответствующей автономной республики [4, с. 354]. Религиозные общества и группы верующих могут организовывать местные, всероссийские и всесоюзные религиозные съезды и совещания на основании особых в каждом отдельном случае разрешений, получаемых от: а) Народного комиссариата внутренних дел РСФСР, если созывается съезд всероссийский или всесоюзный на территории РСФСР или если съезд охватывает территорию двух и более краев, областей и губерний и б) от соответствующего краевого, областного, губернского или окружного административного отдела, если съезд является местным. Разрешение на созыв республиканских съездов и совещаний в автономных республиках выдается народным комиссариатом внутренних дел или соответствующим ему органом подлежащей автономной республики [4, с. 354].

В начале XX века результатами данных нормативно-правовых актов является наличие многообразных площадок «свободы совести».

К деятельности международных «внеконфессиональных» объединений в Советской России (1917 – конец 1920-х гг.) можно отнести:

1. «Христианский союз молодых людей» (далее – ХСМЛ) и «Христианское студенческое движение». Целью которого было «привести молодежь в лоно церкви; он (ХСМЛ) способствует тесному сотрудничеству между своими членами и пастырями различных исповеданий, сохраняя за собой характер интеркон-

фессиональной (внеконфессиональной) христианской организации, Христианский союз каждой страны, учитывая исторические традиции своего народа, не должен забывать о задаче укрепления братских отношений со всеми другими народами и расами [5, с. 356-357].

2. «Армия спасения» (далее – АС) существовала в России с октября 1917 – 1923 гг. Это была международная (имела филиалы в 80 странах мира) протестантская религиозно-филантропическая организация. Единственным источником веры у них являлась Библия. Члены АС принимали доктрину о божественной троице, двойственной природе Иисуса Христа, греховности людей, бессмертии души, воскресении мёртвых и страшном суде. Разделяли точку зрения методистов о возможности достижения человеком при жизни полной святости. АС отказалась от крещения и причастия, в то же время введя особый ритуал зачисления в солдаты (приём в члены церкви) и посвящения детей. Богослужбная практика АС практически не имеет аналогов. Молитвенные собрания проходили на открытом воздухе при звуках духового оркестра и использованием песен светского характера [5, с. 366].

3.«Общество христианской науки» (1917 – 1928 гг.). В первые послереволюционные годы в различных городах бывшей Российской империи функционировал ряд легально, а также нелегально действовавших интеллигентских кружков и групп. Часть из них придерживалась традиционной конфессиональной ориентации (хотя и находилась вне рамок организационных структур зарегистрированных религиозных объединений, другие относились к той или иной разновидности мистических культур [5, с. 368]. Обязательным условием постоянного членства в ОХН было требование осознанного восприятия учения Мэри Эдди, а также обязательный отказ от своих прежних религиозных убеждений. Желавший вступить в ряды ОХН должен был исповедовать христианскую науку в той форме, как была она изложена в основном сочинении Мэри Эдди, и не принадлежать ни к каким другим конфессиональным объединениям [5, с.371].

4. «Русские католики» (1917 – конец 1930-х гг.). К 1918 году в России насчитывалось 8 священников восточного обряда и около 1000 прихожан [5, с.397]. К апрелю 1921 года Московская община русских католиков включала в себя 60 – 70 человек (все – интеллигенция) [5, с.399].

Библиографические ссылки

1. Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (принята V Всероссийским Съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г.) (прекратила действие) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1918/chapter/53f89421bbdaf741eb2d1ecc4ddb4c33/> (дата обращения: 20.11.2021)

2. Декларация прав человека и гражданина (принята депутатами Генеральных штатов 24 августа 1789 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <file:///C:/Users/Галина/Downloads/doc2.pdf> (дата обращения: 20.11.2021)

3. Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // СУ РСФСР. – 1918. № 18. – с. 263.

4. Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) и Совета Народных Комиссаров (СНК) РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» // СУ РСФСР. – 1929. – № 35. – с. 353.

5. Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г., Макаров Ю. Н. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). – СПб. : изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2005. – 624 с. – ISBN 5-288-036330.

6. О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению: постановление Народного комиссариата по просвещению от 11 (24) декабря 1917 г. // Декреты Советской власти: в 17 т. – М., 1957. – Т. 1. – С. 210-211; О расторжении брака: Декрет ВЦИК и СНК от 16 (29) декабря 1917 г. // СУ РСФСР. – 1917. – № 10. – Ст. 152; О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния: декрет ВЦИК и СНК от 18 (31) декабря 1917 г. // Декреты Советской власти... – Т. 1. – С. 247-249; Кодекс законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве // Систематический сборник важнейших декретов 1917-1920 гг. – М., 1920. – С. 219-233.

7. Соборное постановление по поводу декрета Совета народных комиссаров об отделении церкви от государства от 25 января (7 февраля) 1918 г. // Церковные ведомости. – 1918. – № 3-4. – С. 20-22; Декрет об отделении церкви от государства // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1918. – № 2. – 20 января 1918 г. – С. 95; Декреты о церкви // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1918. – № 2. – С. 97-98; Применение декрета об отделении церкви от государства в епархиях // Прибавления к «Церковным ведомостям». – 1918. – № 5. – 7 (20) февраля. – С. 207-208.

8. Гидулянов П. В. Церковь и государство по законодательству РСФСР: сб. узаконений и распоряжений с разъяснениями V Отд. НКЮ. – М., 1923. – С. 5.

9. Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других Советских Социалистических республик. – М., 1926. – С. 32, 229, 361, 362, 393.

Geranina G. A.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletovs

**IMAGES OF "ALIEN", "OTHER", "ALIEN" IN THE CONTEXT
OF TOLERANCE
(RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS OF THE FIRST CONSTITUTION)**

Abstract. This article examines the change of the religious component in politics and, accordingly, in education. The concepts are analyzed: "freedom of conscience", images of "other", "other" in the worldview of the beginning of the XX century through the first Constitution (basic law) of the Russian Socialist Federative Soviet Republic. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX - early XX century)".

Key words: religious component in education, Constitution, freedom of conscience.

УДК 2-9(476)+348(476)(091)

Казак О. Г.,
Белорусский государственный экономический университет

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ
И КАТОЛИКАМИ В БЕЛОРУССКИХ И ЦЕНТРАЛЬНЫХ ГУБЕРНИЯХ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Аннотация. В статье анализируются различные аспекты взаимоотношений православных и католиков Российской империи в конце XIX – начале XX в. в контексте реализации моделей самоидентификации «свой – другой» и «свой – чуждый». Особое внимание уделено характеристике деятельности католических священнослужителей и сочувствующих им фанатично настроенных прихожан белорусских губерний по разжиганию межконфессиональной враждебности. Анализируются причины различий межконфессиональных отношений в белорусских и центральных губерниях. Статья подготовлена при финансовой поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований

и Российского фонда фундаментальных исследований в рамках выполнения проекта по теме «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.)» на 2020–2022 гг., проект № Г20Р-211.

Ключевые слова: православные, католики, межконфессиональные конфликты, пропаганда.

Взаимоотношения между православными и католиками белорусских и центральных губерний Российской империи в конце XIX – начале XX вв. значительно различались. На территории белорусских губерний (особенно Гродненской) православные и католики проживали компактно, имели непростые взаимоотношения на протяжении веков. Согласно данным переписи 1897 г., в Гродненской губернии православные составляли 57,34 % населения, католики – 24,11 %. Белорусский язык считали родным 43,97 % населения губернии, украинский – 22,61 %, польский – 10,08 %, великорусский – 4,62 % [24, с. IX]. Именно в Гродненской губернии фиксировались наиболее напряженные отношения между православными и католиками. В Минской губернии проживало 72,56 % православных, 10,15 % католиков. 76,04 % населения были белорусами, 3,91 % – великороссами, 3,01 % – поляками [25, с. VIII–IX]. В Могилевской губернии к православным себя относили 83,13 % населения, к католикам – 2,98 %. В этническом плане 82,39 % населения губернии были белорусами, 3,45 % – великороссами, 1,4 % – поляками [26, с. VIII–IX]. В Витебской губернии насчитывалось 55,44 % православных, 23,99 % католиков. Но основную массу католического населения составляли не поляки (3,38 % населения губернии), а латыши (17,73 %). Для российских властей латыши, в отличие от поляков, не представлялись «опасной угрозой», деятельность католических священников здесь не имела такой выразительной национальной окраски, как в Гродненской губернии. 52,95 % населения Витебской губернии было белорусами, 13,3 % – великороссами [27, с. X–XI]. Отношения между носителями разных моделей религиозной и этнической идентичности, проживавшими по соседству, во многом зависели от местных католических (преимущественно) и православных священнослужителей. В центральных губерниях число католиков было гораздо меньшим (например, во Владимирской губернии в начале XX в. число православных составляло 0,07 % населения губернии [3, с. 140]), большинство из них оказалось на территории региона в XIX в. Находясь в православном окружении, вдали от фанатично настроенных представителей католического духовенства, католики, как правило, не выражали открытой агрессии по отношению к представителям других конфессий.

Часто появление экзальтированных католических священнослужителей в определенной местности белорусских губерний нарушало мирный характер отношений представителей различных конфессий. Типичный случай описан в рапорте Гродненского уездного исправника Гродненскому губернатору (в 1907–1912 гг. – В.М. Борзенко) 14 октября 1908 г., в котором идет речь о ситуации в Индурской волости: «Среди крестьянского населения Индурской волости хорошие отношения. Сблизили их: одинаковое общественное положение, одинаковый уровень развития, общие интересы и условия, которыми составлена общественная жизнь в одних и тех же деревнях. Различие вероисповеданий не отражалось на добрых отношениях, установленных между православными и католиками, и в крестьянской среде нередко бывали случаи смешанных браков, упрочивших добрые отношения родственными. Религиозной вражды между крестьянами не было, и в отдельных случаях, когда в той или иной родственной семье происходило какое-либо событие в роде, например, свадьбы, похороны и т.п., православные всегда посещали костел, а католики – церковь». Данная ситуация резко изменилась после назначения в костел ксендза Н. Соболевского: «Он экзальтированный фанатик, питает личную вражду к православию и с целью присоединения православных крестьян, проживающих в его приходе, к римско-католической вере поселил к ним ненависть со стороны католиков» [15, л. 3 – 3 об.]. Аналогичным образом описывал роль настоятеля Дворецкого костела ксендза М. Ужумедского Слонимский уездный исправник: «До прибытия ксендза М. Ужумедского в местечко Дворец православные и католики жили очень дружно, не чуждались друг друга и ходили без различия вероисповедания – православные в костел, католики в церковь. Браки совершались смешанные. За последние же четыре года, т.е. со времени прибытия в Дворец ксендза М. Ужумедского, все эти добрые христианские отношения настолько обострились, что они начинают друг друга ненавидеть; при малейшей размолвке католики обзывают православных отщепенцами, недоверками и кацапами, чуждаются православных, не принимают у себя дома...» [11, л. 7 об.]. Священник православной Самуйловичской церкви в письме Волковысскому уездному исправнику так характеризовал результаты появления новых ксендзов в Кремяницком приходе: «Ксендзы эти страстно вооружают крестьян-католиков против живущих с ними рядом и в деревне православных. ... Описывать все факты преследования католиками (особенно женщинами) православных при всех обстоятельствах соседской хозяйственной жизни в деревне и на поле нет возможности. Только разъяренный бездушный фанатизм обезумевшего ксендза способен заставить слепого в вере крестьянина-католика так преследовать на каждом шагу своего собрата соседа, с которым он два года тому назад жил по-братски, дружно, как преследует теперь» [10, л. 21 об.]. Волковысский уездный исправник в своем рапорте Гродненскому

губернатору (в 1912–1913 гг. – П.М. Боярский) 7 февраля 1913 г. характеризовал межконфессиональную ситуацию в местности после назначения викарным Волковысского костела И. Пуциловского: «Деятельность ксендза И. Пуциловского создала невозможным положение в этой местности: католики проявляют глумление над православными, преследуют их всевозможными способами, хулят православную веру и тем желают заставить православных принять католичество. Отношения между католиками и православными в этой местности настолько обострились, что католики забрасывают камнями дома православных и между ними может возникнуть кровавая расправа на религиозной почве». Особо подчеркивалось, что до появления в Волковысском уезде ксендза И. Пуциловского подобных проблем не наблюдалось: «Раньше, до прибытия в Волковысский приход ксендза И. Пуциловского, ничего подобного не было, и крестьяне, как католики, так и православные, никаких религиозных вопросов не возбуждали, присутствовали одни у других на крестинах, свадьбах и похоронах» [14, л. 1 – 1 об.].

В центральных российских губерниях подобные случаи почти не фиксировались. «Проступки» католических ксендзов, которые попадали в поле зрения властей, были гораздо менее деструктивными. В этом плане показателен эпизод со строительством католической каплицы в г. Владимире (1891–1892 гг.). Согласие на возведение каплицы дал министр внутренних дел, статс-секретарь И.Н. Дурново, но с условием, что средства на ее возведение будут собираться только местными католиками без привлечения финансов извне. Сумма в 14 тыс. руб. была собрана, каплица приписана к Нижегородской церкви. На должность священника был назначен викарный Орловского костела И. Писанко, который, вопреки запрету властей, стал издавать листовки, призывающие к сбору средств на постройку каплицы. За эту деятельность, по представлению Департамента духовных дел иностранных исповеданий, он получил выговор от Могилевского архиепископа С.М. Козловского [23, с. 228–229].

Католические ксендзы в белорусских губерниях чинили многочисленные преграды для желавших вступить в смешанный (межконфессиональный) брак. В письме Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий Гродненскому губернатору (в 1890–1899 гг. – Д.Н. Батюшков) 28 октября 1893 г. содержались разъяснения действовавших 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» [18, 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. Сидорович – авторы) 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» [17, л. 30–31]. Прихожанка одного из костелов Минской губернии М. Казак жаловалась начальнику Минского губернского жандармского управления на поведение местного ксендза Круковского (апрель 1905 г.). Священнослужитель принял М. Казак к исповеди, однако запретил ей причастие ввиду того, что женщина вышла замуж за православного, отметив, что «вас всех таких надо перевешать за это». Могилевская римско-католическая духовная консистория отказалась рассматривать данный случай, сославшись в письме Минскому губернатору (в 1905–1906 гг. – П.Г. Курлов) на тайну исповеди [20, л. 2 – 2 об., 6]. Католические священнослужители, пользуясь необразованностью сельского населения, внушали тому ложные представления о недопустимости межконфессиональных браков. В 1910 г. Гродненский уездный исправник сообщал Гродненскому губернатору о поведении Поречского ксендза И. Кучинского: «Стал расспрашивать жену стражника Е. Бартош о том, где она венчалась. Узнав, что муж ее православный, что она года три назад перешла их православия в католичество, а в 1909 г. обвенчалась с Бартошем в православной церкви, ксендз Кучинский стал говорить, что уже два года как католикам нельзя венчаться с православными, что брак в православной церкви не имеет значения и что Е. Бартош может выйти замуж за другого» [12, л. 15].

Впрочем, имели место случаи, когда инициаторами конфликтов по поводу межконфессиональных браков становились православные священнослужители. В 1897 г. в Могилевскую римско-католическую духовную консисторию обратился настоятель Новомышского костела Новогрудского уезда Минской губернии. Ксендз сообщал, что православный священник этого села потребовал произнесения в костеле оглашения о венчании бывшей католички Ф. Хмелевской с православным молодым человеком и выдачи предбрачного свидетельства. В пояснении настоятелю, которое было дано Могилевской консисторией, сообща-

лось, что действовавшее на тот момент законодательство не предусматривало выдачу требуемых православным священнослужителем свидетельств, а оглашение в костелах делалось лишь в случае заключения брака по католическому обряду [19, л. 1 – 3 об.]. Такое поведение православного священнослужителя может иметь несколько объяснений: плохое знание законов, желание лишний раз продемонстрировать господство православной веры в крае. Следует отметить, что в архивных документах зафиксированы единичные случаи подобных действий православного духовенства.

В центральных губерниях России вопрос браков между католиками и православными не являлся индикатором обострения межконфессиональных отношений. Межконфессиональные браки являлись специфическим для католических общин в великорусской провинции явлением. Так, в письме ксендза Ф. Трансуна на имя канцлера Могилевской архиепархиальной курии К. Прополяни-са сообщалось, что 2/3 местных прихожан состояло в смешанных браках с православными [3, с. 149].

В белорусских губерниях после обнародования Указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. и Манифеста 17 октября 1905 г. начался отток православных в католичество, который поддерживался пропагандой и превратным толкованием нормативных правовых актов со стороны католических священнослужителей. Так, Минский губернатор П.Г. Курлов в письме в Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий сообщал информацию, полученную от архиепископа Минского и Туровского Михаила (Темнурсова), о деятельности ксендза Новомышского костела А. Ганича: «Возбуждая народные страсти, вселил великую рознь между православными и католиками; кощунством и насмешками своими же производит соблазны среди православно-го населения, которое может перейти, благодаря такой фанатизирующей деятельности Ганича, к превратным толкованиям Высочайшего указа 17 апреля сего года о свободе веротерпимости и видеть в нем призыв к переходу в католичество». В документе подчеркивалось, что поведение А. Ганича было типичным для католического духовенства Минской губернии: «Сообщая о вышеуказанном на благоусмотрение Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий, считаю необходимым присовокупить, что почти все духовенство Минской губернии вызывающе держит себя по отношению к православным и русской народности, всячески стараясь склонить неокрепший православный элемент здешнего края в католичество, опираясь при этом в большинстве случаев на превратное толкование Высочайшего указа 17 апреля сего года» [21, л. 55 – 55 об.]. Типичный случай агитации крестьян к переходу в католичество был описан в рапорте пристава пятого стана Борисовского уезда Борисовскому уездному исправнику (январь 1909 г.): «Ксендз В. Пацевич с открытием в селе Хотаевичи

римско-католического костела и назначением его настоятелем одного набербовав себе через престарелых девиц крестьянок-католичек, «законниц-терциарок», через них ведет в среде темных крестьян пропаганду к переходу из православия в католицизм. Разрешение на переход в католицизм испрашивается лишь для формы и то после уже присоединения. Прошения пишутся всегда органистом костела без ведома просителя» [22, л. 33]. Десятки подобных случаев имели место в Гродненской губернии. Для установления точного числа прихожан каждого из приходов Виленской римско-католической епархии управляющий епархией К. Михалькевич циркуляром от 15 октября 1908 г. обязал приходское духовенство сделать в текущем году перепись. Во многих селах со смешанным православным и католическим населением ксендзами была осуществлена перепись жителей православных и католиков, и все эти лица были объявлены прихожанами костелов. По заверению минского губернатора А. Ф. Гирса (25 января 1914 г.), подобный способ причисления в католичество православных практиковался ксендзами в течение почти четырех лет (с 1905 г. по 1909 г.). Только после категорического указания со стороны Министерства внутренних дел о серьезной ответственности за невыполнение правил 1905 г. ксендзы начинают быть более сдержанными и осторожными. Согласно Манифесту 21 февраля 1913 г., почти по всем делам о нарушении Указа 1905 г. ксендзам была дарована амнистия. В Минской губернии в виде эксперимента гражданскими властями было сделано негласное обследование каждого из лиц, подавших указанное заявление. Оказалось, что 90 % заявлений были поданы по уговору ксендзов, которые сами или через своих органистов составили и переписали их [2, с. 281–282].

В центральных губерниях России католическая церковь в рассматриваемый период не угрожала позициям господствующей конфессии. Более того, многие католические семьи принимали православное крещение [5, с. 13]. Основным объектом миссионерской деятельности православной церкви в регионе являлись раскольники и сектанты, католики находились на периферии ее внимания, что свидетельствует о том, что проблема взаимоотношений православных и католиков не имела серьезной остроты [1; 7].

В конце XIX – начале XX в. в белорусских губерниях более отчетливо проявилась роль католических священнослужителей как главных выразителей польской национальной идеи. Например, непременный член Гродненского губернского присутствия в письме Гродненскому губернатору (в 1906 г. – В.К. Кистер) характеризовал эту тенденцию следующим образом: «Более всего деятельность ксендзов проявляется в проведении польской национальной идеи; выражается она в посылке ими по деревням со смешанным православным и католическим населением органистов с т.н. терциарками или девотками; назначение их – забавлять детей пением польских национальных песен и религиозных песен и

проповедовать о превосходстве католичества над православием» [8, л. 52 об.]. Ксендзы под угрозой лишения треб запрещали своим прихожанам отпускать детей в церковноприходские школы, школы грамоты и народные училища, становились инициаторами открытия тайных школ, обучение в которых велось на польском языке [4]. Например, настоятель Страбельского костела Белостокского уезда Ю. Лопуский «закрыв церковно-приходскую школу в д. Докторцы и приказал крестьянам и впредь не пускать туда своих детей, говоря, что посещать школу детям-католикам можно только ту, в которой хоть чему-нибудь учат по-польски, и за неисполнение этого требования грозил недопущением к исповеди и причастию» [16, л. 6 об.]. Настоятель Кремяницкого костела Волковысского уезда И. Головня в сентябре 1906 г. «с амвона строго приказал прихожанам не посылать своих детей в русские школы, а обучать их дома по-польски». При этом священнослужитель ссылался на несуществующий указ Виленского римско-католического епископа [9, л. 23]. Показательно, что власти, опасаясь еще большей эскалации конфликта между католиками и православными, не спешили принимать чрезмерно жестких мер в отношении таких ксендзов. В 1909 г. Гродненский губернатор и Генерал губернатор Виленский, Ковенский и Гродненский (в 1905–1909 гг. – К.Ф. Кршивицкий) получили от Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий ответ на жалобу о вредной деятельности настоятеля Наревского костела Пружанского уезда М. Бутляревича: «Необходимо принять во внимание, что посещение учреждений при православной церкви для православного населения отнюдь не может быть вменено в обязанность детям римско-католического исповедания и что воздействие в данном случае со стороны римско-католических священников на родителей-католиков не может быть истолковано в смысле проявления особого религиозного фанатизма, но является совершенно естественным последствием их служебного долга» [13, л. 5].

В центральных российских губерниях национальный фактор во взаимоотношениях между православными и католиками также имел место, но его острота была гораздо меньшей, чем в белорусских губерниях. Например, Саратовская духовная семинария после польского восстания 1863–1864 гг. пережила период «германизации»: многие преподаватели польской национальности были уволены, были отменены уроки польского языка. Епископ Тираспольской епархии (в ее состав входили в том числе приходы на территории современной России) Ф. Цоттман (годы епископства – 1872–1899 гг.), учитывая состав данной церковной единицы (около 200 тыс. немцев, около 35 тыс. поляков и литовцев), уделял особое внимание немцам, чем вызвал недовольство польского духовенства. Епископ и его последователи старались сделать акцент на то, что вся их паства – это прежде всего католики, а только потом немцы, поляки, литовцы и т.д. [6, с. 119,

129]. Национальный фактор не являлся значимым катализатором обострений отношений между православными и католиками.

Таким образом, модели взаимоотношений между православными и католиками в белорусских и центральных губерниях Российской империи значительно разнились. Практики мирного сосуществования православного и католического населения белорусских губерний, сложившиеся во многих населенных пунктах, в конце XIX – начале XX вв. подвергались ревизии, прежде всего, со стороны фанатично настроенных представителей католического духовенства, призывы которых к межконфессиональному разобщению имели определенный отклик. В результате деятельности священнослужителей католики (либо по собственной воле, либо в силу страха перед «духовными наставниками») тяготели к более закрытому образу жизни: игнорировали представителей местной власти и интеллигенции, минимизировали контакты с православными, позволяли явные и скрытые проявления враждебности и агрессии в их адрес. На белорусских землях наблюдался заметный дрейф модели взаимоотношений между католиками и православными от системы координат «свой – другой» к системе «свой – чужой», в большинстве случаев детерминированный прозелитической и пропагандистской деятельностью католического духовенства. Принципиально иной была ситуация в центральных губерниях Российской империи. Немногочисленные католики довольно безболезненно интегрировались в местные сообщества, значительной дистанции между ними и представителями православного большинства не наблюдалось (свидетельство этому – многочисленные смешанные браки). Власти были в состоянии контролировать поведение католического духовенства с целью недопущения проявлений их возможного деструктивного влияния на прихожан. В «Епархиальных ведомостях», которые издавались в городах Центральной России, католическая проблематика почти не встречалась, единичные публикации носили нейтральный характер (например, анализ различий богослужения в православных и католических храмах). Взаимоотношения между православными и католиками в центральных губерниях Российской империи развивались в системе координат «свой – другой» при отсутствии ярко выраженных конфликтогенных факторов.

Библиографические ссылки

1. Гажва И.А. Религиозно-просветительская деятельность православных братств Центральной России во второй половине XIX – начале XX вв. (на материалах Владимирской и Костромской губерний): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Иваново, 2008. 19 с.

2. Ганчар, А.И. Способы причисления к католицизму православных на территории Беларуси (1905–1913 гг.) // Современные технологии сельскохозяй-

ственного производства: сборник научных статей по материалам XXIII Международной научно-практической конференции (Гродно, 2020 г.): экономика, бухгалтерский учет, общественные науки. Гродно, 2020. С. 281–283.

3. История религий во Владимирском крае (досоветский период) / А.И. Анкудинов [и др.]; науч. ред.: Е.А. Плеханов. Владимир: «Издательство «Шерлок-пресс», 2017. 232 с.

4. Казак О. Г. Влияние католического духовенства на межконфессиональные отношения в Гродненской губернии Российской империи в начале XX в. [Электронный ресурс] // *Studia Humanitatis*. Международный электронный научный журнал. 2021. № 3. Режим доступа: <http://st-hum.ru/content/kazak-og-vliyanie-katolicheskogo-duhovenstva-na-mezhkonfessionalnye-otnosheniya-v>.

5. Кувенева В.О. Статистика крещений в православие во Владимирской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Научный журнал «Архивариус». 2021. Т. 7, № 5 (59). С. 11–15.

6. Лиценбергер О.А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. Саратов: Поволжская Академия государственной службы, 2001. 384 с.

7. Михайлова Е.Д. Миссионерская и религиозно-просветительская деятельность Русской Православной церкви в Центральной России в конце XIX – начале XX вв.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Курск, 2010. 27 с.

8. Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). Ф. 1. Оп. 18. Д. 1084. Л. 51 – 54 об.

9. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1084а. Л. 22–23.

10. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1103. Л. 12 – 12 об.

11. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1166. Л. 6–8.

12. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1354. Л. 15.

13. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1458. Л. 5 – 5 об.

14. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1883. Л. 1 – 1 об.

15. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1883. Л. 3–4.

16. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 849. Л. 6–7.

17. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1138. Л. 30–31.

18. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 44. Л. 122.

19. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 1781. Оп. 20. Д. 188. Л. 1 – 3 об.

20. НИАБ. Ф. 1781. Оп. 22. Д. 100. Л. 2–6.

21. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5436. Л. 55 – 55 об.

22. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7624. Л. 33.

23. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XIX – начале XX вв. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербург. ун-та, 2008. 368 с.

24. Тройницкий Н.А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Гродненская губерния. Санкт-Петербург: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних делъ, 1904. XVI, 319 с.

25. Тройницкий Н.А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Минская губерния. Санкт-Петербург: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних делъ, 1904. XVI, 243 с.

26. Тройницкий Н.А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Могилевская губерния. Санкт-Петербург: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних делъ, 1903. XVI, 276 с.

27. Тройницкий Н.А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Витебская губерния. Санкт-Петербург: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних делъ, 1903. XIV, 283 с.

Kazak O. G.,

Belarusian State Economic University

**RELATIONSHIP BETWEEN ORTHODOX AND CATHOLICS IN
BELARUSIAN AND CENTRAL PROVINCES OF THE RUSSIAN EMPIRE
AT THE LATE OF XIX – BEGINNING OF XX CENTURIES:
A COMPARATIVE ANALYSIS**

Abstract. The article analyzes various aspects of the relationship between Orthodox and Catholics of the Russian Empire in the late 19th – early 20th centuries in the context of the implementation of the models of self-identification «own – alien» and «own – other». Particular attention is paid to the characteristics of the activity of Catholic clergy and their sympathetic fanatical parishioners of Belarussian provinces with them in inciting interfaith hostility. The reasons for the differences in interfaith relations in the Belarussian and central provinces are analyzed. The article was prepared with the financial support of the BRFFI–RFBR grant No. G20R-211 "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarussian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical and religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: Orthodox, Catholics, religious conflicts, propaganda.

Кильдяшова Т. А.,
Северный(Арктический) федеральный университет
имени М.В. Ломоносова

Паршева Е. М.,
Северный(Арктический) федеральный университет
имени М.В. Ломоносова

Сибирцева Ю. А.,
Северный(Арктический) федеральный университет
имени М.В. Ломоносова

АСПЕКТЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА «ЗАКОН БОЖИЙ» В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Аннотация. В статье раскрываются основные проблемы отношения к Закону Божию, к законоучителям в дореволюционных учебных заведениях. Осмысливается опыт отношения учащихся разных вероисповеданий к преподаваемому предмету и к друг другу. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: религиозное образование, Закон Божий, законоучитель.

Преподавание курса «Закон Божий» в дореволюционной России имело огромное значение в обществе. Анализ трудов дореволюционных законоучителей убеждает, что педагогическая мысль и практика развивались, авторы стремились к оптимизации процесса преподавания православной культуры в школе и предлагали довольно разумные пути решения вопросов, встающих в школах, где учились дети разных национальных культур и вероисповеданий.

Эффективность религиозного образования и воспитания учащихся зависели от многих факторов, важнейшим из которых признавалась роль учителя Закона Божия или законоучителя – его личность, профессиональная подготовленность, желание и способность нести детям свет Христова учения.

Священник-законоучитель признавался первым руководящим лицом в религиозно-нравственном воспитании учащихся. Как считал Н.Х. Вессель, законоучитель мог и не иметь высшего богословского академического образования, но должен быть человеком добропорядочной, твёрдой нравственной жизни, истинно-верующий и умеющий просто и сердечно беседовать с учениками об истинах

религии на уроках Закона Божия, так, чтобы ученики были убеждены, что он сам действительно верует в то, чему учит [4].

Очень сложным был вопрос о профессиональной прерогативе учительства – кто должен был вести предмет – учитель начальных классов или священники и лица, получившие образование в духовной семинарии. Ф.М. Достоевский заметил в свое время: «Без сомнения, преподавание Закона Божия в школах не может быть поручено никому другому, кроме священника. Но почему бы не могли даже школьные учителя рассказывать простые рассказы из священной истории? Бесспорно, из великого множества народных учителей могут встретиться действительно дурные люди; но ведь если он захочет учить мальчика атеизму, то может сделать это, и не уча священной истории, а просто рассказывая лишь об утке и «чем она покрыта» [5, с.26].

Попытки усилить религиозность народа посредством преподавания Закона Божьего в учебных заведениях Российской империи имели слабое проявление, наоборот, результатом подобного преподавания стало равнодушие к религии, атеистические настроения, внецерковные религиозные искания образованной части общества. На III съезде Всероссийского союза учителей в 1906 году высказывалось мнение о том, что Закон Божий "не подготавливает учеников к жизни, а вытраивает критическое отношение к действительности, уничтожает личность, сеет безнадежность и отчаяние в своих силах, калечит нравственную природу детей, вызывает отвращение к учению. И гасит народное самосознание" [1].

В светских и церковных журналах этого времени активно обсуждались вопросы преподавания Закона Божия в начальных и средних учебных заведениях. Немало высказывалось критики в адрес учителей, разработчиков программ и методик, руководителей школ. Анализировались причины постепенного расцерковления народа. На страницах либерально-прогрессивных изданий высказывались соображения, радикально отрицающие значение Закона Божия, ставившие под сомнение сам принцип религиозного образования и воспитания детей и юношества [6].

Было бы совершенно неверно утверждать, что все дореволюционные законоучители были не готовыми вести данный предмет в школе. Напротив, есть множество воспоминаний о священниках, пользовавшихся любовью и уважением учеников. В своих воспоминаниях будущий митрополит Нестор (Анисимов) писал, что в реальном училище Закон Божий был одним из его любимых предметов, а законоучитель – одним из любимых преподавателей. Тем не менее, даже он признаёт, что был едва ли не единственным, кто действительно учился на этих уроках. Когда же учитель предлагал вместо урока обсудить какой-либо интересный вопрос, разрешив всем, кому не интересно, покинуть класс, «до пере-

мены обычно уходило не менее одной трети учащихся», а среди тех, кто оставался, были далеко не только православные, но «даже караимы и евреи» [7].

На роль учителя обращает внимание, например, Николай Васильевич Суворовский, ученик отца Иоанна Кронштадтского: «С первого же дня отец Иоанн внушил всем нам серьезное отношение к Закону Божию... Ясно и с сердечной убедительностью говорил он о важности для нас, детей, уроков Закона Божия для сохранения веры, чистоты сердца и влечения к молитве... и это осталось навсегда... Поучения батюшки дышали силой такой веры, что каждое его слово глубоко проникало в душу. Его наставления, полные отеческой любви, принимались сразу, с сердечной готовностью следовать им. И мы наставлялись в своих отношениях к родителям, к Церкви, к старшим лицам в добрых поступках. Вся детская жизнь освещалась батюшкой. Объяснения уроков были понятны и ясны. История еврейского народа показывает, что залог благоденствия всякого народа – это Богопочитание, уклоняясь от которого евреи терпели беды» [9, с 38].

Отдельный пласт воспоминаний составляют критические тексты ряда обучающихся в то время. Некоторые выпускники учебных заведений сохранили самые мрачные воспоминания о Законе Божьем и «законоучителях». К примеру, будущий академик Крылов, учившийся в Севастопольском уездном училище с прогимназическими классами, писал, что Закон Божий у них преподавал настоятель местного собора, который был способен лишь твердить катехизис Филарета, а на все вопросы отвечал: «Стань до конца урока в угол на колени, учи, как напечатано, а кто ещё будет спрашивать, тому уши надеру» [7].

В том же ключе описывает это период своей жизни художник Евгений Спасский, поступивший в 1909 году в тифлисскую гимназию. По его словам, преподаватель Закона Божьего был ограниченным человеком, который «нас заставлял учить наизусть жития святых, причём при ответе ученика сам следил по книге, чтобы тот не пропустил ни одного слова». Поэтому, по словам Спасского, все православные ученики завидовали католикам и евреям, которые были освобождены от этого предмета и «весело носились по двору», пока остальные выучивали жития и молитвы [7].

По словам некоторых мемуаристов, уроки Закона Божьего в лучшем случае никак не способствовали настоящей религиозности, а нередко и вовсе отбивали всякий интерес к православию. К примеру, архимандрит Сергей (Савельев) писал: «Ещё в реальном училище я и многие мои товарищи мучились от скуки на уроках Закона Божьего. Надо же умудриться так преподавать Закон Божий, закон Любви, что у учеников пропадало всякое желание его изучать. И если я, живя восемь месяцев в году вне семьи, среди чужих людей, всё-таки сохранил веру, то этим я обязан, прежде всего, своим незабвенным родителям» [7].

Литературовед и педагог В.А. Десницкий в своей работе «Церковь и школа» писал, что «обязательное преподавание закона божия во всех школах не достигало тех целей, которые преследовала светская власть и ревностные исполнители её предначертаний из среды самого духовного сословия». Причиной тому были «равнодушие и неподготовленность духовенства», «прохладное отношение к своим педагогическим обязанностям» («манкирование своими обязанностями со стороны законоучителей»). Поэтому законоучитель «был, в большинстве случаев, фигуркой маленькой и ничтожной, не внушавшей к себе и своему "предмету" никакого уважения, часто подвергавшийся даже злым насмешкам. И отношение к закону божью, как обязательному предмету школьного преподавания, со стороны учащихся сплошь и рядом было отрицательным» [6].

На III съезде Всероссийского союза учителей, который состоялся в 1906 году было высказано мнение о том, что Закон Божий «не prepares учеников к жизни, а вытравляет критическое отношение к действительности, уничтожает личность, сеет безнадёжность и отчаяние в своих силах, калечит нравственную природу детей, вызывает отвращение к учению. И гасит народное самосознание» [6].

В книге Александры Бруштейн «В рассветный час» описана следующая ситуация: «Третий урок – тот, после которого начинается большая перемена, – урок закона божия... Эти уроки всегда совместные для обоих отделений нашего класса – и для первого, и для второго. Все православные девочки из обоих отделений собираются в первом отделении, и там со всеми ими одновременно занимается православный священник отец Соболевский. А все католички – из обоих отделений – собираются у нас, во втором отделении, и со всеми ими вместе занимается ксендз Олехнович. В нашем классе есть еще несколько так называемых «инославных» девочек: одна немка-лютеранка, две татарки-магометанки и две еврейки – Маня Фейгель и я. Всех нас сажают в нашем втором отделении на последнюю скамейку, и мы присутствуем на уроке ксендза Олехновича. Нам велят сидеть очень тихо; мы можем читать, писать, повторять уроки, но, боже сохрани, нельзя шалить!» [3].

Закон Божий у некоторых учеников был нелюбимым предметом и поэтому многие из них завидовали своим инославным одноклассникам: «Когда шел урок Закона Божия, мы оставались в своем классе, так как нас было больше, а остальные уходили в другие помещения, так я не раз видел, как в гимназическом зале на ковре, на полу сидели мои товарищи, поджав под себя ноги, по кругу, и в центре их мулла. И больше всего мы завидовали католикам и евреям, которые в это время весело носились по двору» [8].

На уроках Закона Божьего присутствовали не только приверженцы православной традиции, но и некоторые представители других конфессий (им не за-

прещалось посещать данные занятия). Среди этих учеников было много евреев, которым хоть немного, но неизбежно соприкасались с христианским богослужением. Учебный день нередко начинался с молитвы, читавшейся в классе одним из учеников, на которой присутствовали и евреи. В лютеранской гимназии Карла Мая еврей даже мог принимать участие в этой молитве [2, с.152-168]. В результате некоторые гимназисты-евреи становились подлинными знатоками православного богослужения.

Поскольку, до революции Закон Божий считался одним из главных предметов гимназического курса, все учащиеся, записанные православными, изучали его с первого по седьмой класс, по два часа в неделю. Для инославных и иноверцев уроки Закона Божьего либо проводили служители соответствующих конфессий, либо они были освобождены от них, но обучающиеся были включены в общеобразовательный контекст изучения христианской картины мира, т.к. в классах большинство составляли дети из православных семей.

Таким образом, можно заключить, что наличие курсов религиозного воспитания в учебных заведениях не является залогом духовно-нравственного просвещения общества и без грамотного, профессионального подхода к их преподаванию могут стать основой для формирования нетерпимого отношения к религиозной традиции и культуре. А анализ опыта прошлых поколений в реализации программ религиозного образования и воспитания, осмысление их достижений и ошибок помогут избежать этих ошибок в будущем.

Библиографические ссылки

1. Андреева, Л. Элбакян, Е. От Бога ли Закон Божий? Православное просвещение в дореволюционной России не пошло на пользу ни народу, ни Церкви [Электронный ресурс]/ Лариса Андреева, Екатерина Элбакян // CREDO PRESS – 2012. – Электрон. дан. – Режим доступа: <https://credo.press/129330>
2. Бовкало А.А. Церковная жизнь в гимназии Мая. Материалы научно-практической конференции, посвященной 15-летию Музею истории школы К.Мая, Труды СПИИРАН, СПб, 2012. С.152-168
3. Бруштейн, А. Я. В рассветный час [Текст] / Бруштейн Александра Яковлевна. – М. : АСТ : Астрель, 2008. – 446 с
4. Вессель, Н. Х. Очерки об общем образовании и системе народного образования в России / сост. [и авт. вступит. ст.]: чл.-кор. АПН РСФСР проф. В. Я. Струминский. - М. : Учпедгиз, 1959. - 318, [2] с
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876. Январь. // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. СПб.: Наука, 1994. Т. 13. С. 26
6. Законоучитель дореволюционной школы: личность и исполнение обязанностей [Электронный ресурс] // Образование и Православие – 2011. – Элек-

трон. дан. – Режим доступа : <http://www.orthedu.ru/news/3208-zakonouchitel-dorevolucionnoj-shkoly-lichnost-i-ispolnenie-obyazannostej.html>

7. Неоправдавшиеся надежды. Преподавание Закона Божьего в царской России [Электронный ресурс] // Русский мир. Информационный портал фонда «Русский мир» – 2009. Электрон. дан. – Режим доступа: <https://ruskiymir.ru/publications/85305>

8. Спасский, Е. Нелицеприятие [Электронный ресурс] / Евгений Спасский // Русская жизнь – 2008. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://rulife.ru/mode/article/1031>

9. Сурский И.К. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2011. С. 38.

Kildyashova T. A.,

Northern (Arctic) Federal University
named after M.V. Lomonosov

Parsheva E. M.,

Northern (Arctic) Federal University
named after M.V. Lomonosov

Sibirtseva Yu. A.,

Northern (Arctic) Federal University
named after M.V. Lomonosov

RELIGIOUS TOLERATION IN THE CONTEXT OF TEACHING THE COURSE "THE LAW OF GOD" IN PRE-REVOLUTIONARY RUSSIA

Abstract. The paper is dedicated to the main issues of teaching the course “The Law of God” in pre-Revolutionary Russia. The attitude of students of different faiths to this course is comprehended. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: religious education, the Law of God, the teacher.

Киселев А. А.,

Белорусский государственный экономический университет

**СТЕРЕОТИПЫ О ЕВРЕЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ
В БЕЛОРУССКИХ, ЦЕНТРАЛЬНЫХ И СЕВЕРНЫХ
ГУБЕРНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА СТРАНИЦАХ
ЦЕРКОВНОЙ ПЕРИОДИКИ В 1905 – 1907 гг.**

Аннотация. В статье утверждается, что политический конфликт 1905 – 1907 гг. сформировал в церковной печати негативный образ еврея как политического и идеологического противника, чуждого православию, русскому народу и российскому государству. 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, евреи, иудаизм, православие, революция 1905 – 1907.

В рамках любого политического кризиса происходит определение позиций и представлений участников конфликта друг о друге. Политические события 1905 – 1907 гг. особенно интересны для изучения социальных стереотипов, поскольку в этот период интенсифицировались конфликты между представителями различных социальных, национальных и конфессиональных групп в большинстве губерний империи. В этой связи представляет интерес изучение местной православной периодики, поскольку на ее страницах достаточно открыто выражались представления о тех этноконфессиональных общностях, которые воспринимались как «чужие» или «другие» по отношению к православному населению белорусских, центральных и северных губерний европейской России. Вследствие того, что заметное участие в революционном движении принимали представители еврейского населения, то представляют интерес стереотипы о евреях, отразившиеся на страницах церковных изданий.

В целях анализа привлекались «Полоцкие епархиальные ведомости», «Могилевские епархиальные ведомости», «Минские епархиальные ведомости», «Гродненские епархиальные ведомости», издававшиеся в 1905–1907 гг., «Виленские епархиальные ведомости» (1905 г.) и «Литовские епархиальные ведомости»

(1906 г.). Из церковных изданий, выходивших в центральных и северных губерниях, нами использовались «Владимирские епархиальные ведомости», «Рязанские епархиальные ведомости», «Тульские епархиальные ведомости», «Вологодские епархиальные ведомости» и «Архангельские епархиальные ведомости» за 1905–1907 гг. В качестве основных единиц для качественного контент-анализа отбирались либо отдельные предложения, в которых использовался этноним еврей, либо часть текста, обладающая смысловой завершенностью и посвященная еврейской тематике. В результате в ведомостях церковных епархий в пределах губерний Западного края выявлено порядка 564 единиц, причем 51 % всех упоминаний приходится на «Минские епархиальные ведомости». Поскольку Минская губерния принципиально не выделяется по составу еврейского населения в ряду прочих губерний Западного края, такая аномалия, очевидно, объясняется редакционной политикой издания в этот период. Напротив, в церковных ведомостях, выходивших во внутренних губерниях, было зарегистрировано 373 случая, то есть на 34 % меньше, чем в «белорусских» епархиальных изданиях. При этом в епархиальных ведомостях на севере России интерес к еврейским сюжетам был заметно меньше, чем в центральных губерниях. По крайней мере, в Архангельских и Вологодских епархиальных ведомостях насчитывается 73 упоминания, а в Рязанских, Владимирских и Тульских – 300. Следует отметить, что во «Владимирских епархиальных ведомостях» удалось выявить лишь 18 единиц, что, как представляется, обусловлено позицией редакции. С одной стороны, то, что периодические издания западных епархий, расположенных в черте еврейской оседлости, уделили больше внимания еврейской проблематике, не вызывает удивления. С другой стороны, обращает на себя внимание то, что количество упоминаний евреев в том или ином контексте на страницах епархиальных изданий из внутренних губерний, непропорционально численности еврейского населения, проживавшего в их границах. В частности, в западных губерниях доля евреев в среднем составляла 14 % от всего населения, а в пределах выбранных нами великороссийских губерний – 0,1 %. Это показывает, что вопреки тому, что в повседневной жизни близкие контакты с представителями иудейской общины в Архангельской или Владимирской губерниях были маловероятны, данная тематика вызывала во внутренних губерниях значительный интерес.

В ведомостях, издававшихся в пределах белорусских губерний, приблизительно 69 (12 %) всех упоминаний евреев делалось в контексте обращений к ветхозаветной и новозаветной истории. На страницах епархиальных ведомостей цитировалось Евангелие, упоминались библейские персонажи в публикациях, которые были призваны подкрепить авторитетом священного писания рассуждения авторов. Напротив, в церковных изданиях великорусских епархий такой контекст встречается в несколько раз больше: были выявлены 153 случая (41 %

всех упоминаний), когда авторы обращались к библейской истории еврейского народа.

Поскольку политический кризис 1905–1907 гг. сопровождался конфликтами на этнической или религиозной почве, то особый интерес представляет оценка погромных акций. На страницах церковной печати в белорусских губерниях к «погромной теме» можно условно отнести 24 (4 %) случая. Следует отметить, что погромные акции сами по себе не получают положительных оценок. В частности, встречаются такие характеристики «ужасный погром виновных и невинных евреев», «разграбляя по местам их жилища и избивая старых и малых» [18, с. 1176], «неразумной расправы действительно пострадало и много несчастных, ни в чем неповинных, евреев» [7, с. 6], причем участников призывают «остановиться и удержать свои руки от крови». Однако акцентируется идея о том, что ответственность за погромы, которые трактуются как стихийные эксцессы, возлагается на обе стороны столкновений. Указывается, что «призыв к покаянию, в делах, позорящих Россию, касается евреев не в меньшей степени, чем русских». Основаниями для такого суждения является активное участие евреев в революционной деятельности. Этот мотив просматривается в большинстве рассуждений о причинах столкновений. Так, в «Полоцких епархиальных ведомостях» пишется о том, что «молодое поколение евреев слишком увлеклось либеральной мечтательностью русской городской молодежи, слишком рано стало кричать – «долой Царя» [24, с. 462]. В своей публикации священник И. Железнякович специально выступал против попытки замолчать то, что в конфликте были две стороны, причем первой агрессивность проявляла, по его мнению, еврейская сторона. Так, он писал, что «не упомянув действительности революционеров, глубоко оскорбивших священные чувства народа, публично разрывавших царские портреты и расстреливавших молящийся за царя и спасение России народ», ратовать «за одних только несчастных евреев (между которыми не мало находится защитников и руководителей революционного движения» [7, с. 6] было бы искажением действительности. Следует отметить, что писалось о неучастии и даже осуждении среди евреев тех их соплеменников, которые принимали активное участие в революционных протестах. По крайней мере, такая реакция приписывалась лояльным гражданам Витебска «даже и из евреев» [15, с. 497]. Высокую оценку получило участие некоторой части еврейского населения в патриотической манифестации 20 октября 1905 г. На страницах «Полоцких епархиальных ведомостей» специально отмечалось «гражданское мужество части еврейского населения, не побоявшейся ... слухов» [16, с. 547] о погроме, которые, по мнению редакции, распространялись из провокационных сообщений. В любом случае принципиальная позиция православной церкви в отношении конфликтов на национальной почве заключалась в их безусловном осужде-

нии. В частности, на страницах «Полоцких епархиальных ведомостей» верующих призывали «помнить ежечасно, что и мы, русские, и евреи произошли от Одного Творца, что Его милосердие и спасительное управление простирается и на добрых, и на злых, что Христос есть мир наш, - Созидающий Своим праведным Духом в течение времен из обоих народов (рас) русских (арийцы) и евреев (семиты) одно социальное (собирательное) тело» [16, с. 542].

Еще меньше интереса погромная тематика вызвала в епархиальных ведомостях центральной и северной России. Так, о погромах писалось в 11 (2,9 %) случаях, причем в «Архангелогородских церковных ведомостях» о насильственных акциях вообще не упоминалось. Однако в освещении данного события имеются некоторые отличия от публикаций в белорусских епархиальных ведомостях. Во-первых, в нескольких случаях погромные акции в отношении евреев рассматривались в одном ряду с иными массовыми беспорядками. Например, во «Владимирских епархиальных ведомостях» в статье «По поводу Высочайшего манифеста 17 октября» от 1 ноября 1905 г. писалось о том, что «темный народ, руководимый какими-то темными силами, производит еврейские погромы, убивает и калечит евреев без различия пола и возраста, грабит и истребляет имущество, избивает и убивает учащихся, интеллигенцию, творит неслыханный жестокий самосуд, поджигая здания, где укрываются спасающиеся от насилия (напр. в Твери, в Томске)» [20, с. 603]. В статье «Новогодние пожелания» от 7 января 1906 г. еврейские погромы упоминаются наряду с матросскими бунтами, поджогами имений, резней на Кавказе, забастовками на предприятиях [13, с. 5–9]. Во-вторых, несмотря на то, что в большинстве случаев давалась недвусмысленная негативная оценка актам насилия против еврейского населения, нами был зафиксирован случай, в котором погромные действия описывались с некоторой долей одобрения и без явного осуждения. В частности, в статье «Как в Нежине народ приводил к присяге революционеров» от 8 ноября 1905 г. в «Тульских епархиальных ведомостях» «стихийный погром» [9, с. 925] с последующим принуждением еврейского населения принять импровизированную присягу перед портретом императора описывался как оправданное возмездие за оскорбление изображения «царя». Правда, в этом же номере было опубликовано синодальное «Пастырское поучение народу православному», в котором высказывалось осуждение нападений на евреев [17, с. 187–188]. В «Рязанских епархиальных ведомостях», описывая волнения в границах епархии в октябре 1905 г., сообщалось о разгроме «еврейских магазинов, лавок и промышленных предприятий» сразу после обнародования манифеста от 17 октября 1905 г. [21, с. 8]. Однако рассказ о том, как «либеральные устроители митинга с местными лже-интеллигентами и некоторыми евреями едва не были сожжены в летнем помещении клуба» [21, с. 9], при-

чем был избит до смерти посетивший «пошлый митинг» семинарист, излагался без очевидного осуждения действий, совершенных «простым народом».

Если о погромных проявлениях писалось сравнительно немного, то тема враждебного отношения еврейского населения к христианам неоднократно затрагивалась на страницах епархиальных ведомостей. Вопрос о враждебности как определенном стереотипе о еврейском населении имел несколько аспектов. В частности, писалось либо о враждебности к русскому народу, российской государственности, христианству или в контексте сообщений о действиях на выборах в Государственную думу с целью проведения кандидата, представляющего интересы еврейского населения. Всего посвященных этим сюжетам высказываний в церковных ведомостях белорусских епархий выявлено приблизительно 207 (37 %). Аналогичная тематика, за исключением пристального интереса к предвыборным перипетиям, была присуща и периодическим изданиям великорусских епархий. Однако обращает на себя внимание тот факт, что данные темы акцентировались в большей степени, поскольку нам удалось выявить 168 сообщений или 45 % всех упоминаний, связанных с еврейскими сюжетами.

Враждебность евреев по отношению к христианству объяснялась религиозными предписаниями и представлениями иудаизма, изложенными в Талмуде. В частности, в «Могилевских епархиальных ведомостях» священником Зыковым при характеристике Талмуда утверждалось, что в «каждой строчке встречаются такие выражения ненависти и презрения ко всем не евреям. Безусловно, что такой религиозный образ воззрения и повлиял на нравственный облик евреев, воспитав в них замкнутость, ненависть и т. п. чувства по отношению к иноверцам» [8, с. 62]. В «Минских епархиальных ведомостях» перепечатали небольшую заметку «Отношение евреев к христианам по талмуду», которая представляла собой подборку цитат, получившей название «кодекса нравственных правил еврей-талмудиста» [14, с. 447]. Общий смысл сводился к тому, что религиозное воспитание евреев направлено на обоснование идеи отказа от соблюдения этических правил в отношении не иудеев. В последнем номере «Минских епархиальных ведомостей» за 1907 г. выделили несколько страниц для публикации перевода отдельных норм, регулирующих отношения иудеев с иноверцами из традиционного свода «Шулхан арух». При этом авторы публикации ссылались на то, что перевод позаимствован из трудов ряда иностранных ученых-гебраистов. Основная идея заключалась в том, что благодаря «железной дисциплине» иудаизма евреи «должны были жить и воспитываться ... , чтобы сохранить в неприкосновенности свое религиозное учение, главной основой которого всегда была и есть – ненависть к гоим» [22, с. 487]. По мнению редакции, воспитанная иудаизмом враждебность превращала еврейское население в силу, которая, несмотря на приверженность идеологии социализма или либерализма, была безусловно

направлена против российской государственности, православной церкви и христиан.

Многokратно все еврейское население в целом или его представители в лице радикальной молодежи, политически активные круги в частности трактовались как воплощение революционного движения и вдохновители революции 1905–1907 гг. При этом складывающийся на страницах церковной периодики стереотип исключал возможность достижения какого-либо компромисса с евреем-революционером и политическим оппозиционером, поскольку они последовательно стремились «ослабить православие, уничтожить Самодержавие, попрасть Русскую народность и расшатать, или разделить, могучее Русское Царство» [7, с. 5]. По словам священника А. Железняковича, политической целью революционеров-социалистов, либеральной думской оппозиции является стремление разделить «Русь ... на десяток, а то и больше еврейских республик и ... управлять ею» [6, с. 501]. Еще более развернутая аргументация о революционности евреев встречается в великорусских епархиальных ведомостях. В частности, в них перепечатывались переводные тексты о тесной связи евреев с масонами, которая сложилась еще со времен Французской революции 1789 г. [3, с. 524–527]; писалось о покровительстве и финансировании революции британскими финансистами еврейского происхождения [19, с. 247]. Массовые беспорядки, в том числе среди гимназической и студенческой молодежи, объяснялись закулисным руководством со стороны евреев. Так, в «Рязанских епархиальных ведомостях» утверждалось, что «в истории школьных забастовок наших евреям, по всей справедливости, принадлежит важная и благородная роль превосходных закулисных режиссеров, искусно управляющих тайными нитями и пружинами всяких вообще мерзостей, злодеяний и преступлений, направленных к гибели нашего отечества» [5, с. 466].

В целом риторика в адрес политически активной части евреев была выдержана в достаточно жестких тонах, но в период 1905–1907 гг. среди епархиальных ведомостей западных губерний она была широко представлена преимущественно на страницах «Минских епархиальных ведомостей». Последнее объяснялось редакционной политикой Д. Скрынченко, который включился в борьбу за голоса избирателей на выборах в Государственную думу. Позиция редакции сказывалась на содержании периодических изданий и в великорусских епархиях. Например, во «Владимирских епархиальных ведомостях» удалось выявить всего 5 негативно окрашенных высказываний, а в «Тульских епархиальных ведомостях» – 58, в «Рязанских епархиальных ведомостях» – 77. Кроме того, в епархиальных ведомостях часто публиковались не оригинальные материалы местных публицистов, но делалась перепечатка из иных церковных изданий. Интересно, что представление о тесной связи идеологии социализма с еврейской националь-

ностью подкреплялось статьей «Книги и брошюры о социализме прот. Иоанна Восторгова», позаимствованной из «Рязанских епархиальных ведомостей». В частности, по мнению анонимного автора этой заметки, социализм «с особенною же ненавистью относится к христианству» именно потому, что «главными вождями социализма были и до сих пор являются евреи: Лассаль, Маркс, Бебель и др., которым ненавистно не только учение, но и самое имя Господа нашего Иисуса Христа» [10, с. 682].

Еще одним из устойчивых представлений являлась убежденность в узкой националистичности, сплоченности еврейского населения, которой не препятствуют государственные границы. Так, утверждалось, что «рассеянные по лицу всего мира, всюду проповедуя другим начала космополитизма, евреи, более чем кто-либо другой, узкие националисты» [23, с. 194]. Отмечалась «кипучая деятельность и энергия евреев». Неоднократно отмечалось то, что в руках еврейского населения находилось богатство и капиталы в белорусских губерниях. Такие же оценки были широко представлены в церковной публицистике великорусских епархий. Например, на страницах «Тулских епархиальных ведомостей» была опубликована статья профессора А.И. Соболевского «Чего желаем мы, русские?», в которой утверждалось о том, что «за нашими евреями стоят богатейшие капиталисты-евреи Англии, Франции, Германии» [26, с. 390]. В целом неоднократно указывалось на то, что еврейским кругам принадлежит определяющее влияние в банковской сфере, торговле. Однако больше всего опасений и нареканий высказывалось в адрес российской печати, которая характеризовалась «наша русская, т.е. еврейская печать» [25, с. 238], «чуть ли не все газеты издаются если не евреями, то на еврейские деньги» [1, с. 513].

Вместе с тем далеко не всегда в церковной периодике высказывались негативные оценки в адрес евреев. В общей сложности в церковных ведомостях белорусских епархий нейтральные и позитивные высказывания о евреях были отмечены в 252 случаях (45 %). Неоднократно писалось об уважительном отношении еврейских жителей местечек и городов к православным иерархам во время посещения последними приходов вверенной им епархии. Соблюдение евреями разного рода запретов во время религиозных праздников в нескольких случаях ставилось в пример читателям ведомостей. Особенно отмечался принципиальный отказ от ведения торговой деятельности по субботам. Более того, поведение евреев по отношению друг к другу могло быть поставлено в пример христианам как образец соблюдения заповедей и религиозных установлений. Так, в заметке «Ответ мирянина» священника П. Бруякина отмечалась обоснованность критических замечаний евреев, когда последние говорили, что «в делах житейских христиане не лучше нас: дашь им денег или товару в долг, долгов не платят и нас же бранят. И торгуют не честнее нас: в субботу, напр., когда мы не торгу-

ем, христианин рад случаю возвысить цены на товар и берет лишнее с своего-же брата, даже бедняка. Мы и живем дружнее между собою, за своего стоим не так, как христиане. Не даром же евреи считают погибшим того из них, кто переходить в христианство: «Он у нас был худ, говорят они, а там – между христианами делается еще хуже» [2, с. 596].

Признавались отдельные преимущества в организации быта и хозяйства евреев перед православным населением. Например, в статье И.А. Литинского «Отчего мрут деревенские дети» утверждалось, что причина сравнительно низкой смертности среди евреев заключается в том, что «еврейки кормят грудью своих детей и ухаживают за ними с бесконечно большим вниманием, нежели крестьянки» [12, с. 7]. В статье «По вопросу о способах содержания духовенства» ее анонимный автор признавал, что не имея земельных владений «сельский еврей держит одну - две коровы, кормит их с рук и две коровы дают столько молока и такого качества, что наши матушки просто охают» [11, с. 314].

В свою очередь обращает на себя внимание сравнительно малая доля аналогичных высказываний в церковных изданиях центральных и северных епархий Российской империи. В частности, нам удалось выявить всего 42 случая, что составило лишь 11,2 % от всех упоминаний. Однако на этом отличия не завершаются, поскольку в текстах почти отсутствуют положительные высказывания о жизни иудейской общины. Исключением является указание на практику кормления детей грудью, однако евреи упоминаются наряду с представителями других этнических групп. Так, в «Рязанских епархиальных ведомостях» от 15 сентября 1905 г. было опубликовано «Воззвание Союза для борьбы с детской смертностью в России», в котором говорилось о том, что «ни еврейки, ни татарки не заменяют собственного молока соской, это исключительно русский обычай и один из самых губительных» [4, с. 645].

Таким образом, в оптике церковной периодики еврейское население в условиях политического кризиса 1905–1907 гг. рассматривалось через призму нескольких негативных стереотипов. В частности, иудаизм в силу своих религиозных особенностей воспринимался как причина изолированности и враждебности еврейского населения по отношению ко всем иноверцам. Иудаизм оценивался как враждебная христианству религия, которая не только принципиально отвергала основные догматы христианской церкви, но противоречила всей сущности христианского вероучения и отношению к жизни. В свою очередь почти не поднималась проблема христианского миссионерства в отношении еврейского населения. При этом иудаизм не считался конкурентом, покушающимся на православную паству с целью ее обращения в свою веру.

Несмотря на негативное восприятие иудаизма, конфликты на национальной почве с применением насилия против евреев («погромы») принципиально

осуждались православной периодикой. В частности, на страницах церковных ведомостей белорусских епархий публиковались проповеди и обращения к верующим, осуждавшие насилие в отношении евреев. Вместе с тем специально отмечалось, что причиной погромов являлась спонтанная реакция православных на провокационные действия, террор и акты насилия со стороны революционных партий и групп, которые преимущественно состояли из евреев и пользовались заметной поддержкой и сочувствием еврейского населения. Необходимо отметить, что в великорусских церковных изданиях было меньше негативного акцента при описании участия православного населения в погромных действиях или погромы рассматривались в контексте иных массовых беспорядков, охвативших империю.

В этой связи еще одним стереотипом являлось отождествление еврейского происхождения и национальности с революционными убеждениями и идеологическими учениями, которые были направлены против православной церкви и христианства, российской государственности и русского народа. В отдельных случаях оппозиционные политические партии, в частности такие как конституционно-демократическая партия, попросту именовались еврейскими. Обращает на себя внимание, что в великорусских епархиях публиковалось в процентном отношении больше материалов, которые описывали евреев в качестве политически враждебной силы, угрожающей национальному бытию русского народа.

Еще одним из распространенных представлений являлась убежденность в культивируемой евреями национальной исключительности, сплоченности и национализме. Следует отметить, что воспроизведение этого стереотипа было скорее направлено не столько против самих евреев, сколько на мобилизацию и побуждение к объединению белорусского православного населения в интересах политической борьбы. Интересно, что эта особенность более ярко проявляется в великорусских губерниях.

Вместе с тем анализ показывает, что еврейская проблематика не сводилась исключительно к негативным стереотипам, поскольку в случае отхода от злободневной политической тематики, на страницах епархиальных ведомостей отмечалось и уважительное отношение еврейского населения к отдельным представителям православной церкви, и примерная религиозность, и деловые качества, и общее библейское предание. Однако подобные представления об иудейской общине были более присущи изданиям белорусских епархий. Это означает, что в епархиальных ведомостях центральных и северных губерний образ представителя еврейской национальной общности имел более негативные и схематичные черты.

Библиографические ссылки

1. Архим. Виталий Почаевские известия. Русская газета // Рязанские епархиальные ведомости. 1906. № 17. С. 513–514.
2. Бруякин П. Ответ Мирянину // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 21. С. 594–596.
3. Вожуа Г. Воззвание к русскому народу // Тульские епархиальные ведомости. 1907. № 33. С. 524–527.
4. Воззвание Союза для борьбы с детской смертностью в России // Рязанские епархиальные ведомости. 1905. № 18. С. 643–647.
5. Где главная причина постоянных волнений и забастовок в наших русских учебных заведениях и кто извлекает для себя наибольшую выгоду из этих забастовок? (По поводу семинарской забастовки 7 – 8 мая текущего 1907 года) // Рязанские епархиальные ведомости. 1907. № 14. С. 459–473.
6. Железнякович А. Несколько слов по поводу статьи «Нельзя медлить» // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 18. С. 499–507.
7. Железнякович И. Письмо в редакцию // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 1. С. 3–8.
8. Журнал Епархиального собрания № 4 // Могилевские епархиальные ведомости. 1907. № 2. С. 59–75.
9. Как в Нежине народ приводил к присяге революционеров // Тульские епархиальные ведомости. 1905. № 42. С. 924–927.
10. Книги и брошюры о социализме прот. Иоанна Восторгова // Полоцкие епархиальные ведомости 1907. № 23. С. 682–685.
11. Лисовский Г. По вопросу о способах содержания духовенства // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 11. С. 312–317.
12. Литинский И.А. Отчего мрут деревенские дети // Литовские епархиальные ведомости. 1905. № 1–3. С. 6–7.
13. Новогодние пожелания // Владимирские епархиальные ведомости. 1906. № 1. С. 5–9.
14. Отношение евреев к христианам по талмуду // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 16. С. 446–447.
15. Памятные дни // Полоцкие епархиальные ведомости 1905. № 21 С. 496–500.
16. Памятные дни // Полоцкие епархиальные ведомости 1905. № 22 С. 541–548.
17. Пастырское поучение народу православному // Тульские епархиальные ведомости. 1905. № 42. С. 187–188.
18. Пастырское поучение народу православному // Гродненские епархиальные ведомости. 1905 № 43. С. 1176.

19. Поучительные уроки современному русскому обществу из истории разрушения св. града Иерусалима Римлянами (в 70-м г. по Р. Хр.) // Рязанские епархиальные ведомости. 1906. № 9. С. 236–248.
20. По поводу Высочайшего манифеста 17 октября // Владимирские епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 599–604.
21. Размышления и пожелания на Новый 1906-й год // Рязанские епархиальные ведомости. 1906. № 1. С. 1–20.
22. Свобода и Евреи // Минские епархиальные ведомости. 1907. № 24. С. 484–494.
23. Скрынченко Д. О национализме // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 193–197.
24. Слово, сказанное в кафедральном соборе 23 октября перед благодарственным молебном по случаю манифеста 17 октября с. г. // Полоцкие епархиальные ведомости 1905. № 21 С. 462–465.
25. Смирнов С. Освободительное движение // Тульские епархиальные ведомости. 1906. № 11-12. С. 229–244.
26. Соболевский А.И. Чего желаем мы, русские? // Тульские епархиальные ведомости. 1907. № 25. С. 385–391.

Kiselev A. A.,

Belarus State Economic University

**STEREOTYPES ABOUT THE JEWISH NATIONAL COMMUNITY
IN THE BELARUSIAN, CENTRAL AND NORTHERN PROVINCES
OF THE RUSSIAN EMPIRE ON THE PAGES OF CHURCH
PERIODICALS IN 1905 – 1907**

Abstract. The article argues that the political conflict of 1905 – 1907. formed in the church press a negative image of the Jew as a political and ideological enemy, alien to Orthodoxy, the Russian people and the Russian state. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: identity, Jews, Judaism, Orthodoxy, revolution 1905 – 1907.

ФОРМИРОВАНИЕ КОНСТРУКТА «ВОСТОК» И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Статья посвящена традиции противопоставления культур «Запада» и «Востока» в историческом контексте, а также рецепции восточной культуры в европейской действительности.

Из рецепции восточной культуры выделен образ Востока, который может транслироваться одинаково для общественности культуры Запада.

Ключевые слова: рецепция, европоцентризм, конструкт, ориентализм, культурное наследие, образ Востока, оппозиция «свой-чужой».

Деление на биполярную систему «Запад-Восток» соответствует складыванию идентичности и различий, оппозиции «свой-чужой», которые легли в основу стереотипа о Восточной культуре. Причины подобного деления стоит искать в несоответствии мировоззренческих установок, элементов познания и, сложившихся в связи с этим, культурных ареалов.

Традиционный подход в российской научной мысли долгое время строился на концепции европоцентризма, так как Западная цивилизация, ввиду определенных исторических условий, стала доминирующей. Это касается и знания в целом, где превалировали и, отчасти, не перестают, западные методологии. Говоря об этом, мы подразумеваем то, что «сознательно или бессознательно мы оперируем положениями, созданными европейской наукой» [10, с. 26]. При такой огромной роли «Западных» воззрений «Восток» становится чем-то противоположным, а, значит, далеким от непредвзятого и объективного понимания для некоторой части интеллектуального сообщества.

Динамика развития отношений Востока и Запада неоднозначна.

В эпоху Античности, в V в. до н.э., философы и ученые писали свои труды ввиду столкновений с «другими» культурами. Примерами таких трудов были трактаты Геродота Галикарнасского «Истории» (V в. до н.э.) и «Индия» Ктесия Книдского (V–IV вв. до н.э.). Эти трактаты были насыщены сюжетами восточной мифологии, но представления о самом Востоке и народах, его населяющих, были сильно искажены. Конечно, создание этих трудов нельзя принимать за начало востоковедения, поскольку оно происходило спорадически.

В эпоху царствования Александра Македонского отношения с Востоком начали развиваться под знаменем завоевания, но быстро сменяются интересом. «В Азии Александр стал иным. Возможно, что он в корне изменил свое отношение к народам Востока как к «варварам», пересмотрев то, чему в юности его учил Аристотель» [5, с.15]. И чем больше Александр углублялся на Восток, тем больше был восхищен и хотел привнести в культуру эллинов элементы Востока. «Восток предстал перед Александром одновременно простым и сложным, обыденным и экзотическим» [5, с.15]. Так, образ «варварского» Востока стал уступать Востоку экзотичному и мудрому, из чего мы можем сделать вывод, что характеристики «чужого» в образе Востока не обязательно связаны с негативными коннотациями, а могут нести в себе смысл необходимого для западной культуры дополнения.

С эпохи Античности можно проследить развитие торговых отношений с Востоком, например, торговлю шелком. Примером этому может служить работа «Плавание вокруг Эритрейского моря», Арриана I в. н. э. В ней рассказывается о сухопутном и морском пути на Восток, описание берегов Индии и территории Китая, привлекающих своими богатствами. «Говорят, что в этих местах есть золотые россыпи...» [2] Исследователь О. Фишман, на примере Китая, в своей работе «Китай в Европе...» говорит о том, что именно богатство привлекало внимание к Востоку. Продажа шелка привела к установлению долгих торговых отношений, и мы можем говорить о том, что восточные государства представлялись жителям западного мира баснословно богатыми странами «с деспотическим, но справедливым правлением» [16, с. 13.]. Это и становится предпосылкой для появления представлений о Востоке как о крае экзотики и богатств.

В эпоху Средневековья отношения Европы и Азии становились еще более неоднозначными, поскольку в восприятии мира европейцев господствовала христианская религиозная доктрина. Для сложившегося образа Востока было характерно: с одной стороны, агрессия и враждебность Христианского Запада к «иноверным» – оппозиции, врагу, выраженные в «крестовых походах», с другой – неоспоримое взаимовлияние с исламским Ближним Востоком, например – усвоение архитектурных традиций. Посредством этих контактов интерес Запада к Востоку обостряется. Примером является легенда о пресвитере Иоанне, которая появилась и распространялась в XII в странах Европы и Азии, вовлеченных в религиозные войны того времени. Легенда гласила, что пресвитер Иоанн, удалившись на Восток, создал свое христианское государство [4, с. 19.]. Со временем, легендарное царство стало олицетворением «Рая на земле» для европейской культуры. Согласно этой точке зрения, Восток – колыбель мировой культуры, так как олицетворяет возвышенное и одухотворенное.

Затем, в XIII-XIV вв., новое столкновение Европы с Ближним и Дальним Востоком было выражено в нашествии монголов.

Одним из известнейших нам исследователей является Марко Поло, который после посещения стран Азии, выразил различия европейских и восточных культур, написав работу «Книга по разнообразию мира». Он описывал традиции восточных государств, в частности, их дворов, которые были не похожи на европейские. Как отмечают исследователи, многое из написанного Поло было абсолютным вымыслом, построенным на стереотипах о Востоке в западной культуре того времени. Исследователь Х. Борхес писал: «Марко Поло знал: воображаемое людьми столь же реально, как и то, что именуют реальностью. Его книга изобилует чудесами» [6, с.29]. Описание Поло монгольского Китая подпитало образ Востока, свидетельствуя не только об экзотичности края, но и о высоком уровне цивилизации. Подтверждение этому мы найдем у исследователя Борхеса, где он цитирует высказывание Марко Поло: «Потому, что во всех государствах, христианских и мусульманских, существует жуткий произвол и беспорядок, не гарантирована жизнь, имущество, честь и вообще очень тяжело жить. А у великого хана строгий закон и порядок, и поэтому если ты не совершаешь преступлений, то можешь жить совершенно спокойно» [3, с.379]. Также работа Марко Поло «Книга по разнообразию мира», дала почву многим дальнейшим исследователям Востока. По мнению исследователя В. Шкловского, первые сведения о Японии также были привнесены в европейский мир этим трудом. Исследователь упоминает о богатствах Японии, где все - и полы и крыши домов были из золота [18, с. 18.]. Эти сведения служили почвой для интереса путешественников в дальнейшем.

В XVIII веке вопрос об образах «Запада» и «Востока» становился более актуальным, так как в этот период возник Европейский империализм. Нарастающий интерес опирался на потребность во взаимодействии, сменившейся позже подражанием Востоку. Эти факторы позволяли оправдывать экспансию Европы в Китай и Индию.

«Восточная экзотика» стала неотъемлемой частью европейского мира в XVIII веке и нашла свое отражение в стиле рококо, в интерьерах салонов и дизайне мелкой пластики, аксессуаров, тканей, обозначившихся стилем шинуазри. Мануфактуры того времени подражают Востоку, производя, например, керамические изделия. «Создаются фаянсовые «болванчики», иногда задуманные как изображение Будды, и даже «Восемь даосских мудрецов». Китайские сюжеты были в ходу в Мейсене, Шантильи, Меннеси, Челси, Бау, Дерби и других мануфактурах» [13, с. 370.].

Запад, в позиции превосходящей культуры, формировал образ Востока. Алексей Маслов в своей лекции «Когда Восток придет на Запад: тенденции по-

литики – судьбы культуры» приводит в пример Королевский павильон в Брайтоне, построенный в XVIII веке, который являет собой пример «ориентализма» на повседневном уровне. Стены павильона расписаны в китайском стиле, и представителями культуры, но это все равно не китайская роспись. На них отразились представления западных людей о востоке, например, «...китайские дети похожи на британских школьников» [12]. Исходя из этого, образ Востока – это стереотип, ментальный конструкт, упрощенный набор характеристик для упрощенного восприятия информации, а также общения с Востоком на основе высказанных о нем Западом суждений.

Изучение Востока и восточной культуры входит в поле зрения европейских ученых как противопоставление Западу и наделяется разными характеристиками. У Г. Гегеля Восток представлялся в качестве первой исторической ступени всемирного развития человечества, он ассоциируется с «деспотией» и в то же время, с «первым шагом к свободе» [17, с. 288.].

В начале XIX века представления о Востоке и восточной культуре усложняется. Так, например, Фридрих Ницше [11] говорит о том, что болезни Запада, его кризис можно излечить Востоком. Но стереотипы отсталости все еще можно встретить в научной литературе этого периода. Освальд Шпенглер [7] говорит о Востоке, не как о целостной структуре, а о совокупности культурных образований, по сравнению с европейской культурой в ее линейном развитии и преемственности искать ресурсы, отсутствующие у «Запада» в историческом контексте.

К. Маркс выводит концепцию «азиатского способа производства», которая подразумевает другую социально-экономическую формацию и, соответственно, и другой путь развития восточных стран. Эта концепция говорит об отсталости в развитии экономических отношений Востока. Преодоление этого К. Маркс видел в империализме, который должен привнести «капиталистические отношения в застойную экономику» [1]. Из этого мы можем сделать вывод о крепко закрепившемся образе «Другого» в конструкте «Восток». Однако этот образ не был наполнен негативным смыслом, лишь оправдывал политические действия европейских государств по отношению к Востоку.

Конец XIX - начало XX века – время, когда старый конструкт Востока перестает действовать в рамках понимания и взаимодействия культур. Ссылаясь на Макса Вебера [10], можно говорить о некоторых Восточных цивилизациях, например, о китайской или индийской, как о цивилизациях, которые с момента их возникновения не уступали ни в политическом, ни социальном, ни культурном аспектах западной цивилизации.

XX век ознаменовался подъемом интереса к образу Востока, уже не чуждого западному миру. В условиях поиска новых форм взаимодействия культур,

интерес растет, а с ним меняются представления о «Востоке», которые складывались на протяжении всего исторического процесса формирования и распада колониальных империй. Немаловажными являются процесс глобализации и кризис мультикультурализма, имеющие ряд противоположных свойств, приведшие к деконструкции привычного образа. Однако его отдельные элементы продолжали активно транслироваться. Примером этому может послужить направление экзистенциализма в литературе. В. Завадская в своей работе «Культура Востока в современном западном мире» находит образы Востока в творчестве французского экзистенциалиста Жан-Поля Сартра. «В своем философском трактате «Бытие и ничто» Сартр расчленяет мир, словно, теоретик Чань, на мир феноменов, который можно охватить сознанием, и мир «трансфеноменальный», который непостижим и невыражаем» [9, с. 70.]. Таким образом, содержание конструкта «Восток» включает в себя, у Сартра, новый способ познания через распад личности и уход от окружающей действительности.

И в своем стремлении к использованию образов Востока Ж.-П. Сартр был не одинок. Этот феномен можно объяснить следующим образом. С развитием научно-технического прогресса, Запад остро ощущал свою несостоятельность. Его рационалистические идеи изживали себя, а повседневные реалии не соответствовали ожиданиям. Ощущения «упадка» были усилены в период XX века, в связи с тем, что Европа переживала Вторую мировую войну. В то же время, многих интересовало, как при традиционных моделях Восток оставался непоколебимым и содержал в себе такой огромный духовный опыт. Поэтому, интерес к образам и идеям Востока был так актуален.

Также в это время творил не менее известный в мировой культуре писатель Герман Гессе. В его произведениях гармонично соединяются Запад и Восток – так он пропагандирует идею глобализации. Истоки этого кроются в воззрениях автора, который имел в своей библиотеке, наряду с Ф. Ницше, и Лао-Цзы. После ознакомления с позицией Ф. Ницше о «смерти Бога», Гессе ищет свой путь достижения блаженства – и находит его в созерцательности, бездействии, медитации, что выражено в его произведениях. Образ Востока у Г. Гессе, это единственный способ гармонии своего «Я» и мира.

В американской культуре, начиная с 50-ых годов, яркими представителями литераторов, чьи произведения насыщены восточными образами, были Дж. Сэлинджер и Дж. Керуак.

Е. Завадская пишет о том, что для Сэлинджера образ Востока был в глубочайшей мудрости, вне понимания и рамок всякого знака» [8, с. 109.].

Герои романов Дж. Керуака, в свою очередь, выражали несогласие с западным укладом жизни. Интерес к Востоку оказался предпочтительный и в этом был выражен их протест. Герои романов «стремится к отшельничеству, бегству

из города, сближению с природой, к богеме...» [8, сс.114-115.]. Образ Востока приобретает «оттенок» элитарности через уход от повседневности их культуры.

Позднее, во второй половине XX века, в научной парадигме для объяснения феномена Востока Эдвардом Саидом был выведен термин «ориентализм», который позиционирует восток как отдельный конструкт, и ориентирован на изучение всех его сторон. Запад, по мнению Э. Саида, конструирует образ Востока как образ «другого». Так как эти образы, мифы и ассоциации исходят из противопоставления Западу, конструкт «Восток» часто наполнен характеристиками «чужого» и «чуждого». Для Запада Восток является своего рода «отражением, где все перевернуто и противоположно» [15, с. 27].

Содержание образа Востока по Э. Саиду заключалось в том, что теперь образ «другого» притягателен, не вызывает опасений или беспокойства. Сформированные образы, мифы по поводу востока не должны восприниматься нами как нечто несуществующее, они вписаны в контекст и, как сказал, Эдвард Саид: «Восток – это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры» [15, с.35]. Для Запада это было ни что иное, как проявление ощущения собственного превосходства в плане научных и технических достижений. Способность к критическому взгляду на образ Востока, сформированный Западом, в работах Э. Саида, свидетельствует о том, что окончательно деконструируется то представление о Востоке, которое сложилось в научной парадигме и сейчас ищет новые способы взаимодействия между культурами.

О необходимости поиска новых форм в конце XX в. говорит и Е.Завадская, изучая образ Востока в контексте западной культуры: «Увлеченность современных европейских художников искусством Востока... становится приметой художественного стиля жизни нашего столетия» [8, с.132]. Подтверждая данный тезис, приведем в пример творчество Э. Уорхола. Его работа «Мао Цзэдун», которая была создана в рамках направления поп-арта, делает образ китайского лидера, а также и сам образ Востока, доступным для массового сознания и легко приживается в культуре ввиду упрощения смыслов. Так как массовая культура и ее ценности весьма поверхностны, то и образ Востока так и остается искаженным. Культура масс не может также и пошатнуть фундаментальные основы мировоззрения, которые сохраняются реальными культурными носителями, но и не может постигнуть их в полном объеме. Попытки перенять «восточный опыт» приводят к формированию образа «Востока-союзника».

XXI век представляет собой огромное пространство накопленных образов и стереотипов, составляющих конструкт «Восток». Сейчас, возникает необходимость новых форм взаимодействия культур и «посредником» в этом культурном диалоге выступит новый образ Востока, который даст западному миру

более глубокое понимание процессов, происходящих не только вне, но и внутри их повседневной культуры.

Библиографический ссылки

1. Азиатский способ производства//Энциклопедия марксизма [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.esperanto.mv.ru>, свободный. Яз. русский
2. Арриан. Плавание вокруг Эритрейского моря// Симпосий: сайт об античной литературе, античной истории и людях античности [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://simposium.ru/ru/node/10569>, свободный. Яз. русский
3. Борхес Х., Книга вымышленных существ. Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 379 с.
4. Брун Г. Странствования царя – пресвитера Иоанна. Путешествие генуэзцев вокруг Африки в царство попа Ивана. – Новороссийск: Вест. И. Р. Геогр. Общ., 1859.
5. Гаруфов Б., Цибукидис Д. Александр Македонский и Восток. – М.: Гл. ред. Вост. Лит.изд. Наука, 1980.
6. Губер П. Хождение на восток венецианского гостя Марко Поло прозванного миллионщиком. // Предисл. Д.Н. Егорова. – Л.: Брокгауз-Ефрон, 1929. – 292 с.
7. Гуревич П. Современный кризис европейской культуры (По Шпенглеру)// Культурология [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.countries.ru/library/culturologists/shpengler.htm>, свободный. Яз. русский
8. Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977.
9. Конрад Н. Запад и Восток. – М.: Наука, 1966.
10. Лав Д. Восток Макса Вебера// Журнальный зал [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/5/la7.html>, свободный. Яз. русский
11. Мареев С., Мареева Е. Ф. Ницше и «философия жизни»// Фридрих Ницше [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/project/studium/encycl/mareeva/> свободный. Яз. русский
12. Маслов А. Когда Восток придет на Запад: тенденции политики – судьбы культуры [Электронный ресурс] – режим доступа: https://vk.com/id348739971?z=video348739971_171423691%2F8c85b6a11f0c7ee5cf%2Fpl_wall_348739971, свободный. Яз. русский
13. Моран А. История декоративно-прикладного искусства. – М.: Искусство, 1982.

14. Роуленд Б. Искусство Запада и Востока. – М: Изд-во Иностранной Литературы, 1958.
15. Саид, Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. В. Саид. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: «Русский Мир», 2016. – 670 с.
16. Фишман О. Китай в Европе: миф и реальность. – СПб.: Санкт-Петербургское востоковедение, 2003.
17. Шаймухамбетова Г. Гегель и Восток. Принципы подхода. – М.: Восточная литература РАН, 1995.
18. Шкловский В. Марко Поло. – М.: Молодая гвардия, 1973.

Konkova V. S.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

THE FORMATION OF THE CONSTRUCT "EAST" AND ITS CONTENT IN WESTERN CULTURE

Abstract. The article deals with the tradition of contrasting the cultures of "West" and "East" in the historical context, as well as the reception of the Eastern culture in the European reality. From the reception of the Eastern culture the image of the East is singled out, which can be translated equally to the public culture of the West.

Key words: reception, Eurocentrism, construct, Orientalism, cultural heritage, image of the East, opposition of "«my own» – «a stranger»".

УДК 241.13

Петросян Д. И.,

Владимирский филиал РАНХиГС

ЦЕННОСТНЫЙ МИР СТУДЕНТОВ 2021

Аннотация. В статье представлено исследование основных характеристик религиозной идентичности студентов Владимирской и Архангельской областей, учащиеся вузов Республики Беларусь. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: студенты, религиозная идентичность, Владимир, Архангельск, Беларусь.

Описание выборки

Начиная с 2015 г., в рамках реализации серии грантов РФФИ кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г.Столетовых проведено несколько волн анкетирования студентов в пяти модельных регионах (Архангельск, Владимир, Казань, Москва, Улан-Удэ). Целью исследования явилось выявление основных социологических характеристик религиозной идентичности студенчества и взаимосвязей между вербально выраженными верой или атеизмом с повседневным социальным поведением студентов. (о результатах, полученных на первом этапе см. 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 г.; 2. коллективная монография «Религия и молодежь: проблемы «глокального» в международной коммуникации», Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2020. – 284 с., 3. Аринин Е.И., Доржигушаева О. В., Петросян Д.И. Ценностный мир студента (сравнительный анализ молодежной религиозности в России и Германии// Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности: сб. науч. докл. / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2020. – Т. 36. – 407 с. – (Серия «Свеча – 2020»). С. 13 – 64,

Весной – летом 2021 г. состоялся очередной этап исследования. Помимо традиционных для грантового проекта студентов Владимирской и Архангельской областей, в выборку были включены и учащиеся ВУЗов Республики Беларусь, что позволяет начать пилотный анализ кросскультурных отличий во взглядах молодежи на постсоветском пространстве.

Описание выборки

Всего методом анкетирования в мае – июне 2021 г. опрошены 592 студента.

В том числе:

Во Владимирской области – 417 студентов, обучающихся во:

- Владимирском Государственном университете им. А.Г. и Н.Г. Столетовых – 196 чел;
- Владимирском Филиале Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной службы при Президенте РФ – 150 чел;
- Владимирском Политехническом колледже – 71 чел.

В Архангельской области – 84 студента. Все обучаются в Северном (Арктическом) федеральном университете имени М.В. Ломоносова.

В Республике Беларусь – 91 студент.

1. Пол

	Владимирская область	Архангельская область	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
Мужской	33,8	52,4	36,9	57,1
Женский	66,2	47,6	63,1	42,9

2. Возраст

	Владимирская область	Архангельская область	Российские студенты в среднем	Белорусские студенты
17 – 18 лет	38,6	6,0	33,1	22,0
19 – 20 лет	42,7	38,1	41,9	37,4
Старше 20 лет	18,7	56,0	25,0	40,6
Средний возраст	19 лет	21 год	20 лет	20 лет

Ниже приводятся основные результаты исследования.

1. Личностное самоопределение и жизненные ценности студентов

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.

Первое, на что следует обратить внимание – это явное преобладание национальной идентичности над всеми остальными предложенными вариантами (таблицы 30.1 – 30.5). Подавляющее большинство респондентов охотно соглашались считать себя русскими (68,6%) или белорусами (64%) Индексы согласия с подобной идентичностью составили плюс 0,74 в Российской Федерации и 0,72 в Республике Беларусь.²

Куда с меньшим интересом, хотя и в целом позитивно, студенты применяют по отношению к себе такие варианты самоопределения, как «автономный индивид» (30,5% в РФ и 33,3% в РБ; индексы – плюс 0,20 и плюс 0,23), «гражда-

² Индексы рассчитаны по формуле: $I = (A + 0,5B - 0,5C - D) / E$, где А – количество респондентов выбравших вариант ответа «Полностью согласен», В - количество респондентов выбравших вариант ответа «Скорее согласен», С - количество респондентов выбравших вариант ответа «Скорее не согласен», D - количество респондентов выбравших вариант ответа «Полностью не согласен» и Е – количество ответивших на вопрос.

нином мира» (31,1% россиян; индекс плюс 0,21, в белорусской анкете подобный вариант отсутствовал) и «член СНГ» (индексы плюс 0,18 в РФ и плюс 0,21 в РБ).

Показательно, что наименьший интерес у студентов вызвала возможность ассоциировать себя с «местной общиной»: большая часть отказалась позиционировать себя как часть подобного сообщества (индексы минус 0,19 в РФ и минус 0,34 в РБ). Отметим, что многие студенты, как выясняется из бесед с ними, просто не вполне понимают, что это такое. В результате атомизации общества и объективного отсутствия более или менее заметного числа активно действующих локальных сообществ, молодежь куда охотнее готова видеть себя частью крупных общностей, в первую очередь национальных, поскольку именно с подобной принадлежностью связываются в сознании молодых людей все культурные, языковые, моральные, а в определенной степени (как будет описано ниже) и религиозные особенности идентичности.

Не удивительно при этом, что и российские, и белорусские студенты проявляют довольно высокую степень гордости своей национальной принадлежностью (таблица 29): более половины очень гордятся тем, что они русские (58,9%) или белорусы (59,3%). Еще треть опрошенных гордятся этим, но не очень (31,3% в РФ и 33,7% в РБ). Не испытывают абсолютно никакой гордости в связи со своей этнической принадлежностью явное меньшинство (9,8% в РФ и 7% в РБ).

Студенты проявили прямо противоположное отношение к тому, насколько важно для них восприятие, с одной стороны родителями, а с другой стороны – друзьями (таблицы 9.1 и 9.2).

Большинство студентов соглашались с тем, что важной для них жизненной целью является сделать так, чтобы родители ими гордились (индекс согласия – плюс 0,47 у российских студентов и плюс 0,22 у белорусских). Отметим, что позитивная оценка со стороны родителей в большей степени важна для студентов из Владимирской области, чем из Архангельской (0,48 против 0,39).

Что касается усилий, предпринимаемых для оправдания ожиданий со стороны своих друзей, то подобная установка, по мнению студентов, им напротив, не свойственна (индекс согласия минус 0,18 в РФ и минус 0,27 в РБ). Архангелогородцы чаще настаивают на собственной независимости от мнения друзей, чем владимирцы (минус 0,21 против минус 0,17).

Характеристиками, в наибольшей мере отражающими их характер и стремления студенты чаще всего считают следующие:

- Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества (плюс 0,44 в РФ и плюс 0,42 в РБ).

- Для этого человека важна забота об окружающей среде и природе (плюс 0,44 и плюс 0,38).

- Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя (индекс согласия – плюс 0,37 и 0,29).

- Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем (плюс 0,36 и плюс 0,45).

Менее охотно, но все же позитивно студенты относятся к тому, чтобы ассоциировать себя с такими характеристиками, как:

- Жить в безопасности очень важно для этого человека, он избегает всего, что может сулить опасность (плюс 0,19 и плюс 0,20).

- Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях (принимается россиянами - плюс 0,15, но отвергается белорусами минус 0,06).

- Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют (плюс 0,05 и плюс 0,02).

- Приключения и риск очень важны для этого человека, он стремится к жизни, полной захватывающих событий (плюс 0,02 и плюс 0,07).

Больше не согласных, чем согласных отмечено по отношению к таким высказываниям, как:

- «Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей (минус 0,05 и минус 0,16);

- «Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии» (минус 0,07 и плюс 0,02).

Таким образом, студенты позиционируют себя как людей общественно активных, творческих, заботящихся о природе, не чуждых гедонизму, отвергая при этом стремление к богатству и накопительству, а также и ориентацию на традиционные семейные и религиозные ценности. Причем девушки мало отличаются в подобном самоопределении от юношей. Они, что вполне естественно, чуть чаще ориентированы на безопасность и развлечения.

В отношении традиционных ценностей и религии белорусские студенты раскололись почти пополам и оказались чуть более терпимыми, чем их российские коллеги. Белорусы также в большей степени ориентированы на открытость новым идеям и творчеству, а также чаще одобряют жизнь, полную риска и приключений, но придают, в сравнении с россиянами, меньше значения заботе об окружающей среде. Но принципиально ценностные ориентации россиян и белорусов не отличаются.

Сравнение владимирцев и архангелогородцев показывает, что последние более умеренно относятся ко всем предложенным характеристикам, хотя структура приоритетов схожая у всех студентов, вне зависимости от места проживания.

Итак, меньше всего студенты готовы видеть себя продолжателями семейных и религиозных традиций. Возможно, не соглашаясь с подобной характеристикой, большинство студентов ориентируется именно на религию, а не на семью, так как именно религия имеет для студентов крайне низкую ценность, в то время как семья признается ими важнейшей ценностью в жизни.

Об этом говорят результаты ответа на вопрос о том, в какой мере значимы для респондентов те или иные жизненные ценности (таблицы 8.1 – 8.6). Приоритеты здесь расставлены таким образом:

- семья – очень важна для 77,2% россиян и 73,6% белорусов, скорее важна, чем нет – для 18,4% и 19,8%, соответственно. В той или иной мере не важна – лишь для 3% россиян и 4,4% белорусов (индекс значимости – плюс 0,85 и плюс 0,81);

- свободное время - очень важно для 55,5% россиян и 49,5% белорусов, скорее важно, чем нет – для 38,1% и 37,4%, соответственно. В той или иной мере не важно – лишь для 5% россиян и 12,1% белорусов (индекс значимости – плюс 0,72 и плюс 0,71);

- друзья - очень важны для 50,9% россиян и 49,5% белорусов, скорее важны, чем нет – для 40,9% и 39,6%, соответственно. В той или иной мере не важны – лишь для 5,6% россиян и 7,7% белорусов (индекс значимости – плюс 0,67 и плюс 0,64);

- работа - очень важна для 41,7% россиян и 25,3% белорусов, скорее важна, чем нет – для 50,1% и 56,0%, соответственно. В той или иной мере не важна – для 6,2% россиян и 17,6% белорусов (индекс значимости – плюс 0,63 и плюс 0,43).

По отношению к важности для их жизни политики студенты разделились почти пополам, хотя отрицающих ее важность уже чуть больше, чем признающих (индекс – минус 0,07 в РФ и минус 0,02 в РБ). Очень важной политика оказалась лишь для 9,8% россиян и 9,9% белорусов. По отношению к политике, кстати, отмечено единственное гендерное отличие в данном вопросе – для девушек политика еще менее значима, чем для юношей (минус 0,13 против плюс 0,03).

Что касается религии, то для российских студентов она оказалась наименее значимой сферой жизни. Очень важна она лишь для 11% опрошенных, совсем не важна – для 32,7% (индекс – минус 0,23). Белорусы же в оценке значимости религии оказались более умеренными, разделившись на две равные части. Но и для них религия куда менее важна, чем семья, свободное время, друзья и работа.

Архангелогородцы отличаются от владимирцев лишь тем, что более яростно отвергают политику (минус 0,29 против минус 0,03), соглашаясь по всем остальным позициям.

Российским студентам также задавался вопрос о том, в какой мере, по их мнению, схожи в своем отношении к перечисленным сферам жизни россияне и белорусы (в белорусской анкете такого вопроса не было). Большинство опрошенных считает, что у россиян и белорусов совпадают отношение к семье, друзьям, свободному времени и к религии. Лишь в отношении к политике одна половина студентов отмечает отсутствие отличий, а другая половина указывает на их наличие. Как видим, в целом мнение студентов вполне соответствует результатам исследования. Однако различия в подходе к политике респонденты все же переоценили, а в отношении к религии, напротив, недооценили.

Студенты вполне уверены в способность контролировать свою собственную жизнь: средний балл оценки по десятибалльной шкале - 7,49 в РФ и 6,99 в РБ (таблица 12). В Архангельской области средний балл оценки оказался наименее высоким (6,87), однако и здесь большинство студентов не сомневаются в способности оградить свою жизнь от постороннего влияния.

При этом почти половина студентов убеждена в том, что при наличии такой возможности большинство людей попытались бы использовать их в своих интересах (средний балл по десятибалльной шкале 5,45 в РФ и 5,76 в РБ). Вторая половина склонна исключать такую опасность.

Многое о личностном самоопределении студентов говорит и то, какой выбор они делают среди качеств, которые родителям следовало бы воспитывать в детях (таблица 10). На первое место и россияне, и белорусы ставят воспитание ответственности (85,8% и 69,7%). Далее, хотя и с разным весом, идут такие качества, как трудолюбие (61% и 43,8%), терпимость и уважение к другим людям (52,1% и 44,9%), решительность (45,6% и 43,8%), самовыражение (39,4% и 24,7%) и независимость (38,8% и 43,8%).

Таким образом, студенты убеждены, что современный человек должен быть независимым, решительным, трудолюбивым, готовым брать ответственность на себя. Самыми ненужными в современной жизни, как россияне, так и белорусы считают противоположные качества – послушание (13,8% и 9%) и бескорыстие (12,3% и 13,5%). Столь же мало смысла видят студенты и в воспитании религиозности (7,1% и 12,4%).

Итак, по результатам исследования вырисовывается следующий автопортрет студента:

- общественно активный, творческий, задумывающийся об экологических проблемах, не забывающий о развлечениях, отвергающий стремление к наживе;

- высоко ценит семью, друзей, работу, но не забывает и о свободном времени;
- ориентирован на одобрение со стороны родителей;
- политика не имеет для него серьезного значения, как и религия.
- высоко ценит такие качества, как независимость, решительность, трудолюбие и ответственность, не придает значения таким качествам, как послушание и бескорыстие.

2. Религиозные предпочтения и уровень религиозной терпимости студентов

Согласно результатам, полученным нами на предыдущих этапах исследования, соотношение студентов, называющих себя однозначно «верующими» и однозначно «неверующими», составляет примерно три к одному. При этом, определившиеся с ответом на вопрос об отношении к вере, составляют около половины опрошенных. Более половины студентов относятся к тем, кого мы называем «сомневающимися», то есть выбирающие такие варианты ответа, как «считаю себя скорее верующим, чем неверующим» или «скорее неверующим, чем верующим» (в сумме таких среди сомневающихся больше всего), «я еще только ищущую свою веру», «я очень занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии» и «затрудняюсь ответить». Таким образом, даже вербально выраженную религиозность молодежи не стоит преувеличивать.

На данном этапе исследования мы не задавали студентам подобного вопроса об их отношении к вере, однако респондентам было предложено определиться в отношении своей религиозности вне зависимости от того, посещают они религиозные службы или нет (таблица 24). При такой постановке вопроса студенты также разделились на две почти равные части: 46,3% российских студентов и 56% белорусских назвали себя людьми религиозными. Другая половина отрицает свою религиозность (37,2% в РФ и 30,8% в РБ) или даже причисляют себя к атеистам (16,5% в РФ и 13,3% в РБ). Таким образом, белорусские студенты продемонстрировали чуть более высокий уровень вербальной религиозности, чем российские, однако, отличие не является принципиальным. Между владимирскими и архангельскими студентами отличия еще менее значительны. Нет разницы и в ответах владимирцев в 2021 и 2020 гг.

Интересно, что доля студентов, связывающих себя с какой-то конкретной конфессией, оказалась больше доли религиозных: суммарно 60,2% российских студентов и 71,4% белорусских выбрали ту или конфессию (в основном православие – 52% в РФ и 60,1% в РБ), в то время как 39,8% россиян и 28,6% белорусов указали, что не исповедуют никакой религии (таблица 3). Исключения не составляет и Архангельская область, где оказалось больше всего студентов, не связанных ни с какой конфессией (49,4%) и меньше всего православных (31,3%).

Все равно и здесь число приверженцев той или иной конфессии оказалось чуть больше, чем признавших свою религиозность (50,6% против 45,8%)

Заметим при этом, что из общей доли студентов, отмечающих свою связь с той или иной конфессией, стоило бы исключить часть респондентов, выбравших вариант «Другая конфессия, не указанная в списке», так как среди них встречаются вписавшие в качестве конфессии атеизм, агностицизм или светский гуманизм. Тем не менее, выбравших конфессию все равно больше, чем отказавшихся это сделать, а также считающих себя религиозным человеком.

Самое интересное, что выбор конфессии и самоопределение относительно религиозности, по всей видимости, почти никак не связаны в сознании студентов. Так, православными себя в равной степени считают как религиозные (54,3%), так и не религиозные (50%) и даже атеисты (51,3%). К числу не исповедующих никакой конфессии относят себя 38,5% студентов, называющих себя религиозными и менее половины нерелигиозных и атеистов (38,8% и 43,4% соответственно). Безусловно, подобная картина является не только подтверждением весьма поверхностного суждения студентов о своей религиозности и о ее характере, но и проявлением того, что конфессиональная принадлежность (в частности православие) воспринимается молодыми людьми не столько религиозным, сколько социокультурным и этнокультурным идентификатором, отражающим, прежде всего, связь с культурно-нравственной традицией своего народа.

Таким образом, даже отмечая наличие двух почти равных частей респондентов, по-разному оценивающих свою религиозность, вряд ли стоит говорить об определенном расколе студенческой среды в этом вопросе. Тем более, учитывая, что религия, напомним, оказалась наименее важной для студентов ценностью, ни о каком расколе речи идти не может. Тем более, как показывают результаты исследования, для респондентов, назвавших себя религиозными, религия оказывается ничуть не более важной ценностью, чем для нерелигиозных или атеистов: индексы оценки важности – минус 0,21, минус 0,25 и минус 0,19, соответственно.

Оценивая смысл религии как социального феномена (таблица 25), студенты разделяются на три почти равные группы, одинаково часто отдавая должное, таким функциям, как: «Делать добро другим людям» (37,4% РФ и 41,2% РБ), «Задавать смысл жизни в этом, земном мире» (32,2% РФ и 31,8% РБ) и «Следовать религиозным нормам и ритуалам» (30,4% РФ и 27,1% РБ). Как видим, между российскими и белорусскими студентами нет принципиальной разницы в оценке роли и смысла религии. Никак не изменилась за год точка зрения владимирских студентов. Несколько выделяются студенты из Архангельской области, которые чаще других отмечают значение религии для постижения смысла жизни

(37,3%), в результате чего данный вариант восприятия религиозности оказывается у них самым главным.

Таким образом, в целом ценностный аспект религии отмечается студентами чаще, чем ритуальный.

Интересно, однако, что как раз студенты, которые считают себя религиозными, чаще других видят смысл религии в том, чтобы делать добро другим людям (49% против 34,1% у не религиозных и 10,5% у атеистов). Вторым по значимости у «религиозных» является способность религии объяснять смысл жизни (32,1%) и лишь каждый пятый из числа «религиозных» придает значение следованию ритуалам (18,8%).

В то же время, как студенты, считающие себя не религиозными, так и, в особенности, атеисты, чаще всего сводят смысл религии именно к следованию ритуалам (соответственно 34,1% и 55,3%). В то, что религия способна нести добро другим людям верят лишь треть не религиозных (34,1%) и лишь каждый десятый атеист (10,5%). Видеть смысл религии в объяснении смысла жизни в равной степени готовы все три группы студентов (32 – 34%).

Так или иначе, налицо явное расхождение в оценке смысла религии теми студентами, кто считают себя религиозными и атеистами. Первые воспринимают религиозность сквозь призму ценностей добра, в то время как именно вторые видят в ней, прежде всего, ритуальный аспект. Возможно, именно подобное отношение религиозных студентов к религии, прежде всего как к моральному учению и к практической нравственности, объясняет то, что и в повседневной жизни они не придают значения церковным ритуалам.

Студенты, называющие себя не религиозными, но и не атеистами, одинаково часто отмечают все три приведенные в анкете варианта восприятия смысла религии.

Размышлять о смысле жизни явно является социально одобряемым типом поведения в студенческой среде (таблица 23). Лишь 1,5% опрошенных в РФ и 4,4% в РБ признались, что никогда не задумываются о смысле жизни, а еще 12,3% в РФ и 9,9% в РБ указали, что делают это редко. По словам подавляющего большинства студентов, проблема смысла жизни волнует их либо часто (44,% и 52,7%) либо хотя бы иногда (40,9% и 33%).

Приведенные выше результаты показывают, что в целом студенты (причем белорусские даже в чуть в большей степени, чем российские) проявляют позитивный настрой по отношению к религии. При этом религиозная и конфессиональная самоидентификацию носит у них скорее социокультурную, этнокультурную и моральную окраску, чем институциональную и ритуальную. Все говорит о том, что религия не играет существенной роли в повседневной жизни подавляющего большинства студентов и не является для них значимой жизненной

ценностью. Уместно здесь вспомнить о низком уровне идентификации себя с местными общинами, что, возможно, как раз и связано у молодежи с отсутствием как возможности, так и особого желания становиться частью, в том числе, и локальных религиозных общин.

Подобное равнодушие к религии является одним из важнейших факторов довольно высокого уровня толерантности студентов в вопросах веры.

Таблицы 26.2 и 26.4 показывают, что большинство студентов не соглашались с утверждением, что «единственной приемлемой религией можно считать ту, которую исповедуешь сам» (57,3% полностью не согласны в РФ и 44% в РБ, еще 15,4% в РФ и 16,5% в РБ - 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 соглашались по 37% студентов в РФ и в РБ и скорее соглашались – 27,7% в РФ и 35,2% в РБ.

Практически никто из студентов не видит проблемы в том, чтобы жить по соседству с людьми, исповедующими другую религию – 90,4% в РФ и 95,5% в РБ (таблица 11.6).

При этом студенты оценивают свое ближайшее вузовское окружение как культурно и ценностно разнообразное (таблица 4). Лишь четверть российских студентов отметили, что никто из учащихся их группы не является носителем отличных от их собственных культур/ценностей (26,6%). Среди белорусов таких оказалось еще меньше – всего 14,3%.

Культурные и ценностные отличия многих своих сокурсников отметили 16,9% россиян и 23,1% белорусов, нескольких – 31,9% и 38,5%, соответственно, одного или двух – по 24%.

На данном этапе исследования мы задавали студентам прямой вопрос о том, как они относятся к представителям различных конфессий (таблицы 28.1 – 28.13).

Наиболее положительное отношение вызывают православные, что совершенно естественно, исходя из конфессиональной самоидентификации. Полностью положительное отношение к православным высказали 56,9% россиян и 64,8% белорусов, скорее положительное – 25,7% и 24,2%, соответственно.

Со стороны российских студентов полностью положительное отношение чаще других заслуживают католики (36,9%), мусульмане (35,7%), буддисты (35,3%), старообрядцы (30,1%) и иудеи (26,9%).

В Республике Беларусь по числу выражающих к ним полностью положительное отношение, конфессии расположились в следующем порядке: католики (51,6%), буддисты (39,6%), униаты (38,5%), старообрядцы (37,4%), му-

сульмане (31,9%), иудеи (30,8%), адвентисты седьмого дня (25,3%), евангельские христиане-баптисты (24,2%), мормоны (23,1%).

Реже других полностью положительное отношение вызывают христиане пятидесятники (13,4% в РФ и 20,9% в РБ), кришнаиты (15,4% и 18,7%) и Свидетели Иеговы (9% и 19,8%). При этом лишь Свидетели Иеговы чаще вызывают негативное или скорее негативное отношение к себе, чем положительное или скорее положительное (в сумме 26,6% против 18,8% в РФ и 41,8% против 31,9% в РБ).

Отметим, что более высокие и более разнообразны оценки со стороны белорусских студентов объясняются их большей осведомленностью о различных конфессиях. Среди россиян более половины опрошенных ничего не знают о мормонах (65,9% против 33% у белорусов), адвентистах (64,7% против 29,7%), пятидесятниках (58,5% против 29,7%), баптистах (58,3% против 22%), кришнаитах (58,3% против 36,3%), Свидетелях Иеговы (52,7% против 26,4%). Почти половина российских студентов имеет мало информации об униатах (47,9%) и даже об иудеях (36%).

В целом высказанное студентами отношение к представителям отдельных конфессий еще раз подтверждает высокий уровень их религиозной толерантности.

3. Уровень толерантности студентов по отношению к отдельным социальным группам

Толерантность проявляется и по отношению к другим группам и общностям.

Так, большинство студентов весьма терпимы в отношении равного распределения гендерных ролей (таблицы 9.3 – 9.7).

Почти никто не соглашается с тем, что если мать работает, то это плохо для ее детей (индекс согласия – минус 0,59 в РФ и минус 0,56 в РБ).

Не разделяют студенты и такие гендерные стереотипы, как:

- В целом, мужчины лучше подходят на роль политических лидеров, чем женщины (минус 0,21 в РФ и минус 0,17 в РБ);

- В целом, из мужчин получаются лучшие руководители бизнеса, чем из женщин (минус 0,37 в РФ и минус 0,25 в РБ).

Чаще всего несогласие студентов вызывает мнение о том, что университетское образование важнее для мальчиков, чем для девочек (минус 0,73 в РФ и минус 0,74 в РБ);

Зато большинство соглашается с тем, что «Вести домашнее хозяйство – такое же важное дело, как работа, за которую платят зарплату» (плюс 0,56 и минус 0,43).

Конечно, юноши и девушки относятся к гендерному равенству по-разному. Не удивительно, что девушки чаще юношей отвергают все высказывания, утверждающие ограничение их прав и свобод. Куда показательнее, что юноши разделились пополам в отношении оценки лидерских качеств женщин в управлении бизнесом (плюс 0,01 против минус 0,59 у девушек) и явно выступили в пользу того, что «мужчины в целом лучше подходят на роль политических лидеров, чем женщины (плюс 0,21 против минус 0,45 у женщин). Во всех других аспектах большинство юношей также не имеют ничего против женской эмансипации.

Приведенные выше индексы показывают, что россияне отличаются чуть более высоким уровнем толерантности в вопросе эмансипации женщин, чем белорусы. При этом студенты из Архангельской области проявляют еще более заметное несогласие с гендерными стереотипами, чем их владимирские сверстники.

Выше уже отмечалось, что подавляющее большинство студентов не видят никакой проблемы в том, чтобы жить по соседству с людьми, исповедующими другую религию (90,4% в РФ и 92,2% в РБ). То же самое можно сказать и о терпимости по отношению к людям другой расы (87,2% и 87,5%), к живущим вместе парам, не состоящим в браке (98,8% и 92%), к людям, говорящие на другом языке (85% и 93,2%).

Терпимо, хотя и в меньшей степени, относятся студенты и к тому, чтобы жить по соседству с трудовыми мигрантами (57% и 63,6%), с людьми нетрадиционной сексуальной ориентацией (66% и 62,2%) и с людьми, больными СПИДом (59,5% и 63,6%).

Явное неприятие у студентов вызывают только две группы людей – наркоманы (90,4% россиян и 92,2% белорусов не хотели бы жить рядом с ними) и алкоголики (83,7% в РФ и 87,8% в РБ 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

Выше уже отмечалось, что политика, по словам самих студентов, не имеет существенного значения для их жизни, в отличие от семьи, друзей, досуга и работы. Тем не менее, индекс значимости политики (минус 0,07 в РФ и минус 0,02 в РБ) говорит о том, что доли студентов в той или иной степени ценящих и не ценящих политику, примерно равны. Действительно, каждый десятый, как в РФ, так и в РБ, указали, что политика для них очень важна. Полностью отвергают значимость политики 14,6% российских студентов и 11% белорусских. Боль-

шинство, как всегда выбрало промежуточные варианты ответа – «скорее важно» (31,7% в РФ и 37,4% в РБ) и «скорее не важно» (36,7% в РФ и 39,6% в РБ) – или затруднились с ответом (7,2% и 2,2%).

Примерно также разделились студенты и при ответе на прямой вопрос о том, насколько их интересует политика (таблица 17, в РБ дальнейшие вопросы о политических предпочтениях не задавались). Лишь 12,8% студентов проявили большой интерес к политике при 16% совсем не интересующихся ею. Большинство вновь выбрало менее определенные варианты ответа – «скорее интересует» (34,1%) или «скорее не интересует» (31,9%). Каждый двадцатый затруднился с ответом (5,2%). В результате индекс интереса к политике составил минус 0,02 балла. Отметим здесь различия между Владимирской областью, где в той или иной мере интересующихся политикой студентов оказалось чуть больше, чем не интересующихся (индекс плюс 0,07) и Архангельской, где мало политизированные студенты все же преобладают (минус 0,15).

Напомним, что, как описывалось выше, политика имеет в жизни девушек еще меньшее значение, чем у юношей (минус 0,13 против плюс 0,03). Что касается интереса к политическим событиям, то здесь позиции более близки (минус 0,04 у юношей и минус 0,01 у девушек).

Таким образом, отмечая низкий уровень политизированности студентов, следует иметь в виду, что, по крайней мере, половины из них посчитала нужным продемонстрировать, что в той или иной мере интересуется политическими событиями.

Студенты проявляют достаточно высокую степень поддержки демократии. Средний балл оценки важности для них жить в демократической стране составил 7,76 по десятибалльной шкале (таблица 19). Причем треть опрошенных, как во Владимирской области, так и в Архангельской, оценили свое стремление жить в условиях демократии на 10 баллов (32,3% во Владимире и 33,3% в Архангельске). Почти еще треть владимирцев и четверть архангелогородцев поставили оценки 8 и 9 (в сумме 30,3% и 26%). В целом на 6 и более баллов важность демократии оценили 80,6% студентов. Таким образом, лишь каждый пятый студент посчитал демократию не очень важной (оценки 1 до 5 баллов включительно). Причем, указавшие оценку менее 5 баллов составили явное меньшинство (6,1% во Владимире и 11,1% в Архангельске). Отметим, что во Владимирской области за прошедший год отношение к демократии не изменилось.

Печально, однако, что, по мнению студентов, их запрос на демократическое правление не вполне оправдывается. Имеющийся уровень демократичности управления в РФ студенты оценили лишь на 4,65 балла по десятибалльной шкале (таблица 20). Во Владимирской области, правда, оценка оказалось чуть более высокой, чем год назад (4,62 вместо 4,33), а в Архангельской области еще чуть

более высокой, чем во Владимирской (4,80). Тем не менее, высоко оценили уровень демократичности современной России лишь единицы: в среднем лишь 1,4% студентов выставили оценку 10 баллов, 1,2% - 9 баллов. В результате, оценки 5 и менее баллов поставили 64% студентов, а 6 и более баллов – 36%.

Таким образом, две трети студентов высказывают неудовлетворенность уровнем демократичности правления в современной России.

Имеются у студентов претензии и к уровню соблюдения прав человека в современной России (таблица 21). Лишь 4% соглашались с тем, что права граждан уважаются в полной мере. Доля же тех студентов, которые считают, что права человека в России абсолютно не уважаются, оказалась в 6,5 раз больше (27,1%). Более половины опрошенных считают, что права уважаются лишь в некоторой степени (58,5%).

Ориентация студентов на ценности демократии подтверждается и их выбором наиболее приемлемого для России политического режима (таблицы 22.1 – 22.4). Лишь демократический политический режим оказался приемлемым для явного большинства респондентов: полностью поддержали его 22,6% владимирцев и 24,2% архангелогородцев. По 40% студентов в обеих областях считают демократический режим скорее подходящим для России, чем нет. В той или иной мере отвергают демократический режим правления 17,9% владимирцев (14,3% назвали его скорее не подходящим и лишь 3,6% совсем не подходящим) и 19% архангелогородцев (14,8% и 4,2%, соответственно). Индекс поддержки демократии составил плюс 0,33.

Остальные формы политического режима отвергаются большей частью студентов. Наибольшее неприятие вызывает правление военных: индекс поддержки – минус 0,54 во Владимирской области и минус 0,56 в Архангельской. Причем половина студентов (50,1%) полностью отвергают военный режим, а еще четверть считают его скорее не подходящим для России (22,8%). В той или иной степени, поддержали военный режим лишь 11,5% студентов.

Такие политические режимы, как авторитарное персоналистское правление «сильного лидера, не зависящего от парламента и выборов» и режим технократии, когда «не правительство, а эксперты принимают решения, которые считают лучшими для страны» отталкивают студентов уже не так сильно, однако и здесь противников оказывается больше сторонников: индекс оценки авторитарного правителя составил минус 0,09, а индекс поддержки технократов – минус 0,03.

Таким образом, большинство студентов поддерживают именно демократический политический режим и явно отрицают военную диктатуру.

В политической дихотомии «левые – правые» большинство студентов расположили себя ровно посередине (таблица 18). Оценка своего тяготения к той

или иной части политического спектра производилась по десятибалльной шкале. Почти половина респондентов выбрала оценку 5 баллов (48,2%), еще 16,8% - 6 баллов. Как видно из таблицы 18, по мере отдаления от центра к краям спектра, удельный вес сторонников как левых, так и правых идей, становится все меньше. Крайне левых (1 балл) оказалось 4,6%. Крайне правых (10 баллов) – 2,5%. В целом, студентов расположенных левее центра оказалось 19%, а правее центра – 16%. Средний балл составил 5,25 балла.

Таким образом, мы имеем довольно равномерное распределение политико-идеологических пристрастий. С одной стороны, данный результат связан с низким уровнем политизации студентов. С другой стороны он объясняется и тем, что большинство молодежи, как и представителей старшего поколения россиян, не очень хорошо представляет себе всю суть и глубину различий между левыми и правыми в политике, особенно учитывая, что в современном обществе эти различия действительно серьезно размыты. Так или иначе, твердыми центристами оказываются как те, для кого политика интересна и важна, так и равнодушные по отношению к ней (разброс оценки от 4,98 до 5,38 балла).

Нет оснований говорить и о серьезных гендерных или региональных отличиях.

Студенты довольно ясно представляют себе иерархию целей, которые должна достичь Россия в ближайшие 10 лет.

На первом месте – высокий уровень экономического роста 54,9%.

На втором – обеспечение стабильности в сфере экономических отношений (50,7%).

Далее идут две цели, отмеченные третьей студентами каждая и связанные с учетом мнения людей при принятии решений:

- Больше учитывать мнение людей на работе и в обществе (36,8%);
- Дать людям больше возможности влиять на принятие правительством решений (34,7%).

Интересно, что приоритет подобных целей характеризует студентов скорее как «правых» а не «левых».

Приоритеты «левой» политики упоминаются реже. Если такая цель, как борьба с ростом цен еще может считаться довольно значимой для студентов (29,4%), то остальные цели «левой» окраски отмечаются уже реже. «Переход к более гуманному и не обезличенному обществу» поддержали 15,9% студентов, а «Переход к обществу, в котором идеалы ценнее денег» - 14,5%.

Две цели, которые могут быть поддержаны как «правыми», так и «левыми» в зависимости от того, какой смысл в них вкладывается – «Поддержание порядка в стране» и «Борьба с преступностью» - также представляются значимыми для меньшинства студентов (18,9% и 15,9% соответственно).

Наименее важными для России целями в ближайшие 10 лет студенты посчитали обеспечение высокой обороноспособности (5,5%) и благоустройство городов и сел (2,8%).

Таким образом, именно развитие экономики представляется студентам приоритетной задачей страны.

С сожалением отметим, что среди приоритетов студентов второстепенное место занимает и обеспечение свободы слова (14%). Учитывая отмеченную выше ориентацию молодежи на ценности демократии, складывается впечатление, что молодежь явно недооценивает важности свободы слова для ее развития.

Итак, студенческая молодежь не проявляет высокого уровня политизированности, не придавая большого значения политике для своей жизни и не проявляя к ней большого постоянного интереса. Тем не менее, политические предпочтения студентов остаются демократически ориентированными.

Подводя итог, отметим следующие результаты.

1. Студенты предпочитают видеть себя людьми общественно активными, творческими, заботящимися о природе, не избегающими развлечений, отвергая при этом стремление к богатству и накопительству, а также и ориентацию на традиционные семейные и религиозные ценности.

2. Среди наиболее важных для современного человека качеств в представлениях студентов лидируют ответственность, независимость, решительность и трудолюбие. Самыми ненужными в современной жизни студенты считают противоположные качества – послушание и бескорыстие.

3. Семья является важной ценностью в жизни студентов. Большое значение придается также и друзьям, и свободному времени, и работе. Наименее важными сферами жизни для студентов оказались политика и религия.

4. В целом студенты проявляют позитивный настрой по отношению к религии. При этом религиозная и конфессиональная самоидентификацию носит у них скорее социокультурную, этнокультурную и моральную окраску, чем институциональную и ритуальную.

5. Студенты, считающие себя людьми религиозными, чаще других воспринимают религиозность сквозь призму ценностей добра и познания смысла жизни, в то время как не религиозные и, особенно, называющие себя атеистами, видят в религии прежде всего, ритуальный аспект. Возможно, именно подобное отношение религиозных студентов к религии, прежде всего как к моральному учению и к практической нравственности, объясняет то, что и в повседневной жизни они не уделяют много времени и внимания церковным ритуалам.

6. Студенты проявляют довольно высокий уровень религиозной терпимости. Среди представителей всех конфессий лишь Свидетели Иеговы вызвали у них более или менее заметное неприятие.

Помимо этого, находясь, по их собственной оценке, в весьма мультикультурной среде, студенты проявляют также высокий уровень как гендерной, так и этнической, и расовой и сексуальной толерантности.

7. Политика не играет существенной роли в жизни студентов и не вызывает у большинства из них заметного интереса. Тем не менее, студенты очень высоко ценят демократию, демократический политический режим, отвергая военное правление. К сожалению, уровень развития демократии в России студенты оценили скорее негативно, чем позитивно, продемонстрировав расхождение политической практики со своими предпочтениями.

8. За прошедший год не отмечено никакой существенной динамики во взглядах, ориентациях и оценках владимирских студентов, что говорит о заметной устойчивости позиций.

9. Архангелогородцы принципиально не отличаются от владимирцев в своих взглядах и оценках, хотя их можно считать чуть менее религиозными и менее политизированными. В целом же ни их взгляды на религию, ни их отношение к демократии в России не отличается от тех, которые характерны для студентов из Владимира.

10. Белорусские студенты мало отличаются от своих российских сверстников. Хотя они и настроены чуть более позитивно по отношению к религии, но и для них она не играет существенной роли в жизни. По основным же параметрам самоопределения, выбора жизненных приоритетов и толерантности молодые белорусы очень близки молодым россиянам.

Они чаще россиян отмечают важность религии в своей жизни

Petrosyan D. I.,
Vladimir branch of RANEPА

THE VALUE WORLD OF STUDENTS 2021

Abstract. The article presents a study of the main characteristics of the religious identity of students of the Vladimir and Arkhangelsk regions, students of universities of the Republic of Belarus. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: students, religious identity, Vladimir, Arkhangelsk, Belarus.

Погодина И. В.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Афони́на А. А.,

Дом НКО Владимирской области

Аринин Е. И.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Павлов М. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

СВОЕ И ИНОЕ В РЕЛИГИИ КАК ДИСКУРСЫ ВЛАСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ ЗАКОНОВ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ)

Аннотация. Свое и иное в понимании религии выступают как дискурсы власти в Российской империи, если обратиться к материалам «Полного собрания законов Российской империи», где первое упоминание кириллического слова «религия» и его производных в русскоязычных текстах встречается с 1710 года. В разные исторические периоды XVIII – XIX веков этот термин мог иметь целый спектр денотатов - от государственных исповеданий европейских стран, до эксклюзивно выделяемой «веры Восточной Православной Греко-кафолической». Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: Полное собрание законов Российской империи, вера, религия, вера Восточной Православной Греко-кафолической церкви.

Первое упоминание кириллического слова «религия» и его производных в русскоязычных текстах встречается с начала XVIII века [8, с.67]. В «Полном собрании законов Российской империи» (далее - ПСЗ), насколько это нам удалось отследить, этот термин встречается с 1710 года, когда в условиях противоборств Северной войны (Great Northern War, 1700–1721), в результате которых Петр Первый преобразовал «Российское царство» в «Российскую империю», возника-

ет проблема отношения к населению новых территорий. Так, 12 августа 1710 года заключается «капитуляция», в которой отмечается, то «чтоб их все прежняя привиллегии, права, обыкности, ... какъ в духовных, так в светских делах... в Лифляндии и Эстляндии Евангелическую религию неперменнаго Аугсбургскаго исповеданія...чисто и нерушимо содержать», и это «неперменное Аугсбургское исповедание и на оном основанная Лютеранская религия ... соблюдены были» [4, с.537,541].

Через четыре дня издается «универсал», что «коль скоро, волею Божиею, сия земля совершенно власти Нашей покорена будет», то «мы ...намерены оставить без всякаго нововведения во всей земле и городах поныне исповедуемую Евангельскую религию» [5, с.544]. Такая ситуация веротерпимости стала новой формой понимания властями древнего концепта «истинной религии» и «истинной веры», обсуждавшейся элитами с момента Крещения Руси (988) и известного предания о «выборе веры». Эти нормы радикально противоречили нормам «Соборного уложения» (1649), стремившимся, в ответ на вызовы Реформации (1517-1648), унифицировать население «Российского царства», приобщим его к «сияющему благочестию» недавно учрежденного Московского Патриархата (1586-1593).

В XVIII веке в Российскую империю входят территории и население Речи Посполитой (*Rzeczpospolita, Poloniae Regnum ut et Magni Ducatus Lithuaniae*, 1569-1795), включая миллионы приверженцев «Римскаго исповедания» и сотни тысяч «польских иудеев» (*Polscy Żydzi, פולין יהודי*), где «польский рай» (*paradisus Iudaeorum*) сменился «чертой оседлости» (1791-1917). Регламентация жизни этого «иноверного» и «инославного» населения, особенно после ряда подавленных «беспорядков», становится задачей имперской администрации, которая, помимо прочего, создает «Духовное Римской религии управление», при этом термины «Римское исповедание» и «Римская религия» выступают как синонимы но при этом воспрещалось под страхом наказания «духовенству Римскія религіи, подь какимъ бы ни было предлогомъ, склонять, привлекать и обращать въ исповданіе Римской веры не токмо Православныхъ Восточный церкви, но и другихъ Христіанскихъ законовъ исповедниковъ» [1, с.761,762].

В конце этого столетия начинается краткое правление правнука Петра I, ставшего не только императором Павлом I (П. П. Романова, 1754–1801, время правления 1796-1801), но и, соответственно главой «Грекороссийского вероисповедания». Новым фактом политики его администрации стало то, что он, после 1798 года, когда Наполеон захватит Мальту, предоставил Воронцовский дворец в столице для «Мальтийского ордена» (*Supremus Militaris Ordo Hospitalarius Sancti Ioannis Hierosolymitani Rhodiensis et Melitensis*, Странноприимный орден, Иоанниты, *Ecclesiae Catholicae Romanae*), предоставив «убежище некоторым

рыцарям Ордена», став его «покровителем» Ордена, а «в 1797 г он был объявлен 72-м Великим Магистром (де-факто, но не де-юре)», когда в столице «были учреждены два Великих приората» [12].

При нем оформилось «окончательное подчинение Церкви», а с 1799 года «на православном Каменноостровском кладбище столицы разрешили хоронить кавалеров ордена Иоанна Иерусалимского, невзирая на их вероисповедание», возможно, размышляя, в перспективе противостояния революциям в Европе, «о воссоединении Римско-католической и Православной церквей» [9].

Наряду с этим отмечается и стремление, дабы «не подать поводу к соблазну содержащим Православное исповедание», не венчать, особенно Священникам Римского исповедания, без сношений с Российскими Священниками и правилами принятыми «Греко-Российскою Церковию», те браки, где «одно лицо будет Греко-Российкаго исповедания, а другое иной религии» [2, с.120].

Конец XVIII и начало XIX веков прошли под влиянием деятельности Наполеона (Napoléon Bonaparte, 1769 - 1821), потрясшей монархические режимы Европы, тогда как его поражение привело к тому, что два императора и один король подписали «Трактат Братского Христианского Союза» (1815), к которому затем присоединились все европейские монархии, кроме турецкого султана и Папы Римского. Им был Пий VII (Gregorio Luigi Barnaba Chiaramonti, 1742 - 1823, Папа Римский в 1800-1823 годах), который короновал Наполеона императорской короной (1804), но имел с ним сложные и противоречивые отношения. В тексте «Трактата» утверждалось, что «во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы», победители революционных идей «безбожного республиканизма» Наполеона (Napoléon Bonaparte, 1769-1821) создали глобальный альянс, включавший православного Александра I (1777-1825), католика Франца (Franz II Joseph Karl, 1768-1835), первого императора Австрии (Kaiserthum Oesterreich), упразднившего Священную Римскую империю (Sacrum Imperium Romanum; Heiliges Römisches Reich) и лютеранина Фридриха Вильгельма III (Friedrich Wilhelm III, 1770-1840), короля Königreich Preußen, основы Германского союза (Deutscher Bund), подписав «Акт Священного союза» (La Sainte-Alliance, Heilige Allianz, 14/26.09.1815). «Акт» подчеркивал, что «Император Австрийский, король Прусский и Император Всероссийский» именовались соединенными «узами действительного и неразрывного братства», почитали «себя как бы единоземцами» и «членами единого народа христианского», противопоставлявшегося в свою очередь, как исламской Оттоманской империи так и наполеоновскому «безбожию» ради того, чтобы «всеми силами способствовать распространению спасительного влияния истин Христианской Религии, для утверждения мира и благоденствия народовъ» [6, с.279,281].

На волне этого энтузиазма Александр Первый писал, что «господствующий издревле в России закон благочестия, источник обильный народных доблестей, восторжествовал перед лицом Вселенной и ко спасению Европы над все разрушающим неверием, зловредным растлением нравов и бедственными заблуждениями, которым разум человеческий подвержен. Незабвенное сие одоление и торжество в бытописаниях примера не имущее, по справедливости приписать должно пожертвованиям и подвигам, коими верные сыны Отечества Нашего ознаменовали любовь и преданность свою. Оно неразрывными узами между собой сопрягло все Европейския Державы, согласило противоборствовавшие до толе виды и пользы, устремляя оные к единой общепользней цѣли, к вожделенному и прочному миру, незыблемо основанному на законных выгодах, предоставляемых каждой Державе, и на внутреннем устройстве, ограждающем благоденствие и независимость народов» [10, с.14]. XIX век стал периодом утверждения термина «религия» в СМИ, литературе и научных изданиях, возникает наука о верованиях, наука о религии.

В начале XX века власти стремятся, с одной стороны, заниматься вопросами «улучшения и развития религиозно-нравственного воспитания» населения [3, с.403,404]. Указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», [11, с.257-258] сохранял неизменной юридическую силу 62 статьи Основных государственных законов (1906) о том, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания». Однако после издания названного указа, упразднившего ряд исключительных привилегий «господствующей» церкви, внеконфессиональные и не признаваемые законом религиозные группы и общины («упорствующие», «раскольники») получают юридическое признание. С другой стороны и одновременно с первым учреждается «Миссионерский Совет при Святейшем Синоде», в задачи которого входят: «1) ведение борьбы с пропагандою инославных учений; 2) исследование характера и направления современных противоцерковных учений и их влияния на нравы; 3) изучение состояния еврейства, остающегося на талмудической почве въ религиозной жизни своей, и элементов, оторвавшихся от кагала подъ влиянием общаго нигилистическаго влияния современной культуры; 4) исследование состояния магометанства и 5) язычества; 6) издание планов бесѣдъ и проповедей, а также состязаний с иномыслящими; 7) указание пособий для изучения ересей и борьбы с ними, составление каталогов противосектантских и противораскольнических библиотек и указателей...» [7, с.309].

Библиографические ссылки

1. 17.579. - Сентября 6. Именной, данный Сенату. - Об учреждении для Римскаго исповдания в Губерниях: Минской, Волынской, Подольской, Брацлавской и Вознесенской двух Епархий, под наименованием Пинской и Летигевской // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XXIII. 1789 - 6 ноября 1796 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С.761, 762
2. 18.416. - Марта 4. Сенатский. - О чинении Священникам Римского исповедания в случае венчания браков, где одно лицо будет Грекороссийскаго исповедания, а другое иной религии, предварительных с Российскими Священниками сношений // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XXV. 1798 - 1799 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С.120
3. 18550. - Мая 2. Высочайше утвержденное Положение о состоящемъ подъ Августейшимъ покровительством Их Императорских Величеств Попечительстве Государыни Императрицы Марии Феодоровны о глухонемыхъ // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. Том XX. Отделение 1. 1900 г. СПб.: Государственная типография. 1902. С.403, 404
4. 2286. - Августа 12. Капитуляция, заключенная между Генерал-Порутчиком Боуером и Шведским Комендантом Фон Швейгельмом.- О сдаче города Пернова Российскому оружию // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 - 1712 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С.537, 541
5. 2287. - Августа 16. Универсал, данный Эстляндскому Княжеству и в особенности городу Ревелю. - О подтверждении сему Княжеству всех прав и преимуществ как в духовных, так и в светских делах если оно без сопротивления покорится Российскому оружию // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 - 1712 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С.544
6. 25943, Акт Священного союза// Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том 33. 1815-1816. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С.279, 281
7. 59015. - Марта 21. Высочайшее повеление, сообщенное Сенату ведением Святейшаго Синода (Собр. Узак. 1913 г. Мая 14, отд. I, ст. 863). - Об учреждении Миссионерскаго Совета при Святейшем Синоде и об утверждении Положения о сем Совете // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. Том XXXIII. Отделение 1. 1913 г. Петроград: Государственная типография, 1916. С.309)

8. Аригин Е.И. Религия как "релѣя": между политикой, поэтикой и логикой (XIV-XVIII вв.) // Религиоведение. № 3, 2017. С. 67

9. Вяткин В. Русский Гамлет во главе Церкви [Электронный ресурс] Режим доступа: https://www.ng.ru/ng_religii/2016-03-02/7_gamlet.html свободный. Яз.рус

10. Конституционная хартия Царства Польского // Конституционная хартия 1815 года и некоторые другие акты бывшего Царства Польского (1814–1881). СПб., 1907. С. 14

11. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т. XXV. Отделение 1. 1905 г. СПб.: Государственная типография, 1908. С. 257-258

12. Россия - Суверенный Мальтийский Орден [Электронный ресурс] Режим доступа: https://vatican.mid.ru/ru/bilateral-relations/rossiya_suverennyu_maltiyskiy_orden/ свободный. Яз.рус

Pogodina I. V.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

Dubrovskaya (Afonina) A. A.,

House of NGOs of the Vladimir region

Arinin E. I.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

Pavlov M. S.,

Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs

OWN AND OTHER IN RELIGION AS DISCOURSES OF POWER IN THE RUSSIAN EMPIRE (ACCORDING TO THE FULL COLLECTION OF LAWS OF THE RUSSIAN EMPIRE)

Abstract. One's own and another's in the understanding of religion act as discourses of power in the Russian Empire, if we turn to the materials of the "Complete collection of laws of the Russian Empire", where the first mention of the Cyrillic word "religion" and its derivatives in Russian-language texts occurs since 1710. In different historical periods of the XVIII – XIX centuries, this term could have a whole spectrum of denotations - from the state confessions of European countries, to the exclusively allocated "Eastern Orthodox Greco-Catholic faith." The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX - early XX century)".

Key words: Complete collection of laws of the Russian Empire, faith, religion, faith of the Eastern Orthodox Greek Catholic Church.

**ПОЛИТИКА РОССИЙСКОЙ ВЛАСТИ В ОТНОШЕНИИ
КАТОЛИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО КРАЯ
ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX – НАЧАЛЕ XX В.**

Аннотация. Статья посвящена политике кабинета Николая I в отношении католического населения и римско-католической церкви в западных регионах Российской империи. Автор показывает попытку российской власти поставить католическое население страны под свою власть и максимально уменьшить ее зависимость от папы римского. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-511-00008 Бел_а «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: католики, Западный край, папа римский, конфессии, архиепископия, духовный устав. Католические епархии.

Множество мероприятий правительства второй четверти XIX в. было направлено на поддержку и защиту господствующего в империи вероисповедания. Некоторые из этих нововведений ущемляли права представителей других конфессий. Подобные указы светская власть принимала без участия Святейшего Синода. 1 февраля 1830 г. было опубликовано положение Комитета министров «О подтверждении римско-католическому духовенству, чтобы оно ни под каким предлогом не принимало к себе людей православной веры ни для наставлений, ни для исполнения треб» [1, с. 400 - 401]. 10 сентября 1830 г. Сенат издал указ «О запрещении католическому духовенству обращать людей православного исповедания в свою веру» [1, с. 458]. 30 сентября 1830 г. Государственный совет принял решение «О браках лиц различных вер в возвращенных от Польши губерниях». Православным было запрещено заключать брачные договоры, при которых дети будут воспитываться в другой вере.

4 марта 1829 г. на запрос Сената, как должны расторгаться смешанные браки, «дабы охранить право господствующего вероисповедания», Святейший Синод решил, что браки, где есть хоть один православный, расторгаются только в Святейшем Синоде [1, с. 327]. 20 февраля 1840 г. были приняты правила о браках лиц православного вероисповедания с иноверцами [1, с. 327]. Главным в них

было то, что законными признавались лишь смешанные браки, заключенные православными священниками... [даже] Митрополит Филарет писал С.Д. Нечаеву, что это решение не каноническое... Филарет опасался, что в других странах духовенство католиков и протестантов ответит на российский указ теми же мерами... [2, с. 122].

До середины 40-х гг. XIX в. отношения Российского государства с Ватиканом оставались крайне натянутыми, а фактически и вовсе отсутствовали. Управление католиками в империи осуществлялось по ранее принятым документам и законодательным актам, что явно не устраивало римский престол. В 1845 г. Николай I посетил Рим. Во время беседы с папой римским Григорием XVI 13 декабря 1845 г. Николай I четко разводил вопрос о католицизме с вопросом о национализме поляков в Польше, отмечая спокойную обстановку с католиками в других регионах Российской империи. Здесь Николай I впервые вводит понятие «располячивание католицизма», которое, впоследствии, вошло в историческую и публицистическую литературу.

В заключении Николай I так изложил свою позицию папе римскому: «Надеюсь, ваше святейшество позволит мне сделать некоторые возражения. В России надо различать три разряда католиков: католики, проживающие в собственной России, католики литовских провинций и католики Царства Польского. Отношения к первым поставлены на такую почву, против которой и вы не станете протестовать. Хуже обстоит дело в Литве и еще хуже в Польше, где религия служит только маской, за которой скрываются революционные вожделения, где само духовенство более занято земными делами, чем духовными». Разговор, продолжавшийся более часа, закончился заранее подготовленной папой фразой: «Государь, подумайте о том, что Бог создал царей для блага народов, а не народы для произвола царей». Затем последовала процедура прощания. Николай Павлович еще раз поцеловал руку папы [3, с. 191]. 22 июня 1847 г. с папой Григорием XVI был подписан конкордат (соглашение, регулирующее отношения святого Престола со светским государством). Конкордат после десятилетних переговоров заключил граф Д.Н. Блудов [4, с. 599].

Учреждалось восемь католических епархий в Царстве Польском и семь в России с архиепископской кафедрой в Могилеве. В итоге устройство римско-католической церкви в Российской империи стало выглядеть следующим образом. Во главе стоял архиепископ, который имел сан митрополита. Ему подчинялись епархии во главе с епископами, которые в свою очередь руководили духовными консисториями (совещательными органами). Во главе консисторий стояли официалы – помощники епархиальных епископов в решении текущих вопросов. Консистории управляли кафедральными капитулами – совещательными органами, которые существовали при каждой кафедральной церкви из числа наиболее

авторитетных прелатов. По конкордату при епархиях существовали епископы-суффраганы, которые выполняли службы, требующие архиепископского сана и готовые временно заменить епископа.

К середине 40-х гг. XIX в. законодательно стала регламентироваться деятельность католической церкви в Российской империи. В 1845 г. было принято «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных». Его принятие было вызвано желанием оградить православное население от перехода в католицизм и протестантизм, т.к. к тому времени (1845 г.) не были официально узаконены отношения с Ватиканом и протестантскими центрами за рубежом. Вторая глава содержала закон «Об отступлении от веры и постановлений церкви», где основное внимание уделялось случаям перехода из православия в иное христианское вероисповедание. Согласно статье 195 виновный в таком преступлении приговаривался к лишению всех прав и преимуществ и ссылке в Сибирь или наказанию розгами и отдаче в исправительные арестантские роты гражданского ведомства от одного до двух лет [5, с. 91]. После принятия Уложения о наказаниях все случаи перехода православных в католицизм подвергались тщательному расследованию. Причем дознание проводилось по распоряжениям государственных органов, как православными епархиями, так и католическими. Такая строгость была вызвана участвовавшими случаями перехода в католицизм представителей высших кругов России и их приближенных, которые считали западную цивилизацию идеальной для развития государственности и отождествляли католицизм с ней. Во второй половине XIX в. нередкими были случаи перехода в католицизм целых деревень в западных губерниях Российской империи, в частности в Белоруссии. Во многом это было вызвано католическим вероисповеданием окрестных дворян, большинство из которых были поляками [6, л.1-2].

В 1857 г. в Российской империи был принят первый Устав духовных дел иностранных исповеданий. Его принятие было вызвано желанием узаконить сложившуюся к тому времени многоконфессиональность Российской империи. Согласно уставу в Российской империи создавалось семь епархий римско-католического исповедания: архиепархия Могилевская, епархии Виленская, Тельшевская, Минская, Луцко-Житомирская, Каменецкая и Тираспольская [7, с. 11]. Для рассмотрения общих дел всех римско-католических епархий в Санкт-Петербурге создавалось высшее духовное присутствие - римско-католическая духовная коллегия под председательством архиепископа-митрополита, двух членов и семи заседателей от епархий при коллегии. Согласно статье 24 Устава духовных дел иностранных исповеданий архиепископа, епархиальных епископов и епископов-суффраганов назначал император по предварительному согласованию с папой римским. Все они обязаны были присягать на верность императору и наследнику престола и быть только российскими подданными [7, с. 9]. На

территории Российской империи римско-католические приходы должны были вновь создаваться только в связи с резким увеличением католического населения, обширностью существующих приходов и трудностью сообщений [7, с. 28].

Данные законы по урегулированию отношений католического населения Российской империи с действующей властью просуществовали до апреля 1905 года. В этом месяце 17 апреля 1905 года был принят именным указ императора Всероссийского Николая II Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости», который полностью перестроил всю систему межконфессиональных отношений в Российской империи. Главная его сущность состояла в уравнивании в правах всех разрешенных законом конфессий Российской империи с православием, где главным пунктом было разрешение на миссионерскую деятельность. Раньше такую привилегию имели только православные Московского патриархата.

Таким образом, мы видим продолжающееся стремление российской власти найти компромиссное решение в отношении католиков России с римским престолом, но при этом оставить за собой руководство ими. Рим, в свою очередь, шел на контакты с властью в России, так как не хотел терять такое количество своей паствы, а при желании и использовать их в осуществлении своей давней мечты – объединения всех христиан под своим скипетром.

Библиографические ссылки

1. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. Царствование государя императора Николая I. Т. 1. Пг., 1915. С. 400-401.
2. [Филарет – С.Д. Нечаеву] Письма Митрополита Филарета к Нечаеву // Русский архив. 1893. Кн. 1.
3. Выходчиков Л.В. Николай I. М., 2003.
4. Милютин Д.А. Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Д.А. Милютина. 1865-1867 гг. М., 2005.
5. Лиценбергер О.А. Римско-католическая церковь в России. История и правовое положение. Саратов, 2001. Еще строже – каторжными работами от восьми до десяти лет – каралось соращение в мусульманство, иудаизм или любую нехристианскую веру.
6. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 1. Д. 1709.
7. Свод законов Российской империи. Т. XI. Ч. 1. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб., 1857.

Tikhonov A. K.,
Vladimir State University
named after the brothers A.G. and N.G. Stoletov

**THE POLICY OF THE RUSSIAN AUTHORITIES TOWARDS
THE CATHOLIC POPULATION OF THE WESTERN TERRITORY
IN THE SECOND QUARTER OF THE XIX CENTURY**

Abstract. The article is devoted to the policy of the cabinet of Nicholas I in relation to the Catholic population and the Roman Catholic Church in the western regions of the Russian Empire. The author shows the attempt of the Russian authorities to put the Catholic population of the country under its power and minimize its dependence on the Pope. The article was prepared with the financial support of the RFBR, project No. 20-511-00008 Bel_a "Images of "one's own", "other" and "alien" in the context of the tradition of religious tolerance in the Belarusian-Lithuanian provinces, central and northern Russia: comparative historical and philosophical-religious studies analysis (late XIX – early XX century)".

Key words: Catholics, Western Territory, Pope, confessions, archdiocese, spiritual charter, catholic dioceses.

**Философское религиоведение о специфике отношений религии
и искусства в контексте теории «аутопойетических» систем**

Никласа Лумана

УДК 2.215

Аринин Е. И.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Абдуллаева С. Ш.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Бовыкина М. А.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

**РЕЛИГИЯ, ТЕОЛОГИЯ И НАУКА:
АУТОПОЕЗИС РАЗЛИЧЕНИЙ И ДИСТАНЦИРОВАНИЙ**

Аннотация. Статья описывает, как проводится анализ проблем взаимоотношений науки и религии (теологии), их самой общей природы данных феноменов культуры и обращение к истории представлений об их взаимоотношениях, различениях и дистанцированиях. С одной стороны, приведенные выше определения показывают, что наука и религия существуют как вполне самостоятельные и в целом ряде аспектов даже противоположные сферы современной глобальной культуры. С другой стороны, и наука, и религия утверждают себя как формы постижения одной и той же чувственной действительности и стоящей за ней умопостигаемой реальности. Современные работы в области философии науки и философии религии утверждают, что научная теория (как и теологическая система) оценивается как составляющая целой системы теорий (или верований) и предположений, проверяемых совместно. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: религия, теология, наука, аутопоезис, различения, дистанцирования.

Анализ соотношения общей природы таких многозначных и многогранных социальных феноменов как наука и религия (теология) удобно начинать с обращения к популярному глобальному проекту Википедии (далее – «Вики») и

ряду словарей, поскольку в различных статьях и специальных монографиях можно насчитать несколько сотен определений этих сложнейших понятий, очевидно ускользающих от попыток их просто и однозначно охарактеризовать. Особенно это актуально для нашей страны, где только в течении XX века дважды произошли радикальные трансформации в их понимании.

«Вики» (на 11.11.2021) показывает, что описание науки, религии и теологии представлены, соответственно на 226, 219 и 121 языке. Словари позволяют выделить наиболее типичные подходы к сложным проблемам, которые могут быть полезны на вводном и предварительном этапе обсуждения. Ниже приведены цитаты из отечественных изданий, разделенных полувековыми периодами.

1897 – 1901

«Наука – в широком смысле совокупность всяких сведений, подвергнутых некоторой умственной проверке или отчету и приведенных в известный систематический порядок, начиная от теологии, метафизики, чистой математики и кончая геральдикой, нумизматикой, учением о копыте кавалерийских лошадей. В более тесном смысле ... она определяется как объективно-достоверное и систематическое знание о действительных явлениях со стороны их закономерности или неизменного порядка» [8, с. 692].

«Теология см. Богословие» [13, с.887].

«Богословие – по этимологическому значению есть учение о Боге и по теперешнему словоупотреблению обозначает собою весь состав наук, имеющих предметом своим христианскую религию. Слово это не всегда было в употреблении и, вошедши в употребление, в различные времена имело различные значения» [1, с.183].

«Религия ... может быть предварительно определена как организованное поклонение высшим силам» [14, с.540].

1952

«Наука – итог, совокупность знаний о природе, обществе и мышлении, накопленных в ходе общественно-исторической жизни», она «стремится изобразить мир не в кажущемся хаотическом разнообразии его отдельных частей; ее цель - найти законы явлений, объяснение явлений» [4, с. 318].

«Теология, или Богословие, – лженаука, пытающаяся при помощи идеалистических философских доводов обосновать религию» [4, с. 514].

«Религия – извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил», она «имеет общие с философским идеализмом гносеологические корни: отрыв человеческих понятий, представлений от природы, обожествление их, или одухотворение сила природы» [4, с.438].

2001

«Наука – особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире» [15, с.352].

«Теология, богословие – систематическое изложение, обоснование и защита учения о Боге, его свойствах, качествах, признаках; комплекс доказательств "истинности" догматики, религиозной нравственности, правил и норм жизни верующих и духовенства, установленных той или иной религией» [15, с.559].

«Религия – тип мировоззрения и мироощущения, одна из областей духовной жизни людей, а также основанное на вере в реальное существование Бога (шире – высшей силы) и чувстве связанности с ним (зависимости от него, почтения и почитания его) жизненное поведение, включающее совершение определенных ритуальных действий (культ)» [15, с.488].

Широкий анализ проблемы взаимоотношений науки и религии (теологии) предполагает как рассмотрение проблемы самой общей природы данных феноменов культуры, так и обращение к истории представлений об их взаимоотношениях, различениях и дистанцированиях. С одной стороны, приведенные выше определения показывают, что наука и религия существуют как вполне самостоятельные и в целом ряде аспектов даже противоположные сферы современной глобальной культуры, подобные особым «континентам», один из которых (наука) основан на получении систематических подтверждаемых знаний, позволяющих устанавливать однозначные отношения, включая технику и технологию, с миром действительных свойств объектов, тогда как другой (религия) основан на вере в незримые силы и установлении отношений с ними. С другой стороны, и наука, и религия утверждают себя как формы постижения одной и той же чувственной действительности и стоящей за ней умопостигаемой реальности. Современные работы в области философии науки и философии религии утверждают, что научная теория (как и теологическая система) не проверяется исключительно единичными конкретными фактами, а оценивается как составляющая целой системы теорий (или верований) и предположений, проверяемых совместно. Сегодня многие придерживаются мнения, что новые научные открытия требуют пересмотра некоторых традиционных религиозных концепций, например, о творении, о провидении, о природе человека. Другие полагают, что наука ставит множество вопросов, на которые она сама не в состоянии ответить (например, о первичном происхождении жизни, о смысле этики и человеческой жизни), нуждаясь в религии для их уяснения. Наука дает нам все возрастающую силу повелевать окружающей средой, достигая других планет и изменяя гены человека, но не дает при этом гарантии, что мы сможем мудро распорядиться этой силой, со-

здавая неопределенность будущего нашей планеты, находящейся в экологической опасности.

Современные религиоведы в новом поколении учебных изданий отмечают, что в последние годы в мире, как и у нас в стране, науку и религию начинают представлять в качестве двух сфер деятельности, между которыми сложились и поддерживаются чрезвычайно сложные, многоплановые и интересные отношения, поскольку «в процессе своего формирования научные знания долгое время развалились в рамках мифологии и религии, а также в магических и – шире – оккультных учениях» [18, с.423].

Множество авторов сегодня систематически исследуют эти отношения, способствуя, таким образом, наведению мостов между этими двумя «континентами» и движению потока идей в обоих направлениях. Метафора «наведения мостов» показывает, что понимаемый таким образом способ исследования отношений науки и религии (теологии) вызван действительной жизненной необходимостью и объясняется множеством причин. Так, в историческом плане, «наука» (предельно точные знания, в идеале - математика), оформившись как дифференцированный культурный феномен в Древней Греции, приняв многие достижения предшествовавших древневосточных цивилизаций (Месопотамии, Египта, Индии), более 1000 лет был частью церковной традиции (313-1517) глобального братства «Ecclesia Catholica». Последнее фокусировалось, начиная с эпохи первых Вселенских соборов (325, Concilium Niceaenum Primum), на предельно точном отделении «истинной веры» от «ересей» и «суеверий», постепенно выделившись в самостоятельную область «религия» («теология», «омология»), собирательно понимаемой как совокупность разрешенных в той или иной стране конфессий, ставших нормой социальной жизни в эпоху Реформации (1517-1648). От конфессий и их теологий начинает дистанцироваться надконфессиональная и наднациональная «Республика ученых» (Respublica literaria, 1417), где стали разрабатываться специальные критерии различения «истинного» и «ложного» в разных областях исследований.

Особую роль в таком осмыслении природы отношений науки и религии сыграл Огюст Конт (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, 1798-1857), признанный родоначальник позитивизма (философии науки) и социологии. Его «Курс положительной философии» (1830), содержал наблюдение, что при изучении хода развития человеческого ума открывается главный закон, которому развитие безусловно подчинено, когда «каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или абстрактное; состояние научное или положительное. Другими словами, человеческий дух по своей природе в каждом из своих исследований пользу-

ется последовательно тремя методами мышления, по характеру своему существенно различными и даже противоположными друг другу» [3, с. 4]. Эти идеи в определенной мере, как отмечал Фридрих Август фон Хайек (Friedrich August von Hayek; 1899-1992), близки к наследию Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831), поскольку «в области общественных наук не только для второй половины XIX века, но и для нынешних времён весьма характерны установки, порождённые согласием между двумя мыслителями, которых принято считать полными интеллектуальными антиподами», поскольку «оба они заявляют, что ум индивидуума, являющегося действующим лицом этого процесса развития, в то же самое время в состоянии полностью охватить этот процесс», когда «неизбежная смена этапов развития человеческого ума, предопределённая этими динамическими законами, объясняет соответствующую смену разных цивилизаций, культур и Volksgeist (дух народов), или социальных систем» [17].

Дальнейшее осмысление этапов такого развития отношений с действительностью в истории человечества представил классик антропологии, британский антрополог, религиовед и историк религии Джеймс Джордж Фрэзер (Sir James George Frazer, 1854-1941) в монографии «Золотая ветвь» (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890). Он разделил, опираясь на этнографические факты, три этапа мировоззренческой эволюции человечества, разделяемой на «магию», «религию» и «науку». Фрэзер писал, что «невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех», в связи с чем «религией» в антропологическом контексте он называет «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая, религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им» [16, с.54-55]

Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы», он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрашивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Фрэзер пишет, что «магия и наука как бы поднимают человека на вершину высокой-высокой горы, где за густыми облаками и туманами возникает ведение небесного града» [16, с.41] То есть магия оказывается близкой родственницей науки, а вот религия, поскольку она предполагает, что миром управляют сознательные агенты – фундаментально противоположна магии и науке. Магия часто имеет дело с духами, что роднит ее

с религией, но она обращается с ними точно также, как с неодушевленными силами, то есть, вместо того, чтобы подобно религии, умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет, религия покоится на понятиях, а магия непосредственно на процессах мышления.

Монография Фрэзера привлекла внимание в СССР, где ее опубликовало в переводе с французского краткого издания 1912 года тиражом 10 000 экземпляров «научное общество АТЕИСТ» под лозунгом на обложке «религия – дурман для народа» (выпуски 1-4, 1928). Предисловие к этому изданию написал П.Ф. Преображенский (1894 – 1941) [7, с.9-20]. Этому предисловию предшествовал текст «От редакции "Атеиста"», где отмечалось, что этот современник, труды которого «давно уже вошли в "железный инвентарь" европейской научной мысли... до сих пор почти неизвестен у нас», хотя он хорошо известен в Англии, стране «классического ханжества», но, будучи «разумеется, далек от марксизма и атеизма», он как «добросовестный и проникательный ученый», создал тексты, которые каждой своей страницей «льют воду на мельницу марксизма и атеизма» [6, с.3]. Отмечая, что «все основные культурные приемы дикаря, вся его магическая практика... выводятся Фрэзером из хозяйственного опыта...», автор полагает, что «весьма спорной, однобокой и висящей в воздухе является фрэзеровская триада о магии, религии и науке» тогда как «атеист-марксист подходит к религии не только для изучения ее, но и для борьбы с ней» а текст Фрэзера издается для «антирелигиозников-активистов, работающих в деревне и среди отсталых слоев рабочего класса, еще не порвавших связи с деревней», поскольку «знахарство всякого рода, водосвятия и молебны, окулирование и опахивание - все это живо еще не только в медвежьих углах Союза С.С.Р», поскольку «самое христианство подчас носит в нашей деревне резко выраженный магический характер» [6, с.4-6].

В те же годы новое понимание отношений этих трех аспектов отношения человека и реальности представил основатель функционализма в антропологии и социологии, британский антрополог Бронислав Малиновский (Bronisław Kasper Malinowski, 1884-1942). Он в книге «Магия, наука и религия» (1925) отмечал, что в каждом примитивном обществе всегда обнаруживаются две четко различимые сферы, Сакральное и Мирское (Профанное), другими словами, сфера Магии и Религии, с одной стороны и, с другой, сфера Науки. Малиновский писал: «... Как магия, так и религия зарождаются и функционируют в ситуациях эмоционального стресса, предлагают выход из ситуаций и состояний, не имеющих никакого эмпирического разрешения, только посредством ритуала и веры в сверхъестественное, основаны строго на мифологической традиции и обе существуют в атмосфере чуда в атмосфере постоянных проявлений чудотворной силы, окружены запретами и предписаниями, которые ограничивают сферу их

влияния от мира профанного. Что же тогда отличает магию от религии? Мы определили магию как практическое искусство в сфере сакрального, состоящее из действий, которые являются только средствами достижения цели, ожидаемой как их следствие; религию же – как совокупность самодостаточных актов, цель которых достигается самим их свершением» [5, с. 10]. Он особенно подчеркивал, что «Религия – постоянный проводник морального контроля; меняя сферы своего влияния, она остается неизменно бдительной и потому вынуждена обратить свое внимание на эти силы, поначалу просто включая их в область своих интересов, затем сдерживая их и в конце концов устанавливая идеал целомудрия и освящая аскетизм» [5, с. 26]. В отличие от магии и религии «наука открыта для всех, она – общее благо всего общества, магия же оккультна, ей обучают посредством таинственных инициаций, она передается по наследственной линии или же, по крайней мере, очень избирательно. В то время как наука основана на концепции естественных сил, магия зарождается из идеи некой мистической безличной силы, в которую верит большинство примитивных народов» [5, с. 22].

Свой взгляд на труды Фрэзера дал Л.Витгенштейн (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951), отмечавший в заметках 1930-1948 годов, что «фрэзеровское изображение магических и религиозных воззрений неудовлетворительно», поскольку тот «представляет эти воззрения как заблуждения», что означало бы признать, что «и Августин заблуждался, когда на каждой странице своей исповеди он упоминал бога», как и все святые и проповедники других религий, все обычаи множества стран и народов, которые «изображаются в конце концов как какие-то глупости», замечая, однако, что «никогда не станет правдоподобным, что люди проделывают все это из чистой глупости», тогда как значительно более корректно видеть в магии прежде всего «символическое», существенно языковое, связанное со знаком, явление, которое «символическое и ритуальное изначально понятно и современному человеку», который «верит, что его сознание «очищено» от того темного и стихийного, что было присуще, скажем, первобытным людям и их магическому сознанию», но «было бы правильно начать мою книгу с заметок о метафизике как особом виде магии», когда не следует «ни говорить в защиту магии, ни высмеивать ее», когда «от магии должно быть удержано глубокое», поскольку «исключение магии само носит магический характер» [2].

В таком предельно широком историко-антропологическом контексте магия, религия и наука направлены к определенным целям, тесно связаны с человеческой природой, потребностями и стремлениями людей, оказываясь подчинены ряду принципов, которые, складываясь в определенную систему и диктуя тот способ действий, какой считается наиболее эффективным. С одной стороны, все три образуют разные культурные традиции, тогда как, с другой, они допол-

няют друг друга в повседневной жизни, которая всегда содержит элементы магического, религиозного и научного отношения к действительности, специализируясь в дистанцировании истинного и суеверного, практического и теоретического, универсального и уникального.

Важные идеи о «неуничтожимости волшебного», аналогично, как и «неуничтожимости научного» и «неуничтожимости религиозного», пишет и известный современный исследователь детской психологии Е.В. Субботский [10, с.3-5]. В таком контексте все мы выступаем как "прирожденные волшебники". Таким образом, европейская цивилизация в Новое время сформировала специфическую "модель личности", в которой "естественными", "прирожденными" и "природными" признаются, говоря схематично, три языка коммуникации и описания "себя/действительности" - магия (волшебное, поэтическое), религия (нравственное, теологическое) и наука (природное, практичное Е.В. Субботский справедливо отмечает, что на первый взгляд, в современной культуре «колдовство и вызывание духов... превратились в сказки и иллюзии», однако, как показывают исследования, корректнее утверждать, что наше сознание включает в себя «несколько типов реальности», среди которых есть как «обыденность», так и «фантазия», «сновидение», «искусство», выступая как своего рода «волшебный купол», в котором имеются разные сферы [12, с.3,4]. Существуют не только дети, но и взрослые, «многие из которых верят в паранормальные явления, предаются суевериям и ежедневно практикуют бытовую магию», т.е. «магические структуры уступают место физическим законам в сфере обыденной реальности, но не совсем», причем авторские исследования говорят о том, что «не так уж трудно создать условия, в которых современный образованный взрослый человек вдруг начнет верить в магию и способность создавать нечто из ничего» и вообще, «иррациональный и рациональный типы реальностей сосуществуют в индивидуальном сознании во все периоды онтогенеза, а развитие сознания осуществляется как возрастающая дифференциация и специализация альтернативных типов реальности» [12, с.6,7,13]. В другом издании он отмечает, что «мир детского сознания – недалек... он рядом, он внутри нашего, взрослого мира», при этом «не заглянув в этот мир, нельзя... понять самого себя» [11, с.3,4].

Собственно привычный нам «феномен детства» сам является специфическим историко-культурным явлением, поскольку «в архаичных культурах весь 'объем' человеческой деятельности с необходимостью 'замкнут' на обеспечении базовых нужд, как биологических, так и духовных, религиозных», здесь ребенок с 2-3 лет «прочно вовлечен в бытовой труд, выполняет социально значимые функции», контролируясь целой системой «религиозно-символической регламентации» и практиками «инфантицида» не только со стороны старших членов семьи, но и «духов», «демонов» и т.п. [9, с.325-326]. Е.В.Субботский пишет о

своего рода «детском анимизме», т.е. допущении волшебства в сферу обыденной реальности, которое, подобно Карлсону, приходит, но общение с ним – «дело небезопасное», при этом дети уже в 4 года четко разграничивают «мир сказки» (книги, мультфильма, кино, фантазии) и «мир реальности», но до 10 лет готовы попытаться нарушить их границу через «колдовские» практики, веря в возможность «превращения» вещей под воздействием силы «волшебных» слов, поскольку «'зерна' анимистического и естественнонаучного подхода к миру возникают одновременно и существуют параллельно на протяжении всей жизни человека» [11, с.92,93-98,103]). Современные телеканалы и отдельные проекты, как, к примеру, нашумевший в 2012 году сериал «Россия. Полное затмение» (Андрей Лошак, НТВ) и множество проектов других каналов это вполне наглядно демонстрируют.

Библиографические ссылки

1. Васильев П.П. Богословие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том IV (7). Битбург – Босха, СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1891. С.183
2. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/w/Wittgenstein_Frazer.html свободный, Яз.рус.
3. Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900, 306 с.
4. Краткий философский словарь. М., 1952.
5. Малиновский Б. Магия, наука религия. Пер. с англ. М.: Рефл-бук, 1998.
6. От редакции «Атеиста» // Фрезер Д. Золотая ветвь. Выпуск 1 Магия и религия. Л.: Атеист, 1928.
7. Преображенский П.Ф. Предисловие //Фрезер Д. Золотая ветвь. Выпуск 1 Магия и религия. Л.: Атеист, 1928. С.9-20
8. Соловьев В.С. Наука // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXА (40). Наказный атаман – Неясыти. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1897. С. 692
9. Субботский Е.В. Генезис личности: Теория и эксперимент. М.: Смысл, 2010. С.325-326.
10. Субботский Е.В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни. М., Берлин: Директ-Медиа, 2015. С.3-5
11. Субботский Е.В. Ребенок открывает мир. М.: Просвещение, 1991. С. 3, 4.
12. Субботский Е.В. Строящееся сознание. М.: Смысл, 2007.
13. Теология// Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXXIIА (64). Тай – Термиты. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1901. С.887

14. Трубецкой С.Н. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXVIA (52). Резонанс и резонаторы – Роза ди-Тиволи, СПб.: Семёновская Типолиитография (И.А. Ефрона), 1899. С. 540
15. Философский словарь. М., 2001.
16. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1987.
17. Хайек Ф. Конт и Гегель [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/basis/6158/6175> свободный, Яз.рус.
18. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. с. 423

Arinin E. I.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

Abdullayeva S. Sh.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

Bovykina M. A.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

RELIGION, THEOLOGY AND SCIENCE: AUTOPOESIS OF DIFFERENCES AND DISTANCES

Abstract. The article describes how the analysis of the problems of the relationship between science and religion (theology) is carried out, their very general nature of these cultural phenomena and an appeal to the history of ideas about their relationships, distinctions and distances. On the one hand, the above definitions show that science and religion exist as completely independent and, in a number of aspects, even opposite spheres of modern global culture. On the other hand, both science and religion assert themselves as forms of comprehension of the same sensible reality and the intelligible reality behind it. Modern works in the field of philosophy of science and philosophy of religion argue that a scientific theory (like a theological system) is evaluated as a component of a whole system of theories (or beliefs) and assumptions, tested together. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: religion, theology, science, autopoiesis, discrimination, distancing.

Аринин Е. И.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Ефимова В. А.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Федорова Д. Д.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

ХРАМ ПОКРОВА НА НЕРЛИ: АУТОПОЙЕЗИС ДИСКУРСОВ (РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)

Аннотация. Статья описывает, как архитектурный монумент XII века «Церковь Покрова на Нерли в Боголюбове», с 1992 года включенный в престижный список Объектов всемирного наследия ЮНЕСКО, презентовался в отечественной литературе XIV – XXI веков. Церковно-княжеский дискурс («житийный»), различающий «веру», «правду» и «закон», дополняется в XIX веке историческим, художественным, литературно-романтическим, архитектурным, археологическим и т.п. В XX веке эти дискурсы дополняются экономикой и медициной, а в XXI – экологией и ландшафтным дизайном. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: Церковь Покрова на Нерли, аутопойезис, дискурсы, религиоведение.

Рядом с Владимиром располагается один из самых известных в стране и мире памятников древнерусской культуры, который официально носит название «Храм Покрова на Нерли», входящий, согласно сайту «Культура.РФ», в «Единый государственный реестр объектов культурного наследия» под регистрационным номером 331510368550006 [22]. «Википедия» (далее - «Вики») представляет это сооружение на 23 языках под тремя названиями «Церковь Покрова на Нерли» (далее - ЦПН), «Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Нерли» и «Церковь Покрова на Нерли в Боголюбове», отмечая, что оно с 1992 года включено в престижный список Объектов всемирного наследия ЮНЕСКО («White Monuments of Vladimir and Suzdal. Church of the Intercession on the River Nerl / Белокаменные памятники Владимира и Суздаля. Церковь Покрова на Нерли»). На других языках его же могут именовать «Ecclesia Omorphorii ad Nerl flumen» (латинский), «Cerkiew Opieki Matki Bożej na Nerli» (польское) и т.п.

Обращение к поисковым системам интернета дает, соответственно, следующие данные (Яндекс/Google на 16.11.2021):

Покров на Нерли: 5000/397 000

Церковь Покрова на Нерли: 5000/214 000

Церковь Покрова на Нерли в Боголюбове: 2 000 000/44 500

Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Нерли: 2 000 000/39 900

Национальный корпус русского языка (НКРЯ) показывает следующие цифры:

Покров на Нерли: 5 документов с 1937 года;

Церковь Покрова на Нерли: 12 документов с 1947 года;

Храм Покрова на Нерли: 8 документов, с 1966 года.

Церковь Покрова на Нерли в Боголюбове: нет

Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Нерли: нет

Термины «храм», «церковь» и «собор» иногда используются в разговорной речи и СМИ как синонимы, однако в справочной, теологической и религиозно-ведческой литературе их принято различать, что нашло свое отражение в «Вики», где слово «храм» представлено на 95 языках и в 3-х значениях (место богослужений, имя реки и название фантастического рассказа), «церковь», соответственно, 30/7, а «собор» 14/4. Таким образом, наиболее распространенным и универсальным является термин «храм», основным значением (денотатом) которого являются архитектурные сооружения (культовые сооружения, культовые здания) или особые места («сакральные места», «священные пещеры», к примеру, древнеримская «Luregale», ландшафты как «храмы под открытым небом» и т.п.) любых религиозных традиций, как, к примеру, именуют Парфенон, представленный в «Вики» как «главный храм в древних Афинах» или «древнейший храм в мире», которым считается Гёбекли-Тепе (Göbekli Tepe, ок. 12 000 до н.э.) в Юго-Восточной Анатолии (современная Турция) [2].

В отличие от термина «храм», термин «церковь» в русском языке непосредственно связан с локальной историей только христианских архитектурных сооружений, начиная с первого храма в Киеве (989-996, «Десятинная церковь»), получившего название «църкѣвь Пресвѣтыѧ Богородицѧ». Слово «церковь» имеет аналоги (церква, цръкы, чѣрква, сѣркѣв, cerkiew и т.п.) в других славянских языках, восходя к лингвистическому единству сообществ «*Rax Slavia*» [21, с.300]. Последнее уже около 1000 лет оказалось под влиянием двух глобальных юрисдикций - «*Oικουμενικόν Πατριαρχεῖον Κωνσταντινουπόλεως*» (Вселенский патриархат в Константинополе) и «*Ecclesia Catholica Romana*» (Вселенская церковь Рима), которые в массмедиа и литературе кратко именуются, соответственно, «православие» и «католичество». Отношения этих сообществ, как отметил дей-

ствующий Папа римский Франциск, попросивший «у православных прощения за действия некоторых католиков», чьи действия и решения «немного или совершенно ничего общего не имели с Иисусом и Евангелием», а были продиктованы «прежде всего жадой прибыли и власти», в результате они стали причиной разделения между христианами, поскольку «нас отравили мирские яды, сорняки подозрительности увеличили расстояние между нами, и мы перестали возвращать сопричастность... Таким образом мы допустили, чтобы плодотворность была поставлена под угрозу разделениями. История имеет свой вес, и сегодня здесь я чувствую потребность вновь попросить прощения у Бога и у братьев за ошибки, совершённые многими католиками» [11].

Традиция возводить особые здания («дом молитвы»), выделяющиеся своими особенностями среди других архитектурных сооружений, монументально представляя солидарное «сообщество призванных» («Ἐκκλησία», «ecclesia»), т.е. всех тех кто откликнулся на «призыв» войти в «народ Божий» после проповеди «Назарянина» и его последователей, сложилась в III - IV века [14]. Само сообщество тех, кто собирался «во имя Иисуса» уже к началу II века выработало сохраненное в истории самоназвание на двух главных языках Римской империи: «καθολικὴ Ἐκκλησία» и «catholica est ecclesia» (Игнатий Богоносец, Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος, Ignatius Antiochenus, ок. 110 г.). Первые христианские сооружения были созданы в Сирии, включая древнейший храм, обнаруженный археологами при раскопках в городе Дура-Эвропос (Δούρα Ἐυρώπος, ок. 233 г. н.э.) и старейший монастырь Мар Саркис, Маалула (до 325 г. н.э.) [7]. Древнейшим из действующих храмов считается Базилика Рождества Христова в Вифлееме (ок. 325 г. н.э.), включенная в перечень объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО (World Heritage Site, 2012), начало которой дал еще император Константин (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 272-337), где богослужения с тех пор почти не прерывались. Христианский храм мог именоваться и «Ἐκκλησία»/«Ecclesia» от древнегреческого наименования «народного собрания равных» в Афинах как «собрания призванных», решавших все вопросы общественной жизни полиса. Новое значение, не получившее широкого распространения, слово «церковь» получило в XX веке, когда его стали использовать в собирательном и расширительном смысле для обозначения «религиозной группы» («сообщества» и «единства») любой религиозной традиции, как, к примеру, «буддистская/ламаистская церковь» в ряде исследований [19].

Возвращаясь к анализу исторических сведений о ЦПН, важно отметить, что самые древние упоминания о нем представлены в летописных источниках в сохранившихся списках XIII–XVI веков, которые предельно лапидарно сообщают о сооружении Великим князем Андреем Боголюбским (ок.1111-1174) двух неназванных церквей в Боголюбове, фокусируясь на личности самого князя, раз-

вернувшего впечатляющий и сегодня градостроительный проект, включая возведение 4-х строений, составивших половину из всех памятников на территории региона, которые были включены в упоминавшийся выше перечень ЮНЕСКО. В этих сообщениях, собранных в начале XVIII века в первое «житие» (1702) отмечено, что «смеренный и христолюбивый князь великий Андрей Юрьевич», который «уподобился царю Соломану», построив «Боголюбивный град» и соорудив «яко дом Господу Богу» две «церкви каменные во имя святыя Богородица» [18].

Важно обратить внимание на то, что исторически эти тексты создавались в контексте усиления Москвы после распада «*Rex Mongolica*» в качестве нового геополитического центра («Московии»), правящие династии которого стремились самоутвердиться в мировом контексте, предпочитая формировать образ этого князя как «самовластца», организовавшего весной 1169 г. военный поход своих союзников на Киев, закончившийся сожжением города, разграблением Софийского храма и других «обителей божиих» (далее - «К-1169»), при этом владимирский летописец, которого можно отнести к стороннику «княжеского дискурса», описал эту акцию как «Божью кару» за грехи киевлян и «митрополичью неправду» [9, с.354]. Хорошо известно, что в «*Rex Mongolica*» соотношение сил было иным, поскольку «Яса» чингизидов, их «Правда» и «Закон», защищала «вѣры» вовлеченных народов, исключая преследуемое смертной казнью «чародейство», что, видимо, нашло отражение и в известном утверждении А.Невского, что «Не в силе Бог, но в правде» [17, с.184]. Эти тенденции представлены в таких памятниках литературы как «Послание о Мономаховом венце» и «Сказание о князьях Владимирских» (XVI век), когда после падения Константинополя (1453) элиты Москвы начинают амбициозно описывать себя в качестве «третьего Рима», «второго Иерусалима» и «нового Израиля», привлекая в градостроительных проектах библейские и евангельские образцы, воплощавшие, как тогда представлялось, идеальные нормы социальной жизни и «иконы небесного града», который «сойдет с небес в конце времен, и в этом небесном горнем граде обретут спасение праведники, и наступит царство счастья, справедливости, гармонии» [10].

Эти слова важно сопоставить с контекстом ожидания «конца света» в XVI веке, начавшейся вскоре Реформацией (1517-1648) и известным утверждением Ивана Пересветова, что «Бог не веру любит - правду» [5, с.87-104]. «Правда» и «Закон» в этот период, особенно в «Акте Варшавской конфедерации» (*Rex Dissidentium, Konfederacja warszawska* 1573) разводятся между собой в дискурсе европейских элит, закрепившись в нормах «Вестфальского мира» (*Rex Westphalica*, 1648) и «Соборного уложения» (1649).

Обращает на себя внимание присутствие, начиная с первых памятником отечественной литературы, двух типов основных дискурсов, которые можно описать как «народный», частично зафиксированный известными берестяными грамотами, с одной стороны, и, с другой, «элитарный». Отношения властных элит, как показывает упомянутый выше случай «К-1169», могли приобретать характер вооруженного конфликта не только между Рюриковичами, но между «двором князя» и «двором митрополита». Само разделение на светский и церковный, порой конфликтное, в свою очередь, можно, с определённой степенью схематизма, дополнить возможными конфликтами между «вѣчем» и «княжеской дружиной», с одной стороны, и, с другой, между «двором митрополита» и «кельей игумена» влиятельных монастырей, образующих сложное взаимодействие и коммуникацию представителей этих 5 субкультур, каждая из которых несла свою «правду», противопоставляясь соответствующей «неправде». Представители последней могли описываться как последователи «беззакония» («зловѣрия», «суевѣрия» и т.п.). Князь Андрей задумал создать «новый Киев», где «...да видяť истинное христианство и крестятся», т.е. надеялся, что красота новых храмов приведет к обращению «в христианство приходивших с Востока во Владимиро-Суздальскую Русь купцов» [1].

Личность князя Андрея привлекает к себе внимание в начале XVIII века, когда начинают составлять его житие. Акцент здесь делался на его военном преимуществе над «безжбжнѣя» булгары, которых он победил «без кровопролития христианскаго» при «помощи Божию», в память о чем и сообщается о сооружении, впервые упомянутом с полным наименованием «церковь во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Покрова». Историческим контекстом такого описания была Северная война (*Stora nordiska kriget*, *Große Nordische Krieg*, 1700-1721) и первая победа в морских сражениях русского и шведского флотов, в память о которой была отлита медаль с говорящей надписью «Небываемое бывает» (1703).

В этом столетии в созданной Петром Великим Российской империи (1721), которая, как позднее утверждала Екатерина II, является «европейской державой» (1767, «Наказ»), учреждается «Академия наук» (1724), трудами академиков которой сформировался специальный «исторический дискурс», началом которого стало издание Г.Ф. Миллера (*Gerhard Friedrich Müller*, 1705-1783) «*Sammlung Russischer Geschichte*» (1732–1765), незавершенный труд М.В. Ломоносова (1711-1765) «Древняя российская исторія отъ начала российскаго народа до кончины Великаго Князя Ярослава Перваго или до 1054 года» (1766) и продолжавшееся на протяжении всей жизни собирание исторических документов В.Н.Татищевым (1686-1750), сподвижником Петра, опубликованным после его смерти. Именно в этом издании на основании не сохранившихся до наших дней

летописей впервые сообщилось про строителей храмов, что «мастеры же присланы были от императора Фридерика Перваго, с которым Андрей в дружбе был, как ниже явится.» [8, с.487]. Тем самым памятник включает Боголюбово в глобальный контекст, связанный с Фридрихом Барбароссой (Friedrich I Rotbart, 1122 - 1190), императором *Sacrum Imperium Romanum* и династическими связями элит главных урбанистических центров той поры, при этом В.Н.Татищевым упоминалось, что Владимир строился как «новый пригород Суздаля», особо отмечая «коварство», «невежество» и «неистовство» епископа, «ересь Леонтия», купившего «у Митрополита Епископство» и т.п. негативные для элиты церкви характеристики [8, с.135,137,138,143]. С этого же столетия начинается создание краеведческой литературы, описывающей суздальские и владимирские «древности» (Федоров А., Историческое собрание о Богоспасаемом граде Суждале, о построении и именовании его и о бывшем прежде в нем великом княжении и о прочем к тому потребном ради любопытных, собранное из различных показаний вкратце, 1754). С 1838 года началось издание «Владимирских Губернских Ведомостей» (далее - ВГВ), где появились оригинальные краеведческие статьи, к примеру, Я.Е. Протопопова «Суздаль от княжения в нем Георгия Долгорукаго до нашествия Татар (Из рукописнаго исторического обозрения Суздаля)» (ВГВ, 1839, № 25), он же опубликовал и первую статью про ЦПН («О церкви Покрова Богородицы близъ Боголюбова Монастыря», ВГВ, 1840, № 28).

Одним из первых книгу о «Покровской церкви» для «читающей публики» написал историк и археолог В.И.Доброхотов (1814-1857), сообщающий и ее полное название «церковь Покрова Пресвятыя Богородицы» [4, с.67,69]. Автор сумел сочетать язык сухой архитектурной лексики с поэтичным описанием настроения романтического очарования в своем повествовании о церкви, отмечая, что «одинокость ея, ...отдаленность от селений...и даже ропотный перелив речных и озерных волн в бурные ночи - все это конечно по временам возбуждало и ныне еще возбуждает свойственную суеверным и запоздалым путникам боязнь и было причиной порождения чудесных рассказов о здешних местах, носящихся между окрестными поселянами и ныне», относя церковь к «произведениям второй эпохи Романской или Ломбардской архитектуры», отмечая, что храм, устоявший в период княжеских междоусобиц и монгольского владычества, когда его «не касались и самые варвары», мог исчезнуть в 1784 году, поскольку его по просьбе крестьян и при одобрении церковного начальства хотели разобрать на камни для новой сельской церкви [4, с.69,73,83]. Последнее автор сопоставляет со своего рода «новым варварством», для которого ЦПН была только функциональной частью епархиального имущества. Этот текст свидетельствует о формировании в середине XIX века особого специализированного научного языка, описывающего особенности архитектуры, дополнительного к языку церковной

лексики «Жития князя Андрея Боголюбского», представленного в приложении к книге, с которым сочетался язык художественного описания автором своего яркого, романтического и граничащего с мистикой переживания «встречи с таинственной древностью». В этот период начинаются профессиональные археологические исследования и реставрация древних сооружений (1858, Н.А. Артлебен, церковь Покрова на Нерли). За вторую половину XIX века было опубликовано более 20 статей и монографий церковных и светских авторов, так или иначе описывающих биографию князя и его деятельность, в том числе строительную.

В.И.Доброхотов передал нам первое печатное и наиболее детальное за 600 лет описание ЦПН, ставшее основанием для установления даты его сооружения, повествующее на основании не дошедших до нас рукописных документов Боголюбского монастыря о том, как «великий князь Андрей» ... поиде со всею своею воинскою силою на безжбожныя и противящияся ему болгары, их же помощию Божию и предстательством Пресвятыя Богородицы без кровопролития христианскаго победи», затем «близ Боголюбовския обители ... нача здати церковь во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Покрова, на устье реки Нерли» [6, с.70].

Со второй трети XIX века в стране сформировался дискурс т.н. «уваровской триады» с девизом «Православие. Самодержавие. Народность», появились «русский стиль» в искусстве, романтизм национализмов, светских салонов, журналов, роста интереса к локальным историческим преданиям как всему «самобытному», включая фольклор. Подвижнический труд Татищева продолжили такие крупные исследователи как М. Н. Карамзин (1766-1825), автор труда «Исторія государства Россійскаго» (1818-1829), митрополит Макарий (М.П. Булгаков, 1816-1882) в цикле работ по истории христианства и русской церкви (1846-1883), С. М. Соловьев (1820-1879) в 29-томнике «История России с древнейших времен» (1851 по 1879), Е. Е. Голубинский (1834-1912) в «Истории русской Церкви» (1880-1911), В. О. Ключевский (1841–1911) в «Курсе русской истории» (1904-1922) и многие менее знаменитые авторы. В XX веке было опубликовано уже около 100 статей и монографий по этой тематике, представляющих дискурсы истории, краеведения, археологии, архитектуры, филологии, литературоведения, экономики, туризма, ряда других гуманитарных и социальных дисциплинам, но и медицине [16]. В XXI веке к этому перечню исследовательских направлений добавились еще издания, представляющие дискурсы восстановленного православного паломничества и религиозного туризма [20]. Обращаются к этой проблематике и церковные журналы [12].

И.Э. Грабарь (Ігор Імануїлович Грабарь; 1871-1960) в классическом трехтомнике «История русского искусства» (1910-1912) писал, что «искусство каждого народа, слагаясь из всей совокупности его национальных особенностей, в своем росте и развитии неизбежно подвергается влиянию окружающих его куль-

тур», подчеркивая, что «эти чужеземные начала не только не уничтожают его самобытности, но нередко выдвигают ее с особенной силой и выпуклостью и ведут к пышному расцвету», поскольку «крупнейшие из этих мастеров, самые знающие, самые талантливые и чуткие не только не пытались уничтожать туземных особенностей и заменять их заморскими, но напротив того, всячески старались проникнуться ими, вдуматься в них и постигнуть тайну их очарования для того, чтобы создавать в их духе новые ценности», в том числе и в «Руси Владимиро-Суздальской», где «постепенно видоизменяясь, частью под влиянием местных условий, но главным образом благодаря привезенным с запада нововведениям романской архитектуры, эти начала привели к искусству, не менее самобытному, нежели Новгородско-Псковское» особо подчеркивая, что здесь «появилось несколько церквей, выдержанных в таких стройных и изысканных пропорциях, что их можно смело поставить наряду с лучшими созданиями той же эпохи на западе. Наиболее изящная из них церковь Покрова на Нерли близ Владимира является не только самым совершенным храмом, созданным на Руси, но и одним из величайших памятников мирового искусства. Как все великие памятники, Покров на Нерли непередаваем ни в каких воспроизведениях на бумаге и только тот, кто видел его в действительности, кто ходил в тени окружающих его деревьев, испытывал обаяние всего его неопределимо-стройного силуэта и наслаждался совершенством его деталей - только тот в состоянии оценить это подлинное чудо русского искусства» [3, с.1,4,8,10]. Тем самым, ЦПН начинает описываться как «подлинное чудо русского искусства».

В советских изданиях появляется экономический дискурс, представлявший хозяйственные аспекты бытия храма, на которые одним из первых обратил внимание М.И.Рзянин [15, с.6]. ЦПН описывается как воплощение амбициозной цели на возведение князем престижной монументалистики, представленной в белокаменном сооружении, созданном на слиянии Нерли и Клязьмы как геополитически важном стратегическом и торговом центре на древнем пути купеческих коммуникаций. Наряду с этим появляются издания, которые можно отнести к специализированному искусствоведческому дискурсу, феноменологически представлявшие ЦПН, как, к примеру, В. А. Плугин, автор богато иллюстрированного фотографией текста в серии «Публикация одного памятника», который писал, что данный альбом выступает как «поэтическая фотоповесть об одном из самых ранних памятников древнерусского искусства, церкви Покрова богоматери, построенной безвестными русскими мастерами в 1165 году...» [13, с.1,4].

Таким образом, архитектурное сооружение, созданное мастерами Фридриха Барбароссы для уподобившегося «царю Соломану» князя, именуемого «Андреемъ сыномъ Георгъевымъ внукомъ Манамаховымъ», вошедшее в список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО, могло быть разобрано на камни в эпо-

ху «Синодной церкви» и Просвещения (1784). Всем нам повезло, что это «подлинное чудо русского искусства» сохранилось до наших дней, когда началось утверждение новых дискурсов, даже «магических», как, к примеру на сайте «Магический мир», где утверждается, что храм - это «самое настоящее место силы», поскольку он «считается одним из самых древних сохранившихся православных храмов» и «говорят, он построен на месте языческого капища», т.е. в нем «сочетается Христианство и Язычество, Восток и Запад» [23].

Библиографические ссылки

1. "Слово" Андрея Боголюбского о празднике 1 августа по списку 1597 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XII/1160-1180/Andrej_Bogolubskij/pred1.htm свободный, Яз.рус.
2. 10 древнейших храмов мира, которые и сегодня поражают своим величием [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://novate.ru/blogs/021017/43192/_свободный, Яз.рус.
3. Грабарь И. История русского искусства. Том 1. Архитектура. М.: Издание И. Кнебеля, 1910. С.1, 4, 8,10
4. Доброхотов В., Древний Боголюбов город и монастырь с его окрестностями, М. : Университетская типография, 1852.
5. Ерусалимский К. Ю. Греческая "вера", турецкая "правда", русское "царство"...: еще раз об Иване Пересветове и его проекте реформ // Вестник РГГУ. - 2011. - N 7. - С. 87-104
6. Житие князя Андрея Боголюбского //Доброхотов В., Древний Боголюбов город и монастырь с его окрестностями, М. : Университетская типография, 1852. С.70
7. Здесь молятся и поют на языке Христа [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.homutovo.ru/life_hram/siriya.html свободный, Яз.рус.
8. Исторія Россійская съ самыхъ древнѣйшихъ временъ неусыпными трудами черезъ тридцать лѣтъ собранная и описанная покойнымъ тайнымъ советникомъ и астраханскимъ губернаторомъ, Васильемъ Никитичемъ Татищевымъ. Книга третія. М.: Императорский Московский Университет, 1774.
9. Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей. Том 1. 2-е изд. Москва, 2001. С. 354.
10. Московский кремль как Новый Иерусалим [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.kreml.ru/press-room/special-reports/proekt-kremlevskie-palaty-moskovskiy-kreml-kak-novyy-ierusalim/> свободный, Яз.рус.
11. Папа Франциск попросил прощения у православных за ошибки католиков [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://news.mail.ru/society/49081573/?frommail=1&utm_partner_id=899 свободный, Яз.рус.
12. Пичугин А. Храм Покрова на Нерли: что мы не знаем о нем? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://foma.ru/hram-pokrova-na-nerli-chto-my-ne-znaem-o-nem.html> свободный, Яз.рус.
13. Плугин В. А., Храм Покрова на Нерли, Л.: Аврора, 1970. С.1, 4

14. Пушаев Ю. Как произошло слово Церковь? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://foma.ru/kak-proizoshlo-slovo-tserkov.html> __свободный, Яз.рус.
15. Рзянин М. И. Покров на Нерли. Памятники русской архитектуры. Вып. III. М.: Государственное архитектурное изд-во Акад. архитектуры СССР, 1941. С.6
16. Рохлин Д. Г. Боле́зни древних людей. М.; Л.: Наука, 1965
17. Семенов В.Е. «Не в силе Бог, но в правде....». Комментарий к известному высказыванию Александра Невского//Вестник РХГА, 2014, вып.15. С.184
18. Сиренов А.В. Житие Андрея Боголюбского [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/sirenov1.htm> свободный, Яз.рус.
19. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI-начало XX века / Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск: Наука, 1988 и др.
20. Тимофеева Т. П., Новаковская-Бухман С. М. Церковь Покрова на Нерли. - М.: Сев. паломник, 2003
21. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Астрель: АСТ, 2009. Т.4. С.300
22. Храм Покрова на Нерли [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.culture.ru/objects/1467/khram-pokrova-na-nerli-vo-vladimirskoi-oblasti> свободный, Яз.рус.
23. Церковь Покрова на Нерли [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://magic-mir.ru/tserkov-pokrova-na-nerli> свободный, Яз.рус.

Arinin E. I.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

Efimova V. A.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

Fedorova D. D.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

TEMPLE OF COVERING ON THE NERL: AUTOPOYESIS OF DISCOURSES (RELIGIOUS ASPECTS)

Abstract. The article describes how the 12th century architectural monument "The Church of the Intercession on the Nerl in Bogolyubovo", included in the prestigious list of UNESCO World Heritage Sites since 1992, was presented in Russian literature of the 14th – 21st centuries. The church-princely discourse ("hagiographic"), which distinguishes between "faith", "truth" and "law", is supplemented in the 19th century by historical, artistic, literary-romantic, architectural, archaeological, etc. In

the 20th century, these discourses are complemented by economics and medicine, and in the 21st – by ecology and landscape design. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: Church of the Intercession on the Nerl, autopoiesis, discourses, religious studies.

УДК 111.1

Афанасьева В. А.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Бычкова А. А.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Киселева М. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Корягина Е. Д.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Мальцев В. А.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Лютаева М. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

АУТОПОЙЕЗИС СРЕДНЕВЕКОВЫХ ФОРМ ОПИСАНИЯ БЫТИЯ. КТО БЛИЖЕ ИЗ ФИЛОСОФОВ СРЕДНИХ ВЕКОВ «ПОКОЛЕНИЮ Z»?

Аннотация. В статье освещаются результаты обобщения аспектов восприятия и осмысления средневековой философии современными студентами. Целью исследования было выявить наиболее близкие молодым людям идеи средневековья, мотивации выбора «понравившегося философа», личную интерпретацию их воззрений. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: средневековая философия, студенты ВлГУ, Н. Луман.

Средневековая философия является проблематичным периодом для освоения в рамках обязательной учебной программы ввиду многочисленных факторов: временной отдаленности, тематической специфики (теоцентризм), проблематики (проблемы веры и разума, христианской истины и добродетели, концепции творения и идеи спасения и т.п.), недостаточным знанием христианства. В настоящее время исследователи отмечают особый интерес к средневековью, а также видят необходимости выработки новых подходов в изучении средневековья [1, с.306]. Доминирование длительное время в нашей стране марксистского подхода в преподавании философии и закрепление его в учебных пособиях того периода, также накладывает отпечаток на восприятие данных идей. В свете теории Н.Лумана данную проблему можно рассмотреть в русле идей коммуникативного аутопойезиса [2, с.79]. Непрерывность философской рефлексии будет рассматриваться в сети интерпретаций и переинтерпретаций текстов в новых культурно-исторических контекстах. Благодаря наличию первоисточников возможна письменная коммуникация, достижение которой заключается в том, что «исчезают пространственные и временные границы» [2, с.323] при сохранении «дистанции по отношению к миру», в отношении которого осуществляется рефлексия [3, с.273]. По Луману, «коммуникация через время и расстояния происходит как бы на авось и наугад», но в рамках научной системы существуют стратегии ее редукции и специализации [2, с.324]. Длительные традиции цитирования, комментирования, интерпретирования, изучения и преподавания создают континуум определенных ожиданий. Философы средневековья и близки нам, мы можем «остаться наедине» с определенным текстом, и бесконечно далеки, и непонятны как внутренний мир любого человека, закрытого для нас как лейбницевская монада.

Предлагаемое исследование было проведено студентами второго курса кафедры журналистики в ноябре-декабре 2021 года.

Философию в Гуманитарном институте Владимирского государственного университета студенты изучают на 2 курсе. В ноябре месяце учащимся был предложен необычный рейтинг-контроль. 86-ти студентам семи групп предлагалось написать мини-эссе на тему: «Кто из философов средних веков заинтересовал вас больше всех?». Журналисты 2 курса, провели анализ ответов среди сокурсников и выявили самых популярных философов средних веков.

По мнению «поколения Z», самым востребованным философом стал Пьер Абеляр. Его философия вдохновила 28 учащихся, а это 38,56%. «*Понимаю, чтобы верить*», – с этой цитаты начинал свой ответ каждый второй студент. Действительно, принятому в то время принципу – «Верую, чтобы понять», Абеляр противопоставил свой принцип. Он настойчиво призывал к участию разума в восприятии религии, говоря, что всякое знание – благо и не может быть враж-

дебно высшему Благу. Он провозглашал, что вера, «не просветленная разумом, недостойна человека», что не механической привычкой, не слепым доверием, а личным усилием человек должен завоевать свою веру.

«Я полностью согласна с ним. По моему мнению, когда мы во что-то слепо верим, мы не можем полностью познать истину, не можем полностью почувствовать веру. Мы не анализируем и не углубляемся в связи и последствия. Когда же мы погружаемся, пытаемся вникнуть, что-то подвергая сомнению и сами делая выводы мы больше начинаем доверять утверждениям и принципам, которые указаны в вере. Таким образом, даем объяснение самим себе», – поясняет свою точку зрения студент 2 курса направления «Коррекционная педагогика».

Абеляр рационализировал отношение веры и ума. Именно эта центральная идея его философии зацепила студентов. Среди философов своего времени, он выделяется страстью к диалектике, которая была выведена на новый уровень. Пьер Абеляр не сводил её к диалогам и спорам. Они играли значительную роль в выяснении истины. Однако он вывел диалектику на новый качественный уровень тем, что стал вводить первые её категории логичного размышления. Философ рассуждает о противоречиях, как о началах истины и лжи. Но в его сочинениях видно, что эту категорию он прочувствовал и подошёл к тому, что снятие противоречий и есть достижение истины. Описывает все это в критике «Возражение некоему невежде в области диалектики», противопоставляя диалектику софизму.

«Давая комментарий к Августину, в том же произведении, он приводит его цитату, говоря о том, что диалектика нужна для разрешения вопросов. Комментарий даёт следующий: «Наука рассуждения больше всего имеет значения для проникновения во всякого рода вопросы, имеющиеся в Священном писании, и для разрешения их», - именно в этом труде, он наиболее вплотную подходит к категории «противоречий», но всё ещё считая их «вопросами», – утверждает студент 2 курса направления «История».

«Его философские воззрения были типичны для того времени, он пытался, как и все остальные, адекватные эпохе философы, скрестить «жабу с гадюкой» или как бы выразился В.И. Ленин «Божка защищал». Однако, стоит отметить, что в его мыслях о диалектике скрывается много интересных деталей...» – поясняет студент 2 курса направления «История».

«Пьер Абеляр. Меня очень привлекает его отношение к Богу и вере. Он считает, что Бог дал все необходимое человеку для достижения целей. Туда входит и ум, чтобы удерживать игру воображения и направлять верование. Так же он говорит о том, что вера, которая принята не посредством свобод-

ного мышления, недостойна свободной личности. То есть, по сути, это "слепая" вера», – аргументирует свой ответ студент 2 курса направления «Социология».

Подводя итог, можно сказать, что большинство студентов выбрали Пьера Абеляра из-за близких по духу взглядов на философию в силу своего возраста. Но, это не значит, что каждому первому студенту 2 курса близок Абельяр.

Второе место в рейтинге популярных философов занимает Аврелий Августин. 26,74% студентов отдали предпочтение именно ему. Почему? Потому что, учащимся свойственен рационализм. Ведь, Аврелий Августин искал истину через разум. Он определял два пути, которым может следовать человек: путь разума и путь авторитета.

«Авторитет бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным.

Разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела, созерцает истинное. Все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью или чувством и разумом. Пока душа нераздельна от разума тесно соединена с ним, она неизбежно должна оставаться жить. Итак, душа угаснуть не может, если не будет отделена от разума», – воодушевлено пишет студент 2 курса направления «Музеология».

По Августину, благо – все сущее, поскольку оно существует и именно потому, что оно существует. Зло – не субстанция, а недостаток, порча – субстанции, порок и повреждение формы, небытие. Напротив, благо есть субстанция, «форма», со всеми ее элементами: видом, мерой, числом, порядком. Бог есть источник бытия, чистая форма, наивысшая красота, источник блага. Поддержание бытия мира есть постоянное творение его Богом вновь.

«Если бы творческая сила Бога прекратилась, мир тотчас же вернулся бы в небытие. Признание многих последовательных миров – пустая игра воображения. В мировом порядке всякая вещь имеет свое место. Материя также имеет свое место в строе целого. По моему мнению, через много лет после его размышлений, в мире произошло не так много изменений касательно зла. Это всё также недостаток и порок современного общества», – пишет студент 2 курса направления «Коррекционная педагогика».

Августин считал достойным познания такие объекты, как Бог и душа: бытие Бога возможно вывести из самосознания человека, то есть путем умпостижения, а бытие вещей – из обобщения опыта. Он анализировал идею Бога в соотношении с человеком, а человека – в отношении к Богу. Он осуществил тончайший анализ жизненного пути человека – разработал философскую антропологию. И это «цепляло» студентов.

«Душа, согласно Августину, – не материальная субстанция, отличная от тела, а непростое свойство тела. Она бессмертна. И с этим учением можно согласиться, ведь мы до сих не можем объяснить, что такое душа, но каждый из нас уверен, что она есть у каждого человека.», – приводит аргумент студент 2 курса направления «Коррекционная педагогика».

Августин говорил, что без знания истины невозможно и «вероятное» знание, так как вероятное есть нечто правдоподобное, то есть похожее на истину. Чтобы узнать, что похоже на истину, надо знать саму истину. По мнению Августина, наиболее достоверное знание – это знание человека о своем собственном бытии и сознании: *«Всякий, кто сознает, что он сомневается, сознает это как некоторую истину...» «Кто сомневается в том, что он живет, помнит, сознает, желает, мыслит, знает, судит? И даже если он сомневается, то все же... он помнит, почему сомневается, сознает, что сомневается, хочет уверенности, мыслит, знает, что не знает, думает, что не следует опрометчиво соглашаться»*. Познание основано на внутреннем чувстве, ощущении и разуме. Нормой познания является истина.

«Мне кажется, что и здесь Августин был прав, ведь люди по сей день стараются отыскать истину в той или иной области. Человек на протяжении всей своей жизни пытается познать эту самую жизнь и найти правдивые ответы на свои вопросы, с помощью доказательств науки. Ну и, конечно, у каждого из нас иногда возникал вопрос о том, кто мы. И я думаю, что люди порой ищут ответ на этот вопрос до конца своей жизни», – думает студент 2 курса направления «Коррекционная педагогика».

На третьем месте среди фаворитов с долей 18,6% разместился Фома Аквинский. Его идеи и убеждения откликнулись у многих студентов. Можно сказать, что Аквинский стал фигурой для дискуссий и рассуждений.

Фома Аквинский, как и Аристотель, определял душу, в качестве самостоятельной субстанции, существующей в качестве отражения человеческих желаний и деяний – добрых или злых.

«Разделяю убеждения Фомы Аквинского о необходимости стремления к благу и добродетели, о существовании гармонии между наукой и верой, а также единстве души и тела, в котором рождаются чувства и мысли. Все это, на мой взгляд, способствует утверждению мира и порядка в жизни человека, делает его существование спокойным и размеренным, а также позволяет раскрыть лучшие душевные качества», - рассуждает студент 2 курса направления «Журналистика».

Уильям Оккам оказался на 4 месте в рейтинге философов с процентным соотношением 6,98%. Студенты в своих ответах приводили его самое известное утверждение – сформулированный им принцип, позже названный «бритвой Ок-

кама», который простыми словами звучит так: *«Не нужно усложнять то, что можно объяснить просто»*. Сам Оккам применял свой принцип, в первую очередь, для подтверждения существования Бога.

Уильям Оккам был сторонником двойственности истины, то есть он считал, что у религии истина одна, а у философии – другая. Эти две сферы не нужно смешивать и пытаться совместить, потому что в вопросах веры разум бессилён, а в вопросах науки и познания не нужна вера.

«Я считаю, что учения У.Оккама оказали влияние на последующее развитие философии и науки. Оккамизм был широко распространён в европейских университетах. Учения Уильяма Оккама положили начало различия между научным, философским и богословским знанием и это было одним из первых шагов к установлению научного мировоззрения в европейской культуре», - утверждает студент 2 курса направления «Музеология».

И замыкает рейтинг фаворитов философов средних веков Северин Боэций. Его учение откликнулось у 2 студентов, что составляет 2,33 %.

Он стремился разрешить проблему совмещения свободы воли и промыслом Бога. С одной стороны, если Бог может всё предвидеть, то свободы воли – нет.

«Познать истину по Боэцию – значит стать свободным. Философ рассуждал о свободе воли, как стоики, берущие за свободу сознательное, с ясным пониманием происходящего смирение перед неизбежным».

Я отношусь к Боэцию, как к одному из самых мудрейших философов. Если с другими философами можно поспорить на счёт их утверждений, то с Боэцием я полностью согласна. Он доказывает бессилие зла и могущество добра в этом мире. Также обращает внимание на соотношение судьбы и провидения: в мире нет ничего случайного, все в нём имеет разумные основания», - рассуждает студент 2 курса направления «Музеология».

И получается, что философия для Боэция – форма некоего просвещения, утешения и исцеления. Её медикаменты – знания и идеи, а способ лечения – логическое рассуждение в сочетании с поэтическими образами.

Ещё бы хотелось сказать о философах, которые не попали в рейтинг востребованных, но без внимания студентов не остались:

- Жан Буридан

Он был учеником и последователем Уильяма Оккама. Считал проблему свободы воли неразрешимой логически.

«Суть в том, что, если от осла на равном расстоянии стоят полностью одинаковые стоги сена, он всё равно сделает выбор. Если бы не было выбора, то существо просто умерло бы от голода, чего ещё не происходило. Это под-

тверждает наличие свободы воли у живых существ», - пишут журналисты 2 курса.

- Николай Кузанский

В наши дни философское творчество Николая Кузанского представляет большой интерес и занимает прочное место в истории философии.

«Ни один историк философии, анализирующий мировоззрение эпохи Возрождения, не может пройти мимо философского учения Николая Кузанского, поскольку именно его Кузанского показывает путь перехода от средневековья к возрожденческим представлениям», - считают журналисты 2 курса.

По его мнению, не нужно противопоставлять Бога как могучую непостижимую силу – и созданную им Вселенную.

«Я согласна с его словами. Философ вообще избегал говорить о «сотворении мира» – одном из основополагающих моментов многих религий. Он предлагал идею «развертывания»: Вселенная разворачивается из некоего Божественного первоначала, то есть Божественная сила присутствует везде. Поэтому Кузанского иногда называют еще и пантеистом», – принимает взгляды философа студент 2 курса направления «Журналистика».

- Данте Алигьери

Он понимал философию прежде всего, как этику, то есть учение о морали, воспитании, духовном развитии человека.

«Признавая свободу воли, Данте считал, что она не позволяет избежать личной ответственности, свалив ее на Бога или на безличную совокупность причин. В учении о двояком предназначении человека проявился разрыв Данте со средневековой традицией», – комментируют культурологи 2 курса.

- Роджер Бэкон

Как для философа периода средневековья, для Бэкона центральной проблемой является – проблема Бога, а точнее соотношения веры и знания, религии и науки, через которые в конечном итоге вырисовывается проблема взаимоотношений бога и человека. Так считает студент 2 курса направления «Культурология».

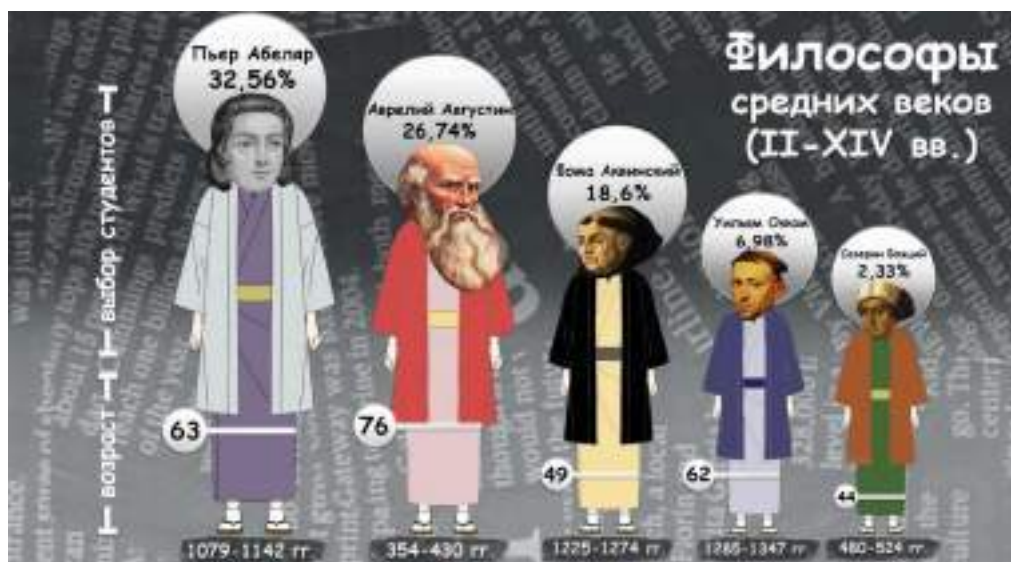
Но и это не все. Как оказалось, у некоторых студентов не вызвала отклик ни одна идея философов средних веков.

«Ни один из разобранных философов мне не симпатизирует, так как каждый философ свои идеи не отделяет от веры. Как по мне, вера не является аргументом в доказательстве истины. Истину можно доказать исключительно путем доводов, проверенных на практике», - пишет один из сокурсников журналистов.

Наша исследовательская работа получилась довольно простой на восприятие и главное – интересной. Посмотрели на рейтинг – контроль совершенно с

другой стороны! А также проанализировали, обсудили и подчеркнули для себя важные моменты из Средневековой философии.

Анализ рейтинга показал, что студенты и правда интересуются философией. Они выбирают тех мыслителей, чьи взгляды перекликаются с мировоззрениями самих учащихся. И это важно!



Библиографические ссылки

1. Киевска А. Изучение средневековой философии и ее историография // Verbum, 2013, №13. С.306-325
2. Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. 360 с.
3. Луман Н. Общество общества. 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. 640 с.

**Afanasyeva V. A., Bychkova A. A., Kiseleva M. S., Koryagina E. D.,
Maltsev V. A., Lyutaeva M. S.**
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

AUTOPOIESIS OF MEDIEVAL FORMS OF DESCRIPTION OF BEING. WHO IS CLOSER TO THE "GENERATION Z" OF THE PHILOSOPHERS OF THE MIDDLE AGES?

Abstract. The study is devoted to the reception of medieval philosophy by modern students. The aim of the study was to identify the ideas of the Middle Ages that are

closest to young people, the motivation for choosing the philosopher they liked, and a personal interpretation of their views. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: medieval philosophy, students VLSU, N. Luhmann.

УДК 801.73

Белижинский С. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Лютаева М. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

АНАЛИЗ СЛОВА «ГЕРМЕНЕВТИКА»

Аннотация. В статье предложен анализ термина герменевтики, осуществленный в рамках учебного курса по социолингвистике. Проведен хронологический анализ изменения семантики термина с использованием академического исследовательского ресурса «Национальный корпус русского языка». Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: герменевтика, социолингвистика, история понятий, Н.Луман.

С XIX века отмечается все возрастающий интерес к проблемам языка, получивший в философской науке название «лингвистический поворот» (linguistic turn). Как считает российский лингвист А.В.Кирилина, «все направления постмодернистской мысли признают лишь языковую концепцию реальности, утверждая: то, что мы воспринимаем как реальность, на деле – социально и лингвистически сконструированный феномен», в контексте которого «мир познаваем только через языковые формы» [10, с.13]. Данная точка зрения созвучна пониманию языка как основополагающего коммуникативного медиа крупным социальным теоретиком XX века Н. Луманом [9, с.222]. Начиная с Ф. Соссюра теоретизирование о языке шло в конструктивистском направлении, различающим означающее (signifiant) и означаемое (signifie), которое полностью вытеснило различение слово (verbum) / вещь (res). Дифференция означающее / означаемое является «внутренним различием» и не предполагает предметной корреляции

с окружающим миром, что создает ситуацию стабильности отношения внутри взаимоотношения знаков и смыслов. Таким образом, в процессе языковой коммуникации «мы имеем дело «лишь» со знаками», - считает Луман (9, с.227), т.е. различаем реальную реальность и семиотическую реальность [9, с.233]. Устный язык представляет собой акустический медиум, переработку смысла в звуке [9, с.229]. С возникновением письменности происходит еще одно дублирование - «в медиуме оптики» фиксируются «различия в звуках» [9, с.272]. Важнейшим коммуникативным достижением письменности можно назвать увеличение числа различий, которые общество может «использовать, сохранять и припоминать», что достигается за счет преодоления временных и пространственных ограничений, а также увеличения вариативности обозначений вещей и аспектов мира [9, с.271]. В результате такого коммуникативного развития открываются широкие возможности для интерпретации, одним из философских методов которой является герменевтика.

Ниже представлено исследование, посвященное анализу семантической эволюции термина «герменевтика» в российском контексте, выполненное студентом второго курса Сергеем Белижинским в рамках учебного предмета по социолингвистике.

Наиболее современным и используемым определением понятия «герменевтика» (от др. греч. ἑρμηνεύω – толковать) является следующее. Герменевтика – это «искусство и теория толкования текстов, первоначальный смысл которых неясен вследствие их древности или неполной сохранности» [13]. Такое определение дает Большой толковый словарь русского языка под редакцией С. А. Кузнецова. В современном русском языке существует деление этого понятия: 1) герменевтика как универсальный метод интерпретации текстов, более обобщающее и светское понятие; 2) герменевтика как синоним экзегетики (ἐξήγησις - истолкование), т.е. толкование именно библейской и христианской литературы, являющаяся разделом богословия [1].

С течением времени, под действием различных обстоятельств, в разном историко-культурном контексте значения, смысл и коннотации слова могут меняться. Обратимся к академическому исследовательскому ресурсу «Национальный корпус русского языка» [4]. Он указывает на 50 документов в период с 1885-го по 2019-ый года с упоминанием этого слова. Проанализировав график распределения по годам слова «герменевтика», видны следующие пики употребления.

1) 1860 г. И. С. Никитин «Дневник семинариста». В предоставленном отрывке, вероятно, семинарист указывает этот термин, как один из учебных предметов. Учитывая снова, что это семинарист, то герменевтика здесь понимается именно в смысле интерпретации религиозной литературы.

2) 1886 г. Н. П. Гиляров-Платонов «Из пережитого. Том 2». В отрывке герменевтика так же представлена наряду с учебными дисциплинами, но, следует заметить, что в одном отрывке упоминается и экзегетика, а в другом вновь интерпретируется, будто термин означает разбор религиозных текстов. Таким образом, можно сделать вывод, что деление понятий существует, но используются они либо стихийно, либо не нарочно перемешиваются из-за непонимания, для чего, собственно, это деление нужно.

3) 1936 г. Георгий Флоровский «Пути русского богословия». В первую очередь следует обратить внимание на разрыв почти в 40 лет. Связать это можно с нелегкой ситуацией в России тех лет. Религиозная политика советского государства опирается на разработанную К. Марксом и Ф. Энгельсом теорию научного коммунизма, в контексте которой религия считалась «иллюзией», «обветшалым» мифом, формой «социального гнета», идеологическим прикрытием экономической эксплуатации [12, с.302]. Составной частью марксистского мировоззрения был атеизм, требовавший «бескомпромиссность и последовательность в борьбе с религией» [12, с.306], что отразилось в советском законодательстве, деятельности «союза безбожников» (1925-1947, с 1929 переименован в «союз воинствующих безбожников»), многочисленных судебных процессах против русского духовенства, разрушений церквей в рамках «безбожной пятилетки» 1932-1937 и т.п. [11, с. 20]. Многие исследователи тех лет были арестованы, прекратили свою деятельность вообще, либо мигрировали за рубеж. В тексте «герменевтика» выступает опять, как «богословие изъяснительное». Следует еще отметить, что данная работа не была написана в России, а точнее, в Советском союзе, ее автор находился в Париже. Это говорит о том, что хоть и на русском языке подобная литература появляется, но в стране из-за особенностей политики не издается. У правительства, как и у Флоровского, слово ассоциируется с религией.

4) 1945 г. Т. Пречистенский «Летопись Русской Православной церкви. Ноябрь // Журнал Московской Патриархии, №11». Почти десятилетний перерыв объясняется Второй мировой войной и продолжающейся атеистической политикой государства. Однако, текст отпечатан в СССР, так еще и имеет отношение к религии, что говорит о возобновлении темы веры в стране. Термин упоминается, как учебная дисциплина интерпретации Священного писания.

5) 1987 г. В. В. Биbihин «Философия и техника». Вновь большой временной разрыв, связанный как с запретом религиозной тематики, так и господством диалектического материализма в том числе, вероятно, из-за аналогии с религией и «крамольными буржуйскими учениями». Однако, 80-е – это перестроечное время, когда старые правила уходят. В тексте герменевтика предстает, как гума-

нитарное знание, способное различать символы. Однако, скорее всего, понятие тут используется, как синоним слова «интерпретировать».

6) 1990-2017 гг. СССР сменился Российской Федерацией. Плюрализм, демократия, обилие зарубежной мысли и всплеск собственной показывает на графике самые большие количества использования термина. Причем теперь он используется ровно так, как предполагается современным русским языком. Это термин и философии, и филологии, однако, в некоторых текстах, видимо, с исторической точки зрения, она, герменевтика, вновь предстает богословской дисциплиной. Наибольшим пиком за данный период указывается 2006-й год и работа «Пути к универсалиям. Раздел II. Творец и род» за авторством С. С. Неретиной и А. П. Огурцова. Эта книга анализирует более чем двухтысячелетний путь философии в постижении универсалий. И наш термин используется последовательно в контексте исследуемого авторами времени. [4, 5]. Таким образом, видно, как «герменевтика» означает разное в определенный период времени и в специальном контексте.

Однако, при исследовании того или иного слова никак нельзя обойтись без толковых словарей, поэтому далее будет представлен анализ термина по словарям XIX-XXI-го веков. Данный период взят на основании вышеуказанного хронологического и контекстного изучения.

1) «Толковый словарь живого великорусского языка» В. Даля. Первое издание словаря приходится на 1861-ый год и включает около 200000 слов. «Герменевтика – греческая наука, объясняющая священное писание». [3]. Термин относится автором к богословским наукам, но с уточнением, что это слово относится и к Греции. Предположительно, из-за того, что «герменевтика» происходит от имени древнегреческого бога – Гермеса, который, по преданию, являлся людям и толковал волю богов, чем и занимается в некотором роде наука, что нами исследуется. [7].

2) «Энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Евфрона», издававшийся в период 1890-1907 годов. «Герменевтика – учение о способах истолкования речей или сочинений по возможности близко к смыслу, вложенному в них автором. Применяется главным образом к толкования библейских текстов.» Далее идет перечисление источников по термину и его дополнительная трактовка в юридическом смысле: «Толкование законов». [2]. Данный словарь включает в себя ряд статей на различные научные темы и предлагает сборник терминов. Если учесть, что издание редактировалось философами, в частности Владимиром Сергеевичем Соловьевым, термин не имеет прямой богословской направленности, хоть и указывается, в силу, возможно, времени, его основная задача.

3) «Толковый словарь русского языка» Ушакова Д. Н. Работа над словарем шла в советский период с 1928-го по 1940-й годы. Указывает, что это фило-

логический термин: «Теория и искусство истолкования текста». [6]. Вполне светское и советское, идеологически верное определение.

4) «Толковый словарь русского языка» Ожегова С. И., изданный впервые в 1949-м году, не дал никаких результатов по термину, его нет.

5) «Большая Советская Энциклопедия», имеющая три издания: I – 1926-1947 гг.; II – 1949-1958 гг.; III – 1969-1978 гг. «Герменевтика, экзегетика – учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнен вследствие их давности или недостаточной сохранности источников. Понимание достигается грамматическим исследованием языка, изучением исторических реалий и вскрытием намеков, смысл которых со временем сделался непонятным; конкретно-психологическими изысканиями и рассмотрением закономерностей формы произведения. Применительно к Библии герменевтика означает выяснение тройного смысла текста: чувственно-буквального, отвлеченно-нравоучительного и идеально-мистического. Помимо литературы, герменевтика применяется также в музыке, в юриспруденции (толкование законов). Понятие герменевтика теперь мало употребительно и перекрывается более широким понятием интерпретация, имеющим в виду также и новую литературу». [1].

6) «Новая философская энциклопедия». Издается с 2000-х годов. Предлагает несколько терминов, относящихся к герменевтике, так или иначе: «герменевтика», «герменевтика философская», «герменевтический круг», «герметизм». Энциклопедия предлагает целые статьи или отрывки трудов исследователей по какому-либо термину. Давая общую оценку, можно сказать, что истолкование имеет заимствования, как из рассмотренных ранее словарей, так и имеет новые объективные добавления [8].

В качестве итога можно отметить, что в ходе работы с «Национальным корпусом русского языка» и более точечным анализом по толковым словарям было выявлено широкое многообразие толкований «герменевтики» с XIX-го века и до наших дней. Термин где-то дополняется, где-то толкуется с учетом обстоятельств, где-то используется в его простом и усредненном смысле. Данный обзор, проведенный в учебный и исследовательских целях, открывает перспективы дальнейшего углубленного анализа термина «герменевтика», предполагает сопоставление его с развитием богословия и гуманитарного знания в России.

Библиографические ссылки

1. Большая советская энциклопедия. [Электронный ресурс] – URL.: <https://bse.slovaronline.com/9482-GERMENEVTIKA>, свободный. Яз. Рус. (дата обращения 17.12.2021)
2. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Евфрона. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/34052-%D0%93%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D0%B2%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0>, свободный. Яз. Рус. (дата обращения 17.12.2021)
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс] – URL.: <https://dal.slovaronline.com/5664-GERMENEVTIKA>, свободный. Яз. Рус.
4. Национальный корпус русского языка. Результаты поиска в основном корпусе. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://processing.ruscorpora.ru/search.xml?sort=i_grcreated&out=normal&dpp=11&spd=10&seed=2253&lang=ru&level1=0&lex1=%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B5%D0%B2%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0&mode=main&nodia=1&parent1=0&sem-mod1=sem&text=lexgramm, свободный. Яз. Рус. (дата обращения 17.12.2021)
5. Национальный корпус русского языка. Распределение по годам (частота на миллион словоформ) в основном корпусе с 1855 по 2019. [Электронный ресурс] URL.: https://processing.ruscorpora.ru/graphic.xml?dpp=10&graphic_from_result=1&lanl=ru&level1=0&lex1=%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0&mode=main&out=normal&parent1=0&seed=2253&sem-mod1=sem&smoothing=3&sort=i_grcreated&text=lexgramm, свободный. Яз. рус. (дата обращения 17.12.2021)
6. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. [Электронный ресурс] – URL.: <https://ushakov.slovaronline.com/10157-GERMENEVTIKA>, свободный. Яз. Рус. (дата обращения 17.12.2021).
7. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. М.: ИФРАН, 2002. 233 с.
8. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. URL.: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/search/TextQuery?qs=1&rt=rd&s1.docFilter=&s1.level=Sec&startPage=1&s1.query=герменевтика&s1.index=ZZ&x=0&y=0>
9. Луман Н. Общество общества. Кн. 1: Общество как социальная система; пер. с нем. А. Антоновского; Кн. 2: Медиа коммуникации; пер. с нем. А. Глухо-

ва, О. Никифорова; Кн. 3.: Эволюция; пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2011. 640 с.

10. Гендер и язык. Антология. М.: Языки Славянской Культуры, 2005. URL.: <https://www.litres.ru/antologiya/gender-i-yazyk/> (дата обращения 17.12.2021).

11. История религий во Владимирском крае (советский период): монография. отв. ред. Е.И. Аринин. Владимир: Издательство «Шерлок-пресс», 2018. 200 с.

12. История и теория атеизма. Отв.ред. М.П.Новиков. М.: Мысль, 1982. 430 с.

13. Большой толковый словарь русского языка. Гл. ред. С. А. Кузнецов. Первое издание: СПб.: Норинт, 1998 (в авторской редакции 2014 года). URL.: <http://gramota.ru/slovari/dic/?word=герменевтика&all=x&lop=x&bts=x&ro=x&zar=x&ag=x&ab=x&sin=x&lv=x&az=x&pe=x>

Belizhinsky S. S.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

Lyutaeva M. S.

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

ANALYSIS OF THE WORD «HERMENEUTICS»

Abstract. The article offers an analysis of the term hermeneutics, carried out within the framework of the course on sociolinguistics. A chronological analysis of changes in the semantics of the term is carried out using the academic research resource "National Corpus of the Russian Language". The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: hermeneutics, sociolinguistics, history of concepts, N. Luhmann.

Григорьев А. В.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Дудорова А. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Гарькина О. В.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

Лютаева М. С.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

АНАЛИЗ ТЕРМИНА «ПУРИЗМ» В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ КОНЦЕПЦИИ Н. ЛУМАНА

Аннотация. В статье рассматривается понятие пуризм. Проводится анализ динамики изменений значения данного термина и сфер его применения. Используется метод «различения различений», разработанный Н.Луманом. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: пуризм, пуританизм, Н.Луман, языковой пуризм, пуризм в искусстве, кубизм.

В данном исследовании применяется метод анализа различений, разработанный Н.Луманом, в контексте теории аутопойетических социальных систем. В данной теории общество представлено как система коммуникаций, самовоспроизводящая себя посредством наблюдений, фиксируемых в языке [3, с 72]. Отсюда особое внимание философа к эволюции семантики терминов. Как считает Луман, «теория, если она хочет быть системной теорией, начинается с различия» [4, с.69]. Данная теория восходит к античной методологии дифференциации понятий, обозначенной глаголом «раделять» (διαρέω), от которого впоследствии разовьется философский метод диаретики в составе античной диалектики [8, с.9].

Термин «пуризм» представлен в Википедии как производное от латинского слова «purus», т.е. «чистый», обозначающее обостренную «требовательность к сохранению изначальной чистоты, строгости стиля, приверженности канонам в языке, искусстве, спорте и тому подобное». Семантика различений «чисто-

го/нечистого» восходит к истокам культуры, как, к примеру, известный с античных времен кейс т.н. «килоновой скверны» (Κυλῶνεια ἄγος, ок. 660 гг. до н.э.) связанный с древней традицией давать убежище в храме, «оскверненной» нарушением ритуальной чистоты этой территории, запятнанной кровью, что навело бедствия на Афины и потребовало «очистительного» обряда. Вся история религии может быть истолкована в контексте перспективных подходов концепции «аутопойезиса» (Н.Луман) как генезис таких практик и соответствующих обоснований, эволюционировавших от ритуалов и мифов, поэтически передававших «предания отцов» до логичных умозаключений философов, теологов и политиков, утверждавших важность тщательно поддерживаемого разделения «чистого/оскверненного». Все история христианства выступает в таком контексте как стремление очиститься от элементов «язычества» и «иудейства».

Луман описал религию как аутопойетическую субсистему общества [5]. Особую остроту эти обсуждения приобрели в эпоху Реформации (1517-1648), когда сформировалось название «пуритане» («Puritanus», 1564) в качестве оскорбительного прозвища для тех священников Ecclesia Anglicana которых их противники называли еще и «лицемерами» («hypocrites»), тогда как сами они себя именовали «благочестивыми» («godly») и «исповедниками» («confessors»). Можно говорить о широком движении в английском обществе того времени, считавшем Папу Римского «антихристом», а лютеранство, сохранившее многие элементы католичества, слишком «папистскими», призывая «истинных христиан» («Puritans») вернуться к простоте ранней церкви, «очистившись» от «излишеств». Это движение никогда не было однородным, воплотившись в Английской революции (English Civil War, 1640 - 1649) и дистанцировании трех сообществ, включавших в себя 1) сторонников Ж.Кальвина («Presbyterianism»), 2) тех, кто радикально выступал против государственной «The Church of England» («Independents») и 3) течений, призывавших к защите свободы совести («Levellers»). Эта сложная и напряженная политическая жизнь привела к публикации знаменитого трактата «Essay Concerning Toleration» (1667) и посланиям «A Letter Concerning Toleration» (1689) Дж. Локка (John Locke, 1632-1704), где утверждалась «чистота веротерпимости», противостоящая «скверне фанатизма». Позднее различение «чистого/нечистого» входит в другие сферы культуры, в том числе в известные словари, где даются соответствующие определения.

В словаре В. И. Даля (1801-1872) пуризм – это «излишняя строгость в правилах, в нравах, в чистоте языка, правописи, в нетерпении чужих слов и пр.» [2]. В словаре Д.Н. Ушакова (1873-1942) пуризм представлен двумя определениями: 1) «стремление к чистоте и строгости нравов»; 2) «излишне строгое стремление сохранить в неприкосновенности какие-н, нормы языка, борьба против неологизмов, варваризмов и разных стилистических новшеств» [9]. Словарь С. И.

Ожегова (1900-1964) так определяет термин: «пуризм – это чрезмерность требований к сохранению строгости нравов, к чистоте языка, консервативное ограждение его от всего нового» [7]. Большой толковый словарь русского языка под редакцией С.А.Кузнецова (1998), определяя пуризм, отмечает только языковой аспект и трактует слово как «Чрезмерно строгое отношение к существующим нормам поведения или языка» [11].

Таким образом, пуризм имеет два основных значения. Первое, это излишнее соблюдение и сохранение строгости в различных правилах, характерах и стилях. Второе, это языковой пуризм, направленный на сохранение «чистой» речи, без вмешательства «вредных» иноязычных слов.

Обратимся теперь к академическому исследовательскому ресурсу Национальному корпусу русского языка, в котором рассмотрим значения слова «пуризм» [6].

При поиске данного слова в корпусе найдено: 50 документов, 102 вхождения.

В качестве примера, для первого значения, можно привести на первой странице, И. И. Лажечников «Гримаса моего доктора» (1813). Обращает внимание требование соблюдения строгости в стиле, поскольку «на самом хозяине и слугах были цвета все светлые, веселые» и «Лиденталь простирал любовь к опрятности».

В качестве примера, для второго значения, можно привести фрагмент сочинения М. Ф. Каменской «Воспоминания» (1894). В данном примере как раз и говорится о языковом пуризме.

Стоит обратить внимание на работу Г. О. Винокура «О пуризме» (1923) [1]. Именно с его работой о пуризме, связан пик употребления этого слова в 1923 году. Винокур говорит больше о языковом пуризме. Пуризмом называют неприятие любых изменений, борьбу за очищение языка от иностранных слов и неологизмов, а также протест против использования в литературной речи просторечий и жаргонизмов. Наиболее яркий пример порчи языка с точки зрения сторонников пуризма – это реформа русской орфографии 1918 года, которая отменила твёрдый знак и «ять». Излишним пуризмом прославился один из выдающихся государственных деятелей царской России Александр Шишков. Он настаивал на употреблении исконно русских слов, чаще всего менее удачных, вместо заимствованных: «мокроступов» вместо «галош», «лечезнания» вместо «медицины» и «телообразии» вместо «физиики». Пуризм, являемый нам в исторических примерах, почти всегда есть не идея, а - настроение. Человеку «не нравится», «неприятно» говорить «по-новому», ему «режут ухо» странные слова, диковинные звукосочетания. Но даже и тогда, когда пуризм строится идеологически, а не эмоционально, его идеология базируется не на знании языка, не на сознательном

учете лингвистического опыта, а на соображениях, языку в высокой мере посторонних. Кроме этого, в своей работе автор выделяет пуризм «ученый» и пуризм «неучёный». Пуризм «ученый» отличается от пуризма неученого тем, что он лишен не только должного понимания языка, но и обычных для пуризма эмоций. Этот «ученый» пуризм считается профессиональной болезнью библиотекарей, школьных учителей, чиновников и всех тех, кто по роду своей деятельности тяжело принимает перемены. Возможен такой пуризм, который, будучи радикально очищен от всего постороннего и построенный имманентно, исключительно лишь на основе вдумчивого, строгого, научного знания языка, даст нам прочную базу для поднятия общей нашей лингвистической культуры.

Таким образом, языковой пуризм - это деятельность, основанная на научном подходе к совершенствованию языка, подверженная внутриязыковым и внеязыковым воздействиям. Основной его целью является очищение, главным образом, лексической системы языка от ненужных, «вредных» (с точки зрения пуристов) элементов и замену их средствами родного языка в соответствии с литературной нормой.

Интересно то, что в корпусе можно выделить и другое значение. Вести (1913.12.26) // газета «Раннее утро», 1913 – тут пуризм упоминается с такими понятиями как кубизм, орфеизм, лучизм, симультанизм. Кроме этого, в работе Ю. П. Анненкова «Дневник моих встреч» (1966) – пуризм упоминается с такими понятиями: кубизм, футуризм, сюрреализм, абстрактность. Стоит обратить внимание на то, что в контексте при перечислении этих понятий речь идёт о пуризме в искусстве в 1910-1920 годах.

Рассмотрим пуризм в живописи, обратившись к истории. В 1910–1920-х годах во Франции возникло направление живописи, которое стремилось передавать изначальные формы предметов, очищенные от излишних деталей. Оно получило название «пуризм». В противоположность авангардистским течениям живописи периода 1910-х годов (например, кубизму) пуризм выступал за чёткие геометрические формы, часто упрощённые и намеренно лаконичные, слегка приглушённые чистые цвета. Родоначальником этого направления в живописи стал художник Амеде Озанфан. В 1918 году он написал статью «После кубизма», где отменил характерные для этого направления эмоциональные и чувственные элементы, применяя к живописи «индустриальный», «машинный» подход. Из живописи пуризм перетекает в архитектуру с лёгкой подачи Ле Корбюзье. В 1920-е годы француз построил наиболее яркие образцы этого стиля: несколько вилл в Париже и его предместьях. В одной из них, кстати, жил тот самый Озанфан. Эти здания и прославили имя Ле Корбюзье на весь мир, прочно связав его с пуризмом в архитектуре. Получается, что у пуризма есть третье зна-

чение – пуризм в искусстве, который выражается в живописи и перетекает в архитектуру [10].

Таким образом, термин «пуризм» имеет не одно значение. Он может употребляться применительно к нормам поведения, языку и искусству. В каждом случае оттенки значения будут разными. К первому относится стремление к правде и неукоснительное соблюдение чистоты нравов. Если рассматривать языковой пуризм, то это ограничение проникновения иноязычных слов, которые «режут ухо». Что касается пуризма в искусстве, то это стиль в живописи и архитектуре эпохи модернизма, провозгласивший фундаментальный порядок, гармонию и баланс целью художника.

Библиографические ссылки

1. Винокур Г.О. О пуризме // Леф, 1923г. С. 156-171 // URL.: <https://ruthenia.ru/sovlit/j/2921.html> (дата обращения 12.12.2021).
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка // URL.: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=35063> (дата обращения 12.12.2021).
3. Луман Н. Общество общества. Том 1. М.: Логос, 2011. 640 с.
4. Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. 360 с.
5. Лютаева М.С. Религия и искусство как «аутопойетические» системы в теории Никласа Лумана (социально-философский анализ). Автореферат диссертации ... кандидата философских наук, специальность 5.7.7. Владимир, 2021, 31 с.
6. Национальный корпус русского языка. URL.: <https://ruscorpora.ru/new/> (дата обращения 12.12.2021)
7. Ожегов С.И. Словарь русского языка. // URL.: <https://slovarozhegova.ru/> (дата обращения 12.12.2021).
8. Семенов В.Е. Трансцендентальная редукция «Главных родов» в «Софисте» Платона // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, 2011. URL.: <https://cyberleninka.ru/article/n/transsendentalnaya-deduktsiya-glavnyh-rodov-v-sofiste-platona> (дата обращения 12.12.2021).
9. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. // URL.: <https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=61870> (дата обращения 12.12.2021).
10. Фремpton К. Современная архитектура: Критический взгляд на историю развития/ Пер. с англ. Е. А. Дубченко; Под ред. В. Л. Хайта.– М.: Стройиздат, 1990. 535 с.
11. Большой толковый словарь русского языка. Гл. ред. С. А. Кузнецов. Первое издание: СПб.: Норинт, 1998. Публикуется в авторской редакции 2014 года. URL.: <http://gramota.ru/slovari/dic/?word=пуризм&all=x> (дата обращения 12.12.2021).

Grigoriev A. V., Dudorova A. S., Garkina O. V., Lyutaeva M. S.,

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

ANALYSIS OF THE TERM "PURISM" IN THE CONTEXT OF THE IDEAS OF THE CONCEPT OF N. LUHMANN

Abstract. This article discusses the concept of purism. The analysis of the dynamics of changes in the meaning of this term and the scope of its application is carried out. The method of « analysis of differences », developed by N. Luhmann, is used. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: purism, puritanism, N. Luhmann, linguistic purism, purism in art, cubism.

УДК 303.01

Латышева Ж. В.,

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

СМЫСЛООБРАЗОВАНИЕ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ

Аннотация. В статье, в качестве методологической основы анализа феномена социального трансцендирования применяется системный структурно-функциональный подход Н. Лумана. Раскрываются различные аспекты, формы, процессы, характеристики и особенности развертывания смысла в социальных системах. Выявляются «открытое» и «закрытое» смысловое трансцендирование социальных систем. Делается вывод о том, что смысл выступает медиумом и энтелехиальным центром социального трансцендирования.

Ключевые слова: смысл, медиум, социальное трансцендирование.

В отличие от феноменологов жизненного мира, Н. Луман – крупнейший социолог, мыслитель, правовед второй половины XX века – считает, что из «социологии ... должны быть изгнаны внешние миры коммуникации – люди, сознания, организмы, артефакты, которые теряют свое значение социального факта в его дюркгеймовском понимании: непреложной необходимости, с которой должно считаться любое социальное взаимодействие и которая ранее полагалась

предметом социологии» [1, с. 7]. Таким безусловным социальным фактом для Н. Лумана выступает коммуникация, ведь окружающие её миры, в том числе, сознание, становятся постижимыми только через её посредничество, «то есть внутри системы общества, которое, таким образом, превращается в замкнутую последовательность соотносящихся лишь друг с другом операций» [там же].

В разработке своего фундаментального учения об обществе немецкий социолог применяет системный подход. В основе его теории открытых самоорганизованных, аутопойетических самореферентных социальных систем лежат математическая логика различий Г. Спенсера Брауна, концепции нейрофизиолога У. Матураны («аутопойезис», «наблюдение»), Ф. Хайдера («медиум»/«форма»), Ф. фон Фёрстера («кибернетика второго порядка»), принципы теории относительности А. Эйнштейна, а также некоторые выводы психологии и философии радикального конструктивизма (Э. фон Глазерсфельд). Луман не приемлет старую метафизическую онтологию, и реальность социальных систем основывает на наблюдении, предполагающем операции различения и указания на что-либо. Его усилия сосредоточены на конструировании таких теоретических построений, которые отражали бы *«полицентризм»* и *«поликонтекстуальность»* социума, были бы направлены на выявление его *конститутивных функционально-структурных связей*.

Именно лумановский подход, столь отличный от социально-феноменологического, органично раскрывающего аутентичку социального трансцендирования, будет применен нами в качестве еще одной методологической перспективы рассмотрения последнего. Согласно только что приведенному весьма краткому абрису социологии Лумана, именно в системных, поликонтекстуальных, и, особенно, структурно-функциональных детерминантах его исследований кроются весьма интересные методологические возможности. С позиций структурного функционализма формируются основополагающие концепции системно-социальной парадигмы (например, системы и окружающего мира, двойной контингентности, коммуникации, смысла, самореференции, взаимопроникновения и др.). Поэтому-то такие проблемы, как выявление операций и процессов, факторов и функций, аутопойетически-структурных особенностей социального трансцендирования могут, на наш взгляд, эффективно разрабатываться с опорой на лумановскую теорию.

В качестве объекта анализа мы избрали концепцию смысла теории социальных систем немецкого социолога. Важно, по нашему мнению, не только выявить место и роль смысла в развертывании социального трансцендирования, но и попутно раскрыть особенности собственно лумановского его понимания. Актуальность второй задачи обусловлена тем, что теоретические построения немецкого социолога, в чём мы согласны с А. Ю. Антоновским, «нуждаются в

подробнейшем изложении, интерпретации и адаптации их к русскому языку и к принятым у нас постановкам проблем» [1, с. 5].

Концепция *смысла* – это, на наш взгляд, один из «краеугольных камней» фундамента трактовки социального трансцендирования. Смысл является крайне необходимой формой переработки комплексности и самореферентности в психических и социальных системах. Данные системы, более того, могут проводить подобную переработку исключительно лишь в форме смысла и никак иначе.

Нужно подчеркнуть, что смысл – это, по мнению Лумана, «не что-то субстанциональное или феноменальное, некое качественное единство, а особого рода различие медиума и формы» [2, с. 237].

Медиум как таковой имеет очень большую комплексность, предстаёт массой элементов, «которые своим статусом элемента не обязаны определенному сопряжению, а представляют материал, из которого могут создаваться сопряжения» [2, с. 235]. «Медиальный субстрат» смысла, в свою очередь, выявляется в различении актуальности и потенциальности, связан с аппрезентацией иных смысловых возможностей, характеризуется универсальностью, незаменимостью, неотрицаемостью, обязательностью (принудительностью). Наконец, форма, отражающая динамизм, процессуальность и оперативный аспект социальных отношений, выступает строго установленным соединением элементов, «исключенным третьим» (Луман) и именно формой редуцируется высокая комплексность медиума

Позиционирование процесса смыслообразования в системе как своеобразной игры, «взаимопереходов» актуальности и потенциальности, как неизменного и безостановочного стремления расширить свою локализацию, указывают, на наш взгляд о наличии в данном процессе механизмов трансцендирования. Аргументируем это.

Смысл проявляется в системе в форме избыточности, «избытка указаний», «избыточных возможностей», направленных на широкое поле ресурсов, потенциальных действий или переживаний. Тем самым, «смысловая форма посредством своей структуры указаний» (Луман) ставит систему перед необходимостью осуществлять дальнейший отбор, *выходить за пределы* избыточности, усиливая, тем самым, определенность.

Смысл позволяет трансцендировать на какое-то время комплексность мира, представляя её в доступном виде для оперирования психическими и социальными системами. Однако следует отметить, что это не ведет к прояснению и упрощению мира, его комплексность не исчезает. Посредством смысла, который по своей форме и есть «воспроизведение комплексности» (Луман), пересматриваются возможности выбора того или иного действия, ситуации и т.д., т.е. возможности трансцендирования комплексности *отбором*. Иными словами, смысл

«...удостоверяет каждый раз такой доступ как отбор и, если можно так выразиться, берет его под свою ответственность» [3, с. 100].

Смысл, кроме того, «базально нестабилен» (Луман), текуч, динамичен и раскрывает себя как развертывание своей нестабильности. Подобная незавершенность смысла свидетельствует, на наш взгляд, именно о таком способе его существования, как перманентное трансцендирование, о постоянном поиске-преодолении всё новых и новых смысловых форм и вариантов.

Трансцендирование смысла осуществляется с помощью применения различий с целью дальнейшей обработки информации. Смысл безостановочно формирует различия актуальных смыслов и шлейфа потенциальных, причем в этом формировании одна из потенциальностей избирается как будущая актуальность. В темпоральном срезе, поэтому, смысловое трансцендирование выступает «единством актуализации и виртуализации, ре-актуализации и ре-виртуализации в качестве процесса (обусловленного системами) с собственной тягой» [3, с. 105]. Такое трансцендирование показывает смысл необходимым медиумом формообразования, создающим набор важных качеств для появления системных элементов с целью аутопойезиса системы.

Важно отметить то обстоятельство, что любое воспроизводство смысла, согласно Н. Луману, реализуется с помощью информации. Информация – это «*событие, определяющее состояние системы*» [3, с. 107], событие, «актуализирующее использование структур» [там же]. Информационные события уникальны, неповторимы, кратки, поэтому показывают себя процессуальными элементами. Заканчиваясь как событие, информация оставляет «структурный эффект» и вызывает ответную реакцию системы на произошедшие изменения в структурах, реакцию посредством самих же модифицированных структур. То есть именно признак «*изменения состояния системы*», причем, системы самореферентной, позволяет различать информацию и смысл. Информация, кроме того, в состоянии как редуцировать комплексность, так и повышать ее, и этот фактор, как мы считаем, выступает импульсом дальнейшего трансцендирования форм смысла, продвигающего его к обретению большей мощности.

Интересно суждение Лумана о том, что посредством смысла и информации как утвердившихся этапов эволюции, «...может начаться собственная эволюция смысла, пробуящая практически, какие схемы получения и переработки информации оправданы с точки зрения возможностей присоединения...» [3, с. 109]. Этой фразой, как мы считаем, подтверждается связь между эволюционирующим смыслом и трансцендированием, так как любая эволюция как форма развития необходимо включает в себя механизм трансцендирования.

Нужно в то же время отметить, что говоря об эволюции общества, теоретик социальных систем констатирует: «От эволюции теперь уже не ждут непре-

рывного совершенствования в приспособлении. Ведь факты говорят об обратном. Вопрос поэтому может заключаться лишь в том, как общество может сохранить предпосланное состояние приспособленности, которое ему требуется для продолжения своего собственного аутопойезиса в условиях его возрастающей сложности и невероятности» [4, с. 180]. В этой беспристрастной констатации объективно высвечивается, по нашему мнению, как раз проблема общественных трансцендентностей, «непрерывного совершенствования в приспособлении» к которым не ожидают. Но именно приспособление к ним, трансцендирование повышающихся «сложности и невероятности» как ответ «коэволюции неустойчивости» (Р. Норгард) выступает, как показывает Луман, гарантом аутопойетического воспроизводства, дальнейшей жизни общества.

Смыслообразование как трансцендирование раскрывается социологом также, на наш взгляд, в анализе декомпозиции (способа функционирования) смысла. Декомпозиция как разъединение, разложение смыслового опыта на различия называется Луманом *смысловым измерением*, в котором выделяются, в свою очередь, *предметное, временное и социальное измерения*.

Предметное измерение касается смысловой интенциональной предметности в психических системах и содержания, тематики смысловой коммуникации в социальных системах. Основополагающим моментом предметного измерения выступает «*первичная дизъюнкция*», разделяющая «нечто» и «иное». В силу этого, дальнейшая работа приобретает два направления, два плана – *внутренний и внешний*. Эти два плана, проявляясь в виде взаимосвязанных указаний, существуют как *два горизонта*, участвующие в бесконечном, как бесконечно приближение к горизонту, конституировании смысла.

Временное измерение основывается на различии «до» и «после», а его *горизонтами являются прошлое и будущее*. Это означает, что «...время выступает для смысловых систем лишь интерпретацией реальности в отношении различия прошлого и будущего» [4, с. 121], и что прошлое и будущее «...не могут быть пережиты или подвергнуты обработке» [3, с. 124]. Настоящее же, как промежуток между прошлым и будущим, демонстрирует, с одной стороны, необратимость времени как смены событий, а с другой – обратимость, которая осуществляется в смысловых системах посредством самореферентного обращения к прошедшим актам сознания и деятельности. Иначе говоря, посредством времени в психические и социальные системы поступает информация о существующих необратимостях, которые, через присущую таким системам самореферентность и смысл, приобретают качества обратимости.

Социальное измерение принимает во внимание все, что позиционируется как «аналогичное мне», «alter Ego». В силу того, что социальное измерение открывает смысловые линии «я» и «другого/других я» как релевантные для всего,

оно обладает глобальной значимостью. В отличие от предметного измерения смысла, социальное измерение преодолевает разграниченность природы и человека (характерную для западноевропейского гуманистического мировоззрения) и приобретает «всепроникающую самостоятельность» [3, с. 124]. В этом свете смысл становится социальным «...не как связь с определенными объектами (людьми), а как носитель своего рода удваивания возможностей понимания» [там же]. Как «я», так и «*другое я*» выступают, поэтому, в качестве *горизонтов*, которые создают социальное измерение путем накопления и объединения смыслов.

О трансцендирующей природе этих измерений свидетельствует, на наш взгляд, наличие в них двойных горизонтов смыслового конституирования, очерчивающих пространство трансцендирования (внешнее – внутреннее, прошлое – настоящее – будущее, «я» – «*другое/другие я*»), задающих направление трансцендирования (от внешнего к внутреннему, и наоборот; от прошлого к будущему, от будущего к прошлому или настоящему, и т.д.), а также структурирующих его.

Трансцендирующая роль двойных горизонтов удостоверяется также наличием конституирующих процессов, неотъемлемым механизмом которых всегда выступает трансцендирование. При этом стимулом трансцендирующего конституирования социального является, как мы считаем, противоположность консенсус/диссенсус. В случае перспективы возникновения диссенсуса и начинается функционирование двойного горизонта, вследствие чего формируется «... особая семантика социального, которая в качестве теории этого различия, со своей стороны, вновь может обеспечить консенсус или диссенсус» [3, с. 126]. Именно таким образом социальное измерение дает постоянную возможность сравнения жизни своего сознания и деятельности с сознанием и деятельностью других.

Трансцендирование в пространстве двойных горизонтов претворяется через *выбор*, перед необходимостью которого встает система. При этом, выбор в целях самоопределения выступает требованием не только системы в целом, но и каждой операции. Все три измерения, поэтому, нуждаются в *усилении схематизации* выборов. Схематизация опосредуется через *соотнесение* (атрибуцию): в предметном измерении – через внешнее и внутреннее соотнесение, во временном – через отнесение постоянных или непостоянных факторов, в социальном – через Ego(адресата) и Alter (сообщающего, сообщающих). Схематизм осуществляет *редукцию комплексности*, отсекает указания, увеличивает взаимопонимание и упрощает присоединение того, что раскрыто смыслу. Тем самым, посредством такого многоэтапного *трансцендирующего процесса*, компонентами которого являются схематизация, атрибуция и редукция комплексности, осуществляется выход к новым определениям смыслов.

Далее необходимо подчеркнуть следующее. При том, что социальные системы являются операционально-закрытыми и всё, что они производят, производится в них и для них, смысловое трансцендирование социальных систем обнаруживает в себе, на наш взгляд, два *взаимосвязанных* аспекта, два измерения – имманентное и трансцендентное (внешнее). Имманентным («закрытым») измерением смысловых трансцендирующих процессов предстаёт направленность их на *внутренние преобразования*. Моменты проявления внешнего («открытого») смыслового трансцендирования обнаруживаются в обращенности *системы к её окружающему миру*.

Чем же можно обосновать функционирование «закрытого» и «открытого» трансцендирования смысла? Опять же, на наш взгляд, самореферентностью и циркулярностью: смысл актуализируется только посредством ссылки на другой смысл, но никогда не направляет за грани постигнутого, за грани самого себя. И именно подобная закрытость свидетельствует о внутреннем богатстве, о мощи универсума актуальных смыслов, смысловых перспектив и горизонтов, дающих возможность системе, с одной стороны, варьировать и делать внутренние отборы, с другой стороны, открывать новые смысловые грани окружающего мира, конституировать, а также вновь и вновь актуализировать его беспредельную открытость.

Это, в свою очередь, показывает, что «закрытое» трансцендирование смысла выступает условием «открытого» трансцендирования (равно как и наоборот). Стремление трансцендировать определенные смыслы только раздвигает смысловые горизонты системы, причем именно по направлению к миру – последнему смысловому горизонту: «Любая попытка мысленно переступить смысл лишь расширяет его; она должна учитывать смысл и мир и поэтому быть тем, чем стремится не быть» [3, с. 110]. Иными словами, возникшая необходимость принимать во внимание мир вынуждает систему как бы «самотрансцендировать», т.е. на какие-то моменты становиться тем, чем она пытается не быть, что, в конечном итоге, выливается в приобретение ею эмерджентных признаков. Воплощением же такого самотрансцендирующего процесса выступает, на наш взгляд, «самоописание мира в мире» (Луман), которое включает не только самоописание мира как такового, но и самоописание мира трансцендирующего (например, как отношения к Богу).

Смысловое трансцендирование в обозначенных выше аспектах имеет хорошо прослеживаемую траекторию. Самореферентность смысла трансцендирует последний к символическому содержанию, переводя его в *символические генерализации*. Посредством генерализации раскрываются разнообразные ответвления смысла, который, по меткому выражению Н. Лумана «...о-генерализовывается во всех измерениях» [3, с. 141]. И именно через символическую генерализацию

всякая «осмысленно понимаемая данность» (Луман) обеспечивается возможностью постоянно быть доступной для использования, то есть «... потоки переживаний наделяются идентичностями – идентичностями в смысле всякий раз редуктивных отношений к себе» [3, с. 140]. В то же время, генерализация останавливает процесс бесконечного разложения смысла для того, чтобы применить какой-либо определенный смысл.

Символические генерализации, в свою очередь, возводят совокупность указаний смысла к *ожиданиям* последствий смысловой ситуации. В социальных системах, как отмечает Луман, наличествуют поведенческие ожидания, что в структурном выражении принимает форму генерализованных поведенческих ожиданий. Согласно понятию ожидания, введенному немецким ученым, «... структура указаний предметов или тематики смысла может быть использована лишь в сжатой форме» [3, с. 143], поэтому именно в ожиданиях сосредоточены нуждающиеся в генерализации указания. Далее, таким образом, происходит отбор ожиданий, «*перекрывающих смысловые разрывы и могущих себя попробовать в качестве генерализаций*» [3, с. 144], и система, трансцендируя, ваяет себя.

Итак, исходя из изложенного, смысл необходимо трактовать в качестве медиума и энтелехиального ядра социального трансцендирования, а самореферентное конституирование смысла – в качестве его формы. В этом контексте, поэтому, смысл может быть дефинирован не только как «*субстанция*» ко-эволюции психических и социальных систем (по Луману), т.е. в духе западноевропейской философии Нового времени (Спиноза, Гегель и др.), но и, в традиции античной философии, как *архе социального трансцендирования*.

Библиографические ссылки

1. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. – М.: ИФРАН, 2007. – 135 с.
2. Луман Н. Введение в системную теорию / под ред. Дирка Беккера, пер. К. Тимофеевой. – М.: Логос, 2007. – 360 с.
3. Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
4. Луман Н. Эволюция / Пер. с нем. А. Антоновского. – М: Издательство «Логос», 2005. – 256 с.

Latysheva Zh. V.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

MEANING FORMATION AS SOCIAL TRANSCENDENCE

Abstract. In the article, N. Luhmann's systematic structural and functional approach is used as a methodological basis for analyzing the phenomenon of social transcendence. Various aspects, forms, processes, characteristics and features of the deployment of meaning in social systems are identified. The «open» and «closed» semantic transcendence of social systems is revealed. It is concluded that meaning acts as a medium and intellectual center of social transcendence.

Key words: meaning, medium, social transcendence.

УДК 21.215

Лютаева М. С.,
Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

РЕЛИГИЯ КАК ФОРМА СМЫСЛА. РЕФЕРАТ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ РАБОТЫ Н. ЛУМАНА «РЕЛИГИЯ ОБЩЕСТВА» (DIE SINNFORM RELIGION // N. LUHMANN. DIE RELIGION DER GESELLSCHAFT, 2002)

Аннотация. Статья представляет собой реферативный обзор первой главы «Религия как форма смысла» (Die Sinnform Religion) монографии Н. Лумана «Религия общества» (Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft). Критически рассмотрены предшествующие Луману описания религии: онтологический, аналитический, феноменологический и «гуманистический» подходы, обоснована перспективность теории коммуникации. Также рассмотрена проблема смысла и религии как его особой формы, наблюдающей за различием ненаблюдаемого и наблюдаемого. Представлен способ религиозного осмысления смерти как универсального человеческого опыта. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: Никлас Луман, социология религии, смысл, наблюдение, смысл смерти, коммуникативный подход.

Н. Луман, начиная монографию о религии как аутопойетической социальной системе, анализирует предшествующие «онтологический» и «аналитический» подходы (die «ontologische» noch die «analytische» Lösung) в области изучения религии и выявляет их методологическую ограниченность. Так первый, ориентированный на поиски сущности, истинной идеи религии слишком «близок» к ней, поскольку ведется изнутри определенной конфессии, а аналитический, наоборот, слишком «далек», так как озабочен истинностью предложений языка [s.7]. Далее Луман исследует социологический метод, сформулированный Э.Дюркгеймом, и феноменологический, представленный Р.Отто. Определение религии Э.Дюркгеймом как социального факта, относящегося к области морали, по мнению философа, неудовлетворителен [s.8]. С помощью морали и религии общество делает себя трансцендентным двояким способом: увеличивая социальную экспансию через желания (desir) и ограничивая через систему запретов, относимых к сфере sacre. По Дюркгейму, в трактовке Н.Лумана, религия появляется, когда вера становится систематизированной. Определение религии М.Вебером также относится Луманом к социологическому подходу и представляет собой одну из форм социального действия, основанного на различии повседневных (alltäglich) и экстраординарных (außeralltäglich) жизненных состояний [s.9]. Г.Зиммель, понимающий общество как множество взаимодействий между людьми, предлагает различать понятия «Religion» и «religioid», объективированную форму и содержание, т.е. отличать религию и религиозность [s.9]. Феноменология определяет религию через познание священного как нуминозного (Die Bestimmung des Heiligen als des Numinosen) в качестве «вещи в себе» (die Sache selbst) [s.11] и рассматривается вне социального контекста. А.Шюц предлагает различать эмпирическое и трансцендентное, что по мнению Лумана, слишком обобщенно и не позволяет отличить религию от простых феноменов веры, а также понятие трансцендентного дублирует сферу сознания как единства самореференции (Noesis) и инореференции (Noema) [s.12]. «Гуманистическая» традиция («humanistische» Tradition) сводит религию к феномену сознания [s.12]. С точки зрения Лумана, сознание осуществляет экстернализацию нейробиологических операций, открывая доступ к их пониманию и коммуникации. «Религия не может быть истолкована в рамках терминологической схемы сознания», - считает Луман [s.13]. В схемах субъект/объект (Subjekt/Objekt), наблюдатель/предмет (Beobachter/Gegenstand), религия находится по обе стороны различений [s.13].

В своей концепции понимания религии Луман предлагает заменить понятие «человек» (Begriff Mensch) на понятие «коммуникация» (Begriff Kommunikation), то есть вместо антропологически ориентированной социологии религии использовать социологию, основанную на коммуникативной теории общества (Gesellschaftstheorie). При таком подходе религия оказывается авто-

номной, самоопределяющейся коммуникацией, регулирующей процессы включения и исключения, наблюдающей за собственными же наблюдениями [s.15].

Выстраивая коммуникативное определение религии, Луман начинает рассуждение с понятия «смысл» (Sinn). В системной теории смысл представляет собой общий медиум сознательных и коммуникативных систем. Субъективный смысл проявляет себя в сознании, а объективный - в коммуникации [s.19]. Смысл как медиум ненаблюдаем (как свет для зрения), он не может быть подвержен отрицанию, смысл появляется, когда мы нечто формулируем, вне зависимости от факта онтологического существования [s.17]. Это горизонт возможностей, единство различения реального и возможного, актуального и потенциального (Wirklichkeit (Aktualität) und Möglichkeit (Potentialität)) [s.19]. В результате семантических селекций в медиуме смысла, представляющим собой «слабо связанные» (nur lose zusammen) элементы, возникают формы, отличающиеся «жесткой связанностью» (fester Kopplung).

Все, что имеет смысл, может быть подвергнуто отрицанию, интерпретации, переосмыслению и новым описаниям. В случае религии данный аспект приобретает особую проблематичность, поскольку смысловые переописания всегда ретроспективны и никогда неизвестно, что будет подвержено изменению в следующий раз, в результате чего возникают возможности для смысловых конструкций, противоречащих религии [s.24]. В теории Лумана религия представляет собой особую форму смысла, она может отрицать бессмысленное и «строить мосты» в область смысла.

Далее Луман рассматривает проблему наблюдателя в религии и начинает с провокации: «Кто является наблюдателем религии?», - спрашивает философ, считая, что на такой вопрос теологи отвечают, что это Бог, чтобы не сказать, что это они сами [s.24]. Различение наблюдатель/ мир (Beobachter/ Welt) отличается от различения наблюдатель/ наблюдаемое (Beobachter/ Beobachtetes), так как последнее включает в себя различение ненаблюдаемое/ наблюдаемое (unbeobachtbar/ beobachtbar) [s.29]. Религия как форма смысла имеет дело с ненаблюдаемым, где наблюдение и мир неразличимы в немаркированном пространстве (unmarked state), но ненаблюдаемое встраивается в коммуникативные операции, так как медиум смысла не может быть исключен. Так мы можем придать недоступному форму парадокса (абсурда) или выразить смысл через отрицательные характеристики (например, апофатическая теология). В религии может быть разработана система символов, которые будут отражать ненаблюдаемое, выражать одно таинственное и неизвестное через другое. «Религия имеет дело с включением исключенного, присутствием отсутствующего, в ней все может быть только шифром (Chiffre) подразумеваемого», - считает Луман [s.32]. В религии различение наблюдаемого и ненаблюдаемого входит внутрь сферы

наблюдаемого, в область, созданную собственными различиями (re-entry). Наблюдение не является описанием, изображением, отражением мира, не производит оно и соответствующих миру коррелятов. Наблюдение - это «производство способности связи с помощью осуществления различий» (Sondern Beobachten ist Herstellung von Anschlußfähigkeit durch Unterscheiden) [s.34]. Хотя ненаблюдаемое недоступно, само различие наблюдаемого/ ненаблюдаемого становится видимым (die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar beobachtbar gemacht werden) [s.34], с этим и работает религия. Поэтому религия не может определяться через такие концепты как «кризис смысла» («Sinnkrise»), «утрата смысла» («Sinnverlust»), «утрата идентичности» («Identitätsverlust»), «потеря мира» («Weltverlust»), она не отражает стремление к поиску смысла или удовлетворению нужд - все это, считает Луман, отголоски функциональных определений антропологического понимания религии [s.35]. Основная проблема религии - это решение вопроса возможности смысла в ситуации, когда нечто всегда остается ненаблюдаемым [s.35].

В заключении главы Луман обращает внимание на значимость «смысла смерти» (der Sinn des Todes) для коммуникативной системы религии. Во всех религиях и теориях религии смерть играет важнейшую роль, она представляет собой один из фундаментальных и универсальных опытов человеческого бытия, имеет отношение ко всем без исключения, невзирая на социальный статус и жизненный успех [s.47]. В других социальных системах смерть играет очень незначительную роль: в медицине при констатации факта смерти, прекращаются дальнейшие действия и усилия, в страховании смерть является стоимостью и может быть рассчитана, в организациях она запускает механизм замещения должностей, а в политике может спровоцировать значительную нестабильность. В религии смысл смерти играет особую роль в выстраивании коммуникации. Ни одна религия не может игнорировать эту проблему. Повсеместно распространенный феномен - вера в посмертное существование, выраженная в форме культа предков [s.48]. Семантика физической смерти содержит элементы, отсылающие к последующему существованию, освобождению и т.п. Таким различием, связанным с данной проблематикой, в христианстве является связка тело/душа (Leib/Seele-Unterscheidung) [s.48], а также представление о времени, выраженное в различии вечность/ временность (aeternitas/tempus) [s.49]. Осмысление смерти в религии делает возможным наблюдение жизни с позиции «крайней точки» (vom Ende), понимания ее как единства, имеющего религиозный смысл [s.50].

Библиографические ссылки

Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 2002. 364s.

Lyutaeva M. S.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

**RELIGION AS A FORM OF MEANING.
ABSTRACT OF THE FIRST CHAPTER OF N. LUHMANN'S WORK
«THE RELIGION OF SOCIETY»
(DIE SINNFORM RELIGION // N. LUHMANN. DIE RELIGION
DER GESELLSCHAFT, 2002)**

The article is an abstract review of the first chapter «Religion as a form of meaning» (Die Sinnform Religion) of N. Luhmann's monograph «The Religion of Society» (Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft). The previous Luhmann descriptions of religion are critically examined: ontological, analytical, phenomenological and «humanistic» approaches, the perspective of the theory of communication is substantiated. The problem of meaning and religion as its special form, observing the distinction between the unobservable and the observed, is also considered. The method of religious understanding of death as a universal human experience is presented. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: Niklas Luhmann, sociology of religion, meaning, observation, meaning of death, communicative approach.

УДК 140.8

Овчинников Н. Э.,
Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
Лютаева М. С.,
Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

**ФИЛОСОФИЯ В КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГРАХ, ИЛИ ПОЧЕМУ НЕЛЬЗЯ
УСТРОИТЬ РЕЗНЮ В ВАЙТРАНЕ**

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты философской проблематики в компьютерных играх. Особое внимание уделено сюжетной роли неигровых персонажей, которые не управляются игроком (НПС от NPC от англ. Non-Player Character). Философские темы анализируются на примере таких игр

как Skyrim, Portal 2, Minecraft Story Mode и Undertale. Предложен анализ феномена рассмотрения компьютерных игр как «дублера реальности», альтернативного ракурса наблюдения действительности и ее философского осмысления с точки зрения теории Н. Лумана. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00847 А.

Ключевые слова: игра; медиасфера; искусство; гейминг; виртуальная реальность; виртуализация; видеоигры; медиафилософия, Н. Луман.

Проблемы компьютерных игр, медиасферы, виртуальной реальности в настоящее время являются актуальной сферой многочисленных научных исследований, в том числе подвергаются активной философской рефлексии. На основе анализа материалов Национального корпуса русского языка, можно с уверенностью констатировать распространение в языке медийной терминологии. Так слово «видеоигра» встречается в корпусе с 1995 года (34 документа), словосочетание «виртуальная реальность» с 1996 года (143 документа), «медиасфера» с 2003 (7 документов) – все они обнаруживают максимум встречаемости в настоящее время [10]. В 2013 году Фондом общественного мнения (ФОМ) был проведен телефонный социологический опрос российских граждан о компьютерных играх, который выявил что 28% играют в компьютерные игры, а также 44% суточной интернет-аудитории [13], согласно исследованию ВЦИОМ, проведенному в 2019 году, в 41% российских семей в видеоигры играют дети или внуки [12].

Следует признать нашей реальностью то, что люди играют в компьютерные игры. Но по каким критериям игроки выбирают игру? Графика? Смысл? Геймплей? Сюжет? У каждого – свой выбор. Некоторые игры просто бессмысленны, в некоторых – есть смысл. А иногда в виртуальном мире можно найти такие философские темы, которые заставляют задуматься и размышлять... Философский анализ требуется для выявления базовых концептов компьютерной игры: действий, правил, симуляции, виртуализации и так далее. С другой стороны, именно видеоигры предлагают традиционным философским исследованиям новый контекст, обеспечивая тем самым обновление исследовательского инструментария и путей изучения проблематики. И сегодня я хочу поговорить о философских мотивах в моих любимых компьютерных играх.

SKYRIM – мультиплатформенная компьютерная ролевая игра с открытым миром, разработанная студией Bethesda Game Studios и выпущенная компанией Bethesda Softworks. Это пятая часть в серии The Elder Scrolls. В этой игре у игрока много заданий, приключений и способов отыгрыша персонажа. И одним из путей Довакина (главного героя Скайрима) можно выбрать путь ассасина и вступить в Тёмное Братство – гильдию наёмных убийц.

И когда игрок начинает проходить эту сюжетную ветку, он впервые сталкивается с «Чёрной дверью» - таинственным артефактом Тёмного Братства, проверяющую, годен ли ты для организации. Проверку она проводит вопросом: «*Что есть музыка жизни?*»

Ответ: «*Тишина, брат мой*». Но почему именно тишина, а не, допустим, Рок-н-ролл? Игра не даёт на это ответа. Поэтому приходится раздумывать самим. Обратимся к музыке. Американский музыкант Майлз Дэвис однажды сказал: «*Не ноты имеют значение, а паузы между ними*» [2]. Ведь паузы являются необходимой частью разговора. То же самое и в музыкальных произведениях: они позволяют расставлять смысловые акценты. Так тишина становится музыкой. В 1952 году произошла премьера музыкального сочинения американского композитора и философа Джона Кейджа - «4'33"», состоящее из трёх частей. Но музыканты не издавали никаких звуков из своих инструментов – такова была инструкция. Безмолвная пьеса стала неким зеркалом, показывая, что слушатель сам преподносит в зал: малейшие шорохи, шёпот, смешки. В такой тишине человек может понять, что вокруг него много музыки. Да и вообще, современном мире находиться в тишине крайне сложно: городской шум, многочисленные звонки, сообщения, разговоры соседей – всё это так напрягает и мы устаём от этих звуков. Тем не менее, если ежедневно проводить хотя бы 10 минут в тишине, то таким образом можно снизить уровень стресса и улучшить способность концентрироваться. Существует проект Silent Meditation. Это 12-дюймовая прозрачная пластинка, на каждой стороне которой записано 20 минут тишины. Создатель проекта отмечает, что сегодня тишина - это самая ценная и непривычная для нас музыка. «Мы отвыкли от тишины. Эта запись – напоминание о том, что молчание ценно и им можно наслаждаться», – говорят авторы [2]. И действительно, остаться в полной тишине довольно сложно: что-то, да и портит идиллию – будь то жужжащий комар или чьи-то тихие шаги за стеной.

Также заставляет задуматься и вторая «Чёрная дверь», задавая новый вопрос: «*Что есть величайшая иллюзия жизни?* – «*Невинность, брат мой*». Так почему «невинность» - «иллюзия»? Углубимся в христианство. Первородный грех (peccatum originale) – грех Адама и христианская богословская доктрина, согласно которой люди при рождении наследуют испорченную грехом природу, склонную к греховным поступкам и нуждающуюся в возрождении. «Пусть никто не мыслит, - заявляет блаженный Августин, - что грех первых людей мал и легок, потому что состоял во вкушении плода с дерева. <...> Здесь и гордость, ибо человек возжелал быть более в своей власти, нежели в Божией; <...> здесь и духовный блуд, ибо непорочность души нарушена соблазном змия; здесь и любовь к богатству, ибо возжелал более, чем ему было достаточно» [9]. Толкование слов апостола Павла, которые завершаются фразой «... потому что все в нем со-

грешили» (Рим.5.12), стало основой концепции соучастия всех людей в грехе, испорченности их природы, первородный грех, «корень заблуждения» погрузил «всех сынов Адама в некое темное лоно» [8, с.555-556].

Выходит, с самого появления на свет мы уже появляемся с «виной». А философ, теолог и доктор Альберт Швейцер утверждал, что «чистая совесть – изобретение дьявола» [1]. Почему так? Человек за свою жизнь проходит огромный путь, принимает различные решения, меняющие мир вокруг нас, совершает ошибки к достижению своих целей. Только на своих ошибках, страданиях и размышлениях человек может измениться и обрести ту самую красоту и гармонию души, которая будет угодна Богу и которая несёт в себе груз прошлых ошибок. Но наличие этих ошибок как раз и говорит, что чистоты нет. А то, что чистое - гармоничным быть не может само по себе, следовательно, принадлежит не Творцу, а Дьяволу, который может на «чистом листе» совести рисовать свои искушения. Забавно, что Тёмное Братство принадлежит и служит некому подобию Дьявола в игре – Ситиса, высшую сущность, являющегося олицетворением хаоса и уничтожения. И именно эта организация заставила меня думать и размышлять над нравственными выборами. Мне или надо вступить в эту секту головорезов, или перерезать их собственноручно, чтобы избавить мир от наёмных убийц.

Все игры с открытым миром, будь то любая часть серии The Elder Scrolls, Ведьмак, Fallout и прочие, дают нам выбор действий, где каждый наш шаг и выбор будет влиять на дальнейшую историю, на отношение НПС к главному герою, на развитие персонажа. И часто возникают сложные моральные выборы, которые надо сделать - выбрать одну из враждующих сторон в гражданской войне и им помочь, к примеру. Философские мотивы присутствуют не только в видеоиграх с открытыми мирами, но и в тех, где игроку следует идти только по одной сюжетной ветке.

PORTAL 2 – инновационная компьютерная игра в жанре головоломки от первого лица, разработанная Valve Software. Но нас не интересуют ни герои игры, не геймплей. А интерес вызывают слова персонажа Кейва Джонсона – основателя и председателя совета директоров корпорации Aperture Science. Умер до событий Portal. В игре появляется только его голос в виде заранее записанных обращений к испытуемым и несколько портретов разной степени давности. И некоторые его реплики являются довольно-таки философскими и заставляют задуматься. Взять ту же известную фразу про лимоны: *«Если жизнь одаривает вас лимонами – не делайте лимонад. Заставьте жизнь забрать их обратно! Разозлитесь! Мне не нужны твои проклятые лимоны!»* [4], что является переделкой высказывания писателя Дейла Карнеги про лимоны – про то, что мы можем добиться успеха, но если мы даже не добьемся успеха, то простая попытка превратить минус в плюс заставит нас посмотреть вперед, а не назад, она заменит от-

рицательные мысли положительными. А Кейв, как видно из его цитаты, хочет вечно достигать вершин, поэтому ему не нужны неожиданные лимоны на его деловом пути. Директор Aperture Science последовательно разрушает старые правила и устанавливает новые.

Также Кейв обсуждает вопросы в науке: *«Наука не терпит вопроса «почему». Главный вопрос – «почему бы и нет». Почему наши исследования так опасны? Почему бы не заняться чем-нибудь менее опасным? Действительно, почему бы не изобрести безопасную дверь, которая не ударит вас по заднице по дороге отсюда, потому что вы уволены!»* [4] Да и вообще, я считаю, что такой подход «почему бы и нет» важен в жизни. Если мы будем и дальше спрашивать «Почему?» и «Зачем?», то вряд ли далеко уйдём в прогрессе, развитии и выборе.

MINECRAFT STORY MODE – эпизодическая компьютерная игра, разработанная Telltale Games совместно с Mojang. Основываясь на мире Minecraft, игра имеет оригинальную историю и нелинейный сюжет. Игра, разбившая моё сердце на пиксели, заставляя принимать сложные решения.

Здесь мы играем за персонажа Джесси, пол и внешний вид которого определяет игрок. Здесь мы сами можем выбрать, как пойдёт сюжет: всё зависит от наших действий, слов и решений. И, к сожалению, повернуть назад уже нельзя после выбранного действия – разве что перезапустить главу. И эта игра похожа на реальную жизнь – приходится думать о том, что говорить и как поступить без возможности возврата. Приходится раздумывать, размышлять. И всё это – на время. MINECRAFT STORY MODE может показаться детской игрой, но туда вложены одни из важных составляющих реальной жизни: дружба, доверие и добро. Как и в жизни, так и в игре наши слова и решения влияют на окружающую действительность. Приходится строить взаимоотношения с людьми, делать сложный выбор. Иногда в реальности мы сталкиваемся с моральными дилеммами, решить которые бывает достаточно сложно. И когда мы их сделали, то иногда сомневаемся – а правильно ли?

UNDERTALE – компьютерная ролевая игра, разработанная американским программистом и композитором Тоби Фоксом. Игрок управляет ребёнком, который случайно упал в яму и попал в Подземелье, в большой изолированный от людей мир. В попытках вернуться домой игрок встречает множество различных существ, некоторые из которых относятся к нему враждебно. Во время битвы игрок управляет маленьким сердцем, которое символизирует душу героя; избегая атак противника, игрок может убить нападавшего или пощадить, что впоследствии будет влиять на концовку. Также на концовку влияет взаимодействие с иными персонажами вне сражения. И в этой системе и скрывается философия игры - вы можете убить хоть всех, но можете и давать им шанс высказаться, обнять душу и, наконец, уйти с миром. Компьютерные игры всегда загоняют

игрока в некие рамки, но полную свободу дать никогда не могут. Но Undertale к этому стремится. Почти линейная и коридорная в прямом смысле игра отличается от подобных игр тем, что в ней продумано всё до мелочей – в этом и кроется гениальность Тоби Фокса. Не купили в начале пончик у паучков? Один из игровых боссов вам это припомнит.

Оригинальность Undertale – в последовательном, аккуратном освобождении игрока от любых сковывающих догм и правил игрового процесса обычной пиксельной ролевой игры. Здесь умело переплетаются темы ориентации, гендера, рас и пацифизма – каждый любит как хочет, и гендер любимого существа настолько неважен, что и говорить о нём нет смысла. Арки небинарных и негетероромантичных персонажей в игре тесно вплетены в их характеры и не выглядят так, как будто их вставили только ради упоминания ЛГБТ+. Разнообразие персонажей позволяет автору передать игрокам множество посылов, связанных с человеческой романтичностью и гендером.

В боевых сценах есть два пути – «бить в лицо» или «пощадить». Нанести урон сопернику можно, а можно и вовсе его убить. А можно поплясать, приобнять, утешить противника – и он будет к вам добр и благосклонен и его можно будет отпустить с миром, став с ним друзьями. Уничтожив пару-тройку напавших монстров без всякой задней мысли, однажды вы поймете, что не стоило сломя голову бросаться в бой и крушить все живое на своем пути. Следовало остановиться, поразмыслить над тем, какие последствия повлечет за собой каждое ваше действие. Эта концепция ответственности игрока за все, что он творит, подана очень грамотно и адекватно – любое случайное убийство вам рано или поздно припомнят. Здесь важно не количество убитых вами, а качество: даже одна смерть нарушает гармонию мира Undertale и ведет к тому, что все персонажи начинают припоминать вам эту неоправданную жертву. Также в начале и конце игры нас встречает дом. Образ дома тут не проста – это один из сюжетообразующих элементов. Вокруг него развивается мысль о необходимости больше думать о других, о том, что принцип «убей или будь убит» не может привести к хорошему исходу. И не важно, человек ты или монстр. Такие поразительно простые вещи приобретают в Undertale глобальный, общечеловеческий смысл, поражают в самое сердце и надолго остаются в памяти. И игра нам как бы невольно показывает, что за все грехи приходится отвечать самому. Да и перезагрузка игры не поможет – персонажи вам всё равно припомнят, что вами было совершено убийство. Они всё помнят. Сколько бы вы не перезагружали мир – память о вашем зле останется у них.

Рассмотренные здесь видеоигры в том числе являются произведениями искусства. Undertale, к примеру, учит ответственности за свои дела и миролюбию, говоря с игроком на актуальные темы, поднимает важные этические про-

блемы и даёт на них ответы. Minecraft Story Mode показывает, как важна дружба и отношения между людьми и персонажами, объясняя, что лишь от нашего выбора зависит, каким будет мир вокруг нас. А Кейв Джонсон из Portal 2 учит нас переосмысливать старые устрои и создавать новые, а «почему бы и нет»? А Чёрная Дверь заставляет задуматься о вечном, погружая нас в вечные вопросы.

Обращаясь к концепции искусства Никласа Лумана можно отнести данный феномен к функциональной сфере системы искусства, создающей «дублера реальности», позволяющей посмотреть на реальность иначе, из другого фокуса, вымышленного и намеренно созданного фантазией и творчеством авторов. Посредством искусства, в том числе представленного в видеоиграх, реальность конституируется, критически оценивается, увеличивается ее коммуникативная сложность [11, p.142-143]. Не претендуя на истинность, компьютерные игры могут задавать вопросы и подвергать сомнению религиозные, моральные, политические, деловые нормативы. Философские темы, поднятые в игровом пространстве, также вносят вклад и в аутопойезис системы искусства, обогащая ее темами, не теряющими актуальности и напряженности во все времена, но в преобразенные с помощью современных медийных средств. В созданных виртуальных мирах, вводятся различия, демонстрирующие ускользаемость знакомого мира как «горизонта», присутствие ненаблюдаемого и неизвестного, которое создает потребность в философском вопрошании и осмыслении.

Библиографические ссылки

1. История философии: Запад - Россия - Восток (книга четвертая: Философия XX в.). Под редакцией проф. Н. В. Мотрошиловой и проф. А. М. Руткевича, 2-е изд. - М.: «Греко-латинский кабинет»®Ю. А. Шичалина, 2000. 448 с.
2. Карась Л. Почему тишина – это музыка. [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/18578-pochemu-tishina--eto-muzyka>
3. Меленченко М. «Почему Undertale – образец детской сказки 21 века». [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://tjournal.ru/flood/99898-pochemu-undertale-obrazec-dlya-detskoy-skazki-21-veka>
4. Полный список реплик Кейва Джонсона в Portal 2. [Электронный ресурс] – режим доступа: https://theportalwiki.com/wiki/Cave_Johnson_voice_lines/ru
5. Суворова Н. «Я за мир и любовь», или Почему стоит сыграть в Undertale прямо сейчас. [Электронный ресурс] – режим доступа: https://www.igromania.ru/article/27099/Ya_zh_mir_i_lyubov_ili_Pochemu_stoit_sygrat_v_Undertale_pryamo_seychas.html
6. Ульянова В. Первородный грех по учению святых отцов. [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://proza.ru/2019/05/29/1226>

7. Шкаев Д.Г. Философия компьютерных игр. (Обзор). // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал, 2018. URL.: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-kompyuternyh-igr/viewer>
8. Блаженный Августин. Творения. В 4 тт. Т.4. СПб.: Алетеия, 1998. 585 с.
9. Преподобный Иустин (Попович) Челийский. Первородный грех, его причины и последствия URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/pervorodnyj_greh/ (дата обращения 12.12.2021)
10. Национальный корпус русского языка. URL.: <https://ruscorpora.ru/new/search-main.html> (дата обращения 12.12.2021).
11. Luhmann N. Art as a social system. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. 422 p.
12. ВЦИОМ: 58% россиян считают видеоигры вредными для геймеров. URL.: <https://dtf.ru/life/68937-vciom-58-rossiyan-schitayut-videoigry-vrednymi-dlya-geymеров> (дата обращения 12.12.2021).
13. О компьютерных играх. Во что играют россияне? И как к этому относятся их родственники? URL.: <https://fom.ru/Kultura-i-dosug/10991#page=2> (дата обращения 12.12.2021)

Ovchinnikov N. E.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov
Lyutaeva M. S.,
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

PHILOSOPHY IN COMPUTER GAMES, OR WHY IT IS IMPOSSIBLE TO ARRANGE A MASSACRE IN WHITERUN

Abstract. The article examines some aspects of philosophical problems in computer games. Particular attention is paid to the plot role of non-player characters that are not controlled by the player (Non-Player Character). Philosophical themes are analyzed through games like Skyrim, Portal 2, Minecraft Story Mode and Undertale. An analysis of the phenomenon of viewing computer games as a «doubling of reality», an alternative perspective of observing reality and its philosophical understanding from the point of view of N. Luhmann's theory is offered. The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 19-011-00847 A.

Key words: game; the media sphere; art; gaming; virtual reality; virtualization; video games; media philosophy, N. Luhmann.