

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

ВЕРНАКУЛЯРНАЯ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ
РЕЛИГИОЗНОСТЬ РОССИИ И БЕЛАРУСИ
(ПРОБЛЕМЫ ТЕРПИМОСТИ
И НЕТЕРПИМОСТИ В РЕГИОНАХ)

Коллективная монография

Под редакцией доцента Н. М. Марковой

Владимир
Аркаим
2022

УДК 2
ББК 86.2
В35

Авторы: Н. М. Маркова (предисловие, п. 1.1, 1.2, 1.3, 2.7), А. Ю. Бендин (п. 2.1), Г. А. Геранина, А. А. Афолина, С. Г. Карасева (п. 2.6), О. Г. Казак (п. 2.2), А. А. Киселев (п. 2.3), О. В. Гарькина, Д. И. Петросян (п. 2.6), Ю. А. Сибирцева (п. 2.4), И. В. Погодина, А. К. Тихонов (п. 2.7) при участии на безвозмездной основе Т. А. Кильдяшовой (п. 2.4), Е. М. Паршевой (п. 2.4), Е. И. Аринина (п. 1.2, 2.7) и С. Н. Минаина (п. 2.5).

Рецензенты:

Доктор философских наук
профессор кафедры религиоведения
Казанского (Приволжского) федерального университета
Ю. Г. Матушанская

Доктор педагогических наук
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Е. А. Плеханов

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РФФИ
(Проект № 20-511-00008 Бел_а).

Вернакулярная и институциональная религиозность России
и Беларуси (проблемы терпимости и нетерпимости в регионах) : кол.
моногр. / Н. М. Маркова [и др.] ; под ред. доц. Н. М. Марковой ; Вла-
дим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2022. –
228 с. – ISBN 978-5-93767-457-9.

В монографию включены тексты, подготовленные индивидуально и в соавторстве, исполнителей проекта, получивших поддержку грантов РФФИ (20-511-00008 Бел_а) и БРФФИ-РФФИ (Г20Р-211), реализуемых во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института совместно с кафедрой богословия Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь). Разделы содержат результаты научных исследований проблем понимания веротерпимости, религии и религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии, юриспруденции и ряду других наук.

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

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-93767-457-9

© Коллектив авторов, 2022

ПРЕДИСЛОВИЕ*

Монография подводит определенный итог публикациям кафедры философии и религиоведения ВлГУ по гранту РФФИ на проведение совместного белорусско-российского междисциплинарного исследования «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.)» (2020 – 2022). Данный проект стал этапом многолетнего сотрудничества исследователей из России и Беларуси, университетов Владимира (ВлГУ), Минска (БГУ) и Архангельска (САФУ).

Обозначенные временные границы проекта включаются в более широкую перспективу, актуальную с конца XX века, когда в российской и мировой научной литературе антропологи, историки, филологи, фольклористы и представители ряда других академических дисциплин вслед за Л. Примано (Leonard Norman Primiano, 1957 – 2021) стали активно использовать понятие о «vernacular religion» (1995) как в форме перевода этого словосочетания как «народной религии» (А. А. Панченко, 1998) или «частной религии» (А. А. Панченко, 2002), так и в качестве самостоятельной кириллической транслитерации «вернакулярная религиозность» (Н. В. Крюкова, 2016) и «вернакулярная религия» (Е. И. Гришаева, 2017). Эти терминологические поиски открывают новую перспективу описаний феномена религии как универсальной совокупности индивидуальных, локальных и институциональных проявлений личной и групповой (конфессиональной, субкультурной, этноконфессиональной и т. п.) повседневной религиозности, которые мы в рамках тематики проекта и данного текста будем преимущественно понимать в контекстах современных Беларуси и России. Так, в исследовании учтена особенность феноменов, объединяемых термином «религия», собирательно понимаемых как отношения личности к «высшему порядку природы, который называется божественным» (Цицерон), образующих спе-

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

цифическую «аутопойетическую» субсистему общества (Н. Луман), занятую «надзираем за неизвестным», воплощая последнее в особых символах и практиках.

Религия в таком контексте выступает, с одной стороны, как «экзистентное», «личное» и «живое» верование, непосредственно переживаемое каждым индивидом как «ревнителем Истины», искренне настроенным на связь с «неизвестным» как «порядком природы», что изучают, к примеру, психологи и фольклористы. С другой стороны, религия выступает как институты «конфессий» (религиозных объединений), узаконенных элитами в солидарности с «народом» на определенных территориях, превращающих «неизвестное» в «определенность» и «освоенность» систематизированных верований, массово практикуемых, транслируемых и воспроизводимых устно и/или письменно для «верных», «неверных» и «незнающих», что изучают, к примеру, историки церкви и социологи.

Раздел I. КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ

1.1. Религиозность как явление языка, культуры и науки*

Термин «религиозность», согласно авторам русскоязычной версии «Википедии», уникального глобального справочного проекта, представленного уже на более чем 300 языках мира, «трудно однозначно определить», при этом «различные учёные рассматривают это понятие в широком смысле как вовлечённость в религию и следование религиозным ориентирам». Сходным является и его описание в английской версии, где еще уточняется, что может встречаться «наигранная или чрезмерная религиозность», при этом «опыт, убеждения, чувство принадлежности и поведение человека часто не соответствуют его реальному религиозному поведению, поскольку существует большое разнообразие в том, как человек может быть религиозным или нет», да и «при измерении религиозности существует множество проблем». Немецкоязычная версия утверждает, что «религиозность – технический термин (в немецкоязычных странах), описывающий общечеловеческое чувство, возникающее из глубокого благоговения перед порядком и разнообразием в мире, что все в конечном счете основано на целостной, но трансцендентной (не объяснимой и не доказуемой) реальности. Кроме того, существует способность или качество относиться к этой трансцендентности в переживании, мышлении, чувстве и действии, часто в сочетании с искренним стремлением к просветлению и всегда с обращением к определенной религии». Французская версия лаконично отмечает, что «религиозность – это в самом широком смысле социологический термин, используемый для обозначения различных аспектов религиозной активности населения и ее интенсивности. В более узком смысле оно обозначает отношение, которое человек поддерживает с религией и/или религиозным учением».

Авторы данного текста уже публиковали свои исследования по этой проблематике, образуя своего рода преемственную традицию изложения сложных и многоплановых тем и вопросов, опираясь на различие слова (термина, лексемы), его денотата (объективного значения, названия институции) и коннотаций (субъективных значений, смыслов, названия ситуативных переживаний), которые мы будем представлять далее (см. Приложение 2). В этой связи мы обратимся к лингвистическому ресурсу «Национальный

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

корпус русского языка» (далее – НКРЯ), который показывает (новая версия, на 12.04.2022), что слово «религиозность» и его производные встречаются почти в 400 текстах, причем в XIX веке оно не являлось термином социологии или другой науки, фиксируясь с 1832 года. Тогда его впервые использовал бывший войсковой атаман Войска Донского А. К. Денисов (1763 – 1841), который после отставки занялся литературным трудом и составил «Записки», где писал про казаков, что «религиозность их не могла быть твердою, по отсутствию в крае до XVII столетия духовенства и церквей; через это происходили и браки по предъявлению их в Войсковом или Городковом кругу: через это принимались на Дону и расстриженные священники, и беглые монахи, распространявшие в крае лжетолкования о вере» (НКРЯ, А. К. Денисов, Записки. Предисловие, 1832). Слово «религиозность» здесь имеет тот же денотат, что и в словаре В.И. Даля, который в статье о новом тогда для российских изданий слове «религия», писал, что так именуется «вера, духовная вера, исповеданье, богопочитание, или основные духовные убеждения», отметив, что «религиозным» назывался «человек, верующий, твердый в вере», а словом «религиозность» обозначалось соответствующее «свойство, состоянье по прилагательному» [90, с.81]

Согласно «Своду Законовъ Россійской Имперіи» в стране «первенствующей и господствующей» признавалась тогда только одна традиция благочестия («Закон», «Вѣра»), которую там называли «Православная Восточная Грекороссийская» [92, с.XVI]. Вместе с тем в XVIII – XIX веках «господствующее исповедание», являясь единым социальным институтом, выступающим как денотат слова «религия» («Вѣра»), имело более десятка наименований с особыми коннотациями, которые встречаются в разных изданиях («Российская Церковь», «Православная Российская Церковь», «Русская Церковь», «Греко-Российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь», «Российская Церковь греческого закона» и т.п.) [110]. Тем самым, соответственно, «религиозность» определялась правящей элитой как требуемая от населения «твердость в вѣре» прежде всего императорской «Православной Восточной Грекороссийской» церкви, хотя допускалась и «твердость в вѣре» ряда других «вероисповеданий».

Законодательство XIX века признавало специфично понимаемую «свободу Вѣры», которая даровалась «не токмо Христианам иновѣрных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и язычникам: да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего разными языки по закону и испо-

веданию праотцев своих, благословляя царствование Российских Монархов, и моля Творца вселенной об умножении благоденствия и укреплении силы Империи» [92, с.XVII-XVIII]. При этом «вневероисповедальное» состояние не предполагалось, как это зафиксировала «Первая всеобщая перепись населения Российской империи» (1897), где опросный материал учитывал только возможность у респондентов принадлежности к одной из 16 вероисповедных идентичностей [112, с.111]. Выход из «первенствующей Вѣры» до 1905 года квалифицировался как уголовное преступление [96, с.47-48,91]. Таким образом, до начала XX века слово «религиозность» в русском языке обозначало сугубо причастность к нормам «императорской Вѣры» или одного из разрешенных исповеданий (конфессии).

Каждое легальное вероисповедание стремилось соответствовать идеальным образцам, где главным элементом была «твердость в вѣре» («верность закону и исповѣданию праотцев своих»), хотя, как отмечено в упомянутом выше описании А. К. Денисова, порой существующая на местах фактическая религиозность не могла быть действительно «твердою» в силу разных обстоятельств. При этом власть стремилась проводить политику «просвещения», которая поощряла как некоторую регламентированную «вольность набожества» населения, так и служила укреплению международного престижа страны, поскольку «иноверие» в Российской империи могло быть «религией» у соседей [39, с.94-95]. Все это почти два столетия сопровождалось напряженными поисками оптимальных форм сосуществования многонационального и поликонфессионального населения, включая спектр практик от демонстративной «веротерпимости» до принудительной «православизации» [36, с.245-247].

Интересные психологические наблюдения представлены В. П. Боткиным (1811 – 1869), отметившим «религиозность» испанцев, которая характеризуется им как «страстная, пламенная, замирающая в восторге мистических видений, и в то же время не чуждая, не враждебная миру, нежная и любящая», при этом «эта некогда знаменитая религиозность испанская, вошедшая в пословицу» изменилась, поскольку, «к сожалению, свои прежние фанатические верования народ здесь не заменил еще никакими другими, высшими верованиями: религиозность в народе остается как привычка, но как привычка вялая, ленивая, скучная», хотя после отмены инквизиции «народ жег монастыри, резал монахов, забыл свои церкви и забыл свою прежнюю религиозность» (НКРЯ, В. П. Боткин. Письма об Испании, 1847).

Этические аспекты проблемы представил Ф. В. Булгарин (1789 – 1859) который, описывая деятельность М.М. Сперанского (1772 – 1839), отмечал, что «религиозность его была высокая, и он был враг ханжества и нетерпимости (intolerance), желая, чтобы каждый поклонялся создателю по своему внутреннему убеждению» (НКРЯ, Ф. В. Булгарин. Воспоминания, 1846 – 1849). На амбивалентность описаний народной религиозности обращал внимание Н. А. Добролюбов, подчеркнувший, что «тон отзывов, разумеется, различается, сообразно личным воззрениям каждого автора», когда «одни сожалеют о суеверии и невежестве народа, другие превозносят его набожность и религиозность» (НКРЯ, Н. А. Добролюбов. Непостижимая странность, 1860). Наиболее радикален в своей критике был Н. Г. Помяловский, отмечавший, что «бурсацкая религиозность своеобычна», представляя собой «смесь дикого фанатизма с полною личною апатией к делу веры», фактически оказываясь «полным, абсолютным атеизмом, – не сознательным атеизмом, а животным атеизмом необразованного человека, атеизмом кошки и собаки», при этом они, называя себя «верующими», лгут, поскольку «у них и для них не существует того бога, к которому так любят обращаться женщины, дети, идеалисты и люди, находящиеся в несчастьи», а «развить в них религиозное чувство» не в состоянии преподаваемые «божественные... науки, которые зубрят они с проклятием и скрежетом зубовым», способные только «развращать» их (НКРЯ, Н. Г. Помяловский. Очерки бурсы, 1862).

Ироничен М. Е. Салтыков-Щедрин, описавший два наглядных типологических образца (Тебенюков и Плешивцев) понимания элитой «народности» и «религиозности» (корыстно-инструментального и созерцательно-сентиментального), где «оба разделяют человечество на пасущих и пасомых», при этом один склоняется «преимущественно к дисциплине», а второй «к смирению», но, хотя они «оба религиозны, и оба очень усердно выполняют требуемые религией обряды», утверждая, что «общество без религии все равно что тело без души», при этом они придают своей «религиозной практике глубоко различный смысл», когда один «стоит на почве государственной религии, говорит, что религия есть один из рычагов, которым государство имеет право пользоваться для своих целей..., он не скрывает, что религиозность не бесполезна, "как средство обратить на себя внимание начальства" (бывают такие эпохи, когда начальство вдруг все сплошь проникается набожностью, как бывают и такие, когда начальство сплошь про-

никается скептицизмом)», порой включая и удовольствие «крошечку поощунствоваться», тогда как второй такого «не допускает: он религиозен без надежды на повышение», тоже считая «государство немислимым без религии, но видит в последней «не "подспорье", ... а основание», жалея «о временах патриархов», когда «религия, почва и любовь» выступали «триадой», заслуживающей поклонения и составляющей «так называемую русскую подоплеку», которую он «не может более ясно определить, в чем собственно состоит эта подоплека, но ожидает от нее очень многого» (НКРЯ, М. Е. Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи, 1872 – 1876). В другом произведении он отмечал, что «религиозность самая горячая может быть доступна не только начетчикам и богословам, но и людям, не имеющим ясного понятия о значении слова: «религия», т.е. «простому народу» (НКРЯ, М. Е. Салтыков-Щедрин. Пошехонская старина, 1887 – 1889).

Не менее радикален и В. С. Соловьев, писавший, что «современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет» (НКРЯ, В. С. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве, 1878). Прагматизм циничной «инструментализации» религиозности отметил К. М. Станюкович, описавший человека, который в столице «остепенился, стал тереться во всех обществах, сделался религиозным человеком, начал писать записки и проекты, приобрел друзей и купечестве и выставлял религиозность свою напоказ» (НКРЯ, К. М. Станюкович. Похождения одного благонамеренного молодого человека, рассказанные им самим, 1879). Таким образом во второй половине XIX века целый ряд публицистов представили для «читающей публики» несколько важных различий, выходящих за пределы прежних норм дистанцирования «своей» и «чужой» религии и религиозности («благочестия» и «нечестивости»), которые сформировались внутри сообщества «веры Православной Восточной Грекороссийской», при этом стремясь объективно и уважительно описывать «иноверцев».

В XX веке появляются новые денотации и коннотации, когда, к примеру, лечивший В.И.Ленина психиатр П. И. Ковалевский (1849 – 1953), предложивший проект создания психологического портрета выдающихся личностей, в том числе и пророка Мухаммеда, писал, что «в числе других проявлений душевных уклонений нередко наблюдается болезненная эпи-

лептическая религиозность», которая им квалифицируется как «болезненная религиозность сильно развита бывает у людей, расположенных к судорожности, и особенно у эпилептиков», а «иногда заменяется экстазом и религиозным бредом», она «резко проявляется в период наступления слабоумия, когда эпилептик в этой религиозности старается найти утешение в несчастье и надежду на спасение», признавая верным, что «религиозность эпилептика не всегда стоит в согласии с его нравственностью, но, несомненно, между этими лицами есть и люди высоконравственные» (НКРЯ, П. И. Ковалевский. Магомет, 1900-1910).

П. Б. Струве (1870 – 1944) заметил, что «с легкой руки Владимира Соловьева, Волжанского, Мережковского религиозность русской революционной "интеллигенции" стала общим местом, но не сделалась от этого истинной», выступая как «благочестивая легенда» (НКРЯ, П. Б. Струве. Спор с Д. С. Мережковским, 1908). С. Н. Булгаков представляет детальный философско-феноменологический анализ религиозности, отмечая, что «вне же этики религия, по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непосредственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом», когда «под видом психологизма или логического фетишизма, гипостазирующего идеи и настроения, в наши дни нередко вовсе выпроваживается за дверь религия, ей предъявляется формальный отвод, она рассматривается как до конца растворяющаяся в религиозность», хотя «всякая подлинная, живая религия знает свою объективность и опирается на нее, – она имеет дело с Божеством, произносит Ему ЕСИ; психологизмом является лишь "религия настроения", т. е. религиозность, бессильная подняться до религии и светящая чужим, отраженным светом», «религиозная жизнь, по Шлейермахеру, является третьей стороной жизни, существующей рядом с двумя другими, познанием и действованием, и выражает собой область чувства, ибо "такова самобытная область, которую я хочу отвести религии, и притом всецело ей одной... ваше чувство... вот ваша религиозность... это не ваши познания или предметы вашего познания, а также не ваши дела и поступки или различные области вашего действования, а только ваши чувства"», полагая, что «это есть не наивный, но утонченный атеизм (я разумею здесь, конечно, не личную религиозность Шлейермахера, которая не подлежит сомнению, но религиозную философию его «Речей»)» (НКРЯ, С. Н. Булгаков. Свет не вечерний, 1916).

Искусствовед А.К. Воронский (1884 – 1937) писал в духе новой эпохи для книги о Гоголе из серии «Жизнь замечательных людей» (1934), что «религиозность и суеверия поддерживались натурально-крепостным укладом», что «индивидуальность человека в крепостном обществе тоже невысока, род довлеет надо всем», что «тоже увеличивает религиозность», поскольку «и политический строй укрепляет веру в бога-вседержителя, господина всех сил», «поместная среда, александровская и николаевская эпохи, деятельно укрепляли эту религиозность», однако «детскую религиозность, ожидания вечных мук Гоголь сохранил во всю свою жизнь», причем «в этом, как и во многом другом, религиозность Гоголя отличается от религиозности Достоевского и Толстого; в ней больше древнего, чем современного, больше суеверия, чем веры, больше боязни возмездия и наказаний, чем нравственного чувства», а «Гоголь – мистик по преимуществу», при этом «любопытно, что с постановкой "Ревизора" в Гоголе усиливается религиозность», хотя «обращение к прошлому, религиозность, которые и без того были в наличии у Гоголя, получали поддержку со стороны славянофилов, чрезвычайно ценивших талант Гоголя и старательно за ним ухаживавших», при этом он «впитал в себя и высшую религиозность христианства», тем не менее про него же «в известном смысле можно сказать, что он написал в "Мертвых душах" о Хлобуеве: Хлобуев странным образом совмещал в себе глубокую религиозность с беспутством» (НКРЯ, Александр Воронский. Гоголь, 1934). Иные коннотации представлены у упоминавшегося выше П. Б. Струве, который описывал как «ясный дух Пушкина смиренно склонялся перед Незыбшимым в мире, т. е. перед Богом, и в этом смирении ясного человеческого духа перед Незыбшимым Божественным Бытием и Мировым Смыслом и состоит своеобразная религиозность великого "таинственного певца" Земли Русской» (НКРЯ, П. Б. Струве. Дух и Слово Пушкина, 1937).

На имея возможности рассмотреть в рамках данного текста все 400 текстов из НКРЯ, полный анализ которых еще впереди, обратим внимание на интересное замечание Е.В. Душечкиной о внутренних «революциях» в политике советских властей, когда внезапно в канун 1936 года, «елка, на которую со второй половины 1920-х годов был наложен запрет как на "дикарский" и "поповский" обычай; елка, с которой яростно боролась пресса, называя ее "религиозным хламом", "религиозным дурманом" и "глупым делом"; елка, про которую писали, что именно с нее "начинается религиозность детей", – вдруг была не только разрешена, но настоятельно рекомендована»

(НКРЯ, Елена Душечкина. Легенда о человеке, подарившем ёлку советским детям, 2003).

На тождество понятий «религиозности» и «магичности» на уровне обыденного сознания обращал внимание известный церковный журналист и священник В.Н. Вигилянский отмечал, что когда он начинал служить в Татианинском храме МГУ в 1995 году, то «в первый же день ... пришел руководитель теле-радиостудии на журфаке МГУ и попросил освятить помещение», поскольку «у одной сотрудницы сын покончил с собой, у другой украли деньги из сумочки и вообще что-то нехорошее творится», т.е. «он пришел ко мне, как к магу, чтобы я произвел некие ритуальные действия», поскольку в целом «многие люди за освящением видят магические вещи», тогда как подлинная «задача священника объяснить, что мистика и магия – не одно и то же» [34]. Он же давал показательный комментарий в ответ на вопрос о количестве в России православных верующих, отметив, что оценки различаются в диапазоне «от 1 до 85 процентов», когда в «зависимости от той цели, которую преследует политик, публицист, государственный чиновник или религиозный деятель», однако при этом возникает и практический вопрос о том, «что стоит за этими цифрами» в действительности, поскольку «некоторые лица, не заинтересованные в возрастании роли православия в государстве и обществе, используют низшие показатели статистики: мол, религиозный фактор в общественной и политической жизни страны можно и не принимать во внимание, поскольку ходят в Церковь не больше полутора миллионов прихожан (в России 15 тысяч храмов – в среднем по 100 человек на приход), то есть всего лишь 1% населения», таких людей приятно относить к «воцерковленным», хотя «критерии воцерковленности для каждого исследователя тоже самые разные» [33].

Другой полюс коннотаций образуют «те социологи и публицисты, которые оперируют совсем другими цифрами», когда «по аналогии с принципами исчисления количества мусульман или католиков в соответствующих странах, они считают, что любой русский – это православный, так же как любой поляк – всенепременно католик, араб – мусульманин, а армянин – член Армянской Церкви», т.е., если применять «этнический принцип исчисления», то и «появляется цифра 85%». Он полагает, что «более строгим, в научном смысле, является подход, когда в опросах спрашивают людей об их религиозной принадлежности», когда «в зависимости от того, как поставлен вопрос, получаются цифры от 50 до 70 процентов», т.е. есть «люди, ко-

торые также считают православие элементом своей национальной самоидентификации», хотя при этом среди них есть и те, кто сам себя именуется «православным атеистом». Эти данные «должны стать определяющими в решениях законодательной и исполнительной власти», поскольку «игнорировать православную направленность большинства населения страны было бы большой ошибкой», при этом «мы ни в коем случае не должны говорить об этой категории людей, считающих себя православными, как о людях церковных, но не принимать во внимание их чаяния, их желание видеть себя в определенном контексте было бы тоже неправильным» [33].

Вестминстерский словарь теологических терминов определяет религиозность как «чрезмерное или аффективное религиозное усердие», которое «выливается во внешние действия без соответствующей подлинной оценки религии» [32, с.338]. Такое акцентирование на возможности «чрезмерного религиозного усердия», способного породить «внешние действия без соответствующей подлинной оценки религии» постоянно присутствует во внутренней жизни каждого религиозного сообщества, как, к примеру, то, что в России «православными» полагают себя сотни объединений, относимых специалистами к «согласиям старообрядчества», каждое из которых может отрицать православность друг друга, полагая истинно Православной церковью только собственное согласие [117, с.51]. Парадоксальные данные приводят и ряд известных социологических исследований, когда до 20% назвавших себя «православными», одновременно заявляли, что они не верят в Бога [70, с.5]. Другие исследования показывают, что «понятия “русский” и “православный” настолько сближаются, что становятся почти синонимами... В силу этого в полном противоречии с “нормальной” логикой и прямым значением терминов в современной России понятие “православный” не является частью более широкого понятия “верующий”, а, скорее наоборот, понятие “верующий” стало частью понятия “православный”», а тех, кто сам отнес себя к «православным», в России значительно больше, чем тех, кто сам себя отнес к «верующим» [73, с.41]. Предельно контекстуальными и неразрешимыми как для «простого верующего», так и «эксперта» являются проблемы соотношения между личной искренностью и официальной юрисдикцией, которая может и «отлучить» индивида от спасающего сообщества, когда, к примеру, искренние сторонники епископа Диомида (1961–2021) или «пензенские затворники» (2006-2008), которые считали себя «православными», вдруг начинали квалифицироваться некоторыми СМИ и ча-

стью сообществ как «раскольники», «отступники» или «сектанты». Из истории хорошо известными примерами такого же рода были кровавое подавление «сидения» монахов Соловецкого монастыря (1668–1676), «Варфоломеевская ночь» (24.08.1572) во Франции, «9/11» (11.09.2001) в Нью-Йорке, «акция Брейвика» (22.06.2011) в Норвегии и множество других более или менее резонансных событий. В этой связи от философского религиоведения требуется выработка специально терминологического аппарата, который способен не только описать социальные и внутриконфессиональные предпосылки, которые порождают, часто бессознательно для самих участников, такие конфликты, но и предупреждать их, утверждая действительно продуктивные и конструктивные формы социального партнерства как подлинной общественной солидарности.

Одним из таких перспективных явлений стало появление со второй половины XIX века первых эксплицитных упоминаний про «науку о верованиях» (Лавров, 1882) и «науку о религии» в двух переводных изданиях («Религия как предмет сравнительного изучения», Мюллер М., 1887 и «Иллюстрированная история религий», Шантепи-де-ля Соссей П.Д., 1899). С начала XX века на русском языке появляется целая библиотека из бескрайне расширяющегося множества публикаций под такими эксплицитными названиями как «история религии» (Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий 1909), «психология религии» (Платонов К.К. Психология религии, 1967), «социология религии» (Яблоков И. Н. Социология религии, 1979) и т.п..

В СССР, где властями предсказывалось и планировалось «неминуемое отмирание религии», предпринимались попытки развивать теоретико-религиоведческие исследования феномена «религиозности», задачей которых было «преодоление религиозных пережитков в нашей стране», без достижения чего считалось невозможным «формирование нового человека, воспитание научного мировоззрения у каждого труженика советского общества», при этом «изучении религии как особой социальной подсистемы на уровне общесоциологической теории» должно было опираться на «фактический материал, характеризующий реальные исторические формы религии, ее проявления в сознании и поведении определенных социальных групп, этнических общностей», т.е. если термин «религия» выступал как обозначение категории, «которая непосредственно отвлекается от отдельных личностей, выступающих как субъект религиозных верований, дей-

ствий и отношений», то «под термином "религиозность" понимается воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и социальных демографических групп, признавая, что «понятие "религиозность" (в отличие от категории "религия") обладает операциональными определениями», при этом отмечалось, что чрезмерно «расширительные определения религии» оказываются непригодными «для эмпирического исследования религиозности» [100, с.104-105].

Имплицитно в истории интерес отечественных властных элит к управлению «верованиями» населения прослеживается уже с предания о «выборе Вѣры» (ок. 986) в «Повести временных лет» (ок. 1110), с описаний нормативной «Вѣры» в «Слове о законе и благодати» (ок. 1050), «Уставе князя Ярослава Владимировича о церковных судах» (ок. 1054) и ряде других сохранившихся документов. Все они стремятся более или менее строго дистанцировать «христиан» как «наслѣдник небеснаго царства» от «невѣдущиихъ» и «врагомъ Божиимъ иновѣрнымъ» («язычников», «чародеев», «еретиков», «басурман», «жидовин» и т.п. «невѣрных»), при в светской элите (княжеском дворе, дружине) отношения к «иновѣрнымъ», с которыми заключались династически, военные и торговые союзы, могло радикально отличаться от отношений к ним же в церковной элите (митрополичьем, приходе), а ряд исследователей еще пишут «об укорененности в древнерусском сознании многих бытовых законоположений иудаизма, пришедшего на Русь с хазарами» [37, с.85].

Такие различия сохраняют свое значение для исследований по истории религии, социологии религии и философии религии, где важно знать особенности обсуждаемых форм локальной религиозности («конфессиональности», причастности к «конфессии» как «Вѣре»), тогда как в публикациях по психологии религии под «религиозностью» понимается такой неконфессиональный, или точнее, общеконфессиональный и антропологический феномен как «вовлеченность, интерес или участие в религии», при этом «хотя этот термин используется некоторыми авторами для обозначения высокой степени религиозной вовлеченности, его следует относить ко всему континууму степеней участия в религиозном ритуале и практике», т.е. так «можно характеризовать человека, проявляющего низкую или умеренную религиозность» [75]. Таким образом, объяснение «религиозности» неразрывно связано с объяснением того, что понимается под «религией» и «религиозной деятельностью» в конкретном месте и в конкретное время.

Сохраняет актуальность утверждение известного религиоведа И.Я. Кантерова (1938 – 2018) о том, что публикуемые данные Минюста о статистике религиозных объединений России «не передают всей полноты и разнообразия картины религиозной жизни», поскольку «далеко не все религиозные образования могут получить государственную регистрацию в качестве религиозных групп или религиозных организаций», а потому «сколько и какие религиозные образования действуют без регистрации – об этом сегодня не знает никто», что объясняется «нежеланием заниматься несущественной проблемой, попусту тратить силы на выяснение реальной численности принадлежащих к религиозным меньшинствам, либо просто неспособностью или неумением заниматься изучением реальной "религиозной среды"», при этом в средствах массовой информации «природа новых религиозных движений предельно упрощается и чаще всего сводится к одной из разновидностей криминальных образований», а еще распространяется стереотип, что «лидеры и основатели таких движений используют религиозную терминологию для маскировки либо своих корыстных устремлений, либо властолюбия, а чаще всего – того и другого» [51, с.6-7].

Сам феномен новых религиозных движений (НРД) выступает как форма спонтанной самоорганизации сообществ «ближнего круга» вокруг харизматичного лидера, все больше привлекая к себе внимание религиоведов, так как здесь мы сталкиваемся с наглядной возможностью их предельно альтернативных коннотаций и истолкований, заключающих, помимо прочего, в противоречивости самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, как уже приходилось писать ранее, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего, беспристрастного и не вовлеченного рассмотрения исследуемого предмета [17, с.14-15]. Так, к примеру, в православной литературе «сектоведом» считается именно православный эксперт, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, который конечно же тоже его «ведает и знает», аналогично, как и философское «кантоведение» не тождественно «кантианству».

С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее» убеждение в полноте и подлинности целостного постижения сущности исследуемого предмета, уверенность в своей способности им «ведать», управлять, как, к примеру, это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство» [74, с.65]. Именно внутренняя

убежденность в истинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «подлинного ведения» («Правды») служила мощным импульсом для «поведения», приводившего к трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов. Так, христианство, самая представительная из существующих сегодня религиозных традиций, понимающее само себя как братское сообщество «Народа Божьего» (λαος θεου), тем не менее, со стороны римских властей около 300 лет, вплоть до «Миланского эдикта» (313, Edictum Mediolanense), могло квалифицироваться как «superstitio nova et malefica» (новое и злоторное суеверие), «superstitio Iudaica» (иудейское суеверие), «superstitio prava et immodica» (безмерно уродливое суеверие) и «maleficus» (ars magica, Μαγεία, магия) и т.п., но отнюдь не как «religio».

Действующая ныне Конституция (1993) утверждает новое понимание того «высшего порядка природы», о котором писал Цицерон, отмечая что именно «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (ст.2), при этом «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст.28). Таким образом, сегодня ни «Вѣра» (988-1917), ни «атеизм» (1917-1993), уже не имеют более статуса, однозначно понимаемого «истинного высшего порядка», «Закона» и «Правды», принудительно утверждаемого всей мощью силовых структур государства. Вместе с тем, очевидно, что в белорусском и российском обществах присутствует коллективная память как о «Вѣре», так и об «атеизме» [41, с.112-122].

Само отнесение того или иного феномена к области «религии» приобрело в новой России все возрастающую значимость не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, поскольку юридическая квалификация той или иной организации в качестве «религиозной» позволяет ей приобрести особый социальный статус и претендовать на определенные права и льготы. Эта юридическая реальность сталкивается со стереотипами коллективной памяти, присутствующих в ряде СМИ, о подлинно спасительной «Вѣре» и противостоящих ей формам губительного «невѣрия». Так, к примеру, сайентология (или саентология), одно из НРД, получивших резонансную известность, в ряде текстов квалифицируется как «религия» [19, с.34]. В других текстах то же сообщество квалифицируется как «псевдорелигиозная секта», «лжерелигия» или «культ» [77, с.140-141]. По поводу термина

«секта» хорошо известно, что «Судебная палата по информационным спорам при Президенте РФ и Большое жюри Союза журналистов РФ не раз отмечали, что неоправданное использование данного термина в отношении конкретной религиозной организации противоречит нормам морали и этики (Решение Судебной палаты по информационным спорам при Президенте РФ № 4 (138) от 12 февраля 1998 г., Решение общественной коллегии по жалобам на прессу от 27 ноября 2006 г., Решение Большого жюри Союза журналистов РФ от 18 ноября 2004 № 42)» [35]. Тем не менее, если обратиться к НКРЯ, то очевидно, что слово «секта» все чаще используется именно в XXI веке. Сегодня, как уже отмечалось выше, дефиниции нередко начинают играть роль вспомогательного средства в межконфессиональной борьбе, сходной с борьбой групп в других сферах духовной культуры – в науке, искусстве и философии, где мы тоже встречаем примеры противопоставления «подлинных» и «псевдо» форм – науки и «псевдонауки», искусства и «псевдоискусства» и т.п.

Исследователи отмечают значительные трудности в систематизации и классификациях не только «новых», но и традиционных религий, поскольку все они структурно и функционально очень разнообразны, так как «одни заняты милосердием и благотворительностью, тратя большую часть средств и сил на помощь ближним, другие сконцентрированы на своих внутриобщинных проблемах и религиозной практике, игнорируя жизнь общества и его заботы, третьи больше похожи на религиозно-философские учения или же медицинско-оздоровительные системы, сведя к минимуму обычные формы религиозной жизни» [87, с.240]. К началу XX века в российском обществе сложился «проправославный консенсус» [50, с.37]. Последний проявляется в оценочных суждениях не только интернета, но даже в некоторых академических исследованиях. В первом случае понимание «высшего порядка природы», искренне принимаемое «всем сердцем и разумом» (Цицерон), периодически разделялось в общественном сознании, проявляя себя в резонансных конфликтах по поводу акций, к примеру, с одной стороны, «Pussy Riot» (2011) и, с другой, фильма «Матильда» (2017 – 2018). Во втором случае возник ряд т.н. «религиоведческих центров», описывающих «тоталитарные секты» как проявления «криминала» и/или «девиации» психики при полном игнорировании базовых принципов религиоведческих исследований - объективности и эмпатии. Именно совесть, внутренний голос «живой подлинности», начинает выступать той силой и субстанцией, которая локально-исторически ограничивает и определяет как статизм консервативных форм

конфессионализма или идеологичности, так и релятивизм функционализма или абстрактного юрицизма. Религия существует как многообразный мир самоопределяющихся личностей и объединений, дистанцирующихся друг от друга на основании установленных ими самими статичных характеристик, позволяющих им сохранять свою идентичность («омологий», «символов веры»). Статичный подход к религии и религиозности ориентирован на выявление и анализ этих характеристик, представляемых порой в качестве устойчивых «сущностных элементов».

Такие «сущностные элементы», однако, оказываются двойственными, на что обратил внимание известный исламовед М.А. Батунский (1933-1997), который отмечал, что «такое явление как "русская исламистика" должно быть постигнуто как самостоятельное целое и описано в собственных терминах», которые, однако, складывались в ходе противоречивого, многопланового и непоследовательного столкновения «двух исламистик», представленных «секуляризмом и конфессионализмом», которые «попадали в зону массивного взаимооблучения», при этом такая двойственная область исследований «начала претендовать не только на осмысление, но и на переосмысление, перестройку культурных, глобальных и локальных ценностей; она стала смотреть на самое себя как уже и на культуротворческую силу в условиях грядущего динамического, развивающегося и самообновляющегося российского общества» [20, с.13-14,16]. Этот подход может быть конструктивно распространен на феномен религии в целом и новые религиозные движения в частности, которые могут быть рассмотрены как «аутопойетические системы» в свете работ Никласа Лумана, где новое и старое выступают необходимыми моментами самовоспроизведения и самоизменения [14, с.130-161]. Исторически проблематика преодоления «двух исламистик», как и других аналогичных двойственностей, стала осознаваться в феноменологии религии, где сложился междисциплинарный подход к пониманию феноменов, именуемых «религией», со стороны не только конфессий, но религиоведения, «науки о религии».

Можно в этом широком контексте утверждать, что «религиозной деятельностью» как манифестацией «религиозности» в поведении как отдельной личности, так и всей истории человечества, именовались 1) «зловещие» знаки («religio»), отличающиеся от «сакральных» («sacrum»), понтификальных норм в политеистических практиках почитания римлянами своих богов («numen» и т.п.); 2) почитание «высшего порядка природы, который называется божественным» («religio» Цицерона, включая «sacrum» всех народов

республики); 3) христианские богослужebные практики государственного «закона благочестия»; 4) сходные богослужebные практики государственных «Законов» («Вѣры») разных стран, особенно в дипломатической переписке и философских трактатах; 5) расширительное наименование многообразия практик «верующих» в «таинственное» («сверхъестественное», «незримое», включая не только последователей конфессий, но и, к примеру, участников «гадания на блюде» или «призыва Халявы» и т.п.).

Можно говорить о разделительном и собирательном понимании как «религии» («религиозности»), так и «религиозной деятельности», что в первом случае означает признание каждого из этих феноменов в качестве уникального «пути спасения», тогда как во втором признается возможность существования нескольких таких «путей», которые, тем самым, оказываются рядоположенными и сопоставимыми. Это и сегодня создает порой весьма острую социальную напряженность в отношениях между «религиозными объединениями» («конфессиями») и властями, поскольку каждое из них считает только себя таким уникальным «путем спасения», требуя всецелой, жертвенной, безусловной и безоговорочной поддержки, с одной стороны, и, с другой, в отношении академического «религиоведения», с теми, кто сам себя относит к сообществу «верующих» и «истовых ревнителей благочестия». Традиция академического «религиоведения» отсчитывается эксплицитно с 1870 года, с формируясь как неконфессиональная и универсальная «наука о религии», сознательно дистанцирующаяся от всех форм подчеркивания «эксклюзивизма» и «уникализма» каждого из сообществ «верующих», хотя имплицитно люди всегда стремились жить «благочестиво», отвергая «нечестивость».

Один из основоположников этого научного направления П.Д. Шантепи де ла Соссе (Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, 1848– 1920) в качестве основных предшественников «науки о религии» называл христианина Гегеля (1770 – 1831) и двух мусульман: Аверроэса (Ибн Рушд, 1126 – 1198) и Акбара Великого (1542 – 1605) [114, с.2-3]. Аверроэс вошел в мировую историю философской мысли как интеллектуал, посвятивший себя решению вопросов о путях истолкования Писания, соотношении философского и религиозного (догматического) познания в духе «теории двух истин», стремящейся, опираясь на Аристотеля, к согласованию «истин веры» и «истин разума», что всегда было чревато опасной перспективой «впадения в немилость» у властей [95]. Акбар, преемник династий тимуридов и чингзидов Монгольской империи, продолжал традиции веротерпимости, заложенные

в «Ясе», поставив целью «преодолеть вражду индусов и мусульман, создать атмосферу уважения к чуждым мусульманам религиозным воззрениям, превратить брахманов и раджпутов индусской общины в социальную опору власти», объявив себя «высшим авторитетом в вопросах ислама», провозгласил «солх-и-кул, принцип веротерпимости», поощряя «изучение индуистских культов», разрешив «строительство индусских храмов, проведение индусских празднеств», затем, полагая, что все религии славят одного Бога, объявил себя пророком обновленного ислама, основав для придворной элиты «новую религию Дин-и-иллахи («божественная вера», «божественное единение»), в догматах которой сочетались черты ислама, индуизма, зороастризма и христианства» [11].

В свою очередь Гегель («Vorlesungen über die Philosophie der Religion», «Лекции по философии религии», 1821, 1832) предпринял первую попытку непредвзятого и опирающегося только на «диалектику духа» описания и систематизации известных к началу XIX века таких «религиозных феноменов» как колдовство, греческие культы, буддизм и христианство, в которых он видел проявление одной метафизической «духовной субстанции», представив все их в единстве, но при этом почти не заметив ислама, который, как ему тогда казалось (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1837) «...уже давно сошел со всемирной исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности» [38, с.377].

В таком контексте Соссе писал о новой науке о религии, главными представителями которой он признавал М. Мюллера (Friedrich Max Müller, 1823 – 1900) и К. Тиле (Cornelis Petrus Tiele, 1830 – 1902). Эта наука сталкивается с предубеждениями, когда с одной стороны, эксперты могут считать такие широкие исследования скатыванием к «поверхностному диллетантизму», тогда как, с другой, духовенство в них видит способствование «религиозному индифферентизму и скептицизму», тогда как в действительности она «имеет своей задачей исследование религии, ее сущности и ее проявлений», разделяясь «сообразно своей природе» на «философию религии» (состоящую из «психологической» и «метафизической» частей, «психологии» и «этики») и «историю религий», к которым прибавляется «феноменология религии», связывающая первые две как «обобщение и группирование различных религиозных явлений» [116, с.8-9].

В конце XIX века, когда Соссе писал эти слова (Lehrbuchs der Religionsgeschichte, 1887), философия религии в целом понималась как описание некоторого «универсального горизонта», в рамках которого и следует

в целом трактоваться «религиозные феномены», тогда как «история религий» выступала как своего рода «музейный каталог», где дано бесконечно детальное описание бесконечного количества «артефактов», тогда как собственно «феноменология религии» понималась им как органичная «типологизация», выявление «естественного сходства» и «подлинного родства» этих «артефактов и феноменов». Собственно «философия религии» ассоциировалась тогда с двумя формами: конфессиональными вариантами нормативной и апологетической «рациональной теологии» (естественной теологии), с одной стороны, и, с другой, с метафизикой описания «универсального горизонта» в духе иезуита Зигмунда фон Шторхенау (Sigismund Maria Laurentius von Storchenau SJ (1731 – 1798), в названии первого тома монографии которого (1773) впервые был употреблен термин «философия религии» (Die Philosophie der Religion, 1773–81, в семи томах), позволяющие систематизировать частные «религиозные феномены» в качестве рядоположенных «проявлений религии как таковой», включая не только свою «нормативную ортодоксию» («правовереие»), но и учения тех сообществ, которые около 2000 лет относили к деликтам («суеверия», «ложные религии», «язычество», «колдовство», «ереси», «схизмы», «секты» и т.п.) [119, с.86-87].

Соссе стремится дистанцироваться и от сугубо эмпирической «истории религий» ради создания «феноменологии религии» или «научного религиоведения» с дискриптивно-аналитическим подходом. К примеру, «феномен шаманизма» Соссе описывает без каких-либо позитивных или негативных оценок только в качестве «этнографического факта» [115, с.54-56]. Такой подход качественно отличается от первого в истории упоминания о «шаманизме» в «Житии протопопа Аввакума» (1672–1673), где рассказывается, как воевода Афанасий Пашков отправлял своего сына Еремея в «Мунгальское царство воевать», заставив при этом «иноземца шаманить, сиречь гадать» («с победою ли будут дома?»). Этот «волхв» стал «волхвовать», «скакать, и плясать, и бесов призывать», в результате чего «беси сказали: „С победой великою и з богатством большим будете назад“», что оказалось «ложью» [45, с.49]. В те же годы и в том же стиле о том, что «шаманы бесовским призывом и волшебством людей морят и портят» сообщали и другие источники, а в 1663 году шаманам было запрещено камлать в Якутском остроге и его окрестностях, «чтоб неповадно было в городе и слободах шаманить, а по своей вере шаманить в волостях, от города в дальних местах» [71]. Феноменология религии как «нейтральное исследование», в отличие от

указанных выше предвзятых и негативных трактовок данного феномена как «бесовщины» и т.п., вместе с тем, отличает себя и от антропологического описания данного рода «артефактов» только в качестве неких «единиц хранения», относимых, в частности, к категории «Шаманизм народов Сибири и Дальнего Востока», как, к примеру, это было представлено на выставке в «Российском этнографическом музее» [113].

Такие локальные феномены присутствия в государстве населения разных «законов», превращает понятие о религии из разделительного обозначения только уникальной «спасительной Вѣры» в собирательное обобщение, особенно распространившееся с эпохи Реформации, когда каждая территория стала учреждать и поддерживать свою «religio» по принципу «чья земля (regio), того и вера (religio)» («Confessio Augustana», 1555). Формирование национальных государств сопровождается увлечением «народным верованиям», которые начали «романтизировать», квалифицировав как культурный и легитимный феномен, поддерживаемый властями (т.н. «фольклор»). В XX веке в СССР была предпринята попытка властей осуществить радикальный «шторм небес», подавив все формы «религиозных суеверий» ради построения «коммунизма», однако, именно «бабушки спасли православие», сохранив на бытовом «народном» уровне многие традиции различных «вернакулярных религий» (т.н. «религиозные пережитки»). Сегодня в стране наблюдается «возвращение религий», гарантированное Конституцией (1993) порой сопровождаемое скандалами и эксцессами, требуя для своего корректного описания языка философского религиоведения, позволяющего выявить формы взглядов на религию как «живой и проживаемый» нашими согражданами «вернакулярный» социальный феномен, описываемый «изнутри» и «извне» как теми, для кого родным является язык теологии, так и теми, кому роднее терминология религиоведения или «научного атеизма» [97].

1.2. Религиозность и религия*

Как уже отмечалось выше, «религиозность» так или иначе объясняется как «причастность» к тому, что именуют «религией». Согласно НКРЯ (на 10.05.2022) в этой базе данных встречается 1 771 документ, включающий слово «религия», при этом этимологические исследования показывают, что впервые в русском языке слово «религия» («релея») фиксируется в заметках князя Б.И.Куракина, датированных 1705-1707 годами [102, с.446]. Косвенно это подтверждает и «Словарь русского языка XI–XVII вв.», где на соответствующей странице нет такого слова [94, с.116]. Вместе с тем, это ставит вопрос о понимании того, что следует считать «русским языком», который, согласно самому названию последнего словаря, очевидно существовал в XI – XVII веках, при этом в текстах этих столетий, хотя и редко, но можно обнаружить кириллическую лексику (слово) «релѣя» в качестве эквивалента слова «вѣра», как, к примеру, это было представлено в «Лексиконе» Павмы Берынды [78, с.24]. Он это повторяет и во втором издании [58, с.36]. Его предшественниками были полемические тексты эпохи Брестской унии (1597-1599), где говорилось о людях «старожитной релѣи (набоженства) греческой» («religiey greckiey»), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», «Ориентальной (Восточной) Греческой и набоженства христианского», терпевших притеснения от людей «папѣжа», «костела Римского», «Римского набоженства», «Римской релѣи» и «Римской вѣры» [13]. Таким образом, именно население белорусских земель, непосредственно столетиями пребывавшее в противостоянии или сотрудничестве сообществ, принадлежавших к традициям самоописания той эпохи в текстах на латыни «Ecclesia Catholica Romana», греческом «Великой церкви Христовой» в Константинополе (ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία) и последователей последних на кириллице в усилившейся Москве («Третьем Риме», Филофей, 1523 – 1524), ставшей центром нового Патриархата (1589), при этом в период «Смутного времени» в 1610 году в Кремле мог располагаться польско-литовский гарнизон, во главе с «призванным на царство» веротерпимым приверженцем «Ecclesia Catholica Romana» Владиславом IV Ваза (Władysław IV Waza, 1595 – 1648), ставшим на три года (1610 – 1613) «избранным великим князем московским», который до 1634 года (Pokój wieczysty w Polanowie) носил официальный титул «Vladislaus Quartus Dei

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

gratia rex Poloniae, magnus dux Lithuaniae, Russiae, Prussiae, Masoviae, Samogitiae, Livoniaeque, necnon Suecorum, Gothorum Vandalorumque haereditarius rex, electus magnus dux Moschoviae» («Владислав IV, милостью Божьей король польский, великий князь литовский, русский, прусский, мазовецкий, самогитский, ливонский, а также наследный король шведов, готтов, вендов, избранный великий князь московский»).

Мы специально приводим здесь и далее исторические формы написания той эпохи, использовавшие кириллицу и латиницу в наименованиях и самоназваниях ряда сообществ, где кириллическое слово «релѣя» («вѣра», «набоженство» и т.п.) выступило как собирательный синоним таких слов латиницы как «religiey» («religio», «wiary» и т.п.) для обозначения новой социальной реальности, личной идентичности и особой юридической нормы, когда стало возможно существование особого социального феномена «этно-конфессиональной» общности, сохраняясь в культурной памяти народов Беларуси и Польши как аутопойетической общности «солидарной субкультуры меньшинства», получившей право на законное существование в Речи Посполитой, где был принят «Akt konfederacji warszawskiej» (1573), который на латыни, языке государственной «Ecclesia Catholica Romana» и всемирной науки той поры, красноречиво именовался «Pax dissidentium» (pax inter dissidentes de religione, буквально – «мир с отступниками от религии», т.е. с «несогласными», «инакомыслящими», «сектантами» и т.п.), причем к этой собирательной категории могли причислять и приверженцев меньшинства «greckiej wiary» (греческой веры, византийской традиции, православных), которые отделяли себя от королевской «Ecclesia Catholica Romana», а сам глава государства мог заявить «Я не король вашей совести» [15, с.15-16].

С позиций понятийного аппарата философского религиоведения эта социальная реальность для населения белорусских территорий в XVI веке требует разделения феноменов легальной и легитимной солидарности трех типов 1) легальная «вѣра-закон» как королевская «Ecclesia Catholica Romana»; 2) легальная «вѣра-совесть» граждан, объединяющихся для сохранения традиции в том числе и «greckiej wiary» в семейном быту и нежелающая ассимилироваться с «папезским» большинством, потребовав «вольности набоженства»; 3) «вѣра-confessio-religio» как контекстуальная и «живая» солидарность тех, кого власть и часть сообществ могли квалифицировать как «сектантов», «еретиков» или «колдунов», тогда как сами они, как и

первые христиане, вопреки мнению большинства и правящих элит, относили свои солидарные меньшинства к легитимным и эксклюзивным категориям «народ святой» («*ἔθνος ἁγίον*», «*gens sancta*», 1Пет 2:9), «народ Божий», «род избранный», «царственное священство» и т.п., требуя «вольности набоженства», включая братства «*greckiej wiary*» и других «*dissidentes de religione*».

Аналогичные проблемы встали и перед властями Московского царства, которое XVI веке присоединило к себе «невѣрных» жителей Пскова, Смоленска, Казани и Сибири, требуя переосмысления прежних норм понимания справедливого управления обществом в новом централизованном государстве, когда, к примеру, И.С.Пересветов мог писать Ивану Грозному, что «Богъ не вѣру любит, правду» [98, с.157]. В те же годы выходец из Пскова Ермолай Прегрешный (Ермолай-Еразм) размышлял о вечной проблематике «троичества и единства», стремясь преодолеть опасную для жизнедеятельности социума «бинарность» миропонимания, всегда чреватую стремлением уничтожить «инаковость» как «зло», противостоящее «Правде», воплощаемом в соответствующие практики, тогда как в действительности с его точки зрения необходимо было обрести их гармонию, имеющую предельно возвышенное, при этом «умонепостигаемое», но «тринитарное», значение [12, с.107-109].

Религия в таком контексте выступает, с одной стороны, как «личное», «живое» и «легитимное» для индивида верование в «Правду», непосредственно переживаемое им своей настроенности на интуитивную связь с «неизвестным» как «истинным порядком природы», и, с другой, как легальные институты «конфессий» (религиозных объединений), создающих свои учения о «Правде». Конфликты между разными образами интуитивно очевидной «Правды», ради которой можно даже пойти на риски, страдания и даже смерть, двигала, как известно, защитников истинных ценностей еще в ветхозаветных (ок. 900 г. до н.э.) предупреждениях о «сборище злонамеренных» (*ἐκκλησίαν πονηρευομένων*, *ecclesiam malignantium*), церковь лукавнующих, Псал. 25:5), организаторов скандальной казни Сократа (399 г. до н.э.) и 300-летних преследованиях христиан (33-312), которых, согласно текстам того периода пейоративно именовали «*superstitio Iudaica*» («иудейское суеверие»), «*haeteriae*» («скопища заговорщиков»), «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги народа Рима, не почитающие цезарей») и т.п., не признавая их за «*religio*», но коннотируя с такими древними, возникшими до Цицерона, значениями этого слова как «сомнение», «мнительность»,

«осторожность», «проклятие» или «дурное предзнаменование» [83, с.546-547]. В христианской историографии этот период получил название «Ecclesia pressa» (гонимая церковь, преследуемое сообщество), а свидетели этой эпохи стали именоваться «мучениками» (μαρτυρ, martyr). Следы этих коннотаций сохранились и в Библии, где сообщество последователей Иисуса из Назарета частью сообщества иудеев именовалось «сектой» и «ересью» (Деян. 24:5, sectae Nazarenorum, Ναζωραίων αίρέσεως, Назорейская ересь).

Такие конфликты предельно обострились в эпоху Реформации, когда элиты «христиан» раскололись на основе узаконенных ими самими специально составленных «книжных» текстов, получивших название «Омология» («ὁμολογία», «исповедание веры», т.е. уставная норма и основание для «гомологизации» членов сообщества в их неразличимости, равенстве, единстве и солидарности), выступавших как образцовое выражение экспертами (теологами, духовенством и т.п.) оснований своей отделившейся самоопределяющейся («аутопойетической») традиции, как к примеру, «Ορθόδοξος ὁμολογία Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς», 1662 («Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной», митрополита Петра Могилы) и др.

Каждое «живое» понимание «Правды» обретает как минимум три типологические формы отношения к ней, разделяясь на «уверовавших», «неверующих» и «незнающих», при этом слово «верующий» относится к той части часть сообщества, которая именуется основание бытия и «Правды» в тот период Богом, тогда как слово «неверующий» охватывает тех, кто именуется это основание «природой» (стихиями, материей и т.п.), а «незнающих» – «таинственным» и «неизвестным». В таком контексте религия выступает не только результатом «богословского творчества», но и персональным переживанием и настроением причастности к «высшему порядку природы» тех, кого относят к «верующим», «неверующим» или «скептикам» («незнающим»), при этом, хотя реальность, в которую все вовлечены и живут, является одной и той же для внешнего наблюдателя, но она обретает разные описания «изнутри» сообществ в «омологиях» теологов, «народных верованиях», шаманских преданиях, литературно-мистических построениях скептиков или верифицируемых теориях ученых.

В целом за период XVI-XVIII веков использовалось несколько лексем («релѣя», «релія», «релея», «лерія», «религія», «релижия», «религия», «реллигія» и т.п.) для описания своего рода экзотичной «Вѣры иноземцев» или

«набоженства» меньшинств (греков, русских, католиков, лютеран и кальвинистов) [55]. База данных НКРЯ содержит только 6 текстов XVIII века, начиная с 1783 года (НКРЯ, Новиков Н.И., О воспитании и наставлении детей, 1783). Уже в 70 раз больше (около 350) его включают издания следующего, XIX столетия, ещё в 3 раза больше текстов (около 1000) публикуется в XX веке, а только за первые 20 лет нашего столетия презентовано уже около 500 текстов.

Во второй половине XVIII века Д. И. Фонвизин отмечал, что «религия возвышает все естество наше» (НКРЯ, Д. И. Фонвизин. Рассуждения о национальном любочестии, 1785). П. С. Батурич полагал, что «религия человека в первобытном его состоянии подчинена была наружному богослужению, как и ныне, хотя образ оного был особенный» (НКРЯ, П. С. Батурич. Исследование книги О заблуждениях и истине, 1790). Н. М. Карамзин писал, что «господствующая религия во Франкфурте есть лютеранская», упоминая про «Изобилие и Религия, в виде женщин» (НКРЯ, Н. М. Карамзин. Письма русского путешественника, 1793), а А. В. Суворов отмечал, что для воина-героя «религия служит ... законом нравственности» (НКРЯ, А. В. Суворов. Письма, 1787–1800).

В этом столетии слово «религия» постепенно вытесняет из философских, научных, богословских, юридических и литературных текстов слово «вѣра» встречающееся в древнейших летописных памятниках с XI века и обозначающее придворный (княжеский, царский и императорский) «законъ грѣчкый» из «Цесарюграду» [30, с.79-80]. В этом контексте сформировался термин «правоверие» как обозначение института, выступая как разделительный «вѣра-закон» [85, с116]. При этом слово «вѣра» могло использоваться и в собирательном значении, начиная с текстов XI века, когда, к примеру, в известном предании о «выборе веры» к этой категории отнесены не только христианство «греков» Царьграда или «латинян» Рима, но хазарский иудаизм и болгарский ислам («приидоша болгаре вѣры бохъмичи» и т.п.) [83]. Собирательное значение, применяемое в дипломатических и исторических текстах, сосуществовало с разделительным, характерных для церковных и политических дискурсов, где признавалась только одна «вѣра», «religio» и «confessio» в качестве абсолютно истинной и спасительной, как это понималось в Imperium Romanum (Βασιλεία Ῥωμαίων) и «Paх Christiana», где более 1000 лет утверждалась трактовка «religio» как обозначения уникально-легитимного «credo» имперской «Καθολικῆς Εκκλησίας»/«Ecclesia

Catholica», «спасительного благочестия», «кафоличного» для всех местных «экклесий» (общин, церквей).

В отечественных текстах такая «вѣра» со времен «Слова о законе и благодати» (1037-1050) символизировала вовлечение в новую глобальную цивилизационную легитимность с возвышенным образом «христиан», которых пробудила и просветила «вѣра крестьянская», позволяющая «чюдеса творити велика». Такое небывалое ранее символическое понимание бытия выступило в идеале как искреннее устремление личности к обретению единства Красоты, Истины и Блага, т.е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма подлинного отношения индивида с миром и людьми. Такая «вѣра» была и «учением», и «общностью», и «философией», и «личным подвигом», и «семейным бытом», и книжной «мудростью», и «навуком», и «величественным благочестием», которым противопоставлялись те, кто «живяху звѣрьскимъ образомъ», творит «бѣсовская чюдеса», кого именуют «поганья», «еретикъ», «жидове козарьстии», «болгаре вѣры бохъмичи» и «латынѣ учения», которое «развращено» [84].

Возвращаясь к князю Б.И.Куракину, важно отметить его наблюдения эпохи Северной войны (1700-1721, III wojna północna, Den Store Nordiske Krig), что в одном европейском городе могут проживать «трехъ релій (религій) люди: римляне, лютори и риформаты», что другая «...провинція граничить съ Голландією, и въ той провинціи гораздо много лерій (религій): католиковъ, также и выше того бискупа упомянули и тотъ провинцій вся католицка» [55, с.127-128]. Довольно детально им описывается ситуация в Англии, где «всѣ подѣ именемъ реформиты реліи, только же есть въ нихъ между реформиты раздѣленіе и другъ другу противные. Первые называются бышкуплике, другіе конформисты, а въ провинціи Шкотлантской и тѣмъ обеимъ противны, которые называются нонѣ конформисты, другіе называются дезентеірштѣ; и такъ есть въ Англии четыре реліи (религій) розныхъ» [55, с.145].

У римских католиков Б.И.Куракиным описывается обряд экзорцизма как «коварственной обманъ» и «политика для простокоства», которые помогают поддерживать такими «миракули» в народе страх и твердость в «релижии»: «Въ Римѣ есть монастырь законниковъ отеиновъ. Оундаторъ Санъ Гайтоно. Костель Santo Andreio dela Vali, въ которою по вся недѣли въ среду приводятъ бѣснующихъ, которые одержимы дьявольскою болѣзнью, для исцѣленія. И есть одинъ изъ тѣхъ законниковъ, которому дана та ауторита отъ папы, что можетъ надъ ними молитвы читать и исцѣлять отъ тѣхъ болѣзней,

и духовъ нечистыхъ выгонять. А въ другихъ мѣstechъ никто того не можетъ дѣлать, имѣть такой силы. И многіе на тотъ коварственной обманъ сходятся и смотрять того прокуратства 1), токмо тотъ подь разсужденіемъ умныхъ людей есть добрая политика для простокоства 2) въ содержанію твердому въ релижіи и въ страхѣ такими миракули» [55, с.202-203]. Сообщает он и «о Римѣ нѣкотораго секрету духовнаго» про «молодыхъ релижіозовъ», про орден «домникановъ, которые смотрять и остерегають всѣ слабости релижіи католицкой. И такъ имѣють аувториту, что и самого папу могутъ судить, ежели бѣ что кардиналы или папа самъ противность какую въ церкви своей учинили, или хотя бѣ папа секретно началъ чинить, а увѣдали бы въ санто фиціи, могутъ, взявъ его судить, и по правомъ чего надлежитъ тому и осудить» [55, с.104].

Можно говорить, что в этом тексте наблюдается своего рода «религиоведческий подход» к описанию «религиозных феноменов», сходный для научных экспедиций и исторических повествований той эпохи, который стремится представить «читающей публике» иноземные «дикивины» и «куриезы» со стороны «беспристрастного наблюдателя». Характерно, что он использует термины «церковь», «монастырь» и «архиерей» в отношении «иноверцев»: «Пріѣхаль въ Полоцкъ въ полдень. Полоцк городъ не великъ, гораздо только лучше Витебска, на рѣкѣ Двинѣ, въ которомъ воеводою панъ Слушка, и тутъ-же архіерей уніатской фамиліи Бѣлозеръ, старой челоуѣкъ, которой предъ тѣмъ былъ римлянинъ, а нынѣ уніатомъ. Церквей уніатскихъ много, и монастырь базилианской, конвентъ іезуитской, въ которомъ 60 братовъ, конвентъ доминиканской 20 братовъ и домнишки есть инья; церковь благочестивая, при которой мѣшкають ченцы» [55, с.214]. В текстах Куракина не используется термин «православие» и его производные, но выделяется своя «церковь благочестивая» («благочестивой монастырь»), противопоставляемая всем остальным «релижіямъ». При всем этом он описывает и созываемый Петром Первым почти три десятилетия карнавалльно-пародийный «всеплутейший, сумасброднейший и всепьянейший собор князя Иоанникиты, патриарха Пресбургского, Яузского и всего Кукуя» (1691 – 1724), где «вместо Евангелія была сделана книга, в которой несколько стклянок с водкою», т.е. «все состояло там в церемоніях празднество Бахусово», когда «постановление тем патриархам шутошным и архиереям бывало в городе помянутом Плешпурхе, где была сложена вся церемонія в терминах таких, о которых запотребно находим не распространять, но кратко скажем к пьянству, и к блуду, и всяким дебошам» [56, с.254-255].

Регламентированный смех над своей «религией», как отмечал М.М. Бахтин, был органичной частью европейских средневековых карнавалов [21, с.137]. «Шутом Божиим» («скоморохом Господним», «Ioculator Domini») назвал себя Франциск Ассизский, осознавая всю серьезность «предстояния пред Богом» и тщетность наших попыток «уподобиться ему», при этом, по словам С.С.Аверинцева, осознавалось, что за смехом «стоит нечто более глубокое, более спонтанное и более национальное, чем какая бы то ни было аскетическая программа особого круга святых или святош», при этом «в западной традиции аскеты и вообще религиозные лидеры занимали в вопросе о смехе различные позиции», хотя «на уровне языкового обихода фраза "святой пошутил" ("The saint made a joke") в западных языках семантически допустима», тогда как «по-русски такого и выговорить невозможно», поскольку «в народном языковом обиходе глагол "пошутить" систематически обозначает деятельность бесов» [9, с.341-342]. Тем не менее, для элит, в частности для «празднества Бахусова» Петра Великого, такое «скоморошество» вполне сочеталось с введением предельно серьезного «Регламента или устава духовной коллегии» (1721), несколько редакций которого готовились с 1718 года, подчинившего имперской бюрократии сообщество «Церкви Христовой», ставшее институтом «Всероссийской церкви» [31, с.15]. При этом слово «религия» в текст «Регламента» не вошло, как и в новый для этого периода перевод Библии («Елизаветинская Библия», 1751).

Князь Куракин участвовал в Северной войне, которая привела к созданию Петром Великим новой политической реальности «Российской империи», открытию «окна в Европу» и утверждению до начала XX века рационально-бюрократического контроля государства за деятельностью «Всероссийской церкви», потребовавшего нового терминологического аппарата и языковых заимствований, в том числе и общеевропейского термина «религия». Интересный материал представляют переписка будущей Екатерины Второй и мемуары ее матери, где отмечается, что хотя «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденною к тому во внимание к грубости народа» («исповедание лютеранское» и «восточная вера, основанная на грекорусском исповедании») [48].

Таким образом «набоженства меньшинств» («вѣра-народа») отделяется от «вѣры-дворца» и «вѣры-храма», когда властям очевидно, что «стены между конфессиями не доходят до неба». П.Н. Костылев обратил внимание, что в современном написании как «религия» это слово дважды использовал

М.В.Ломоносов в «Проекте регламента академической гимназии» (1758) [52, с.80]. В этом «Проекте» он отмечал, что учащимся «следует выучить наизусть 10 заповедей и все, что требуется для истинного христианина», они должны по праздникам «отстоять в гимназическом зале утреню и вечерню, а также и обедню», при этом предписывается публичное наказание за «проступки против религии», когда «за тяжкие преступления, направленные против религии и впредь до осуждения, держат взаперти в карцере, а по исключению из Гимназии, отсылают в надлежащий суд» [62]. Гимназисты проходили «строгий экзамен», позволяющий отличить «способных и прилежных», от «неспособных и нерадивых», к могли применяться и телесные наказания, т.е. индивид выступал как более или менее пригодный «объект» обучения. У Ломоносова можно встретить прямой перевод высказывания «ревнителей к православию» на «Eifererin der Religion», т.е. «православие» трактуется как «Religion» [61, с.768]. Вместе с тем, он проводил различие глобальной «науки», покоящейся на серьезных математических расчетах и универсальных «твердых основаниях», от «некой религии», т.е. общности, в которую «обращают» уверениями и которая локальна, имеет только «местный» («групповой») характер [60, с.413].

В непривычной для нас орфографии слово встречается и у В.Н.Татищева, упоминавшего про книгу из Берлина, где описывалась «Москопитише реллигия» [49, с.17]. В работах Н.И. Новикова появляется другой подход к пониманию религии, когда он в статье «О воспитании и наставлении детей» (1783) убеждал, что «религия» по существу должна рассматриваться не столько как принудительный «институт высшей власти», в духе отмеченного выше значения «вѣра/confessio», опирающийся на убедительность «карцера» и правила «образования» молодежи, сколько как имманентная самой личности «совесть», формирующая органичную «воспитанность» в духе кантовского понимания религии. Именно последняя «в величестве своем исполнена простоты, пребывает тем, чем вечно бы ей быть надлежало, то есть душою всякой добродетели и твердым успокоительным предметом духа», указывая, что «воспитание детей как для государства, так и для каждой особенной фамилии весьма важно», поскольку «с самыми лучшими законами, с самою религиею, при самом цветущем состоянии наук и художеств государство имело бы весьма худых членов, если б правительство пренебрегло сей единый предмет, на котором утверждается все в каждом государстве», где «самое изрядное учреждение правосудия не делает служителей оною совестными, а судей неподкупимыми; самая религия не

может воспрепятствовать, чтоб недостойные служители не делали ее иногда покровом гнуснейших пороков и не злоупотребляли к споспешествованию вредных намерений; изящнейшие законы благочиния мало могут действовать, если честность, искренность, любовь к порядку, умеренность и подлинная любовь к отечеству суть чуждые гражданам добродетели» [72].

В близком значении мы встречаем слово «религия» у Д.И. Фонвизина, отмечавшего, что «религия возвышает все естество наше, доказуя нам величество предопределения нашего и образ, коим достигать до него можно..., религия не токмо не опровергает благородного возвышения духа, но паче служит ему главнейшим основанием, ибо познания самого себя требует она не к единому укрощению нашея гордыни, но и к ощущению и к ободрению дарованных от бога способностей» [1043, с.289-290]. Исторически понимание религии как «души добродетели», «совести» и «сердца» пришло из латинской, греческой, восточной и библейской культур [123, с.251-263]; [10, с.82-93]. Петр Первый в упомянутом выше «Регламенте или уставе духовной коллегии» стремился привести к единству правовой статус института «Всероссийской Церкви» с этой основой личности, используя слово «сердце» 8 раз, «совесть» 9 раз, а «церковь» – более 100 раз. Осознавал роль «совести» и М.В.Ломоносов [52, с.78]. Вместе с тем, «совесть» ими понималась скорее, как «гражданственность» и «верность империи», чем собственно «религиозность» как «верность конфессии».

Тем самым, во второй половине XVIII века слово «религия» как обозначение государственного «института», дополняется новым значением, выражающим его имманентное основание в душе каждого человека, его «совѣсть» и «сердце» («сѣвѣсть», «сѣрдце», «συνείδησις», «conscientia»), оказывающиеся тем «началом бытия», которое порой может не подчиняться властям «confessio» и «regio», добиваясь «вольности набожества». Таким образом, с этой перспективы не государство призвано подчинить личность «господствующему исповеданию», но именно «воспитанная личность», ядром которой становятся «совесть» и «сердце», полагается способной построить достойное государство и подлинный «институт» («religio/вѣра/confessio»). Назовем такой подход, фокусирующийся на имманентности, «вѣра-сердце» («благочестивость», «религиозность», «милосердие»).

В таком контексте слово «религия» постепенно утверждается в российской «книжной» культуре, изданиях «Академии наук и курьезных худо-

жеств», художественной литературе и официальных документах как обозначения нормативного «господствующего исповедания» государства, стремящегося добровольно или принудительно, включая угрозу «карцера» и «суда», «просветить» и преобразовать своих подданных в «истинных христиан». Обозначим это значение слова «религия» как «вѣра-закон» («вѣра/confessio»), которое дифференцировалось на «господствующее исповѣдание» («вѣра-дворцов») и «этноконфессиональную общность» («вѣру-народа»).

В самой Европе того периода латинское слово «religio» именовало принятые в разных странах локальные «государственные исповедания» («confessio»). Такие «confessio» с XVI века стали утверждаться как новая социально-политическая «легитимность», завоеванная в кровавых войнах, символически воплотившись в утверждении собирательного значения слова «религия», обоснованного Реформацией и принципом «cuius regio, eius religio», закрепленным «Confessio Augustana» (1555), когда термин «religio» начинает именовать противостоящих и обвиняющих друг друга в «безбожии» лютеран, католиков и кальвинистов, при этом «прения о вере» нередко переходили в «акции», достаточно вспомнить «massacre de la Saint-Barthélemy» («резня св.Варфоломея», 1572).

В «Pax Christiana» слово «religio» благодаря Иерониму вошло через унифицированный текст латинской «Vulgata» (405) и новой «θεολογία» («theologia») христиан, стремившейся обосновать, говоря словами Августина, ее статус в империи как единственно «истинной религии» («De vera religione», 390), для которой нормативным считалась искренняя устремленность личной воли («сердца», «совести») к Богу как метафизическому, но бесконечно таинственному основанию бытия [8, с.467]. Позднее эту норму поддерживал Фома Аквинский (1260), усилив ее интеллектуальный аспект, поскольку для него «религия есть не что иное, как должное поклонение Богу... она есть теологическая добродетель» [103, с.206-207]. Термином «religio» в этом контексте обозначался «теологически» сформулированный, т.е. книжный, просвещенный и элитарный концепт причастности к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к уникально подлинному бытию в мироздании, поляризованному между избранническим следованием «монашескому образу жизни» и массовой вовлеченностью в литургику «ритуальной обрядности» [6, p.28].

Исторически так именовались традиции и практики отношения к «зловещему» и «запретному», превратившиеся в нормы почитания богов 50 000 000 населения Римской республики в 80-е годы до н.э., которые Цицерон впервые в истории обозначил словом, ставшим собирательным значением термина «religio», как затем, после 313 года (Миланский эдикт), стало именоваться и христианство. Последнее, после ряда эдиктов Феодосия стало разделительным обозначением единственной легальной традиции и «закона благочестия» Римской империи, которая, в свою очередь, радикально трансформировалась в эпоху Реформации. С этого периода «религией» стали именовать социальные общности разных «конфессий», ранее квалифицировавшиеся как преступные «сборища злонамеренных бесчинников», т.е. тех, кого относили к «еретикам», «схизматикам» и «неверным», включив в их число в период «охоты на ведьм» еще и тех, кого стали квалифицировать как «волшебниц» и «чародеев», сжигания которых прекратилось только к концу XVIII века. С этого столетия слово «религия» вошло в русский язык, обозначая инославные христианские «релижий» европейских стран (Куракин Б.И., 1705) и иноверную «мухаммеданскую религию» (Кантемир Д.К., 1722), распространившись вскоре на исповедание самой «грекороссийской церкви» как «нашей святой религии» («notre sainte religion», Екатерина Великая, 1744); буддизм («Шигемуниеву веру», Белл Д., 1776), шаманизм («Шаманской языческий закон», Георги И.Г., 1777), народные верования («единомыслие народа», Киреевский И.В., 1832) и даже на атеизм как «естественную религию» (Брэдло Ч., 1907)

Латинское слово «confessio», изначально обозначавшее «неохотное признание» («объявить о признании в преступлении»), было переосмыслено в связи с древнегреческими «ἐξομολόγησις» (exomologisis) и «μετάνοια» (metanoia) как «исповедь», «изменение мнения», «перемена мыслей», «изменение ума», «причастность», «покаяние», «причащение», «исповедание веры» (Aurelius Augustinus Hippoensis, «Confessiones», 397-400) [67, с.346-347]. Таким образом, один из аспектов жизни первоначального «евхаристического собрания» в древних общинах «собиравшихся во имя Его», где все друг друга лично знали, постепенно стал обозначением воображаемого сообщества могущественной «Ecclesia Catholica», поляризованной на «бюрократические элиты» и «простецов», распавшейся в Реформацию на множество локальных сообществ «religio/confessio», ставших государственными институтами. В Российской империи Петра Великого им стало «грекорос-

сийское исповедание» («Всероссийская Церковь», Регламент или устав духовной коллегии, 1721; «Вера Православная Восточная Грекороссийская», 1832; «Вера Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания», 1857 и т.п.). В Великобритании таким *religio* стала Anglican Church (Ecclesia Anglicana, The Church of England и т.п.). Наряду с господствующим вероисповеданием, власти признавали в качестве «допускаемых» ряд других юрисдикций, списком противопоставляемых преследуемых «раскольникам», «безбожникам» и «сектантам». Особенно внимание к последним со стороны властей, Синода и МВД усиливается в XIX веке, когда их попытались разделить на «вреднейшие, вредные и менее вредные» [64, с.66].

Христианские значения, в свою очередь, исторически восходили к семантике знаменитого определения Цицерона, для которого «*religio*» как «святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом» [107, с.127]. Ю.Ю.Першин обращает внимание на то, что у Цицерона можно заметить стремление отделить «*religio*» в качестве термина, маркирующего именно нормативно-возвышенные «первую философию» и «подлинное благочестие», от девиантного «*superstitio*» («суеверия», «ложных верований») и маргинального «*cultus*» (поверхностного благочестия, обрядоверия) народа [82, с.161]. Дискуссии о «подлинной религии» пронизывают всю историю христианской «Ecclesia Catholica» и гражданского «светского общества» вплоть до наших дней, когда в совершенно ином социокультурном контексте пишут о «квазирелигиозности», «псевдорелигиях», «лжерелигиях» и т.п. [122, с.515-516]. С.А. Штырков отметил, что порой «одни люди отказываются видеть религию там, где другие без всяких затруднений ее находят», причем «первые зачастую не просто не хотят признавать за каким-либо явлением статус религии», но и «настойчиво предлагают видеть в этом явлении нечто не только отличное от "настоящей" религии, но прямо ей противоположное - суеверие, магию, прямое мошенничество и т.п.» [121, с.12-13].

Первое в мире определение термина «*religio*», как уже отмечалось, восходит к творчеству Цицерона, эксплицитно сформулировавшего в 84/83 годы дефиницию, сохраняющуюся в культурной памяти человечества уже более 2000 лет, которая, согласно трем из опубликованных переводов на русский язык, утверждает, что «религия – это то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется боже-

ственным» (*De inventione*, «О нахождении риторики», «О нахождении материала») [120, с.278]. В другом переводе: «религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной» [81, с.9-10,30], а в самом последнем: «религия – это то, что окружает заботой и поклонением некую возвышенную сущность, которую называют божественной» [66, с.34]. В том же тексте Цицерон отмечал, что «суеверие родственно религии», определяя «*superstitio*» как «пустой страх перед богами» [25, с. 39].

Такое эксплицитное описание значения термина «религия», сосуществовало с его имплицитным пониманием, поскольку стремление к жизни в «гармонии с высшим порядком природы» существовало всегда, образуя универсальное «надзирание за неизвестным», как по словам Н. Лумана (1927 – 1998), следует понимать религию в предельно широком значении [63, с.64]. В таком значении «религия» является аспектом существования «*homo sapiens*» на протяжении 200 000 лет именно в «народных» формах, т.е. как «вернакулярная религия», которая только с началом урбанистической культуры около 12 000 назад стала дополняться «городскими культурами» и жреческими учениями. Цицерон сформулировал свое определение в 500 000 городе, который господствовал над 55 000 000 разноплеменного населения, верования («вернакулярные религии») которого следовало, по его убеждению, уважать как локальные формы глобальной «*religio*». С 313 года (Миланский эдикт) к категории «*religio*» было причислено сообщество «*Ecclesia Catholica*», которое в период правление императора Феодосия Великого, который смог превратить «*Ecclesia Catholica*» в единственную легальную «*religio*» государства, утвердив политику «*Contra paganos*» на подавление всех прежних «вернакулярных религий» как «языческих суеверий», к которым добавились еще и «ереси». Разделительное понимание значения слова «*religio*» как уникальной традиции «*religio Christianorum*», которая, согласно Августину (*Aurelius Augustinus Hipponensis*, 354 – 430), была единственно «истинной религии» («*De vera religione*», 389– 391), выступив как само воплощение подлинной «Правды», которая в духе максимы Юстиниана «одна страна, один закон, одна вера (*religio*)», должна утверждаться как социальный идеал и норма понимания «высшего порядка природы», «*Pax Deorum*» в «*Pax Romana*», постепенно трансформируясь в глобальное сообщество «*Pax Christiana*».

Взгляды Цицерона формировались в Риме, переживавшем драматическую эпоху нового расширения зависимых территорий, гражданских войн и

зверств проскрипций властителей, наводивших порядок. Цицерона относили к категории «*homo novus*», подчёркивавшей как его провинциальное происхождение, так и дистанцирование элиты в духе писанных и неписанных норм «*Mos Maiorum*» (*mores maiorum*, *πάτριος νομος*, законы отцов, обычай предков). Именно этот «*homo novus*» создал определение феномена «*religio*», дистанцируя его как от «*superstitio*» (суеверия), включая «*magia*» некоторой части народа, так и от «*atheos*» некоторой части философов [89]. Такие базовые разделения уже более 2000 лет оказались востребованными как для его современников, христианских авторов и философов Нового времени, размышлявших о «высшем порядке природы», так и в СССР, «первой в мире стране атеистов».

Особенность вклада Цицерона в историю слова и термина «*religio*» была отмечена еще в начале XX века, когда тщательный анализ латинских письменных памятников привел к выделению двух собирательных типов значений этого слова, первый из которых, признанный древнейшим, фиксировал непосредственные личные чувства латинян (страх, беспокойство, сомнения), когда они внезапно сталкивались «лицом к лицу» с тем, что считалось ими «аномальным или сверхъестественным», тогда как второй выражал «отношение гражданина государства к сверхъестественному, осуществимое без страха и сомнений в формах признанных божеств своего государства» [1, p.7]. Разговорное слово «*religio*» на первом этапе противопоставлялось не «*magia*», «*superstitio*» или «*atheos*», но юридическому термину «*sacrum*», связанному с публичным отношением к области «*ius divinum*», признающем «*sacra publica*» и «*sacra privata*» как традиции «*Cultus Deorum Romanorum*», при этом это слово около 700 лет от основания Рима не обозначало ни установленные законом дни и места, ни добродетели, ни чувство долга, ни моральные ценности [1, p.10].

Преобразование маленького поселения «*Urbs Roma*» в центр глобальной империи привело к тому, что локальные представления латинян о «*sacrum*», которым противостояли другие народы со своими аналогами «*Cultus Deorum*», постепенно включаясь в «*Pax Romana*» и «*Pax Deorum*», сопровождаясь осознанием необходимости нового термина, собирательно охватывавшего не только собственно латинские, но и сходные феномены других культур («*θρησκεία*» и т.п.). Особенно ярко это проявилось в ходе т.н. «дела Верреса» (70 г. до н.э.) в документах которого аргументирована идея о том, что совершенное Верресом разорение храмов и святынь сицилии-

анцев, сравнительно недавно вошедших в «*Pax Romana*», чревато опасностью начала их мятежа против центральной власти, стремящейся к достижению гармонии «*Pax Romana*» и «*Pax Deorum*». Последняя позиция для Цицерона была принципиальна: «Есть философы, и прежде были такие, которые полагают, что боги не имеют совершенно никакого попечения о человеческих делах. Если их мнение справедливо, то какое может быть благочестие, набожность, какое почитание богов? Ведь все это тогда лишь должно воздавать богам чистым сердцем и с благоговением, если это ими примечается и если бессмертные боги уделяют что-нибудь человеческому роду. А если боги и помочь нам не могут или не хотят, и вообще не заботятся и не замечают, что мы делаем, и ничего от них не может истекать в человеческую жизнь, то какое же нам основание воздавать бессмертным богам почитание, приносить жертвы, воссылать молитвы? Под видом же лицемерного притворства не может замечаться благочестия, а равным образом и других добродетелей; по необходимости вместе с ним должна уничтожиться набожность и религия, а с их уничтожением должно последовать смятение в жизни человеческой и великое неустройство. Да и вряд ли с уничтожением религиозного чувства к богам не уничтожилось бы также доверие, связь человеческого рода и превосходнейшая добродетель – чувство справедливости» [108, с.36].

Таким образом, понятие о «*religio*» собирательно объединило явления «вселенской», т.е. всей средиземноморской и глобальной культуры, присутствующие в традициях всех времен и народов в качестве того, что представляет собой «высший порядок природы», понимание которого привлекает многих и сегодня. Через 300 лет после Цицерона в истории европейской культуры понятие о «*religio*» стало противопоставляться понятиям о «*αἵρεσις*», «*haeresis*», «*apostasia*», «*schismate*» («ересь», «отступничество», «раскол»), порой наделяемыми предельно негативными и пейоративными коннотациями, вплоть до «беззакония» и уголовного преступления.

Для Цицерона религия это не «вера в сверхъестественное» и даже не «отношение к сакральному» в традиции «*Mos Maiorum*», часто смешанное с народными «*superstitio*» («*magia*»), но именно достойное и должное для интеллектуальной элиты личное («всем сердцем и разумом искренне принимаемое») почитание «высшего порядка», от которого зависит вся жизнь как индивида, так и цивилизации «*Pax Romana*». Цицерон как «*homo novus*» предложил новое понимание религиозности как кросскультурного и гло-

бального феномена, выступающего под разными локальными именами, отделив ее как от простонародной суеверности (магичности), так и от элитарной атеистичности некоторых философов, видевших «высший порядок» основанным на неумолимых «физисе» и «натуре».

В последовавшей истории это разделение сохранялось как в 43 г. до н.э., когда его описывал сам Цицерон, так и, к примеру, в 1758 году [68, с.11]. В это время вышел первый пересказ идей Цицерона в стране, где закон (Регламент или устав духовной коллегии, 1721) предписал населению понимание «высшего порядка» в духе норм «грекороссийского исповедания» («Всероссийской Церкви»), выход из которого был уголовным преступлением до 1905 года [118, с.149]. Радикально новое понимание «высшего порядка природы» стало утверждаться в СССР, где им считалась только та «картина мира», которая «всем сердцем и разумом» принималась партийной элитой в контексте нормативных идей «диалектического материализма» и «атеистического мировоззрения», когда любое приобщение к религии через соответствующее образование с 1922 года, согласно Уголовному кодексу РСФСР (ст.121), стало квалифицироваться как преступление [99].

Таким образом, именно римский оратор и «*homo novus*» создал новую традицию собирательного понимания значения слова «*religio*» как «высшего порядка природы», обозначившего разделительно понимаемую специфичную часть социальной культуры, сохраняющуюся уже более 2000 лет. Проблемы христианской идентичности, православной аутентичности и конфессиональной приверженности в целом, как показывают дискуссии в СМИ и специальной литературе, и в настоящее время далеки от своего исчерпывающего истолкования. Так, к примеру, известная идея «религиозного налога» и документированно фиксированной религиозной (конфессиональной) идентичности, обсуждалась в России еще в начале 2000-х годов политиками, мусульманами и тогда митрополитом, а ныне патриархом Московским и всея Руси Кириллом. Исторически традиция «*καθολικὴ Ἐκκλησία*» / «*Ecclesia Catholica*» восходит к совокупности т.н. «реальных групп» (если использовать термины социологии, отличаемых от «условных групп»), объединявших тех, о ком в Евангелиях сказано: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Матф. 18,20), собиравшихся вопреки угрозам гонений, на «трапезы» («*ἀγάπη*», «агапа», «вечеря любви»), «*Θεία Ευχαριστία*» («Божественная евхаристия», «благодарение»). Сами себя они поэтично именовали «родом избранным» (*γενοςεκλεκτων*), «царственным священством» (*βασιλειουιερατευμα*), «народом святым» (*εθνος αγιον*) и т.п.

Власти их же квалифицировали как сторонников «Назорейской ереси» (Деян 24:5), «superstitio Iudaica» («иудейское суеверие») и т.п., периодически устраивая преследования этих «hostes populi romani, irreligiosi in caesares» («враги народа Рима, не почитающие цезарей»), что позднее получило общее название «ἐκκλησία μαρτύρων» («эκκληсия свидетелей» как «эκκληсия мучеников», «Ecclesia martyrum», «Церковь мучеников») и «Ecclesia pressa» («гонимая Церковь»). Именно в таком контексте сформировалось т.н. христианство «монтанистов» как «мученический энтузиазм», не прощавших тех сторонников «καθολικὴ Ἐκκλησία»/«Ecclesia Catholica», которые в периоды гонений отрекались от «народа святого».

«Религиозный налог» не требует такого рода жертв, но позволяет жертвовать финансово (1-10 % от доходов, «десятина») поддержать религиозную традицию и общину, которую личность считает «своей», «истинной» и «достойной». Христианская, православная и конфессиональная идентичности сегодня могли бы подтвердить свою действительность именно через такую поддержку, а не только в качестве ответа на вопрос анкеты о своей конфессиональной приверженности, т.е. не только на «вербальном уровне религиозности». Церковь, конфессии вообще, во многом остаются для молодежи в России и Беларуси не столько «своим», сколько «другим» и «иным», хотя и не «чужим».

В Европе XVI века близкие идеи попытки «установить и доказать, вопреки атеистам, все положения христианской религии с помощью естественных доводов и доводов человеческого разума» начал Монтень (Michel de Montaigne, 1533 – 1592), возрождая традицию античного академического скептицизма и византийского исихазма как естественных для любого «благородного» человека форм понимания того, что подлинное бытие непознаваемо, а философы «не в состоянии постигнуть его не только на деле, но даже и своей фантазией», в свете чего фанатизм и догматизм ревнителей «confessio» беспочвенны, лицемерны и, часто, преступны [69, с.45,47, 213]. Потрясения его эпохи позволили Монтеню заметить, что сравнив христиан, магометан и язычников, «вы увидите, что мы окажемся в этом отношении стоящими ниже», тогда как «судя по превосходству нашей религии, мы должны были бы сиять таким несравненным светом, что о нас следовало бы говорить: «Они справедливы, милосердны, добры. Значит, они христиане»», так как «остальные признаки одинаковы у всех религий: чаяния, вера, чудесные события, обряды, покаяния, мученичества», иронично отмечая, что

«если бы в нас была хоть капля веры, то мы, как говорится в Священном писании, способны были бы двигать горами» («Essais», 1580) [69, с.50].

В следующем столетии Декарт (Renatus Cartesius, 1596 – 1650) формулирует новое понимание «благоразумного человека» как «первичного и реального *subjectum*», который, сомневаясь во всех прежних нормативных идеалах, ищет универсальную рациональную истину, сам выступив как «первичное и реальное основание» [91, с.352]. Он, сравнивая творения архитекторов в разных странах, отмечал, что одни из них совершеннее, что другие, применяя этот же подход и к противостояниям в понимании различий в религиях, правда уже не предлагая «двигать горы», поскольку «истинная религия, заповеди которой установлены самим Богом, должна быть несравненно лучше устроена, чем какая-либо другая» («Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences», 1637) [42, с.257]. Субъект становится актором, который провозглашается призванным самому себе избрать наиболее совершенную, истинную и достойную из «религий-confessio».

Переломный характер имели события 1783 года, когда Великобритания признала независимость США, страну «Нового Света», воплотившую эсхатологическую мечту беглых «диссинтариев», принявших «United States Constitution» (1787), где, вслед за французской «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» (1789), философские идеи просветителей обрели юридический статус новой нормативности, утверждающей «свободу вероисповедания» граждан («вольность набожества») и их право на «самоорганизацию» в «деноминации» (религиозные объединения), вызвав одновременно и поляризацию элит в «Старом Свете» на «охранителей/либертенов», что сказалось в России на изменении цензурной политики Екатерины Великой, судьбе Н.И.Новикова и многих других интеллектуалов.

В целом можно отметить, что слово «религия» в России XVI – XVIII веков имело как собирательный, так и разделительный характер. Оно обозначало, прежде всего, как и в других европейских языках, объективный феномен – «господствующее вероисповедание» («вѣру/confessio»), закрепившись в первых словарях [88, с.545]. Данное значение, в свою очередь, объединяло две семантические группы, первая из которых фокусировалась на «личной духовности» («сердце»), тогда как второе – на приверженности нормативным «богослужебным обрядам» (определенной традиции «вѣры придворной» и «вѣры народной» - «латинский обряд», «греческий обряд» и т.п.).

1.3. Вернакулярная религия и религиозность*

В русский язык слово «религия», как уже отмечалось входит с начала XVIII века обозначая как институт легальной конфессии, так и нравственное основание личности (сердце, совесть) [102, с.446]. С конца XIX века феномен «религия» начинают отделять от феномена «магии» (колдовства) в антропологии («The Golden Bough», 1890) Дж.Фрезера и в социологии («Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», 1920) М.Вебера. Последний полагал, что «религию в собственном смысле слова, не мифы и магию, порождает в основном городское население», тогда как «традиционные представления в основном генерируют крестьяне», подчеркивая, что «их "органический уклад" решительно противится какой-либо систематизации, исконная их религия – магическая религия» [29, с.138-139]. Таким образом, религия выступает как городской социальный феномен, а магия и мифы – как деревенский (крестьянский).

Переоценка «колдовства деревенщины» началась в антропологии с Б. Малиновского, который, опираясь на собственные полевые исследования, показал, что не существует обществ без соприсутствия религии, магии и науки («Magic, Science and Religion», 1925), т.е. все они сосуществуют всегда как в городе, так и в деревне. Позднее М.Элиаде отметил, что «верования крестьян» для феноменологии религии выступают как «космическое христианство», которое прирождено каждому индивиду, выступающему как «homo religious», при этом порой деградируя в городах до «карикатурных форм» («Aspects du mythe», 1963). Дополнительную перспективу описания религиозности в конце XX века предложил фольклорист Л. Примиано, выделив феномен «вернакулярной религии» (Vernacular Religion, 1995). Последним вскоре заинтересовался ряд российских исследователей, начиная с А.А. Панченко, отметившего важность разработки корректного понимания «народных форм религиозности» [79, с.5-7]. Они за последние 5 000 лет, до середины XIX века, со стороны образованных элит могли пейоративно квалифицироваться как «верования деревенщины», «суеверия невежд» или «ереси язычников». Локальные особенности «верований» в городах и деревнях сегодня требуют осмысления в контексте глобализации,

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

характерной для межкультурной коммуникации, которые могут быть интерпретированы как специфическая форма исторической «глокализации» [16, с.25-36].

К ним же можно подойти и с позиций известных идей Т. Куна о научных революциях и смене научным сообществом объясняющих «парадигм», когда «нормальная наука» занята «решением головоломок», которые были дополнены И. Лакатосом, различавшим «науку и псевдонауку», когда, «если просмотреть обширную литературу семнадцатого века по колдовству, то окажется, что она полна сообщений о тщательных наблюдениях, заверенных свидетельскими показаниями и даже экспериментами», при этом признавая, что мы, занимаясь изучением природы, «можем ошибаться», оказываясь «несведущими в вопросах теологии», делая общий вывод, что в принципе «не существует научной теологии и тем самым теологического знания», при этом признавая, что исторически «знания о Природе» стремились «оценивать по стандартам, заимствованным прямо из теологии», поскольку считалось, что «они не должны вызывать сомнений», и, соответственно, ученому, «действительно заслуживающему этого звания, непозволительно "иметь мнение"», поскольку «он должен доказать каждое своё утверждение, подтвердив его фактами», при этом считалось, что «теории, не подтверждённые фактами», следует относить «к греховной псевдонауке, еретической для научного общества». Особая ситуация сложилась в СССР, где власти объявили «генетику Менделя псевдонаукой», а «её защитники, такие как академик Вавилов, были уничтожены в концлагерях», при этом, хотя «после убийства Вавилова генетика была реабилитирована», однако «право Партии решать, что является публикуемой наукой, а что - преследуемой псевдонаукой», сохранилось, в связи с чем он подчеркнул, что сегодня «проблема проведения границы между наукой и псевдонаукой не является проблемой кабинетной философии: она имеет серьезные этические и политические последствия» [57]. Теология в таком контексте может быть представлена как «псевдонаука», хотя философия, религиоведение и гуманитарные науки в целом предпочитают дистанцироваться от таких радикальных квалификаций.

Это объясняется не столько политкорректностью, сколько более фундаментальными причинами, поскольку выделяется два уровня концептуализаций, описанных А.Н. Чанышевым как «образно-эмоциональный» и «понятийно-бесстрастный», с помощью которых человечество всегда пыталось

осмыслить вечную проблему отношения «ОНО (мироздание) и МЫ (люди)» [111, с.8-9].

Такое отношение, однако, как отмечал В.В. Бибихин, не столько «рационально», сколько «эмоционально», поскольку «человек может изумиться, т.е. “выйти из ума”, но из настроения не выйдет, наоборот, в настроение войдет», т.е. «человек присутствует как настроение» [23, с.29-30]. Это позволяет различить два уровня языка описания феномена «религиозности», когда, к примеру, у Платона встречается упоминание о «μαῦρεῖᾶ ἢ Ζωροάστρου» («магия Заратустры»), понимаемой им как уважительное название возвышенных практик персидского «почитания богов», тогда как у Аристотеля присутствует пейоративное словосочетание «ἡ γοητικὴ μαῦρεῖᾶ» («обман магии»), что отражает переоценку афинской интеллектуальной элитой той поры отмеченных форм «почитания» после победы греков над персами [18, с.158]. Это тоже явилось не достижением «кабинетной философии», но следствием «серьезных изменений» в обществе, требуя в религиозных изданиях различения термина «религия» в имплицитном и эксплицитном значении.

Эксплицитно термин «религия» («religio») описал, как уже упоминалось выше, Цицерон, однако, имплицитно стремление к жизни в «гармонии с высшим порядком природы» существовало всегда, образуя универсальное «надзирание за неизвестным» (Луман) [63, с.64]. В таком значении «религия» является аспектом существования «homo sapiens» на протяжении 200 000 лет преимущественно в «народных» формах, т.е как «вернакулярная религия», которая только с началом урбанистической культуры около 12 000 назад стала дополняться книжными «городскими культурами», около 3000 лет назад стал частью политики национальных государств которые только 150 лет назад совпало с увлечением «народным верованиям», которые стали квалифицировать как культурный и легитимный феномен, поддерживаемый властями (т.н. «фольклор»). В XX веке в СССР была предпринята попытка властей осуществить радикальный «штурм небес», подавив все формы «религиозных суеверий» ради построения «коммунизма», однако, именно «бабушки спасли православие», сохранились на бытовом уровне и многие т.н. «религиозные пережитки» или «живой и проживаемый» нашими согражданами «вернакулярный» социальный феномен, описываемый «изнутри» и «извне».

Термин «вернакулярный» является сравнительно новым для русского языка, где, согласно основной части «Национального корпуса русского

языка» (далее – НКРЯ), он и его производные присутствуют только в двух публикациях, первая из которых описывает «местный стиль» в градостроительстве (2002, Григорий Ревзин. Москва: Десять лет после СССР, НКРЯ), а вторая – «вернакулярные сюжеты» в искусстве (2009. Русская красота. Разговоры о национальной самобытности, НКРЯ). Значительно чаще он используется в академических изданиях, к примеру, в собрании РГБ (320 текстов) и eLIBRARY.RU (203 текста). В «Википедии» (далее – «Вики»), термин «вернакуляр» представлен на 35 языках, а в поисковой системе Яндекс обнаруживается 551 000 текстов (на 12.03.2022), относимых к архитектуре («архитектура без архитектора»), сюжетам и стилям разных видов искусства, диалектам языка, фольклору и религии [65, с.125-137].

Словари сообщают, что слово «vernacula» восходит к латыни эпохи Плавта (Titus Maccius Plautus, ок. 254 – 184 гг. до н. э.), обсуждаясь затем Цицероном (Marcus Tullius Cicero, 106 – 43 гг. до н. э.) и Варроном (Marcus Terentius Varrō, 116 – 27 гг. до н. э.), обозначая все то, что было «выращено, соткано, возделано, изготовлено или обучено (включая рабов) дома, в отличие от того, что было получено путем обмена», т.е. все, что описывалось такими синонимами как «домашний», «родной», «туземный», «местный» (*legio vernacula*, т.е. легион, набранный из местных жителей), «отечественный», «римский» (*festivitas vernacula*, т.е. национальное остроумие, природный ум; *multitudo vernacula*, т.е. городская толпа), «лично-индивидуальный», «оригинальный» (от себя придуманный, *crimen domesticum ac vernaculum*, т.е. обвинение, выдуманное обвинителем из собственной головы) или «шут», «фокусник», поскольку многие «vernae» (рабы) использовались для увеселения своих хозяев и их гостей [7].

Плавт впервые упоминает о «*consilium vernaculum*» («домашний план», «план, составленный дома»), который исполняли «verna» (раб, рожденный в доме) [81, с.687]. Цицерон использовал это слово в 70 г. до н.э. на суде против Гая Верреса, отметив наличие обвинений, являющихся «домашними» и «личными» (*domesticum ac vernaculum*), отличая их от суждений, выражающих подлинно правовое рассмотрение вопроса [109, с.272]. Позднее он использовал это слово в трактате «Брут» (46 г. до н.э.), подчеркивая тонкие особенности «столичности», проявляющиеся, помимо прочего, в умении некоторых ораторов наделять свои слова «необъяснимым столичным ароматом (*sapere vernaculo*)» (Cic. Brut, 172) [106]. В те же годы Варрон использует это слово в более широком грамматическом контексте анализа языка (*De lingua Latina*), различая «*vocabula vernacula*» (слова «родного»

языка) и слова других языков, позднее упоминая его в трактате «Сельское хозяйство» (37 г. до н.э.) для противопоставления птиц перелетных тем, которые, зимую на родине (куры и голуби), выступают как «vernacula» [28, с.107].

Таким образом, термин «vernacula» и его производные первоначально обозначали амбивалентное понятие, включающее в себя как объективно «местное» (от деревенского до столичного), так и его субъективное переживание в качестве «родного» («необъяснимо ароматного»). Последнее противопоставлялось «чужому», характеризуясь особой «сладостью», даже если, как утверждал в известном афоризме Варрон, «у дедов и предков наших хоть и пахли слова чесноком и луком, да высок у них был дух» [27]. Фокусировка на ощущениях запаха и вкуса, описанных как буквально, так и в качестве ярких и контрастных метафор, позволяет запах «чеснока и лука», обычно презираемый элитой как признак «простонародья», переосмыслить в маркер особой «силы духа» древних римлян, символически зафиксировав в языке некоторые незримые и необъяснимые «тонкости», присутствующие в восприятии окружающей нас действительности.

Эти примеры близки к известному поэтическому образу Г.Р. Державина, писавшему, что «отечества и дым нам сладок и приятен» (1798, «Арфа»), что, в свою очередь, восходит к Гомеру, упомянувшего про мечту Одиссея увидеть «хоть дым восходящий родимой земли» [46, с.461-502]. Здесь феномен наглядного данного «дыма» осмыслен амбивалентно в глубокой метафоре, оказываясь не только эмпирически губительным, но и позитивно значимым, обозначая щемящее напоминание о родине. Последнее передает ощущение «необъяснимого аромата», т.е. незримой, но мощной силы, когда прямая «очевидности» наблюдения с помощью глаз («очам видное»), дополняется особой «очевидностью» поэтического воображения, описывающего незримые моменты как свою особую «правду», которая «видима незрячим оком Гомера», т.е. «воображенную истину», переданную его талантливым словом. Дым, как и запах лука у Варрона, выступают символами подчеркнутой ценности «родного», вопреки их же массовому пониманию как некоторой негативной реальности.

Варрон и Цицерон писали свои тексты в период радикального кризиса республики, сопровождавшийся поиском новых форм социальной консолидации, когда представители элиты разделились на ряд субкультур, для которых «родное» и «домашнее» существенно отличалось, как, к примеру, для

«эллинофилов» из «кружка Сципиона» и их оппонентов из числа консервативных сторонников «суровых традиций римскости» в лице Катона. Элиты, народ и общество в целом периодически встают перед вызовами современности, сталкиваясь с рядом «вечных вопросов», остро являющих себя в переломные эпохи, включая вопрос о соотношении «родного» и «вселенского». Это особо отметил В.И.Иванов (1866 – 1949), писавший, что события начала Первой мировой войны «дали всѣмъ намъ ...дохнуть чистѣйшимъ воздухомъ соборнаго единенія», когда не разум, но «сердце знаетъ: вселенское дѣло творить отечество наше въ эти священные дни», подчеркивая, что «не гордыня народная, или государственная внушаетъ мнѣ это слово, а вѣра и страхъ: вѣра въ Бога и въ душу родной земли, страхъ суда Божія надъ этою душой», при этом только «если поистинѣ вѣрны мы началу вселенскому, насъ ограждаетъ нерушимая Стѣна» [47, с.5,6,8]. В этом контексте подлинность «родного», оторванного от «вселенского», как и наоборот, определится в перспективе «суда Божія».

Сложная политическая история Рима на фоне усиления роли Константинополя со временем низвели древнюю столицу до статуса провинциального центра, часто переходившего из рук в руки, изменив общее представление о «родном» для «провинциалов» и «жителей столицы». Соотношение этих субкультур начинает переосмысливаться в контексте древней концепции «переноса империи» (*translatio imperii*), восходящей к книге пророка Даниила, сочетаясь с возникшими в средневековой культуре представлениями о *translatio sapientiae* (переносе древней мудрости), *translatio potentiae* (переносе центра власти и силы), *translatio studii* (переносе центра истинного знания, наук и искусств) и *translatio religionis* (переносе центра истинного благочестия) [93]. В этом контексте усиление периферийных центров, превращающихся во влиятельных «акторов» глобальной геополитики, сопровождалось признанием значимости соответствующих локальных диалектов, когда, к примеру, под влиянием творчества Данте Алигьери начал формироваться итальянский литературный язык.

В эту эпоху возникает интерес к слову «*vernaculus*» у итальянских интеллектуалов, обсуждавших различия между высокой (церковной, теологической, научной, книжной) и низкой (народной, разговорной, провинциальной, плебейской, вульгарной) латынью. Они обнаруживают, наряду с другими, тексты Цицерона и упоминавший выше трактат «Брут», выражение «*sapor vernaculus*» из которого стали трактовать не столько как обозначение

«необъяснимого столичного аромата» цicerоновского Рима, но как метафору, выражающую притягательность глобального символа центра могущества, свидетельствующего об избранности определенного города незримым «вселенским» началом бытия. В этом контексте латынь превращается мертвый язык, постепенно вытесняясь изданиями на национальных языках, что подчеркивало ценность «местной сладостной изысканности», которая перестала коннотировать с уничижительной «провинциальностью», к категории которой ни Данте, ни Цицерон уже не могли быть отнесены [5].

В этот период термин «vernaculus» начал переходить из итальянского в другие языки мира (35 языков в «Вики» на 12.03.2022). На этих языках после «революции Гутенберга» (1450 - 1455) появляются первые печатные «вернакулярные Библии», т.е. переводы «Книги книг» с «Biblia Latina» на языки локальных сообществ, включая «Библия руска, выложена докторомъ Францискомъ Скориною из славнаго града Полоцька, Богу ко чти и людемъ посполитым к доброму научению» (1517– 1525), «Lutherbibel» (1534) и др. В таком контексте «родное» приобретает спектр позитивных коннотаций от «священной родины» («нации») до «малой родины» («родительского дома»), а прежние местные диалекты превратились в национальные средства высокой литературной коммуникации, которые, в свою очередь, стали приобретать собственные «вернакулярные» формы («диалекты», «социолекты», «говоры» и т.п.), описываемые лингвистами, как, к примеру, «African American Vernacular English».

Со второй половины XX века фокус интереса к «вернакулярному» переходит от лингвистов к градостроителям и архитекторам. Так, в 1977 году публикуется монография Ч. Дженкса, где автор использовал термин «vernacular architecture», подчеркивая «постмодернистский» характер нового градостроительства, при этом в русском издании слово «vernacular» было дано, с одной стороны, в переводе как «местный», тогда как, с другой, в этом издании впервые была введена в наш язык кириллическая транслитерация «вернакуляр» [44, с.10-11]. Последний термин стал коннотировать с такими словосочетаниями как «стихийная застройка», «архитектура без архитектора» и т.п., стремясь выразить самобытность (нестандартность, неформальность и т.п.) ряда городских сооружений как особой «архитектурной причудливости», при этом их могли оцениваться в пределах целого спектра характеристик от крайне негативного («архитектурная анархия», «новодел») до максимально возвышенного, признававшего в них проявления особого «гения места» и «локальной изысканности» [101].

Эпоха «постмодерна» способствовала переосмыслению нормативных проектов, сложившихся в эпоху Просвещения, стремившихся подчинять все местные явления универсальным законам природного и социального бытия, включая эстетику классицизма и идею «Разума», представлявшегося Богом, когда, к примеру, во Франции была предпринята попытка учреждения «культа Разума» («Culte de la Raison», 1793– 1794), сменившегося «культом Верховного Существа» («Culte de l'Êtresuprême», 1794 – 1802). Последние, по словам Ф.Олара стали вскоре восприниматься в качестве «одной из самых вздорных нелепиц революционного безумия», тогда как обществу в действительности был необходим «культ родины и человечества», который «жил в тайниках народной души», став только эпизодом в «вечной борьбе между наукой и религией», вдохновляясь вольтеровскими шутками, «которые облекают в плоть и кровь непочтительные и трезвые инстинкты, таящиеся в глубине народной души» [76].

Отмеченные «инстинкты народной души» получили признание в различных национальных проектах, породив литературу нового специального жанра, начатую движениями сентиментализма и романтизма, где «народное» вошло в моду у образованной публики как «родное», оформляясь как особая культура «отеческих преданий». Такие аутентичные истории, записанные в деревнях, ранее характеризуются как девиантные «суеверия», стали перерабатываться, тем не менее, подпадая порой под цензурные ограничения. Так, первые издания сказок А. Н. Афанасьева были оценены цензорами как «оскорбляющая благочестивые чувства, нравственность и приличие», сопровождаясь требованием от властей «отыскать средство к охранению религии и нравственности от печатного кощунства и поругания» [86].

Формируется феномен особой «народной литературы», которую в 1846 году У. Томс предложил именовать «фольклором» («народная мудрость»), заменив ряд других терминов, имевших уничижительные коннотации с «суевериями простонародья». Такие «народные» тексты бытуют в «живой» форме коммуникации, где невозможны «подлинный Сормач» или «аутентичный Колобок», кроме факта непосредственного переживания художественной правды созерцаемой деятельности исполнителя в этот конкретный раз в зависимости от его настроения, вдохновения, таланта и профессионализма. При определенных условиях понятие «фольклор» может совпадать с понятием «религия», как, к примеру, это отметил А. Боннар, писавший, что «греческая религия... в сущности ... и есть фольклор», а «различие, которое теперь проводят между религией и фольклором, вероятно,

имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям» [24, с.171].

В таком контексте представляется перспективным обратиться к феномену, получившему название «вернакулярная религия» («vernacular religion»), которое первым в 1995 году использовал Л.Примиано [4, р.41]. Он полагал, что только уделяя особое внимание самим верующим как «первоисточникам» знаний о религиозной жизни, а также нетекстовым свидетельствам материальной культуры, возможно передать процессуальность религиозной жизни в ее повседневном контексте [3, р.193]. Он заимствовал термин «вернакулярный» из упоминавшихся выше публикаций филологов и теоретиков архитектуры для обозначения того, «что является общепринятым/ простым/ обычным/ обыкновенным/ рядовым/ бытовым или родным/ местным в определенной местности / ареале», выступая как «здесьняя, непринужденная/ искренняя/ непосредственная и неосознанная / бессознательная практика» [4, р.42-43]. Эти идеи оказались близки ряду российских исследователей, отмечающих неправомерность отождествления «религии и религиозной институции», а также эвристичность изучения «внецерковных форм религиозности» [79, с.5-7].

В этом контексте очевидны параллели с исследованиями феномена «смеховой культуры» и карнавала М.М. Бахтиным, когда то, «что было для нас своим, родным и близким, внезапно становится чужим и враждебным...», а потом все страшное и пугающее может стать «предельно нестрашным и потому предельно веселым и светлым» в свете «подлинно родного мира, мира золотого века, карнавальная правда» [21, с.56,139]. Эту проблематику обсуждали С.С.Аверинцев, А.Я.Гуревич, Д.С.Лихачев, А.М.Панченко и многие другие. Иногда в изданиях советского периода фольклор использовался для демонстрации тезиса, что «антирелигиозные пословицы и поговорки появились в давние времена» [22, с.4]. Д.С.Лихачев в этой связи специально подчеркивал, что «считать всю эту обильную литературу просто антирелигиозной и антицерковной мне кажется не очень правильным», поскольку «люди Древней Руси в массе своей были, как известно, в достаточной степени религиозными...» [59, с.11]. А.А.Панченко предложил термин «частная религия» в качестве эквивалента термина «vernacular religion», чтобы избежать понятий «секта», «суеверие» и т.п., которые в российских текстах, особенно в массмедиа, и сегодня сохраняют отрицательные коннотации с «отщепенцами», врагами «господствующей религии», позволяя не

оценивать «народную религию» в качестве несовершенной, «испорченной» и низшей по отношению к «чистой» церковной традиции [80, с.9,68].

Сегодня попытка ввести в поисковые системы, к примеру, баз данных РГБ, eLIBRARY.RU или Яндекс термины «вернакулярная теология», «вернакулярная философия» или «вернакулярный атеизм», показывает полное отсутствие там соответствующих текстов, равно как нет там и «вернакулярной математики» или «вернакулярной медицины», хотя существуют научные публикации о «вернакулярных теориях болезней», под которой понимается то, «как в рамках различных культур понимаются физическая и психическая норма и патология, в чем видятся причины болезней и, соответственно, какие способы лечения предлагаются» [105, с.259-260].

Философия, теология, религия, наука и атеизм, в свою очередь, на протяжении всей истории человечества стремились сформировать свои особые и очевидные критерии «нормы и патологии» («правды и кривды», «истины и заблуждения», «религии и суеверия», «ортодоксии и ереси» и т.п.) [18, с.152-162]. Возможность и перспективы «вернакулярной (народной) теологии» представил в своем известном исследовании К.Гинзбург, написавший о «теологии сыра и червей», осужденной инквизицией, в которой был создан синтез прочитанных книг и непосредственных наблюдений, что в исследовательском плане может быть рассмотрено «под двумя разными углами зрения, с одной стороны, выявляя во взглядах людей ... близость к устойчивым стереотипам и самым архаическим принципам мирозерцания, с другой –показывая, как они воспринимались обществом и трансформировались в условиях ... гонений на религиозное инакомыслие» [53, с.6].

Другие возможности и перспективы открываются перед тем, что можно назвать «вернакулярной философией», которая, с одной стороны, как именно «φίλοσοφία», тоже является уникальным личным синтезом определенной книжной культуры и непосредственного поиска «вселенской истины», тогда как, с другой, она всегда именно «вернакулярна», т.е. высказывается особым образом в Афинах, Риме, Иерусалиме или Москве, выступая «родной» для части локальных сообществ «ближнего круга любомудров». В XIX веке появляется литература о «народных юридических обычаях» («обычном праве»), «народной поэзии» и т.п. формах повседневной жизни крестьян. Сегодня научная корректность требует дальнейшего разделения описаний социального бытия как «частной религии», так и «мыслителей свободных» в рамках двух уровней – институционального и вернакулярного.

Возможность и перспективы описания той или иной «вернакулярной религиозности» фольклористами и религиоведами неразрывно связаны с социальным и правовым контекстом данного общества, а культурная память сохраняет некоторые формы сложившихся представлений о должной норме (институциональном) и «вернакулярном», которое совмещает терпимые маргиналии с нетерпимыми деликтами (преступлениях) в социальной жизни, порой воспроизводя их в гротескных формах. Так, в Челябинске в 2005 году власти официально зарегистрировали «Единую Христианскую Церковь» («Православно-Католическую Церковь») во главе с Папой Петром II, причем эта «народная» инициатива просуществовала менее года, вызвав публичную критику местных общин Русской Православной Церкви и Римской Католической Церкви [26]. Такой феномен смог возникнуть в контексте норм действующей Конституции России (1993), утверждающей, что «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (статья 2), уточняя, что всем и каждому гарантируется «свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (статья 28).

Феномен «вернакулярного» особенно специфичен в российском контексте XX века, когда власти на протяжении жизни трех поколений наших сограждан пытались сформировать «первое в мире атеистическое общество», но, столкнувшись с молчаливым сопротивлением, когда «бабушки спасли православие», согласились отпраздновать совместно с ЮНЕСКО в 1988 году «1000-летие Крещения Руси», т.е. в терминах 30-х годов и лексике «воинствующего безбожия», торжественно отметили «1000-летия расцвета мракобесия». С другой стороны, хорошо известно и то, что еще Гесиод, описывая «правду» для «Перса», т.е. выводя проблематику с местного на глобальный уровень, упоминал про перспективу двух городов (праведный и неправедный) и второе поколение людей, которые позволяли себе не почитать богов [40]. Современные массовые опросы, показывают, к примеру, согласно данным центра Пью (Pew Research Center), присутствие в глобальном сообществе тех сограждан, которые относят себя к атеистам, агностикам или не причисляют себя к какой-либо религии [54]. Этим утверждается необходимость нового понимания отношения «праведного и неправедного» сегодня.

Философское религиоведение встает перед вызовом феномена «вернакулярного», выступающего амбивалентно, при этом уже как термин эксплицитно и имплицитно обозначая «местное» и «родное» (семейное, народное), которое важно рассматривать в контексте «вселенского». Эксплицитно, как уже отмечалось, словосочетание «вернакулярная религия» (*vernacular religion*) впервые было использовано только в конце XX века, хотя очевидно, что имплицитно этот социальный феномен обозначался множеством терминов, описывавших разделительно или собирательно существующие представления о «родной» (народной, семейной, живой) традиции почитания «незримых сил», правящих миром, т.е. «вселенским».

В культуре XXI века феномен религиозности в разных областях современной науки (социологии, истории, антропологии, психологии и т.п.) рассматривается экспертами специфично, когда, к примеру, в исторических исследованиях его понимают преимущественно «конфессиоцентрично», тогда как в психологии религии его рассматривают «персоноцентрично». Так, У. Джеймс описывал религиозность как внезапно приходящее переживание «мгновенного обращения», зафиксированное в Евангелиях, где хорошо известно «обращение Савла на пути в Дамаск» (Деян. 9:1-18), а люди в таком контексте различаются не столько своей конфессиональностью, сколько особенностями личного переживания своей религиозности, различая «вульгарный тип верующего» («*ordinary religious believer*») и «"гения" в религиозной области» («*"geniuses" in the religious line*») [2. p.6]. Он же отметил, что переживание «очищения и просветления» может присутствовать не только в разных конфессиях, но и в атеизме [43, с.43].

Такая психологическая спонтанность носит универсальный антропологический характер, т.н. имея как «местную», так и «вселенскую» значимость. Человечество в целом, каждый человек как автономная личность или член сообщества («ближнего круга друзей») неустранимо разнообразны, будучи детьми или взрослыми, женщинами или мужчинами, экспертами или дилетантами в философии, религиоведении, теологии и т.п. Сегодня все мы имеем конституционное право собираться в «союзы ближнего круга», в том числе с такими самоназваниями как «Православно-Католическая Церковь», тогда как, с другой, очевидно и то, что всегда следует отличать «подлинную духовность» от «самозванцев» и «симулякров», осознавая, что попытки подменить «живую духовность» навязанными формами того или иного «официоза» постоянно дают о себе знать. Таким образом, можно утверждать, что

в целом вопрос о «вернакулярном» как соотношении «родного» и «вселенского» выступает как форма решения древнего вопроса о том, что важнее, истина народа («вѣче» и т.п.), истина власти («элиты народа», «князя и дружины» и т.п.) или истина «суда Божія». Перспектива «архитектуры без архитектора», литературы без литературного критика и секты без сектоведа всегда существовала, очевидно присутствуя в культуре. Вместе с тем, сама возможность «религии без теолога», как и «молекулярной биологии без молекулярных биологов», требует более специального анализа, рассматривающего религиозные процессы в условиях гарантированной действующей Конституцией (1993) свободы вероисповедания, а разные области культуры в их специфике. Последняя может быть выражена языком философского религиоведения, позволяющего выявить формы взглядов на религию как «живой и проживаемый» нашими согражданами социальный феномен, описываемый изнутри и извне как теми, для кого «сродным» является язык религиозной традиции, так и теми, кому роднее терминология религиоведения или т.н. «нового атеизма».

Библиографические ссылки

1. Fowler W. Warde. The Latin History of the Word "Religio" // The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. London, Macmillan and Co., Limited, 1911.
2. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh 1901-1902, p.6
3. Primiano L.N. 'I hate that book because it does not change and I do': recent books on vernacular religion // Critical Review of Books in Religion 11. 1998, P.193
4. Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54. P.41
5. Ramminger Johann. Humanists and the Vernacular: Creating the Terminology for a Bilingual Universe. // Latin and the Vernaculars in Early Modern Europe. Renæssanceforum 6. 2010 [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.renaessanceforum.dk/rf_6_2010.htm
6. Smith W.C. The Meaning and End of Religion., L., 1978. P.28.
7. Vernaculus // Академик. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://translate.academic.ru/vernaculus/1a/ru/>

8. Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Творения: в 4 тт. Т.1: Об истинной религии. СПб «Алетейя», Киев. УЦИММ-Пресс, 2000. С. 467.

9. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху/ От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341-342.

10. Акимов В.В. Древнеегипетские «Размышления Хахаперрасенеба» и библейская книга Екклезиаста //Труды Минской духовной академии, 2011, 9. С.82-93.

11. Алаев Л.Б. Индия // Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/389577.html>

12. Антонова М. В. «Троичество и единство» в трудах книжника XVI В. Ермолая-Еразма // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2015. №2. С.107-109

13. Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597-1599./Памятники полемической литературы в Западной Руси. Пб.: Тип. А.М.Котомина и К0, 1882. Кн. 2. С.1003-1004, 1008, 1010, 1018

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

15. Аринин Е. И., Бендин А.Ю. Традиции веротерпимости и толерантные установки молодежи: образы «другого», «иноного» и «чуждого»// Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2020, 3. С.15-16

16. Аринин Е.И. Религия, философия религии и «глокальное религиозоведение»: между «экзотикой», «совестью» и «профессионализмом» (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 25–36

17. Аринин Е.И., Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998. С.14-15

18. Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Парадоксы идентичности с $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ и *religio* в религиозоведческих дискуссиях современной России // Вопросы философии. 2021. № 9.

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

20. Батунский М. А. Россия и Ислам. Т. III. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С.13-14, 16
21. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса М.: Художественная литература, 1990
22. Без бога шире дорога. Атеистические пословицы и поговорки. Сост. А. М. Жигулев. М.: Госполитиздат, 1963.
23. Биbihин В.В. Мир. Томск, 1995. С.29-30
24. Боннар А. Греческая цивилизация. Кн.1. Р-н-Д.: Феникс, 1994. 171
25. Брагова А.М. Цицероносуеверии // *Juvenis scientia*. 2017, 4. С. 39
26. В Челябинске зарегистрирована первая в мире Православно-Католическая Церковь // РИА «Новый День» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://newdaynews.ru/chel/35230.html>
27. Варрон // Симпозиум *Συμπόσιον*/ сайт об античной литературе, античной истории и людях античности [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://simposium.ru/ru/node/13655>
28. Варрон. Сельское хозяйство. Пер. М. Е. Сергеевко. М.-Л.: Издательство АН СССР. 1963, с 107
29. Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С.138-139
30. Вера/Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып.2. М.: Наука, 1975. С. 79-80
31. Верховской П.В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. В 2-х тт.: Т.II. Материалы. Ростов-на-Дону: Скл. изд. у авт. и в кн. маг. т-ва А. С. Суворина «Новое время», 1916. С. 15.
32. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: "Республика". Мак-Ким Дональд К.. 2004.С.338
33. Вигилянский Владимир, прот. Сколько в России православных?//[Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/05/20/skol_ko_v_rossii_pравoslavnyh/
34. Вигилянский Владимир, прот. «Pro&contra» // православное Поволжье / Информационно-аналитический портал Саратовской митрополии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/pro-i-contra-vladimira-vigilyanskogo>

35. Волкова А.Г. Понятие «секта» с точки зрения судебной лингвистики// Ассоциация лингвистов-экспертов Юга России [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.ling-expert.ru/conference/langlaw1/volkova_religsektinlanglaw.html

36. Высочайший Манифестъ о предназначеніяхъ къ усовершенствованію государственнаго порядка // Собрание Узаконеній и Распоряженій Правительства, издаваемое при Правительствующемъ Сенатѣ. 1903. Отдѣль первый. Первое полугодіе. СПб.: Сенатская типографія, 1903. С. 245-247

37. Гайденок П.И. Церковный устав Ярослава как свидетельство религиозно-политической жизни Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. Вып. 23. 2008. № 5 (106). С.85

38. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 377

39. Герасимов И., Могильнер М., Семенов А. (ред. сост.) Изобретение империи: Языки и практики. М.: Новое издательство, 2011. С.94-95

40. Гесиод Труды и дни // История Древнего Рима [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1425407002>

41. Голиков А.В. Влияние концепции коллективной памяти Мориса Хальбвакса на современные memory studies (на примере работ Я. Ассмана и А. Ассман) // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. 2017. № 4. Р. 112–122

42. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках// Сочинения в 2-х томах. Т.1, М.: Мысль, 1989. С.257.

43. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С.43

44. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. М.: Стройиздат, 1985.10-11

45. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. 1861, СПб. С.49.

46. Зельченко В.В., Корешков К.С. «Дым отечества» от Гомера до Грибоедова // Русская судьба крылатых слов / Отв. ред. В. Е. Багно. СПб.: Наука, 2010. С. 461-502

47. Иванов В.И. Родное и вселенское: статьи (1914-1916). М.: Изд. Г. А. Лемана, С. И. Сахарова, 1917, с. 5, 6, 8

48. Известия, писанные княгиней Иоанной-Елизаветой Ангальт-Цербстской, матерью императрицы Екатерины, о прибытии ее с дочерью в

Россию и о торжествах по случаю присоединения к православию и бракосочетания последней. 1744-1745 годы // Сборник Российского исторического общества, 1871. Т. 7. С. 3, 6, 29-30.

49. История Российская с самых древнейших времён, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Васильем Никитичем Татищевым. Напечатана при Императорском Московском Университете, 1768 года. С.17

50. Каарийнен К., Фурман Д. Религиозность в России в 90-е гг. XX - XXI века / К. Каарийнен, Д. Фурман. // Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под. ред. К. Каармайнена и Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007. С. 37

51. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд. М. : МГУ, 2007. С. 6-7

52. Костылев П.Н. М.В. Ломоносов и научное изучение религии. Вестн. Моск.ун-та, Серия 7. Философия, 2011, 5

53. Кудрявцев О.Ф. Предисловие // Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. с.6

54. Куперман А., Сайгал Н., Шиллер А. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. Исследовательский центр Пью, 2017. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf>

55. Куракин Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705-1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. СПб., 1890.

56. Куракин Б.И. История о Петре I и ближних к нему людях// Русская старина, Т. 68. № 10. 1890. С.254-255

57. Лакатос И. Наука и псевдонаука// [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://classics.nsu.ru/pythagoras/Lacatos.pdf>

58. Лексикон славеноросский Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. Кутейна, 1653. С. 36

59. Лихачев Д.С. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.с 11

60. Ломоносов М.В. Dissertatio de liquido ed solido/ Полное собрание сочинений. Т. 3, М.-Л.: АН СССР, 1952. С.413.

61. Ломоносов М.В. Приложения/ Полное собрание сочинений. Т. 4, М.-Л.: АН СССР, 1955. С.768.

62. Ломоносов М.В. Проект регламента академической гимназии/Полное собрание сочинений. Т. 9, М.-Л.: АН СССР, 1955. С.492, 503, 505, 874.

63. Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. С. 64

64. Маркова Н.М. Проблема веротерпимости в отечественной литературе начала XX века (российское законодательство о расколах и ересь) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2015. Вып. 34. № 20. С.66

65. Маркова Н.М., Лютаева М.С. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия «родного» / «вернакулярного» // Концепт: философия, религия, культура. 2022. Т. 6, № 1. С. 125-137

66. Махлаюк А.В. Специфика римской религиозности и семантика концепта religio// Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2019, № 3.

67. Мецгер Брюс. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной. Изд. 2-е. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. С. 346-347.

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

69. Монтень М. Апология Раймунда Сабундского/ Избранное. М.: Советская Россия, 1988.

70. Мчедлов М.П. От редакционной коллегии \\\ Религии народов современной России: Словарь \ Ред-кол.: Мчедлов М.П. (отв.ред.) Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. М., Республика, 1999. С.5

71. Николаев А.П. Православная церковь и шаманы в Якутии (XVIII–XIX вв.)// Сибирская Заимка [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://zaimka.ru/nikolaev-shamanism/>

72. Новиков Н. И. О воспитании и наставлении детей // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://rvb.ru/18vek/novikov/01text/03hist_philos/29.htm

73. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана; М.-СПб.: Летний сад, 2007. С.41
74. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С.65
75. Оксфордский толковый словарь по психологии / [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.psyoffice.ru/6-487-religioznost.htm
76. Олар А. Культ Разума и культ Верховного Существа во время французской революции. // Исторические материалы. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://istmat.org/node/28905>
77. Определение Архиерейского собора Русской Православной Церкви “О псевдорелигиозных сектах, неоязычестве и оккультизме” //Капкан безграничной свободы. Сборник статей о сайентологии, дианетике и Л.Р.Хаббарде /Под ред. А.Л.Дворкина. М., 1996. С.140, 141
78. Павла Берында «Лексіконъ славеноросскій и именъ Тлькованіе». Киев, 1627. С. 24
79. Панченко А.А. Религиозные практики и антропология религиозности // Канун. Вып. 4. Антропология религиозности. СПб. 1998. С. 5–7
80. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. с 9, 68
81. Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона//АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. Омск, 2011. Вып. 9–10. с.30
82. Першин Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы // Свеча-2014. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 26. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С.161.
83. Петрученко О. Латинско-русский словарь. Издание 9-е исправленное. М.: Товарищество «В. В. Думовъ, Наследники Бр. Салаевыхъ», 1914.
84. Повѣсть временныхъ лѣтъ черноризца Федосьева монастыря Печерскаго, откуда есть пошла Руская земля <...> и кто в ней почаль пѣрвѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть// ИРЛИ РАН. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869>
85. Правовереие/ Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. Г.А. Богатова. Вып.18. М.: Наука, 1992. С.116

86. Пропп В. Я. Русские народные сказки Афанасьева. // СКАЗКИ. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ru-skazki.ru/propp-russian-folk-tales&p11.html>

87. Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник /Под общ. ред. М.М.Прусака, В.В.Борщева. Сост.: С.И.Иваненко и др. Аналитический вестник № 24. Специальный выпуск. М., 1996. С.240.

88. Религия // "Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней". Сост. А.Д. Михельсон. М.: 1865. С.545.

89. Религия //Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Часть 4. Р-V. М.: О-во любителей рос. словесности, учр. при Имп. Моск. ун-те, 1866. С.81

90. Религия как политические и политологические проекты (религиоведческий анализ): коллектив. моногр. / Е. И. Аринин [и др.]. Владимир: Аркаим, 2019. С.10, 16-17, 32-34.

91. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М.1995. С.352.

92. Сводъ Законовъ Россійской Имперіи. Санктпетербург, Типография II Отделения Собственной Его Императорскаго Величества Канцелярии; 1832.

93. Семиколенных М. В. Translatio sapientiae как содержание истории в Хронике Оттона Фрейзингенского // Научно-исследовательское общество «Turba philosophorum» [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://turba-philosophorum.narod.ru/forskninger/Semikolennyh/1_Translatio.html

94. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. Г.А. Богатова. Вып.18. М.: Наука, 1992. С.116

95. Смирнов Д.В. Ибн Рушд // Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/200435.html>

96. Суд и наказанія за преступленія против веры и нравственности по русскому праву. Изследование Ардалиона Попова. Казань, Типо-лит. Императорскаго университета, 1904. С. 47-48, 91

97. Тажуризина З.А. Атеизм // Научный Атеизм [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://atheism.ru/library/Tazhurizina_2.phtml

98. Талмазан О.Н. Правда Пересветова и прагма Макиавелли // "Славянские чтения", 2021, № 16-17. С. 157

99. Уголовный кодекс РСФСР 1922 // Российский правовой портал: Библиотека Пашкова Р.В. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://constitutions.ru/?p=5341>

100. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973. С.3, 104-105

101. Урбанист Андрей Иванов: что такое "вернакулярный город"? // Портал "Культуромания". [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://kulturomania.ru/articles/item/vernakulyarnyy-gorod-arkhitektura-bez-arkhitekтора/>

102. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т.3/ Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. 2-е изд. стер. М.: Прогресс, 1987. С. 446

103. Фома Аквинский Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Вопрос 3./ Государство. Религия. Церковь. 2012 №1(30) С. 206-207.

104. Фонвизин Д.И. Рассуждения о национальном любочестии//Собрание сочинений в двух томах. Т.2. М.-Л.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1959. С.289-290.

105. Христофорова О.Б. Опознать беса. Ч. 1. Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5. Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 259-260

106. Цицерон М.Т. Брут, или о знаменитых ораторах // История Древнего Рима. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777004>

107. Цицерон М.Т. О природе богов/ Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С.127.

108. Цицерон М.Т. О природе богов: трактаты/ пер. с лат. С. Блажеевского, М. Л. Гаспарова. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2018. С.36.

109. Цицерон М.Т. Полное собрание речей в русском переводе (отчасти В. А. Алексеева, отчасти Ф. Ф. Зелинского). В 2-х томах. Т. 1. СПб.: изд. А. Я. Либерман, 1901, с. 272

110. Цыпин Владислав, прот. Ведомство православного исповедания // Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». [Электронный ресурс] – Режим доступа: [/https://www.pravenc.ru/text/150023.html](https://www.pravenc.ru/text/150023.html)

111. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. С. 8-9

112. Чумакова Т.В. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012, 3-4(30). С.111
113. Шаманизм народов Сибири и Дальнего Востока // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/shamanizm-sibiri-i-vostoka>
114. Шантепи де ля Соссей П.Д. Иллюстрированная история религий. Т.1, М.: Книжное дело, 1899. С.2-3
115. Шантепи де ля Соссей П.Д. Иллюстрированная история религий. т.1., М. 1992. С.54-56.
116. Шантепи де ля Соссей П.Д. История религий. "Вестник знания" (В.Битнера); Т.1-2, СПб. 1913. С.8-9
117. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С.51
118. Шингарева Н.В. Религиозные преступления и ответственность за их совершение в уголовном уложении 1903 г.//Вестник Академии экономической безопасности МВД России. 2015, 5. С.149.
119. Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. 2006-2007. Под ред. В.К.Шохина. М., 2007. С. 86-87
120. Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы (античность - конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010. С.278
121. Штырков С.А. Религия, или Узы благочестия. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. С.12-13
122. Элбакян Е.С. Квазирелигиозность// Религиоведение / Энциклопедический словарь. М., 2006. С.515-516.
123. Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) /Античность и современность. М., 1972, с. 251-263

Раздел II. РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ

2.1. Методология, терминологический аппарат и результаты изучения явлений веротерпимости и религиозной нетерпимости в белорусско-литовских, центральных и северных губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в.*

Изучение историографии, а также правовой, канонической и специальной литературы, необходимой для выполнения НИР, стало научной основой для формирования методологии белорусско-российского междисциплинарного исследования «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.)». Теоретической основой разработки методологии исследования стал следующий теоретический тезис.

С целью разработки методологии, необходимой для изучения отношений и оппозиций «свой», «другой» и «чуждый» и анализа явлений веротерпимости и религиозной нетерпимости, был разработан институциональный подход, применяемый, с одной стороны, при исследовании механизма государственно-конфессионального управления религиозной жизнью подданных Российской империи, с другой, для изучения воздействия государственно-конфессиональных институтов на межрелигиозные отношения как на общегосударственном, так и на региональном, приходском и на уровне повседневных межличностных отношений [5, с. 8–31].

Создавая государственно-конфессиональные институты права и управления религиозной жизнью подданных, российская самодержавная власть законодательно устанавливала правовой статус, иерархию конфессий и порядок их отношений между собой «сверху». На уровне же приходов, общин и межличностных отношений практика межконфессиональных отношений, оставаясь объектом государственной регламентации, осуществлялась в процессе повседневного общения «снизу». Таким образом, в области

* Работа поддержана грантом БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211

межконфессиональных отношений можно выделить два уровня: институциональный, устанавливавший нормы и правила функционирования конфессий и регламентирующий порядок отношений между ними, с одной стороны, и практический, представляющий собой систему действий и взаимодействий субъектов повседневного общения, принадлежавших к разным конфессиям, с другой.

Содержание двух уровней межконфессиональных отношений существенно различались между собой: в первом случае – нормы и правила, принявшие форму законов, выражали должный порядок, требуемый монархическим государством; во-втором, происходила аккумуляция существующих практик повседневных взаимоотношений, которые не всегда соответствовали принятым правовым нормам. Существование указанных различий объясняется тем, что содержание повседневных практик межконфессионального общения, носивших зачастую иррациональный, основанный на сложившихся стереотипах, характер, выходило за рамки институционально установленных и рационально обоснованных юридических норм.

Таким образом, самодержавная власть с помощью созданных государственно-конфессиональных институтов утверждала нормы и принципы межконфессиональных отношений в империи. В тоже время подданные монархии, принадлежавшие к различным конфессиям, взаимодействуя на уровне повседневного общения, создавали социальную ткань межконфессиональных отношений. Созданная в процессе общения ткань социальной реальности, несущей в себе риски межконфессиональных конфликтов, являлась объектом институциональной регламентации и контроля. Вплетенность в социальную ткань межконфессиональных отношений явлений терпимости, репрессивности и религиозной нетерпимости обусловила возникновение отношений и оппозиций «свой», «другой», «чужой».

Отношения между конфессионально «своими», «другими» и «чужими» в различных ситуациях повседневного общения формировали разные реакции – сотрудничества, отторжения или агрессивной враждебности. Не всегда эти реакции носили рефлекторный или традиционно устойчивый характер, определяемый конфессиональными различиями или сложившимися стереотипами.

На возникновение отношений терпимости или нетерпимости, которые находили свои проявления либо в сотрудничестве, либо в акциях враждебности между последователями разных конфессий, воздействовали различ-

ные факторы; изменения в российском законодательстве, политические события 1905–1907 гг., незаконная религиозная пропаганда, деструктивное поведение духовенства, межэтнические конфликты, обострение экономической конкуренции и пр.

В последнем случае институционально установленные отношения между конфессиями, основанные на нормативно фиксированных различиях в их правовых статусах, деформировались на «низовом» уровне, принимая иррациональные, народные формы религиозной нетерпимости. В свою очередь, институционально установленная религиозная нетерпимость к «расколу», принявшая форму правовой дискриминации и церковной миссии, уравнивалась на «низовом» уровне «народной» терпимостью к великорусским старообрядцам.

В связи с этим, научно актуальной проблемой становится создание методологии, с помощью которой появляется возможность выявления и изучения различий между институционально заданными нормами отношений между конфессиями и феноменами народной религиозности, принимавшими формы терпимости и религиозной нетерпимости.

Разработка институционального подхода, необходимого для решения поставленной научной проблемы, осуществлялась следующим образом. В результате изучения религиозного законодательства и аппарата управления Российской империей был сделан вывод о том, что в течение XVIII – середины XIX в. были сформированы государственно-конфессиональные институты, которые регламентировали религиозную жизнь всех поданных: русского большинства (великорусов, малороссов и белорусов), принадлежавшего к «господствующей» Православной церкви, и двух меньшинств – великорусского «раскола» и нерусских этнических групп, которые принадлежали к терпимым «иностранным исповеданиям» [8, с. 27–35].

Таковыми институтами являлись: Святейший Синод как институт права и управления «господствующей» Православной церкви; институт веротерпимости, регламентировавший устройство и функционирование «иностранных исповеданий христианских и иноверных»; институт религиозной дискриминации, объектом воздействия которого являлся великорусский церковный «раскол» (действовал до 1905 г).

Институт «господствующей» Русской церкви, созданный и управляемый Святейшим Синодом, был законодательно включен в сложные механизмы имперского управления и обеспечения религиозной безопасности Российского государства. Утвержденный Николаем I «Свод законов» имел

основополагающее правовое значение как для Русской православной церкви, так и для веротерпимых «иностранных исповеданий». «Свод законов» кодифицировал сложившееся к тому времени религиозное законодательство империи и юридически утвердил иерархию отношений между государством, Русской православной церковью, «иностранными исповеданиями» и «расколом». Закрепление в «Основных государственных законах» исключительных привилегий Русской православной церкви «как первенствующей и господствующей» в империи, означало государственное признание православной веры в качестве «единой истинной на земле религии».

Правовое оформление православным законодателем исключительного статуса Русской православной церкви отождествляло ее с понятием «свой», которому противопоставлялось понятие «иностранный», то есть, «иной», отделенный от «своего» религиозными, этнокультурными и правовыми перегородками. В данном случае понятие «иной» можно рассматривать как синоним «другого».

В понятии «свой» на первом месте была церковная составляющая, обусловленная догматически и канонически. В понятие «свой» входила также и этническая составляющая, называемая в терминах XIX в. «русским происхождением». Однако содержательная роль общерусской этничности была второстепенной, что и признавалось на официальном уровне. Традиционно, вплоть до начала XX в. под русскими понимались лица, принадлежавшие к Православию. «Господствующий» статус Русской православной церкви, определявший понятие «свой», свидетельствовал также о том, что Российское государство признавало исключительную роль Церкви не только в религиозно-правовом, но и в историческом, политическом, этнокультурном и моральном отношении. Православная вера рассматривалась как «национальная вера» русских государей и русского народа, «самая живая сила русской национальности» и один из «главных устоев русской государственности». [15, с. 88–90].

Таким образом, для законодателя, в роли которого выступал православный монарх, основными признаками «своей» церкви являлись ее религиозная исключительность, традиционность, национальный характер и неразрывная историческая связь с народом и государством. На этом основании религиозная безопасность Российской империи определялась, в первую очередь, степенью защищенности «своей» господствующей Православной церкви от внешнего прозелитизма со стороны «иных» и внутренних расколов со стороны «чужих».

Наделив Русскую православную церковь исключительным правовым статусом, законодатель сформулировал также основные принципы религиозной свободы («свободы веры») для неправославных подданных империи, принадлежавших к «иностранным исповеданиям». Управление «иностранных исповеданий», как и в случае со Святейшим Синодом, было выделено из общего комплекса государственного управления в качестве особого института права и управления, получавшего свою легитимность в «Основных государственных законах» [31, с. 120].

Соотношение правовых статусов «господствующей» Русской церкви и «иностранных исповеданий», включенных в состав института веротерпимости, с точки зрения российского законодательства, укладывалось в дихотомию «свой-иной». Причем степень инаковости «иностранного исповедания» зависела от правового статуса его носителя в двухступенчатой иерархии института веротерпимости. Все признанные законом неправославные конфессии и религиозные общины в России делились на высшие – христианские и низшие – нехристианские. Высшие обладали максимальным объемом привилегий, предусмотренных законодательством института веротерпимости, низшие – минимальным [34, с. 15, 54–55].

Однако, несмотря на нисходящий характер названной иерархии, оказывавшей воздействие на объем правовых привилегий для каждого исповедания, наличие дихотомии «свой-иной» или «свой-другой» подтверждалось прежде всего тем, что Русская православная церковь и «иностранные исповедания» являлись субъектами гражданского и религиозного права, которые пользовались защитой и покровительством императора и действовали в рамках российского законодательства. Для успешного функционирования института веротерпимости «иностранное» духовенство и священнослужители были наделены сословными привилегиями, а часть религиозных учреждений и духовной бюрократии получала государственное финансирование [26, л. 127а–128].

Согласно результатам исследования, еще одним фактором, связующим «своих» и «иных», стало общее включение двух институтов в государственный механизм управления империей. Святейший Синод находился в подчинении верховной власти императора и обер-прокурора. Институт веротерпимости подчинялся императору и находился в ведении МВД, одно из подразделений которого, департамент духовных дел иностранных исповеданий, был наделен специальными функциями управления. Порядок сосу-

ществования «своих» и «иных», основанный на общем равенстве перед законом и различиях в правовых статусах Русской церкви и «иностранных исповеданий», с государственной точки зрения представлялся политически целесообразным и функционально эффективным.

Например, функции и устройство института веротерпимости предусматривали сотрудничество государства с «иностранными исповеданиями» для достижения следующих целей: обеспечение религиозной безопасности России; политическая лояльность неправославных подданных православному монарху, инкорпорация присоединенных территорий и интеграция конфессионально «иных» в состав законопослушного населения империи [10, с. 91–96].

Если «иностранные исповедания» относились к категории «иных», неравноправных с господствующей Православной церковью лишь по объему привилегий, то коренные великорусы, принадлежавшие к «расколу», являлись как для законодателя, так и для господствующей Церкви религиозно бесправными и дискриминируемыми, то есть, «чужими» и «чуждыми». Возникновение отношений «свой-чужой» среди православных великорусов было вызвано появлением «русского раскола» в позднем Московском царстве.

Клятвенные определения соборов 1656 и 1667 гг., установили границу, разделившую Русскую церковь и великорусов на «своих» – православных новообрядцев, и враждебно «чужих» – православных старообрядцев, ставших канонически и юридически «еретиками и раскольниками» [16, с. 276–292, 307–334].

Отпадение от привилегированной «господствующей» Церкви в «раскол» старообрядчества ставило часть коренного великорусского населения в положение религиозного гонимого и дискриминируемого религиозного меньшинства, управление которым осуществлял особый государственно-церковный институт, ведавшего делами «раскола».

В рамках этого института, действовавшего в системе государственного управления, «раскольники» – православные старообрядцы, становились объектом государственно-правового принуждения и церковной миссии (убеждения), которая опиралась на поддержку администрации. По отношению к «раскольникам» проводилась особая конфессиональная политика, основанная на применении репрессивного и дискриминационного законода-

тельства, свидетельствовавшего о нетерпимом отношении Церкви и государства к «расколу» как совокупности религиозных организаций [2, с. 11–20].

Действовавший до 1905 г. церковно-государственный институт управления «расколом», используя дискриминацию как инструмент принуждения, ставил своей конечной целью присоединение старообрядцев к господствующей Русской церкви. Враждебно «чужие» и «чуждые» для церкви и государства старообрядцы, вернувшиеся в господствующую Церковь, становились «своими», или практически «своими», если переходили в господствующую церковь через единоверие.

Церковно-государственная нетерпимость к «расколу», осуществляемая в форме религиозной дискриминации, ставила религиозные общины «раскола» вне правового поля империи. Они не признавались законом и подвергались преследованиям, особенно в период правления императора Николая I (1825–1855). Установленная «особыми постановлениями» и религиозной политикой империи степень церковно-государственной враждебности к «расколу» старообрядчества свидетельствовала о существовании оппозиции «свой – чужой – чуждый», которая имела длительную и трагическую историю.

В конце XVII в. понятие «раскольник» вбирало в себя еретическое и каноническое содержание, догматически и церковно разделяя православных великорусов на «своих» и «чужих». В обличительной литературе, направленной против «раскола», православные старообрядцы характеризовались как еретики – «проклятии полуармяне», «проклятии ариане», «проклятии несториане», «богомерзкие суеверцы» и «безбожнии апостаты». Следовательно, и древнерусские православные обряды, которых ревностно придерживались эти «еретики», становились зловерными, пагубными и еретическими, и которые никак не могут быть терпимы в Православной церкви. «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. 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 отлученных от новообрядческой Церкви старообрядцев в качестве особой категории налогоплательщиков, существенно ограничив их в гражданских правах и подчинив специальным органам управления [20, с. 179–180, 334]. Благодаря законам Петра понятие «раскольник» к середине XVIII в. утратило свое исключительно криминальное содержание. Под легализованными «раскольниками» понимались лица, отлученные от господствующей церкви клятвами и анафемой собора 1667 г., ставшие теперь объектом управления, принуждения и убеждения. Государство управляло «раскольниками» как особой категорией налогоплательщиков и в тоже время ущемляло их в гражданских правах по религиозным мотивам. Таким образом, государство с помощью дискриминации, а Церковь с помощью миссии стремились «возвратить легальных раскольников» в юрисдикцию Святейшего синода.

Правовое положение старообрядцев заметно улучшилось во время правления императрицы Екатерины II (1762–1796). Термин «раскольник» был официально заменен термином старообрядец (просуществовал до 1803 г.), а старообрядцы получили возможность создавать свои духовные центры в столицах империи, учреждать обители и общины, по-прежнему не имея общепринятой легальности.

Следует отметить, что «раскольники», как легализованные, так и «тайные», не признавали над собой власть духовной иерархии господствующей Церкви, что позволяло правительству рассматривать «раскол» в качестве потенциального источника политических и религиозных угроз для внутренней безопасности Российского государства. «Раскольники», включая и сектантов, которые в соответствии с православным вероучением попадали под категорию «еретиков», рассматривались Русской церковью в качестве «церковных мятежников». В церковных и государственных представлениях этого времени утвердилась точка зрения, что только принадлежность к господствующей Церкви является непреложным условием лояльности монархическому государству.

Соответственно и государство видело в «раскольниках» лиц, политически опасных для существующего социально-политического порядка. Отчуждение от господствующей Церкви влекло за собой подозрение в поли-

тической враждебности к государству. Таким образом, государственно-церковная нетерпимость к «чуждому» и «чуждому» старообрядчеству, вопросы государственного управления и угрозы религиозной безопасности государства оказались взаимосвязанными.

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 церковная иерархия и правительство Николая I увидели религиозную и политическую угрозу как для синодальной Церкви, так и для государства. 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. Однако гонения, предпринятые императором Николаем I, не принесли заметных результатов. «Раскол» продолжал расти и шириться.

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 усматривать в великорусских старообрядцах внутреннюю политическую угрозу безопасности государства. Однако господствующая Церковь по-прежнему видела в организационно и экономически крепнувшем и растущем «расколе» угрозу для своей паствы. В частности, на политической и религиозной опасности старообрядчества продолжал настаивать обер-прокурор Святейшего синода К.П. Победоносцев (1880–1905) [4, с. 49–59].

Легализация религиозных общин «раскола», произошедшая в результате издания указов императора Николая II (1894–1917) от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., означала завершение эпохи дискриминации, принуж-

дения и нетерпимости, начало которой было положено собором 1667 г. Несмотря на то, что соборные клятвы, наложенные на старообрядцев, сохраняли свою каноническую силу, государство уже не считало себя обязанным содействовать господствующей Церкви в их исполнении. Общины православных старообрядцев, впервые признанные законом, вошли в число веротерпимых, наделенных религиозными правами и привилегиями.

Термин «раскольник» был окончательно 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» [28, л. 70]. Институт права и управления «расколом» был трансформирован и включен в состав института веротерпимости в 1909 г. (старообрядческое и сектантское отделение Департамента духовных дел МВД) [7, с. 67–84].

Старообрядцы, ставшие теперь объектом права и управления модернизированного и расширенного института веротерпимости, юридически перестали быть для государства «чужими», перейдя в категорию «иных» или «других», что предусматривало различные формы сотрудничества, включая сферу политики и безопасности государства. «Чужими» и «чуждыми» они оставались лишь для господствующей синодальной Церкви в силу того, что, будучи отлученными или отпавшими от нее, они по-прежнему оставались объектом 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 политической точки зрения укладывались в понятийную триаду «свой–иной–чужой». Понятие «свой» в этой триаде означало принадлежность к объекту управления Синода – господствующей Православной церкви, наделенной исключительными привилегиями. В роли «иных» или «других» выступали

терпимые государством «иностранные исповедания», равные перед законом, но обладавшие ограниченным объемом привилегий. «Чужими» были «раскольники» – православные старообрядцы и сектанты (еретики), являвшиеся объектом дискриминации, принуждения и миссионерского убеждения. Применение названных мер к «чужим» преследовало цель обращения их в «своих», которыми они становились с переходом в единоверие или господствующую Церковь.

После издания указа от 17 апреля 1905 г. господствующая Церковь утратила ряд исключительных привилегий, что привело к модернизации института веротерпимости, а также и к упразднению института управления «расколом». С законодательным упразднением дискриминируемых «чужих» в системе государственного управления империей остались только «свои» и «другие», взаимоотношения между которыми оказывали воздействие на межконфессиональные отношения, религиозную и политическую безопасность Российского государства [8, с. 25–49].

Разработанный в процессе НИР институциональный подход к изучению государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений стал методологической основой исследования, что позволило рассматривать эти отношения, включая уровень региональный, сквозь призму оппозиции «свой–иной–чужой». Названная оппозиция маркировала реально существовавшие институциональные границы: церковного эксклюзивизма, веротерпимости и религиозной нетерпимости в форме дискриминации или гонений.

Как показали результаты применения разработанного методологического подхода, иерархически выстроенные межинститутские отношения, характеризуемые названной понятийной триадой, оказывали непосредственное воздействие на региональные государственно–конфессиональные и межконфессиональные отношения, определяя характер и специфику проявлений народной религиозности.

Вместе с тем, применение институционального подхода позволило выявить и изучить особенности поведения регионального (Литва и Белоруссия) старообрядчества во второй половине XIX – начале XX в. [1, с. 79–81]. Начиная с 1863 г. религиозное и политическое поведение великорусского старообрядчества в регионе стало выходить за рамки институциональных отношений, которые определяли великорусских «раскольников» в качестве «чужих» и «чуждых» как в религиозном, так и в политическом отношении.

Институционально установленная дискриминация старообрядцев как «чужих», провоцирующая политическую враждебность к государству, в белорусско-литовских губерниях России приводила к обратным результатам.

В 1863 г. в Царстве Польском, входившем в состав Российской империи, начался вооруженный мятеж, целью которого было восстановление независимой Речи Посполитой в границах 1772 г. В соответствии с планами мятежников западнорусские земли России с городами Вильна и Киев должны были войти в состав возрожденного Польского государства. На международной арене польский мятеж поддерживали Франция, Великобритания, Австрия и Ватикан.

В образе врага независимой Польши подпольная пропаганда представляла «москаля», под которым понималась Россия и великорусы. В качестве врага и «схизматика» выступало и западнорусское Православие, так как мятежники намеревались восстановить Униатскую церковь, упраздненную на Полоцком соборе 1839 г. Западнорусское крестьянство, в первую очередь, православные белорусы, освобожденные от крепостного гнета польских панов царским манифестом 1861 г., в массе своей выступили на стороне России.

Более того, масса западнорусских крестьян приняла непосредственное участие в подавлении вооруженного мятежа, который был поднят их бывшими крепостными угнетателями – польскими помещиками и шляхтой. Основную роль в подавлении вооруженных выступлений сепаратистов играли воинские части и военно-полицейская администрация губерний и уездов, которыми командовал виленский генерал-губернатор М.Н. Муравьев [6, с. 141–164, 177–216].

В это время польские сепаратисты, а также эмигрантские газеты «Колокол» и «Общее вече», издаваемые в Лондоне А.И. Герценом и Н.П. Огаревым, вели пропаганду среди великорусских старообрядцев, недавно переживших тяжесть николаевских гонений на «старую веру». Цель совместной сепаратистской и революционной пропаганды заключалась в провоцировании старообрядцев на антиправительственные выступления, чтобы вместе с восставшей польской шляхтой и русскими крестьянами разрушить «реакционное» Российское государство как главное препятствие для обретения религиозной, социальной и политической свободы.

Однако ожидаемой реакции со стороны старообрядцев не последовало. Наоборот, для польских мятежников и «лондонских агитаторов» стали неожиданностью российский патриотизм и безусловная верность монархии,

которую проявили в это время «древлеправославные христиане» западной и центральной России [23, с. 36–37, 47–48]. Осознание своей общности с новой реформируемой Россией, безопасности и целостности которой угрожали внешние и внутренние враги, оказалось для исповедников «старой веры» сильнее памяти о религиозных гонениях и неприятия нынешнего униженного положения религиозных изгоев веротерпимости.

Поэтому 1863 г. стал для великорусских старообрядцев переломным, положившим начало выхода замкнутых религиозно-этнических общин из долгой социально-политической изоляции, в которой они вынуждены были находиться после решений собора 1667 г. Впервые старообрядцы Москвы и Санкт–Петербурга, а затем и Западной России по собственной инициативе публично выказали императору Александру II свою патриотическую готовность к защите территориальной целостности Российского государства. «Скажи твое царское слово – обращались к императору старообрядцы Виленской губернии – и мы от мала до велика, станем на защиту и готовы пролить кровь до последней капли за нашу благословенную Россию. Верь, наш самодержавный государь, верноподданнейшим нашим чувствам – в жилах наших течет Русская кровь!» [11. 12].

Весной и в начале лета 1863 г. начались вооруженные выступления польской шляхты в Ковенской, Виленской, Гродненской, Минской, Витебской и Могилевской губерниях. Правительство приступило к подавлению вооруженного мятежа, опираясь на поддержку со стороны абсолютного большинства населения, прежде всего, православного крестьянства, духовенства и иерархии. Надежными союзниками правительства стали и местные старообрядцы, еще не оправившиеся от потерь и потрясений, вызванных религиозными гонениями императора Николая I в 40–50 х гг.

Таким образом, благодаря специфическим социально-политическим и конфессионально-этническим особенностям белорусско-литовских губерний России, сложился первый ситуативный политический союз между правительством, великорусскими старообрядцами и западнорусским Православием – институционально разделенных на «своих» и «чужих». Временный характер этого союза, возникшего поверх религиозных и институциональных барьеров, был обусловлен необходимостью совместной борьбы против общего врага – польско-католического сепаратизма, стремившегося отделить западнорусские территории от России.

Верность старообрядцев императору Александру II потребовала от них усилий, бесстрашия и жертв в борьбе с вооруженными мятежниками,

которых поддерживало численно преобладавшее польско-литовское население. Старообрядцам было выдано оружие, и они приступили к задержанию сепаратистов и выдаче их властям. Разъяренные противодействием, которое оказывали старообрядцы окрестным мятежникам, последние учинили над ними жестокую расправу. В окрестностях Ковно польскими мятежниками было схвачено и после пыток и издевательств повешено одиннадцать старообрядцев [22, с. 112].

Таким образом чрезвычайные политические события 1863 г. внесли кардинальные изменения в институционально заданные отношения «своей-другой-чужой». Часть польского католического духовенства и их паства, находившиеся в ведении института веротерпимости и принадлежавшие с точки зрения государства к религиозной категории «других», заняли крайне враждебную позицию в отношении к России и к господствующей Православной церкви. Веротерпимые католики, вдохновляемые и благословляемые ксендзами, взяв в руки оружие, стали врагами Российского государства и Православной церкви, превратившись в политическом и религиозном отношении в радикально «чужих».

Католический фанатизм, насаждаемый политизированными ксендзами среди своей паствы, формировал особый тип народной религиозности, составной частью которой была ненависть к «москалям-схизматикам». Католический фанатизм, неразрывно связанный с польским национализмом, породил крайнюю жестокость, которую проявляли мятежники к своим многочисленным жертвам, которых мучали, пытали и вешали. Радикально выходящий за рамки институционального католичества и целенаправленно создаваемый ксендзами и пропагандистами тип фанатичной народной религиозности служил средством мобилизации в мятеж и мотивировал мятежников на безжалостный терроризм и насилие в отношении к верноподданным жителям белорусско-литовских губерний [6, с. 189-208, 255-268, 383-402].

Польский мятеж 1863 г. вызвал к жизни такое явление как русский народный патриотизм старообрядцев, религиозные общины которых были нетерпимы и не признавались законом, а члены этих общин подвергались дискриминации и гонениям. В период мятежа дискриминируемые и гонимые старообрядцы, институционально «чужие» для Православной церкви и Российского государства, стали для них «своими», выступив в качестве политических союзников в борьбе с польскими мятежниками-сепаратистами. В свою очередь, и старообрядцы, прежде всего, беспоповцы, вышли за

рамки своих институционально заданных отношений, предписанных учением об антихристе, став политически «своими» для гонителей, которыми являлись Российское государство и господствующая Православная церковь.

Следует отметить также и религиозной фактор этого политического союза, так как верность Священному Писанию и Священному Преданию позволила старообрядцам беспоповцам в Литве и Белоруссии признать богоустановленность власти российского монарха и возносить традиционную «молитву за царя». Сложная религиозность регионального великорусского старообрядчества, содержащая в себе черты институциональной, церковной веры и веры народной, связанной с традициями Московского царства, дополнилась народным монархизмом и общерусским патриотизмом.

Идейной основой патриотического поведения старообрядцев стали их традиционная великорусская этничность, неразрывно связанная со «старой верой», которые и обусловили появление политической солидарности перед лицом общего врага. Произошло объединение с властью, которая в лице императора Александра II и виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева представала как «своя», русская власть, защищающая русских западных окраин России от терроризма и сепаратизма польских мятежников [2, с. 22– 24].

В названном случае, изучение институциональных различий, установленных как государственно-конфессиональным институтом дискриминации «раскола», так и общинами старообрядческих согласий, позволило выявить общность их политических интересов. В основе этой общности – общерусский и российский патриотизм, который проявили и власть, и общество, и старообрядцы. Политическое единство с монархией, проявленное старообрядцами в чрезвычайных условиях вооруженного мятежа, подвергло эрозии институциональный характер различий «свой-чужой», которые были установлены государством и господствующей Церковью между православными новообрядцами и православными старообрядцами.

Русский народный патриотизм и монархизм старообрядцев обеспечили, в конечном итоге, последовавшее затем правительственное признание их политической лояльности Российскому государству. Законы от 19 апреля 1874 г. и от 3 мая 1883 г. положили начало переменам в институционально установленной оппозиции «свой-чужой», которая стала эволюционировать в сторону отношений «свой-другой», или «свой-иной». В тоже время для господствующей Церкви старообрядцы, подпадавшие под клятвы и анафему собора 1667 г., по-прежнему оставались «раскольниками», религиозно

«чужими», которых нужно было сделать «своими» с помощью убеждения или принуждения.

Следует отметить также, что католический по своему конфессиональному составу мятеж predetermined действия правительства, которое вынуждено было учитывать крайнюю враждебность к России и Православию регионального польского католичества. В результате, было закрыто и конфисковано несколько сот костелов и часовен, а также введены административные ограничения и контроль за деятельностью римско-католического духовенства и монашествующих. Таким образом, католичество белорусско-литовских губерний, оставаясь институционально «другим», в политическом отношении стало для государства «чужим», несущим в себе постоянную угрозу польского ирредентизма и сепаратизма [32, с. 344].

Институциональный подход, применяемый к изучению государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений, дополненный методом сравнительного анализа, позволил выявить и изучить сходства и различия в положении старообрядцев белорусско-литовских, центральных и северных губерний Российской империи в конце XIX – начале XX в.

Клятвы и анафема собора 1667 г. и основанная на них деятельность института дискриминации «раскола» стали каноническим и политико-правовым фактором, который оказывал непосредственное воздействие на взаимоотношения между государством, синодальной Церковью и старообрядцами на всем пространстве Российской империи. Межцерковные отношения «свой–чужой–чуждый» юридически и политически были установлены государством, а канонически – господствующей Церковью, которая опиралась на поддержку государства. Институционально заданная оппозиция имела универсальный, общегосударственный характер, однако воздействие ее на отношения между администрацией, новообрядцами и старообрядцами имело свои особенности в различных регионах империи.

Прежде всего, следует обратить внимание на положение, в котором находилось великорусское старообрядчество в белорусско-литовских губерниях Российской империи. Как следует из предыстории этого вопроса, старообрядчество в виде совокупности 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, малочисленные старообрядческие общины на чужбине существовали, как правило, в специфическом обособлении, находясь среди религиозно, этнически и культурно «чужих» – католиков (поляки, литовцы, латыши и белорусы), православных (белорусы и малороссы) и евреев [25, 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 обрушились на них во время правления императора Николая I. Закрытие моленных домов, монастырей и скитов, сопровождаемое государственно-церковным принуждением к принятию единоверия, усилили отчуждение старообрядцев от новообрядческой Церкви [24, с. 350–353].

Как уже было отмечено выше, в время сепаратистского мятежа 1863 г. в Западном крае России православные старообрядцы поддержали российское правительство, выступив с оружием в руках против мятежников. 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. Основанная на Священном Писании и Священном Предании верность царю оказалась сильнее, нежели память о недавних гонениях и традиционная враждебность к «чужой» государственной Церкви. К тому же региональная администрация и православное духовенство главную угрозу религиозной и политической безопасности Российского государства усматривали не в старообрядчестве, а в усилении влияния Римско-католической церкви, которая опиралась на местную социальную элиту – польских помещиков, дворянство и шляхту. Таким образом, особое положение великорусских старообрядцев в белорусско-литовских губерниях России являлось убедительным региональным свидетельством функциональной нецелесообразности сохранения дискриминационного законодательства о «расколе».

Анализ событий польского мятежа 1863 г. выявил общее для большинства старообрядческих согласий России политическое единство с монархией. В центральной и северной России «раскольники» Москвы и Санкт-Петербурга также заявили о своей солидарности с императором Александром II как в проведении реформ, так и в отстаивании территориальной целостности Российского государства.

Вместе с тем, были выявлены и различия в религиозной жизни старообрядческих общин белорусско-литовских, центральных и северных губерний России. Например, в белорусско-литовских губерниях ни господствующая синодальная церковь, ни правительство не видели в местных «раскольниках» угрозы своим религиозным и политическим интересам [17, с. 341–342]. В Литве и Белоруссии великорусское старообрядчество, проживавшее небольшими замкнутыми общинами, не было религиозно привлекательным для православных белорусов и малороссов, поэтому случаи отпадения из синодальной Церкви в «раскол» были явлением редким. В то же время в центральных и северных губерниях России практика отпадения в «раскол» и существование тайных «раскольников» в великорусской православной среде получили широкое распространение [35, с. 465–466].

Существовали серьезные различия и в социально-экономическом положении старообрядцев. В белорусско-литовских губерниях старообрядцы занимались, в основном, сельским хозяйством. Не имея зачастую собственной земли, они арендовали землю у польских помещиков, что приводило к бедности и экономической зависимости от инославного и иноэтничного населения. Надежды на выход из экономической зависимости от польских панов старообрядцы связывали с Российским государством, которое со времени управления Северо-Западным краем генерал-губернатора М.Н. Муравьева (1863-1865), выступало как защитник их безопасности и экономических интересов. В то же время существование института дискриминации «раскола» придавало региональным отношениям со старообрядчеством двойственный характер, продолжалась также и миссионерская деятельность, направленная на возвращение старообрядцев в синодальную Церковь.

В свою очередь, в центральных и северных губерниях России сила и влияние «раскола» постоянно росли, так как старообрядцы имели здесь сильные религиозные общины беспоповцев и Белокриницкую иерархию, которые опирались на экономические и финансовые ресурсы быстро развивавшейся старообрядческой буржуазии [18]. Экономическая независимость

от государства, постоянно усиливавшая позиции старообрядцев центральной России, позволила им в начале XX в. предпринимать коллективные действия в защиту своих религиозных прав, дарованных указом от 3 мая 1883 г. [21 с. 396–397].

Движение старообрядцев центральной России в защиту своих прав возымело успех, оказав воздействие на процесс подготовки указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. Принятие нового законодательства, упразднившего институт дискриминации «раскола», свидетельствовало о том, что старообрядчество, признававшее догматы Православной церкви, в религиозном и политическом отношении стало пользоваться «полным доверием государства» [29, л. 2, 21–22].

Однако в центральных и северных губерниях России этнический и политический факторы не играли для правительства и местной администрации решающей роли в признании старообрядцев политически «своими», как это было в белорусско-литовских губерниях. В великорусских губерниях правительство политически не выделяло старообрядцев из массы православного великорусского населения, рассматривая процесс создания новых институциональных отношений с их общинами исключительно с правовой точки зрения. Экономически влиятельное старообрядчество, как сила консервативно-монархическая, свою политическую лояльность Российскому государству проявляло в деятельности правых политических партий и русских национальных организаций, в законодательной деятельности Государственной Думы [30, с. 130–140].

В белорусско-литовских губерниях старообрядцы в период революционных событий 1905–1907 гг. по-прежнему связывали вопросы защиты своей безопасности, религиозных прав, экономических и культурных интересов с государственным покровительством. С этого времени великорусские 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 института дискриминации «раскола», принципиально изменился. 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 [27, 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 виленским генерал-губернатором 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 [33, с. LXIV–LXXII]. Меры администрации по улучшению социально-экономического и культурно-образовательного положения старообрядцев белорусско-литовских губерний как религиозно «другого» великорусского меньшинства, предопределили особенности региональной интеграции бывших «раскольников» в модернизируемый институт веротерпимости.

Существенно сократив указами от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. каноническое воздействие соборных клятв и анафемы 1667 г., император Николай II практически упразднил воздействие государства на процесс церковного разделения православных великорусов на новообрядцев и старообрядцев, создав правовые условия для их сближения. Однако в роли субъекта разделения по-прежнему выступала господствующая синодальная церковь, с канонической точки зрения которой, юридически «иные» старообрядцы оставались «чужими», то есть, «раскольниками», отлученными от нее клятвенными определениями собора 1667 г. [13, с. 154–169].

Следовательно, старообрядцы белорусско-литовских, центральных и северных губерний России, как и прежде оставались объектом миссии, направленной теперь не только на возвращение их в единоверие и господствующую Церковь, но и на воспрепятствование православным переходить, согласно указа от 17 апреля 1905 г., в старообрядчество. В свою очередь, старообрядцы – поповцы и беспоповцы, продолжали в большинстве своем относиться к господствующей «никонианской» Церкви как «еретической» и «антихристовой». Церковное разделение между новообрядцами и старообрядцами, выраженное в оппозиции «свой-чужой», продолжало сохранять в центральной и северной России свою остроту. В белорусско-литовских губерниях острота этого противостояния была значительно меньшей, так как местное старообрядчество, в отличие от польского католичества, не представляло собой угрозы прозелитизма для православной паствы [8, с. 46–48].

Таким образом, институциональный подход и метод сравнительного анализа, применяемые при изучении отношений государства и господствующей Церкви со старообрядчеством позволили выявить конфессионально-правовое, политическое и этническое содержание оппозиции «свой», «другой», «чужой», а также рассмотреть ее эволюцию в связи с модернизацией законодательства о веротерпимости и региональными особенностями, присущими великорусскому старообрядчеству в белорусско-литовских, центральных и северных губерниях России в конце XIX – начале XX в.

Изучение истории государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений в различных регионах империи вызвало необходимость в разработке не только институционального подхода, но и специальной терминологии, необходимой для проведения совместного исторического исследования.

Актуальность 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 и конфессиональные особенности, характерные для этих отношений, требуют для своего изучения использование терминов, которые содержатся в исторических источниках.

Использование терминов, характерных для церковного и официального языка изучаемой эпохи в качестве научных понятий, обусловлено, как правило, существованием уникальных смыслов событий и процессов, которые были характерны для отдельных регионов и религиозных общин Российской империи. Выявление региональных и конфессиональных особенностей способствует, в свою очередь, пониманию универсальных характеристик и проблем, которые были присущи государственно-конфессиональным и межконфессиональным отношениям в Российской империи.

Примером использования церковной терминологии в качестве научного понятия являлся упоминаемый выше термин «раскольник», эволюционирующее содержание которого было раскрыто в процессе исследования. Еще один термин исторического происхождения, используемый в исследовании в качестве научного понятия – «упорствующие в латинстве». Этот

термин появился в официальных источниках синодальной Церкви, администрации Северо-Западного края России и МВД в 60-70-х гг. XIX в. [9 с. 3–17].

Появление этого термина связано с региональными, конфессионально–этническими и политическими особенностями, характерными для белорусско-литовских губерний России в XIX – начале XX в. 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 «возвращения» к «вере отцов». В период управления краем генерал-губернатора М.Н. Муравьева практика «возвращения» к «вере отцов» была добровольной, идущей «снизу» со стороны прихожан–католиков и ксендзов, желавшими 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» [14, с. 570]. В результате, переходы в православие приняли массовый характер и к 1868 г. общее число «возвращенных» из католичества достигало 80 тыс. человек [19, с. 127].

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, будучи в основном крестьянами, в силу разных причин и, прежде всего, католической контрпропаганды и давления окружающих католиков, стали отказываться принимать таинства Православной церкви, исповедоваться и причащаться, крестить младенцев, венчаться и отпевать умерших. Отказ от участия в святых таинствах означал, что такие лица не воссоединились с Православной церковью ни канонически, ни догматически. Однако и вернуться в католичество эти лица, согласно российским законам, защищающим исключительные привилегии господствующей Церкви, уже не могли. В результате, возникло внецерковное сообщество ложно «возвращенных», из которого начали формироваться группы лиц, получивших официальное наименование «упорствующие в латинстве». Существующие вне государственно-конфессиональных институтов господствующей Церкви и веротерпимости, «упорствующие в латинстве» становились носителями народной религиозности, характерной для приверженцев католической традиции.

Существование в белорусско-литовских губерниях сообщества «упорствующих в латинстве» стало свидетельством существования региональной проблемы веротерпимости, вызванной существованием исключительной привилегии господствующей Православной церкви, позволявшей удерживать «ложно возвращенных» в православие 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.

Указом о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. часть особых привилегий господствующей церкви, содержащих нормы принуждения к пребыванию в ней, были отменены. «Упорствующие в латинстве» получили право покинуть господствующую Церковь, к которой они формально принадлежали, и возвратиться в Римско-католическую церковь, членами которой они в свое время состояли. Внецерковная народная религиозность «упорствующих» приобрела институциональные формы. После 17 апреля 1905 г. термин «упорствующие» начал выходить из официального употребления [3, с.

59–69]. Таким образом, выявление содержания исторически принятого термина «упорствующие в латинстве» позволило использовать этот термин в качестве научного понятия, позволяющего выявить формы внеинституциональной народной религиозности, которая не соотносилась с оппозицией и отношениями, которые укладывались в категории «свой», «другой» или «чужой».

Следует отметить также, что понятийные различия «свой–иной–чужой», заданные вышеназванными институтами права и управления, на региональном уровне дополнялись и видоизменялись в зависимости от действия различных факторов – политических, правовых, конфессиональных, этнических и культурных. В связи с этим появлялась методологическая возможность выявлять и исследовать региональные особенности и проявления народной религиозности, которые были характерны для межконфессиональных отношений в белорусско-литовских губерниях.

Для достижения поставленной цели в процессе НИР вносились определенные изменения в методологический инструмент исследования – институциональный подход с присущей ему понятийной триадой «свой–иной–чужой». Внесение изменений диктовалось переменами, происходившими в институциональном устройстве управления религиозной жизнью подданных Российской империи, а также чрезвычайными политическими событиями начала XX в.

Так, как уже отмечалось выше, издание указов «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» от 17 октября 1906 г. внесло принципиальные изменения в институционально заданные различия «свой–чужой», заменив их на отношения «свой–другой». Перемены, привнесенные новым законодательством в институт веротерпимости, вызвали, в свою очередь, изменения в ракурсе исследования проблем старообрядчества, который задавался прежними институциональными различиями и оппозициями.

В свою очередь, в период революционных беспорядков 1905–1907 гг. в белорусско-литовских губерниях чрезвычайно обострились конфликты между католиками и православными. Упразднив 17 апреля 1905 г. административные ограничения, наложенные на религиозную жизнь регионального католичества в связи с участием в мятеже 1863 г., государство одновременно расширило религиозные права Римско-католической церкви, вернув католиков белорусско-литовских губерний в состояние институционально и политически «других».

Однако проявления народной религиозности католиков, которые приняли формы фанатизма и нетерпимости к православным, обусловили политическое и религиозное восприятие их как чужих и враждебных как для государства, так и для Православной церкви. Институциональный подход, применяемый к изучению конфликтов между католиками и православными позволил выявить специфику и формы католической народной религиозности, которые препятствовали восприятию католиков как «других». С другой стороны, возвращение «упорствующих в латинстве» в католичество придавало феномену их народной религиозности институциональный статус, что превращало их в формально «других», существующих в рамках легальности.

Таким образом, изменения в составе институтов, а также перемены, государственные и церковные, произошедшие в отношении католиков и старообрядцев, стали объектом методологической рефлексии. В результате методологического осмысления произошедших перемен в объектах исследования, были внесены коррективы в исследовательскую деятельность, которые позволили выявить и изучить новые содержательные аспекты в понятиях «свой», «другой», «чужой», связанных с народной религиозностью старообрядцев, католиков и «упорствующих в латинстве».

На завершающих этапах НИР для решения запланированных исследовательских задач использовался метод сравнительного анализа. Применение названного метода позволило осуществить сравнительный анализ состояния межконфессиональных отношений в белорусско-литовских, центральных и северных губерниях Российской империи сквозь призму образов «свой», «другой» и «чуждый».

Проделанная на основе изученного материала теоретическая разработка методологии и терминологического аппарата исследования позволила выявить и изучить, с одной стороны, институциональную основу понятийной триады «свой–другой–чужой», с другой, воздействие заданных институциональных различий на межрелигиозные отношения и проявления народной (вернакулярной) религиозности в белорусско-литовских губерниях в конце XIX – начале XX в.

Библиографические ссылки

1. Аринин Е.И., Бендин А.Ю., Маркова Н.М., Матушанская Ю.Г. Религиозная идентичность: «свое» и «чужое» как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия) // Религиоведение. 2021. № 2. С. 79–81.
2. Бендин А. Ю. Метаморфозы оппозиции «свой–чужой» в истории старообрядцев литовско–белорусских губерний Российской империи (XVIII – начало XX в.). Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование : материалы межрегион. конф. с междунар. участием, 12 мая 2021 г. Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2021. С. 11–20, 22–24.
3. 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.) // Свеча – 2021. Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сб. науч. докл. / под ред. Е. И. Аринина ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2021. Т. 37. С. 59–69.
4. Бендин А. Ю., Маркова Н. М. Эволюция понятия «раскольник» в Московском царстве и Российской империи (вторая половина XVII – начало XX в.) // Свеча – 2021. Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сб. науч. докл. / под ред. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2021. Т. 37. С. 49–59.
5. Бендин А.Ю. Государственно–религиозные институты Российской империи в XVIII – начале XX в.: эволюция отношений «свой – иной – чужой» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. Т. 20. № 1. Февраль 2021. С. 8–31.
6. Бендин А.Ю. Михаил Муравьев–Виленский: усмиритель и реформатор Северо–Западного края Российской империи. М., 2017. С. 141–164, 177–216, 189–208, 255–268, 383–402.
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. 67–84.

8. 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. // Свеча – 2021. Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сб. науч. докл. / под ред. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2021. Т. 37. С. 27–35, 25–49, 46–48.

9. Бендин А.Ю. Феномен «упорствующих» как проблема веротерпимости в Северо–Западном крае // Славяноведение. 2008. № 4. С. 3–17.

10. Бендин А.Ю., Маркова Н.М. Аутопойезис дискурса веротерпимости (межкультурная коммуникация в XIX веке) // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 3. С. 91–96.

11. Виленский вестник. 1863 г. 6 июня.

12. Виленский вестник. 1863. 23 апреля.

13. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1910 год. СПб., 1913. С. 154–169.

14. Владимиров А. П. История располичения Западно–Русского костела // Русское обозрение. 1896. № 6. С. 570.

15. Добротин Г. П. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С. 88–90.

16. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Т. I. М., 2009. С. 276–292, 307–334.

17. Извеков Н.Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839 – 1889 гг. М., 1899. С. 341–342.

18. Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2016.

19. 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.

20. Макарий (Булгаков) епископ. История Русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 179–180, 334.

21. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 396–397.

22. Мосолов А. Н. Виленские очерки. 1863–1865 гг. (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 112.

23. Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отпращивании богослужения. // Странник. 1887. № 1. С. 36–37, 47–48.

24. Поташенко 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.

25. Поташенко Гр. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. – Вильнюс. 2006. С. 142–158.

26. РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 7. Л. 127а–128.

27. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 22, 24–33.

28. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 2. Л. 70.

29. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 7. Л. 2, 21–22.

30. Селезнёв Ф.А. Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905–1914) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 1. С. 130–140.

31. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Кн. 8, ч. 1. М., 1996. С. 120.

32. Сталюнас Д. Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60–е годы XIX столетия // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos. Metraštis XXVI*. Vilnius. 2005. С. 344.

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

34. Тимашев Н. С. Религиозные преступления по действующему русскому праву. Пг., 1916. С. 15, 54–55.

35. Филарет (Дроздов) митр. 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.

2.2. Отношения веротерпимости и религиозной нетерпимости между католиками и православными в белорусско-литовских губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в. *

Сбор, выявление и изучение источников, историографической литературы позволили сформировать обширную фактологическую базу исследования и ее основные направления. В свою очередь, разработка методологии и понятийного аппарата исследования предоставили возможность для всестороннего изучения отношений веротерпимости и религиозной нетерпимости в белорусско-литовских губерниях с помощью институционального и междисциплинарного подходов, а также методов контент-анализа и сравнительного анализа. Институциональный подход, задавший методологический ракурс исследования, позволил рассматривать различия между статусами конфессий и религиозных общин сквозь призму отношений и оппозиций «свой–иной–чужой».

Эти базовые различия в условиях политико-правовых перемен 1905–1907 гг. и под воздействием региональных религиозно-этнических конфликтов и противоречий начали эволюционировать, внося соответствующие коррективы в заданный ракурс исследования.

Примером такой эволюции служат отношения между православными и католиками в конце XIX – начале XX в. В соответствии с институциональным подходом исходной конфессией, маркируемой категорией «свой», являлась господствующая Русская православная церковь. Государственное отношение к Римско-католической церкви как «иностранным исповеданию», действующему в рамках института веротерпимости, характеризовалось понятием «иной» или «другой».

В белорусско-литовских губерниях отношения «свой–другой», заданные различиями между двумя государственно-конфессиональными институтами, осуществлялись в рамках законодательно установленных «правил веротерпимости». Заданные институтами господствующей Русской церкви и веротерпимости отношения «свой–другой» служили правовым и политическим основанием для сохранения терпимости к существующим конфес-

* Работа поддержана грантом БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211

сиональным различиям, поддержания межрелигиозного мира между представителями разных конфессий, а также для решения интеграционных и политических задач обеспечения безопасности Российской империи.

Однако в белорусско-литовских губерниях отношения между двумя основными конфессиональными группами – православными и католиками, не всегда оставались стабильными и нередко выходили за границы отношений «свой–другой», которые были предусмотрены «правилами веротерпимости». Для этого существовал ряд причин, свидетельствовавших о том, что межконфессиональные отношения в белорусско-литовских губерниях после польского мятежа 1863 года все еще продолжали сохранять конфликтный потенциал религиозно–этнической напряженности.

Реализация этого потенциала, превращавшая установленные веротерпимые отношения «свой–другой» в нетерпимые «свой–чужой–чуждый», зависела не только от межконфессиональных различий и противоречий. Например, в сепаратистском мятеже 1863 г. ярко проявилась прочная связь между местным польским католичеством и польским политическим движением, выступавшим за восстановление независимости Речи Посполитой в границах 1772 г. Сохранившийся после 1863 г. этнический и политизированный характер регионального католичества создавал постоянные проблемы как для Российского государства, так и для Русской православной церкви.

В результате исследования были сделаны выводы, что отношения между католиками и православными в конце XIX – начале XX в. имели явно выраженную этническую (конфликт «польской веры» и «русской веры»), социальную (конфликт «панской веры» и «хлопской (крестьянской) веры») и прозелитическую (пропаганда «истинной веры» как единственного «пути к спасению») составляющие. На основе анализа многочисленных фактов был сделан вывод, что негативные стереотипы восприятия людей другой конфессии в большинстве случаев навязывались представителями экспансионистски настроенного и политизированного римско–католического духовенства.

В связи с этим, институционально установленная терпимость к конфессиональным различиям, существующими между господствующей церковью и католичеством, не играла решающей роли в бытовых практиках взаимного восприятия католиков и православных. Под воздействием религиозно-политической пропаганды институционализированного римско-ка-

толического духовенства среди его паствы возникали различные проявления народной религиозности, которые не соответствовали нормам христианской морали, и для которых были характерны фанатизм и религиозно-этническая нетерпимость к западнорусским православным.

Следует отметить, что межконфессиональные отношения в белорусско-литовских губерниях в конце XIX – начале XX в. отличались сложностью и противоречивостью. Во многих населенных пунктах со смешанным православно-католическим населением сложились практики сотрудничества и мирного сосуществования. Однако появление в той или иной местности фанатично настроенных католических священнослужителей в корне меняло ситуацию. Католические священнослужители зачастую превратно толковали нормативные правовые акты (в частности, Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и Манифест 17 октября 1905 г.), способствуя тем самым закреплению в среде малообразованного крестьянства ложного понимания конфессиональной политики государства. После 1905 г. пропагандистская и прозелитическая деятельность католических священников в белорусско-литовских губерниях резко активизировалась.

Типичный случай описан в рапорте Гродненского уездного исправника Гродненскому губернатору (в 1907–1912 гг. – В.М. Борзенко) 14 октября 1908 г., в котором шла 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» [3, л. 3–3 об.]. Аналогичным образом описывал роль настоятеля Дворецкого костела (Слонимский уезд Гродненской губернии) 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, недоярками и кацапами, чуждаются православных, не принимают у себя дома» [4, л. 7об.]. В фондах белорусских архивов отложились десятки подобных документов.

Многие представители католического духовенства и часть прихожан были убеждены, что только римско-католическая церковь является «истинной», поэтому считали пропаганду и прозелитизм среди православных вполне оправданными и направленными на спасение заблудших «схизматиков» для жизни вечной. Ксендзы умело внушали прихожанам представления об «исключительности» католицизма и папства в деле спасения, тем самым провоцируя разобщенность между людьми, которые до этого жили в добрососедских отношениях.

Например, в 1907 г. ксендз Доменкевич в проповеди на польском языке перед участниками крестного хода в колонии Незабудка-Михалово Белостокского уезда заявил: «Братья-католики! Наша польская вера дана нам, католикам, самим Христом, поэтому она первая в мире. Несколько десятков лет она была угнетаема русскими, которых вера черная, как земля, и они сами черные. На нашу польскую веру сам Бог с неба светит ясным солнцем, поэтому, братья, мы, католики, в этой вере такие же ясные, как солнце» [5, л. 12–12 об.].

В этом же году настоятель Залеснянского костела Сокольского уезда И. Угрин, выступая после отправления духовных треб больному крестьянину д. Нововоля в присутствии католиков и православных, заявил: «Кто хочет быть спасенным, тот непременно должен принять католицизм. Православная вера равна паганской (языческой – О.К.), лютеранской и еврейской, а католическая вера есть святая. У нас в костеле глава Святой Папа, а в церкви только Царский портрет. Сам Царь принял бы католицизм, но его не допускают паганские чиновники» [6, л. 3].

Подобные «проповеди» католических священнослужителей вносили раскол в конфессионально смешанные семьи. Например, в 1905 г. в поле зрения властей оказалась деятельность ксендза Ново-Мышского костела

Новогрудского уезда Минской губернии А. Ганича. По словам полонковенского церковного старосты, А. Ганич во время проповедей призывал жен-католичек, состоявших в браке с православными, «приводить детей своих в костел для обращения в католичество». В результате в семьях «происходили домашние распри и недоразумения, доходившие иногда до драки».

Минский губернатор (в 1905–1906 гг. – П.Г. Курлов) в документе, адресованном Департаменту духовных дел иностранных вероисповеданий, отмечал: «Почти все римско-католическое духовенство Минской губернии вызывающе держит себя по отношению к православным и русской народности, всячески стараясь склонить неокрепший православный элемент здешнего края в католицизм, опираясь при этом в большинстве случаев на превратное толкование Высочайшего указа 17 апреля сего (1905 – О.К.) года» [7, л. 56–56 об.]

Пропаганда сотериологического эксклюзивизма католической веры, которую вели ксендзы, сочеталась с социальным позиционированием данной религии как «панской», что противопоставляло ее «хлопскому» православию. Так, в Могилевской губернии после опубликования Указа «Об укреплении начал веротерпимости» активизировался католический прозелитизм. Уже к августу 1906 г. в католицизм перешло 1109 православных жителей губернии. Священник А. Лобковский в одной из статей «Могилевских епархиальных ведомостей» подробно проанализировал религиозные и социально-политические корни данного явления: «Прежде всего отпали те, которые были втайне склонны к католицизму в силу принадлежности их предков к унии. Из них часть ушла по искреннему убеждению, но едва ли не большая половина была обманута ложными уверениями, что настоящий край снова будет скоро под Польшей, что католикам дадут землю и дворянство и все земные блага, или что Царь и Иоанн Кронштадтский приняли уже католичество как веру лучшую, и православная церковь будет вера лишь хлопская». Кроме того, помещики-католики с большей охотой принимали на работу своих единоверцев, давали им землю в аренду [8, с. 682–683].

На пастырском собрании духовенства Сенненского уезда (1907 г.) обсуждался интересный случай, свидетельствовавший о наступательном характере католической пропаганды. В деревню Цата Гурецкого прихода 2-го Сенненского округа стал наведываться Апостольский администратор Могилевской римско-католической метрополии Стефан Денисевич, который был родом из этого населенного пункта. Он обещал местным жителям, которых

называл своими родственниками (до этого, по ироничному замечанию автора статьи, жители деревни «о существовании столь важного родственника не знали»), предоставление земли в случае их перехода в католичество. Впрочем, пропаганда Стефана Дениевича не имела успеха: от православной общины откололись лишь несколько лиц, надеявшихся получить личную выгоду [9, с. 321–323].

В конце XIX – начале XX в. отчетливо проявляется роль католических священнослужителей как главных выразителей идей польского национализма, который в условиях Северо–Западного края России носил сепаратистский характер, утверждая необходимость восстановления Польского государства в границах 1772 г. В результате, перед католической паствой возникал вопрос выбора приоритета лояльности между Российским государством и польским костелом. Зачастую для местного населения католический костел, а не органы власти, являлся наиболее авторитетным институтом. Это способствовало тому, что в модели взаимоотношений католиков и православных «свой – чужой» формировался важнейший конфликтогенный элемент – лояльное / нелояльное отношение к государству.

Так, генерал–губернатор Виленский, Ковенский и Гродненский (в 1893–1897 гг. – П.В. Оржевский) в письме Гродненскому губернатору (в 1890–1899 гг. – Д.Н. Батюшков) от 23 июля 1893 г. отмечал главную цель деятельности нелояльного католического духовенства: «указать населению на свою до некоторой степени независимость от гражданской власти и доказать ему необходимость подчинения исключительно римско-католической церкви и ее духовенству без всякого внимания к распоряжению правительства» [10, л. 82 об.].

Призывы католических священнослужителей к фактическому созданию параллельных органов власти особенно отчетливо звучали в годы революции 1905–1907 гг. Так, ксендз И. Жоховский (Бельский уезд) в январе 1906 г. призывал прихожан «не признавать местную администрацию и установить свой собственный суд и управление, обещая, что при полном единодушии поляки достигнут в течение пяти лет всего, чего хотят» [11, л. 68].

По информации из другого источника (помощник начальника жандармского управления), данный священнослужитель 2 января 1906 г. с крыльца своего дома убеждал прихожан, «чтобы они избрали из каждой деревни по известному числу десятских и представили бы ему списки, чтобы народ не слушал ни земских начальников, ни полицию, а лишь этих выборных, чтобы эти выборные явились к нему, и он вместе с ними отправился к

Губернатору просить, чтобы над ксендзами не было светской власти» [12, л. 26].

В связи с политизацией части польского духовенства некоторые католические крестные ходы превращались в политические манифестации. Подобные случаи имели место, в частности, в местечке Каменка (1 октября 1906 г.) и в г. Мосты (24 июня 1907 г.) Гродненского уезда. Участники крестных ходов несли с собой иконы, хоругви, флаги в польских национальных цветах. Гродненский уездный исправник крайне негативно оценивал крестный ход в местечке Каменка: «Группа всадников прибыла в местечко Каменка с крестным ходом несомненно с ведома и согласия настоятеля Каменского костела ксендза Б. Яроцкого с целью более наглядного проведения в жизнь идей новой эры польского владычества среди местного белорусского населения. Имела вид как бы национальной польской гвардии и произвела на местное население довольно серьезное впечатление в смысле возрождающегося польского владычества в этом крае» [5, л. 3 об.].

В подобной стилистике описывалась процессия в г. Мосты. Гродненский губернатор (в 1906–1907 гг. – Ф.А. Зейн) в письме Генерал-губернатору Виленскому, Ковенскому и Гродненскому (в 1905–1909 гг. – К.Ф. Кршивицкий) отмечал, что крестный ход «ничего общего с религией не имеет». В письме содержалась рекомендация полиции: «Чтобы она, не препятствуя совершенно крестным ходам, не допускали бы дополняющих их такие шествия» [13, л. 2 об.].

Важным катализатором размежеваний между католиками и православными по линии «свой – чужой» стал школьный вопрос. Католическое духовенство резко выступало против обучения детей своих прихожан в церковно-приходских школах и школах грамоты (народных училищах). В 1895 г. среди православного сельского населения Гродненской губернии ученики правительственных и церковных школ составляли 2,25 % от общего числа жителей, среди католиков – 0,47 % [14, с. 185].

Ситуация с посещением детьми католиков церковно-приходских школ и школ грамоты ухудшилась после издания римско-католическим епископом С. Зверовичем специального циркуляра 12 февраля 1902 г., в котором утверждалось, что «всякое участие католиков прямым или косвенным образом в делах поощрения и развития этих школ, их посещение католическими детьми равносильно измене и отступлению от римско-католической веры и церкви» [15, с. 81]. Данный акт развязал руки многим ксендзам, которые и ранее не питали симпатий к этим учебным заведениям.

По данным Гродненского губернатора, сразу после циркуляра епископа Зверовича количество католиков в церковно-приходских школах уменьшилось с 3859 до 1717 [16, л. 4]. В фондах белорусских архивов отложились десятки документов, свидетельствующих о том, что ксендзы запрещали прихожанам отправлять детей в школы под угрозой лишения возможности получения духовных треб. По сведениям, представленным в Министерство внутренних дел (20 марта 1902 г.), данный процесс достиг наибольших масштабов в Белостокском, Бельском, Пружанском и Сокольском уездах Гродненской губернии.

Например, настоятель Страбельского костела Белостокского уезда Ю. Лопуский «закрыл 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» [17, л. боб.]. 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 [18, л. 3].

Примечательно, что зачастую католики были позитивно настроены к обучению своих детей в школах, но вынуждены были подчиняться воле фанатично настроенных ксендзов. Об этом 22 декабря 1909 г. писал Гродненский губернатор в письме в Департамент духовных дел иностранных исповеданий: «При таком положении, конечно, не приходится говорить о каком-либо несочувственном отношении самого населения к русским школам, а нужно лишь удивляться той железной дисциплине, которой скованны католики-русские своими руководителями – поляками и полякующими ксендзами. Донесения с мест и личные мои наблюдения при объезде губернии свидетельствуют о том, что многие отцы со слезами сообщают о воспрещении их детям посещать русские школы и, тем не менее, подчиняются этим велениям с амвона» [16, л. 4].

Так, с января 1906 г. дети католиков перестали посещать Дубровское приходское училище Сокольского уезда. По мнению учителя данного училища, многие делали это «вопреки своему и родителей желанию» [19, л. 14]. Настоятель Друскеникской церкви в письме мировому посреднику 1-го участка Гродненского уезда (7 января 1903 г.) отмечал деструктивную роль ксендза А. Зверко: «До настоящего учебного года римо-католики весьма

охотно, исключительно по своей доброй воле посылали детей своих в школу, не имея причин, которые удерживали бы их от этого. Сами католики открыто заявляют, что ксендз насилует их волю, действуя на них угрозами лишить Святого Причастия» [17, л. 35].

Параллельно с агитацией против церковно–приходских школ и школ грамоты ксендзы призывали католиков открывать тайные польские школы и в большинстве случаев курировали их работу. Гродненский губернатор в письме Генерал–губернатору Виленскому, Ковенскому и Гродненскому (22 августа 1906 г.) сообщал о наличии таких школ в семи населенных пунктах Бельского, Волковысского и Гродненского уездов. Виновность за их открытие возлагалась на местных ксендзов [19, л. 98].

После обнародования Манифеста 17 октября 1905 г. многие ксендзы Гродненской губернии начали открывать польские школы, внушая прихожанам ложную информацию о «законности» данных учреждений. По информации пристава 3–го стана Гродненского уезда, в таких школах преподавался «исключительно Закон Божий на польском языке по инициативе местных ксендзов, поощряемых высшим духовенством» [19, л. 57].

Как правило, при раскрытии тайной польской школы виновные отделялись небольшим денежным штрафом. Так, ксендз И. Кучинский, устроивший в д. Поречье Гродненского уезда в 1909 г. польскую школу на 68 человек, во время дознания демонстрировал «полную самонадеянность и явное пренебрежение к могущей постигнуть его каре» [20, л. 3]. Католическое население, попавшее под влияние ксендзов, всячески скрывало факт незаконной деятельности священнослужителей. В случае посещения местными чиновниками и полицией домов, в которых находились тайные школы, ученики сразу разбежались и через некоторое время собирались в другом помещении [19, л. 57]. Подобная модель поведения способствовала тому, что католики (частично в силу навязанных ксендзами представлений, частично из-за страха перед местными католическими священниками) все больше ощущали свою обособленность от живущих по соседству православных.

Внимание чиновников привлекал процесс катехизации – преподавания ксендзами основ католической религии детям. В рапорте Пружанского уездного исправника Гродненскому губернатору (27 ноября 1911 г.) отмечалось: «Такое обучение, или т.н. катехизация, нисколько не являлось бы вредным, если бы производили его ксендзы из чисто религиозных побуждений. В действительности же ксендзы, за малым исключением, пропитаны религиозно-национальным фанатизмом, и катехизация в их руках служит

для проведения антирусских идей: они внушают детям, что этот край польский, что вера их лучше православной, что они должны говорить и учиться только по-польски, словом, вселяют в них вражду ко всему русско-православному и таким образом проводят польскую тенденцию» [21, л. 10].

Волковысский уездный исправник в это же время докладывал губернатору, что катехизация обычно проводилась на польском языке, в некоторых случаях тайно и в присутствии взрослых. При появлении полиции на такого рода собраниях люди сразу расходились. Это давало повод уездному исправнику предполагать, что «под прикрытием катехизации некоторые ксендзы склонны допускать тайное недозволенное обучение» [21, л. 7]. Большинство уездных исправников рекомендовало усилить контроль за катехизацией, разрешая ксендзам проводить ее исключительно в костелах.

Имели место случаи, когда отношение к школьному вопросу становилось индикатором реализации модели «свой – другой»: католики вместе с «упорствующими» (бывшие католики, которые лишь формально приняли православие, так и не став «своими» для православной общины), с одной стороны, и православные, с другой стороны, открыто не противостояли друг другу, однако отношения между ними были натянутыми.

Так, в январе 1902 г. участковый инспектор народных училищ Минского уезда сообщал Минскому губернатору (в 1886–1902 гг. – Н. Н. Трубецкой), что «крестьяне Волмянского округа Рубежевической волости нечувствительно относятся к существованию в местечке Волма народного училища»: «родители учеников не желают их крестить потому только, что крещение должно быть совершено православным священником», «среди местных крестьян сильны стремления обучить детей своих польской грамоте».

Минский уездный исправник по поручению губернатора провел расследование, которое не подтвердило версию инспектора о наличии тайных польских школ и влиянии на население местечка ксендзов и землевладельцев-поляков. Действительно, крестьяне неохотно отдавали детей в школы, но обучали их польскому языку самостоятельно [22, л. 1–4]. Подобные случаи свидетельствуют о наличии питательной среды для конфликтов на межконфессиональной почве, которые с новой силой вспыхнули на фоне политических изменений 1905–1907 гг.

Отдельные католические священнослужители, имевшие альтернативную точку зрения по школьному вопросу, пытались способствовать сближению представителей различных конфессий. В 1907 г. на съезде в г. Могилеве католическое духовенство инициировало создание общества, которое

организовывало бы школы, читальни, библиотеки, причем не только для католиков. В результате, начало функционировать «Польское общество просвещения в религиозном духе» [23, с. 384]. Сообщение об этом событии нашло отражение на страницах газеты «Край», что может свидетельствовать о приверженности данных священнослужителей так называемой краевой идее. Впрочем, подобные инициативы имели локальный характер.

В 1870-е гг. в Минской губернии была предпринята попытка оказать посредством костела ассимилирующее воздействие на католическое население путем введения в дополнительное богослужение русского языка, заменив им язык польский. Это стало еще одним конфликтогенным фактором во взаимоотношениях местных католиков с православными. Подобная политика имела противоречивые результаты. С одной стороны, формировалась прослойка лояльных католических ксендзов, готовых организовывать жизнь своей паствы в направлении культурного сближения с православными.

С другой стороны, деятельность фанатично настроенного польского духовенства приводила к острым конфликтам между прихожанами, отстаивавшими польский язык богослужения, с прихожанами, посещавшими костелы с русским богослужением. Отношения, которые складывались между духовенством и прихожанами в костелах с русским и польским языком дополнительного богослужения, нередко укладывались в дихотомию «свой – чужие». Многие ксендзы, служившие на русском языке, подвергались оскорблениям и физическому насилию со стороны своей паствы: замена польского языка русским воспринималась как профанация службы [24, с. 276–277].

Бобруйский католический декан М. Олехнович 24 февраля 1893 г. общал Минскому губернатору о том, что часть прихожан Бобруйского костела обращалась с просьбой посещать соседний Антушевский костел Могилевской губернии, в котором вел службу ксендз Бутурлевич. Декан характеризовал ситуацию следующим образом: «Бутурлевич действует по поручению высшего духовного римско-католического начальства, стремящегося, как известно, всеми средствами противодействовать успешному развитию русского языка среди бобруйских прихожан. Сами прихожане русским языком вполне удовлетворены и вовсе не нуждаются в ксендзе Бутурлевиче, который, как бывший на высылке, пользуется особым уважением только среди фанатиков-прихожан из бывшей шляхты.

При их посредничестве ксендз Бутурлевич влияет на остальных прихожан, сбивает их с толку своими советами, клонящимися к тому, чтобы привлечь их к Антушевскому костелу, в котором употребляется польский язык. Наговорами своими ксендз Бутурлевич поселяет волнения среди бобруйских прихожан, что и вызывает с их стороны неосновательные просьбы, утруждающие начальство» [25, л. 1–2].

В это же время в поле зрения властей Минской губернии попала еще одна неоднозначная ситуация, связанная с вопросом языка богослужения. Игуменский декан Ф. Войчинский в сентябре 1897 г. сообщал Минскому губернатору о случае, произошедшем в Березинском костеле. Прихожане были возмущены тем, что священнослужитель хотел провести дополнительное богослужение на русском языке. Причину произошедшего Ф. Войчинский видел в следующем: «В среде моих прихожан ведется деятельная агитация, по приходу разъезжают паны и их агенты, приглашают к себе на дом какую-то шляхту на какие-то советы» [26, л. 17–17об.]. В другом письме декан отмечал: «Польская интеллигенция и паны как-то необыкновенно заусетились и одушевились, существует между ними какая-то надежда на лучшие времена и триумф польского, а точнее панского дела, о котором говорят не только между собой в салонах, но и на базарах, площадях и на всех перекрестках и всякому» [26, л. 21об.].

Реальная ситуация была несколько иной. По сообщению Игуменского уездного исправника, за 22 года службы в своем приходе ксендз Ф. Войчинский «обзавелся семьей», выдвигал «несоразмерные требования за совершение духовных треб». Местные жители относились к священнослужителю «с недоверием и неуважительно», постоянно писали жалобы на него. Вопрос о языке дополнительного богослужения стал лишь «последней каплей» [26, л. 27–28]. В итоге Ф. Войчинский был отстранен от богослужения, однако существенных доказательств, которые опровергали бы приведенные деканом факты, в документах обнаружено не было.

В 1905 г. произошли значительные изменения в законодательной базе Российской империи (Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., Манифест 17 октября 1905 г.). Информация о данных нормативных правовых актах в среде малограмотных жителей белорусских губерний зачастую распространялась в значительно искаженной форме, что стало одной из причин обострения межконфессиональных отношений.

Значительная часть католического духовенства белорусско–литовских губерний Российской империи не стала ожидать, когда «упорствующие» и «колеблющиеся», как это наивно предполагали разработчики Указа «Об укреплении начал веротерпимости», сами начнут обращаться с прошениями о возвращении в католичество. Эти ксендзы стали активно пропагандировать преимущества своей церкви над православием, интерпретируя указ о веротерпимости в сугубо прозелитических целях [27, с. 297].

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 оного навербовал 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. Прощения пишутся всегда органистом костела без ведома просителя» [28, л. 33].

Аналогичные процессы происходили в Гродненской губернии. В письме Гродненского губернатора В.К. Кистера Генерал-губернатору Виленскому, Ковенскому и Гродненскому К.Ф. Кршивицкому сообщалось о деятельности настоятеля Велико-Эйсмонтского костела Гродненского уезда Д. Яроша, который «внушал крестьянам не подчиняться правительственным распоряжениям, заставлял их открывать в деревнях тайные польские школы и всеми возможными средствами поселял вражду между католическим и православным населением. Пропагандировать в этом направлении особенно сильно ксендз Ярош начал со времени издания Высочайшего Манифеста 17 октября 1905 г. и пропаганды этой не прекращает и в настоявшее время.

Вследствие чего в деревнях возникла вражда между католиками и православными, посему отношения между ними очень обострились, чего раньше не было». При этом в целях пропаганды ксендз использовал самые невероятные домыслы: «Восхваляя при этом римско-католическую веру, Ярош говорил, что скоро католики будут православных таскать за волосы, так как государыня императрица возвратила католикам все права» [29, л. 9–9об.].

Наиболее резонансный межконфессиональный конфликт начала XX в. произошел в местечке Зельва Волковысского уезда Гродненской губернии. Еще 1860–е гг. недостроенный костел местечка перешел в ведение православного причта. В 1905 г. вышло распоряжение Синода, согласно которому планировалась постройка на этом месте православного храма. Православные жители Зельвы по просьбе священника И. Янковского взяли на себя доставку материала на место строительства [30, л. 1]. Однако произвести эти работы в марте 1906 г. помешали католики Зельвы: около 200 человек заблокировали дорогу, обосновывая свои действия тем, что постройка православной церкви якобы противоречила положению Манифеста 17 октября 1905 г. Увещевания пристава и полиции оказались безрезультатными [30, л. 13–13 об.]. Через несколько дней в Зельву вновь прибыл Волковысский уездный пристав. Он встретился с местными католическими активистками, настроенными крайне фанатично: «Пускай нас убьют, пускай нас порежут, но мы не допустим того, чтобы на месте костела была церковь» [30, л. 21].

8 апреля 1906 г. начальник Гродненского губернского жандармского управления в письме Гродненскому губернатору В.К. Кистеру излагал свое видение ситуации в Зельве. По мнению чиновника, первопричиной проблемы могли стать нерешительные действия православной церкви и фанатизм католического населения, усиленный ошибочной трактовкой Указа «Об укреплении начал веротерпимости»: «С этого времени (1860-е гг. – О.К.) и по настоящее православное духовенство не позаботилось об обращении этого здания фактически в православную церковь, оно так и оставалось поныне запущенным, в недостроенном виде.

После указа о веротерпимости католики стали говорить об обращении этого здания в костел, и только теперь православное духовенство решило перестроить его в церковь, на что и получило от Священного Синода разрешение. Узнав об этом, католики без разрешения полиции и явного участия духовенства установили в этом здании несколько икон и стали совершать моления с крестными ходами вокруг здания, опять-таки без участия католического духовенства. Носятся слухи и достаточно упорные, что они не допустят постройки православной церкви, пока их до одного не перебьют» [30, л. 25].

25 августа 1906 г. Гродненский губернатор Ф.А. Зейн сообщал Генерал-губернатору Виленскому, Ковенскому и Гродненскому, что католики Зельвы «собирались по ночам», «совершали крестные ходы и произносили

речи, возбуждающие и усиливающие враждебное отношение к православным». Нерешительность полиции, по мнению губернатора, «придала всем католикам смелости и уверенности в законности их поступков»: «Устроили алтарь, положили в части костела потолок и пол и заявляют, что они уже отвоевали костел и погост и что они скоро придут в церковь, чтобы забрать колокола, переданные в церковь после закрытия костела» [30, л. 35об.]. В конце декабря 1906 г. Волковысский уездный исправник сообщал губернатору, что местный ксендз просил своих прихожан не препятствовать строительству церкви, но те не стали его слушать [30, л. 55].

В подобной ситуации перспектива прямого столкновения католического населения Зельвы с полицией виделась вполне предсказуемой. Трагический инцидент произошел 2 января 1907 г. Подвозу строительного материала для церкви на этот раз препятствовала тысячная толпа. В полицию и стражников полетели палки и колья, из толпы раздались звуки револьверных выстрелов. Полиция была вынуждена впервые с момента начала конфликта применить оружие. Были убиты шесть человек, семь человек получили ранения [30, л. 55, 61]. Для поддержания порядка в Зельву были введены войска 113 пехотного Шуйского полка, которые находились в местечке до февраля 1908 г., пока «вражда не потеряла свой острый характер» [30, л. 192].

Таким образом, архивные документы свидетельствуют, что практики мирного сосуществования православного и католического населения белорусско–литовских губерний, сложившиеся во многих населенных пунктах, в конце XIX – начале XX в. подвергались ревизии, прежде всего, в результате деятельности фанатично настроенных представителей католического духовенства, призывы которых к межконфессиональному разобщению имели определенный отклик среди паствы. При этом местные жители зачастую опасались сообщать чиновникам о злоупотреблениях ксендзов своей духовной властью и о случаях использования духовного авторитета христианских священнослужителей для насаждения нетерпимости среди христиан.

Многие католические священники считали местное белорусское население объектом распространения польской этнической идентичности. Ксендзы призывали своих прихожан к бойкоту официальных образовательных учреждений и инициировали создание тайных польских школ. В результате деятельности священнослужителей католики (либо по собственной воле, либо в силу страха перед «духовными наставниками») тяготели к более за-

крытому образу жизни: игнорировали представителей местной власти и интеллигенции, минимизировали контакты с православными, позволяли явные и скрытые проявления враждебности и агрессии в их адрес.

Российские чиновники рассматривали взаимоотношения между католиками и православными с точки зрения борьбы русского и польского национальных «начал». Особое внимание должностных лиц к деятельности католических священнослужителей привело к тому, что в многочисленных документах фиксировались разнообразные проявления польского национализма и полонизирующей работы со стороны последних (как действительно оказывающие влияние на жителей края, так и малозначительные).

Православное и большая часть католического населения рассматривалось чиновниками как исконно русское, отмечалась важность недопущения его полонизации посредством польского костела. Признание белорусской этнической идентичности католиков не противоречило вышеописанной тенденции: белорусы трактовались как органичная часть триединого русского народа. В то же время многие чиновники опровергали устоявшийся к тому времени религиозно-этнический стереотип «католик – значит поляк», что способствовало формированию более объективного представления о сложной этнической и конфессиональной структуре населения региона.

Либеральные попытки правительства усилить терпимость к конфессиональным различиям с помощью указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. не принесли ожидаемого примиряющего эффекта. Однако, несмотря на побочный негативный эффект, проявленный в росте религиозной нетерпимости к православию, был решен ряд насущных проблем веротерпимости. В частности, указ разрешил формально православным и «упорствующим в латинстве» вернуться в католичество и стать для государства институционально «другими».

В то же время католические священнослужители и попавшие под их влияние фанатично настроенные прихожане для достижения своих целей стали активно использовать предосудительные методы религиозной пропаганды среди малограмотного крестьянского населения, а также распространять ложную информацию о содержании законов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1905 г. Данные обстоятельства стали причиной резкого обострения отношений между католиками и православными, которые в некоторых случаях принимали форму прямой религиозно-этнической конфронтации.

Таким образом, повседневные отношения между католиками и православными в белорусско–литовских губерниях Российской империи в конце

XIX – начале XX в. разворачивались, в основном, в системах координат «свой – другой» и «свой – чужой – чуждый», причем наблюдался явный дрейф в сторону второй идентификационной модели. Возникшее в 1905–1907 гг. преобладание отношений «свой–чужой–чуждый» свидетельствовало о росте фанатизма и религиозно-этнической нетерпимости к православным «схизматикам» в католической среде. С этого времени названные явления, присутствовавшие ранее в латентном виде, стали составной частью народной религиозности, целенаправленно формируемой институционализированным римско-католическим духовенством.

Библиографические ссылки

1. Перепелкин Л.С. Проблема «Иного» в российской жизни: феномен социальных границ и объект национально–культурной политики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. 112 с.

2. Шпилов А.В. «Свои», «чужие» и другие. – М.: Прогресс–Традиция, 2008. – 568 с.

3. Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). Ф. 1. Оп. 18. Д. 1297.

4. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1166.

5. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1103.

6. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1164.

7. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 295. Оп. 1. Д. 5436.

8. Лобковский А. Собрание о.о. благочинных у Его Преосвященства // Могилевские епархиальные ведомости. 1906. № 20. С. 681–693.

9. Пастырское собрание духовенства Сенненского уезда // Могилевские епархиальные ведомости. 1907. № 9. С. 321–326.

10. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 9. Д. 44.

11. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1090.

12. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1054.

13. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1123.

14. Токць С.М. Сацыяальныя і культурныя працэсы ў беларускай вёсцы ў другой палове XIX – пачатку XX ст. – Мінск.: ДІКСТ БДУ, 2016. – 328 с.

15. Линкевич В.Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). Гродно.: ГрГУ, 2008. – 105 с.

16. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1461.

17. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 849.
18. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1084а.
19. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1084.
20. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1354.
21. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1682.
22. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5396.
23. Унучак А.У. [і інш.]. Грамадска–палітычнае жыццё ў Беларусі, 1772–1917 гг. – Мінск.: Беларуская навука, 2018. – 573 с.
24. Бережная Л.А. [и др.]. Западные окраины Российской империи. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 608 с.
25. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5721.
26. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 5732. Л. 17–17об.
27. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо–Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). Минск.: БГУ, 2010. – 439 с.
28. НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7624.
29. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1055.
30. НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 18. Д. 1120.

2.3. Господствующее православие и социальные стереотипы «свой», «другой», «чужой» в белорусско-литовских губерниях в начале XX в.*

Институциональный подход, применяемый в совместном исследовании государственно-религиозных и межрелигиозных отношений был дополнен практикой использования метода контент-анализа. С помощью этого метода были изучены такие массовые источники, как материалы церковной и светской периодики. Целью изучения стало выявление основных представлений о православных, католиках, евреях и «раскольниках», воспринимаемых сквозь призму образов «свой», «другой», «чужой». Применение в исследовании метода контент–анализа было вызвано выбором темы исследования.

Социальные стереотипы «свой», «другой», «чужой», которые полностью основываются или, по меньшей мере, могут включать в себя представления о религиозных особенностях, обладают относительной устойчиво-

* Работа поддержана грантом БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211

стью. Стереотипные представления о «своем», «другом», «чужом» и «чуждом», которые сложились среди православного духовенства белорусско–литовских губерний относительно других конфессиональных групп в конце XIX – начале XX в., не являются исключением из этого правила.

Следует отметить, что существует множество маркеров социальных границ между группами (антропологический тип, язык, религия и др.). В связи с этим как межгрупповые, так и межиндивидуальные отношения также могут быть описаны с помощью категорий «свой», «другой» и «чужой». Исходной здесь является «своя» группа, для которой была характерна общая православная вера, общий язык и этническое происхождение. Взаимодействия «своей» группы с «другой» или «иной» можно описать как добрососедские и товарищеские, которые, однако, под воздействием различных факторов – религиозных, этнических и политических могут трансформироваться в отношения «свой – чужой» – «чуждый». Или же наоборот, как в случае со старообрядцами, институционально заданные различия «свой–чужой» после 1905 г. приобрели форму отношений веротерпимости «свой–другой».

В этой связи анализ социальных стереотипов, бытовавших среди православного духовенства, представляется необходимым в качестве дополнительного метода к подходу институциональному, который был разработан и использован в данном исследовании. Для начала необходимо отметить, что духовенство господствующей Православной церкви обладало духовной властью над большинством населения белорусских губерний, состоявшего, как правило, из крестьянства. Следовательно, стереотипы, созданные» и транслируемые «своим» духовенством посредством церковной периодики и проповедей, сохраняли свое влияние на массовые представления верующих на протяжении последующего времени.

Вместе с тем, анализ тиражировавшихся в прессе образов, а также дискурс–анализ выделенных смысловых единиц позволяют раскрыть содержание стереотипных представлений и дискурсивных речевых практик, с помощью которых «свои» воспринимали и описывали представителей не «своих» конфессиональных групп в категориях «других», «чужих» и «чуждых».

В настоящем исследовании с помощью применения дополнительного метода контент–анализа были рассмотрены представления православного духовенства об этнической общности белорусов, католической и иудейской религиозных группах, а также о великорусских старообрядцах, официально

(до 1905 г.) именуемых «раскольниками». В целях установления различий стереотипы, сложившиеся в православной среде, были сопоставлены с представлениями о православии и о православном духовенстве, которые были характерны для римско-католического клира Виленской епархии.

Предметом применения качественного контент-анализа стал такой массовый источник как церковная периодика – православная и католическая. В частности, ведомости, издававшиеся в каждой православной епархии, а также католическое издание «Dwutygodnik Djecezalny», учредителем которого в 1910 г. было Виленское епископство.

Первоочередной исследовательский интерес представляет опыт восприятия православным духовенством основной этнической группы – белорусов, населявших губернии Северо-Западного края России. В целях изучения представлений о белорусском населении использовались следующие периодические издания: «Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства», «Полоцкие епархиальные ведомости», «Могилевские епархиальные ведомости», «Минские епархиальные ведомости» и «Гродненские епархиальные ведомости». В текстах выявлялись упоминания о белорусах и Белоруссии в границах историко-географического региона, входившего в состав белорусско-литовских губерний Российской империи.

В результате было выявлено 506 упоминаний лексем «белорус» и «Белоруссия», а также всех производных от этих слов. В процессе анализа были выделены следующие категории: «белорусы-католики», «православные белорусы», «белорусы как социальная общность», «Белоруссия», а также для случаев, когда семантика лексемы сводилось к административным (например, словосочетание «белорусское губернское правление») или географическим значениям, использовалась категория «определитель».

Если говорить о применимости классификации «свой – другой – чужой» как определенных маркеров по отношению к белорусам, то получается любопытное распределение. В церковной публицистике о белорусах преимущественно говорится в трех вариантах: как о католиках (21,7 %), как о православных (11,1 %) и как об определенной социальной группе, которая обладает специфическими признаками (31,4 %). В ряде случаев последняя категория сочетается с описанием белорусов как католиков или, напротив, как православных, а иногда просто без упоминания вероисповедания. Однако поскольку акцент делается не столько на конфессиональной составляющей, сколько на описании этнических особенностей или принадлежности к этнической социальной группе как таковой, то было принято решение о

выделении белорусов как отдельной категории. Наконец, контекст, в котором используется слово «Белоруссия» (23,1 %), позволяет дополнить особенности восприятия белорусов, которые выстраиваются на основании анализа первых трех категорий.

В тех случаях, когда на страницах церковной периодики писалось о белорусах–католиках или о влиянии на них римско-католической церкви, достаточно четко разграничивалась конфессиональная и этническая принадлежность. В подавляющем большинстве случаев на страницах епархиальных ведомостей используются термины: «белорусские католики», «окатоличенные белорусы», «белорусы-католики» или «католического вероисповедания, белорусского происхождения». Это достаточно важное наблюдение, поскольку в начале XX в. уже невозможно однозначно утверждать, что конфессиональная принадлежность являлась доминирующей в определении социальной идентичности белорусского населения.

В свою очередь, принадлежность к католицизму однозначно связывалась с польской этнической идентичностью. Данное обстоятельство объяснялось тем, что в белорусско–литовских губерниях римско–католическое духовенство было польским, что приводило к полонизации его белорусской крестьянской паствы. Другие социальные группы католической паствы – дворяне и шляхта традиционно идентифицировали себя как поляки. Однако, для православного восприятия польского католицизма в белорусской крестьянской среде была присуща известная двойственность.

С одной стороны, отмечалось, что, несмотря на принятое католичество, белорус все еще не отождествляет себя принадлежащим к польской этнической общности. В частности, один из православных авторов утверждал, что в «крайнем случае, потерявший национальное сознание белорус-католик скажет – я тутэйший (здешний), но не скажет «я поляк» [1, с. 483]. Было вполне допустимо появление даже таких суждений, что «среди ксендзов белорусов Минской губ. была сильна национальная идея и было живо чувство русской государственности» [2, с. 117].

С другой стороны, осознавалась угроза утраты белорусской идентичности под воздействием ассимиляционных процессов, вызванных принадлежностью к польскому католицизму. В 54 % всех случаев, которые попали в категорию «белорусы–католики», напрямую писалось о полонизации как прямой угрозе для белорусского населения. Например, утверждалось, что цель католической агитации заключалась в том, чтобы посредством общей принадлежности к католицизму утверждать мысль, что «все католики – это

поляки, что поэтому они братья между собою, а что враги их только русские, православные» [3, с. 314].

Отмечалось, что в результате полонизации, проводимой польским костелом, белорусы–католики «забывают свой родной русский язык, забывают свое родное отечество» [3, с. 314]. Принадлежность к католицизму воспринималось православными авторами как переходный этап на пути вхождения этнических белорусов в состав польской этнической общности. Например, утверждалось, что «полонизация белоруса православного и униата, униженного и задавленного поляком» возможна только путем его «латинизации» [4, с. 450].

Тематика полонизации поднималась 11 (13,7 %) раз, когда авторы церковных изданий рассуждали об историческом прошлом Белоруссии, когда этот этно–географический регион находился в составе Речи Посполитой. Специально в текстах подчеркивалось, что католицизм проникло в пределы белорусских земель из Польши и, притом, позже православия, и что католическая миссия среди православных осуществлялась с помощью государства и религиозного принуждения. Эти факты, по мнению православных авторов, лишний раз подчеркивали чуждый характер католицизма для белорусского населения. В частности, такая идея варьировалась в 15 (18,7 %) случаях при упоминании Белоруссии. Таким образом, белорус–католик из числа пока еще условных «своих», приняв польскую идентичность с высокой вероятностью оказывался в категории «чужих».

В свою очередь, сочетание конфессионима православие и этнонима белорус ассоциировалось со значением преданности вере предков, древней церковной традиции. Такое понимание высказывалось в 13 (23 %) из 56 случаев. Основной акцент делался на том, что приверженность православию является существенной частью белорусской идентичности. В частности, в статьях многократно используется словосочетание «православный белорусский народ». Особенно ярко связь с православием как родной и отеческой верой просматривается при упоминании в тексте слова «Белоруссия». Например, такое понимание отчетливо выражается в 26 (32,5 %) случаях из 80.

Однако не меньший исследовательский интерес представляет характеристика белорусов как социальной и этнической общности. Во–первых, белорусы воспринимаются преимущественно как крестьянское сообщество. Судя по описаниям авторов, им свойственны такие черты, как неспособ-

ность к абстрактному критическому мышлению, а также пассивное следование внешнему авторитету власти. Эту особенность в равной степени проявляют как крестьянин–католик, который в «делах веры ... слепо, не рассуждая, идет за ксендзом и паном» [5, с. 57], но также и крестьянин-православный, который «не в силах разобраться в сложных для него вопросах и слепо идет за «панством» и «начальством» [6, с. 190].

Рассуждая о перспективах распространения среди белорусского крестьянства баптизма авторы церковного издания отмечали, что широкое проникновение последнего маловероятно в силу того, что крестьянам «чужда философская, рационалистическая подкладка баптизма, требующая большого запаса отвлеченного мышления, большей склонности к отвлеченным рассуждениям и обобщениям» [7, с. 503]. В другой публикации белорус аттестуется как «мало развитый» [8, с. 4], но чаще встречается характеристика «темный» или «невежественный».

Крестьянам присуща недоверчивость к чужакам и всем тем, кто не входит в ближний круг семьи или общины. В своей жизни они руководствовались преимущественно узко понимаемыми прагматическими соображениями. По словам автора церковного издания, крестьянин-белорус – это «практик с очень малым запасом идеальных запросов и стремлений» [7, с. 503]. Белорусским крестьянам скорее свойственно поведение, которое является пассивной реакцией на внешние обстоятельства, чем активное преследование своих целей и преобразование окружающего их мира.

Например, на страницах церковной периодики воспроизводится представление о том, что белорус «был способен только на пассивное сопротивление» [8, с. 3]. Весь жизненный уклад обрекал его на то, чтобы «мужичек не играл никакой роли, не мог иметь никакого влияния на судьбы истории» [9, с. 148]. Отнюдь неслучайно, что в 14 (30 %) из 47 случаев, когда речь заходила о качествах белорусов, использовались такие эпитеты «многострадальный», «беззащитный», «приниженный», «забитый» и даже «быдло», который употребляли польские паны.

В 9 (11 %) упоминаниях из 80, когда лексема «Белоруссия» использовалась для обозначения исторического региона или страны, это слово сочеталась с такими определителями как «несчастливая», «злосчастная» или «многострадальная». Справедливости ради отметим, что такая покорность судьбе не мыслилась в категориях врожденных свойств коренных обитателей региона, поскольку отмечалось, что со времени отмены крепостного права в населении края наблюдаются изменения к «укреплению в нем

чувств независимости, и личного достоинства, особенно в крестьянах-белорусах» [8, с. 21].

Однако у авторов все же доминирует идея о том, что белорусы нуждаются в патерналистском руководстве и защите властей с целью ограждения их от более активных и конкурентоспособных соседей. Еще одной чертой, в которой авторы видели белорусскую специфику, называлась бедность. Например, в одном случае утверждалось, что «более имущественно-жалкого, более разоренного крестьянина, чем белорус, вы в России не сыщите» [10, с. 454].

Во-вторых, сами белорусы последовательно выделяются и описываются как отдельная этническая группа, которая, при этом является частью большого русского народа. По крайней мере, такое значение прочитывается в 16 (39 %) из 41 случаев, когда о белорусах говорится как об этнической общности. Такое понимание встречается 13 раз, когда характеризовался исторический опыт и настоящее Белоруссии. Для иллюстрации можно привести такую цитату: «Русь Белая не одинока; она вместе с Великою и Малою Русью составляет одно великое и могучее русское тело» [11, с. 600].

В большинстве остальных примеров о белорусах говорится как о социальной общности, которая может обладать «национальными чертами», именоваться «народностью» или народом, однако основной смысл заключался в том, что белорусы выделялись в качестве отдельного объекта. Использование «белорус» именно как этнонима и производных от него в качестве этнического маркера прочитывается в текстах в 63 (12,4 %) случаях.

Таким образом, белорусы в целом, несмотря на конфессиональную разделенность, воспринимались как единая этническая общность, которая однозначно считалась «своей». Принадлежность к католицизму трактовалась либо как начало перехода в состав «чужих», либо как потенциальная вероятность такой трансформации вследствие процессов полонизации.

Белорусы как социальная группа описывались преимущественно как крестьянское сообщество, членам которого присущи социальная пассивность, неразвитость рационального мышления, узко понимаемый прагматизм, бедность и недоверие ко всем, кто не входил в состав «малой группы». Вместе с тем, исповедание православия представлялось залогом сохранения белорусской этнической идентичности – главным критерием принадлежности к «своим». Строго говоря, возможность белоруса оставаться белорусом мыслилась в рамках принадлежности к Русской православной церкви. Вместе с тем, белорусы, хотя и мыслились как отдельная этническая общность,

традиционно воспринимались как одна из частей большого русского народа (великорусы, белорусы и малороссы).

Революционные события 1905–1907 гг. особенно значимы для изучения социальных стереотипов, поскольку этот период, во-первых, сопровождался большим числом разного рода конфликтов, в процессе которых наиболее полно раскрываются представления противоборствующих сторон друг о друге. Во-вторых, в силу либеральных реформ российского правительства, которые предоставили подданным империи достаточно широкие политические и гражданские свободы, в литовско-белорусских губерниях существенно оживилась общественно-политическая жизнь. И, как следствие, активизировалась местная пресса.

Речь идет не только об открытии новых периодических изданий, но и о заметном ослаблении цензурных ограничений, появлении на страницах печати «запретных» тем и проблем, которые прежде либо серьезно ретушировались, либо почти не рассматривались. Эти изменения не обошли стороной и такую довольно консервативную сферу, как православная церковная периодика, которая была представлена епархиальными ведомостями. Их изучение позволило получить представление о том, какие модусы восприятия идентичности разных социальных групп существовали в церковной среде крупнейшей в крае христианской конфессии.

Представляет интерес тот факт, что в церковной периодике именно католичество рассматривалось как основной конкурент Православной церкви в губерниях Северо-Западного края, причем даже там, где православное население составляло значительное большинство. В частности, элементарный контент-анализ «Могилевских епархиальных ведомостей» показал, что несмотря на то, что католики в пределах Могилевской епархии находились в меньшинстве по сравнению с православными (64040 чел. против 1681861 чел.), католическая проблематика опережала тематику «раскола». При этом следует отметить, что в пределах губернии в 1905 г., согласно официальным данным проживало относительно много «раскольников» – 29304 верующих. Тем не менее, в период 1905–1907 гг. католичество на страницах церковного издания Могилевской епархии упоминалось в 1,4 раза больше, чем «раскол» (408 против 290).

Методика анализа заключалась в том, что подсчитывалось использование термина «католик» и всех однокоренных слов. Точно также производился частотный подсчет лексемы «раскол» и всех производных от нее. При

анализе не учитывались другие синонимы, связанные с обозначением католичества: латиняне, паписты, иезуиты и т.п. По такой же схеме не принимались во внимание названия старообрядец, старовер, беспоповцы.

Интересная ситуация сложилась в более пестрой по конфессиональному составу Витебской губернии. В ней, согласно данным за 1903 г., проживало 892929 православных, 372810 католиков и 99081 «раскольников». В результате контент-анализа оказалось, что упоминание католичества и «раскола» на страницах «Полоцких епархиальных ведомостей» практически одинаково. Так, с 1905 по 1907 г. слово «католик» со всеми вариациями упоминалось в 1035 случаях, а лексема «раскол» – в 1003.

Такое соотношение можно объяснить тем, что в границах Полоцкой епархии оказалось больше всего «раскольников» из числа проживавших в губерниях Северо-Западного края. Однако и в этой епархии польское католичество все же казалось церковным публицистам несколько большей угрозой для православной паствы, чем великорусские «раскольники». В пределах православных епархий, которые находились в составе Минской, Гродненской и Виленской губерний, польское католичество являлось фактически ведущей темой епархиальных изданий, оставляя далеко позади «раскол» и прочие христианские исповедания.

Например, проведенный контент-анализ «Минских епархиальных ведомостей» за 1905–1907 гг. показал, что на их страницах католичество упоминалось в 8,7 раза больше, чем «раскол» (1015 против 117). Это соотношение обращает на себя внимание тем, что согласно данным за 1906 г. в пределах Минской губернии православные имели существенное преимущество над католиками: 1891183 чел. против 258103 чел. Свою верность старообрядчеству продекларировали всего 17583 верующих. Такие соотношения косвенно показывают, что польское католичество с точки зрения православных изданий рассматривалось как основной противник Русской церкви в белорусско-литовских губерниях, причем даже там, где позиции католиков были сравнительно слабыми и следовало бы больше опасаться влияния старообрядчества.

Отнюдь неслучайно авторы «Минских епархиальных ведомостей» утверждали, что «Минская губерния, как и вообще Северо-Зап. край, тоже нуждается в миссионерах особого типа, а именно противокатолических» [12, с. 371]. В «Вестнике Виленского Свято-Духовского братства» полагали, что в границах Литовской епархии «непреренно нужен институт, который бы сейчас, в данную пору, мог публично, открыто и властно выступить в

защиту православия, попираемого латинством» [13, с. 289]. Это обуславливает необходимость анализа особенностей восприятия католической церкви и верующих-католиков на страницах церковной прессы. Следует отметить, что нами не ставится задача исследовать богословскую аргументацию, но предпринята попытка выделить некоторые общие стереотипы, связанные с образом католика, который транслировался в епархиальных ведомостях.

Католичество на страницах церковной прессы описывалось преимущественно как инициатор конфликтов и столкновений на религиозной почве между православными и католиками. В частности, в ответ на письмо мирянина–католика, критиковавшего публикации в «Минских епархиальных ведомостях» за их «боевой тон» в отношении католической церкви, редактор издания Д. Скрынченко утверждал, что «не наши православные люди – священники и миряне – затеяли и поддерживают вражду к католикам, а наоборот» [14, с. 646]. При этом католическое вероисповедание в губерниях Западного края отождествлялось с польской идентичностью, поскольку «религия обычно неразрывно сливается с народностью, сливается с душой» [14, с. 646]. В другой формулировке: «ни одно вероисповедание так тесно не связано с нацией, как латинство с поляками» [15, с. 705].

Это, по мнению церковных публицистов, приводило к тому, что как только «русский человек здешнего края принял католицизм, он уже и свой родной язык ломает на панский – польский, всерьез считает себя поляком». В этом заключается сущность католичества в крае, поскольку «русский ли родом, или литовец, или латыш, но раз католик, он должен стать поляком» [14, с. 649]. При этом в публицистике выделяются белорусы–католики, к которым обращались с призывом «всеми силами» оберегать «свою народность, свой родной язык» и вернуться «к вере своих отцов – вере православной» [14, с. 649].

Сам католицизм трактовался как христианская ересь, отклонившаяся от церковного предания, хранимого исключительно православной церковью. В частности, католичество «допустило у себя столько надстроек и извращений, что стало прямо еретичеством» [14, с. 646]. Неоднократно утверждалось, что именно католическая церковь была инициатором церковного раскола. Более того, вся католическая церковь «до X века была Православной, исповедывала с нами одни догматы веры, признавала наши таинства в том смысле, как мы их понимаем, и образ совершения их» [16, с. 223]. Одновременно католицизм многократно определяется как «чужая» вера. Например, в Полоцких епархиальных ведомостях утверждалось, что

если бы православные знали догматику, то «никогда они не ушли бы в чужую веру; они поняли бы, что идут от света во тьму, от спасения в погибель» [17, с. 959].

В Могилевских епархиальных ведомостях писалось, что православные окружены «многочисленными и опасными своим фанатизмом его истинными врагами» [18, с. 132], в число которых попали католичество, «раскольники» и штундисты. Римско-католическая церковь обвинялась также не только в искажении догматики христианской церкви, но и в том, что в целях расширения своего влияния на население стала менее требовательна к соблюдению церковных канонов и традиций. В частности, утверждалось, что католическая церковь пошла по пути «злою волею грешных людей, ради услаждения плоти, посты – рождественский, апостольский и успенский совершенно уничтожили» [19, с. 289].

Можно отметить, что в итоге складывается представление об избирательном или свободном отношении католической практики к церковным канонам и традициям по сравнению с православными. Католическое духовенство обвинялось во властных амбициях, в жертву которым приносилось христианство. Например, анонимный автор «Минских епархиальных ведомостей» утверждал, что ксендзы «действуют не для Иезуса, а для папежа и хлеба куса. Христианство – так, между прочим, а главное власть» [20, с. 511].

Не менее любопытным является встречающийся стереотип об интеллектуальном превосходстве католиков над православными крестьянами. Например, священник Минской епархии С. Воеводский писал, что «не только в умственно–религиозном отношении, но и в практически–бытовом наш православный крестьянин развит меньше католика, и это свое умственное убожество наш бедняжка мужичек, если не сознает, то инстинктивно чувствует при встрече с католиком, смотря на него снизу вверх, наделяя его эпитетом «пана» и говоря ему «вы» [21, с. 286].

С этим взглядом соседствует представление о социальной успешности католичества, наглядным свидетельством чего является бедное убранство православных храмов по сравнению с католическими костелами [22]. В целом неоднократно отмечалась внешняя эффектность католической церковной повседневности: от порядка проведения праздничных шествий до некоторых особенностей церковной службы. Например, выигрышная сторона католической мессы заключалась в привлекательном для православных крестьян ходе богослужения, когда «все поют какую-нибудь священную песню

под аккомпанемент органа», что придает «их богослужению красоту и торжественность» [23, с. 600].

Интересно, что в отличие от православной паствы католические прихожане всех социальных слоев представляются церковным авторам епархиальных ведомостей сплоченными и дисциплинированными сторонниками своего исповедания, беспрекословно подчиняющимися своему духовенству. Если православный священник в большинстве случаев одинок и не пользуется поддержкой своих прихожан, то ксендз имеет за собой сплоченное сообщество от «католической интеллигенции», до «фанатически настроенного простонародья», не зная ни материальной нужды, ни отсутствия поддержки со стороны верующих [24, с. 569].

В печати высказывалось мнение о том, что католикам присуща вера в свою исключительность и чувство превосходства по отношению к представителям иных конфессий. По словам постоянного автора миссионерского отдела Полоцких епархиальных ведомостей священника К. Зайца, ему «приходится наблюдать постоянно» такие черты, как «обособленность в своем вероисповедании, нелюбовь к людям чужого исповедания, горделивое мнение, что только их, католиков, Бог любит» [25, с. 255]. При этом утверждалось, что католикам присущ фанатизм, враждебное отношение «к лицам другого вероисповедания, особенно к православным» [26, с. 236]. Устойчивым представлением являлась убежденность в том, что в смешанных браках именно женщины–католички проявляют большую преданность своему исповеданию. Так, священниками, имевшими опыт общения с православными в смешанных семьях, утверждалось, что эта склонность неоднократно приводила к переходам супругов–мужчин из православия в католичество.

На съезде духовенства Витебской губернии, состоявшемся в епархиальном управлении 31 мая 1905 г., говорилось, что «католички-матери остаются всегда верными костелу и влияют и на мужа, и на детей» [27, с. 288]. Еще одной стороной в восприятии католицизма была уверенность в более осмысленном отношении среднестатистического верующего–католика к догматической стороне вероучения по сравнению с православным. Так, утверждалось, что католики «гораздо более, чем православные, осведомлены с истинами своей веры и исповедуют посему ее более сознательно и твердо» [27, с. 289].

Следующей особенностью являлось признание за католицизмом большей организованности и дисциплинированности. Так, комментируя

итоги собрания благочинных Могилевской епархии, священник А. Лобковский отмечал, что стоит поучиться «у католиков организации и дисциплине» [28, с. 688].

В случаях, когда речь шла методах распространения католической веры, она трактовалась как «чуждая», навязанная силой белорусскому населению, и которая угрожает православию как агрессивная и враждебная сторона, прибегающая к предосудительным способам борьбы за влияние на верующих.

Стереотипный образ католиков в губерниях Северо-Западного края на страницах православных периодических изданий включает в себя представления о присущей им нетерпимости, уверенности в своем превосходстве над иноверцами, большей сплоченности, организованности, активности и слепой религиозной дисциплине прихожан. Католичество ассоциируется с выигрышной внешней, материальной стороной церковной жизни, привлекающей к себе внимание православных верующих: от выразительного в эстетическом плане богослужения и богатого убранства костелов, до высокого уровня жизни католических священников.

Вместе с тем, при констатации очевидного межконфессионального противостояния нельзя сказать, что православные авторы создавали представления о католиках и католичестве как образах исключительно враждебных. Признавались факты мирного сосуществования католиков и православных в прошлом, и в настоящем, отмечалась практика общего почитания католических святых в повседневной религиозной жизни населения, указывалось, что определенная часть католического клира свободна от фанатизма и религиозной нетерпимости. На католиков смотрели как на тех, кто еще может вернуться назад, воссоединиться с Русской православной церковью, из «чужих» стать «своими», но такой взгляд распространялся преимущественно на католиков-белорусов. Наконец, неоднократно отмечавшейся в историографии и этнографии спецификой восприятия католичества в белорусско-литовских губерниях являлась уверенность в его тесной связи с польской этнической идентичностью.

Вследствие того, что в пределах белорусско-литовских губерний во время политических беспорядков 1905 – 1907 гг. произошло несколько еврейских погромов (Гомель, Речица, Орша, Белосток), и активно действовал Бунд, особое значение приобретало отношение православных к еврейскому населению, которое нашло свое отражение на страницах церковных изданий.

В связи с этим появляется возможность рассмотреть отношение православных авторов к евреям сквозь призму образов «свой–другой–чуждый».

С этой целью нами привлекались материалы «Полоцких епархиальных ведомостей», «Могилевских епархиальных ведомостей», «Минских епархиальных ведомостей», «Гродненских епархиальных ведомостей», издававшихся в 1905–1907 гг., а также «Литовских епархиальных ведомостей» за 1906 г. 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 епархиальных ведомостях за период 1905–1907 гг. выявлено порядка 564 единиц, причем 51 % всех упоминаний приходится на «Минские епархиальные ведомости». Поскольку Минская губерния по процентному соотношению еврейского населения принципиально не выделялась среди других губерний Северо-Западного края, входивших в черту оседлости, то такая особенность объясняется, очевидно, редакционной политикой издания в этот период.

Приблизительно 69 (12 %) всех упоминаний о евреях делалось в контексте обращений к ветхозаветной и новозаветной истории. На страницах епархиальных ведомостей цитировалось Евангелие, упоминались библейские персонажи, обращения к которым были призваны подкрепить рассуждения авторов авторитетом Священного Писания.

Поскольку политический кризис 1905–1907 гг. сопровождался конфликтами на этнической или религиозной почве, то особый интерес представляет оценка погромных акций, произошедших в белорусско-литовских губерниях, и которые нашли свое отражение на страницах церковной печати. В целом, 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» [29, с. 1176], «от неразумной расправы действительно пострадало и много несчастных, ни в чем неповинных евреев» [30, с. 6], причем участников призывают «остановиться и удержать свои руки от крови».

Вместе с тем, в статьях акцентируется идея о том, что ответственность за погромы, которые трактуются как стихийные эксцессы, должна быть возложена 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» [31, С. 462].

В своей публикации священник И. Железнякович специально выступал против попытки замолчать очевидный факт, что в конфликте были две стороны, причем первой агрессивность проявляла, по его мнению, еврейская сторона. Так, он писал, что «не упомянув действий 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» [30, с. 6], было бы искажением действительности. Следует отметить, что писалось также и об осуждении лояльными евреями тех их соплеменников, которые принимали активное участие в революционных выступлениях. По крайней мере, такая реакция приписывалась законопослушным гражданам Витебска «даже и из евреев» [32, 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» [33, с. 547] о погроме, которые, по мнению редакции, распространялись из провокационных соображений. В любом случае, принципиальная позиция православной церкви в отношении конфликтов на национальной почве заключалась в их безусловном осуждении. 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 (собирающее) тело» [33, с. 542].

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 восприятия еврейского населения, имел несколько аспектов. В частности, писалось о враждебности евреев к русскому народу, российской государственности и христианству в рамках оппозиции «свой – чужой». Критиковались также и действия евреев на выборах в Государственную думу с целью проведения кандидата, представляющего интересы еврейского населения.

В целом посвященных этим сюжетам высказываний выявлено приблизительно 207 (37 %). Враждебность евреев по отношению к христианству, то есть, к «своим», 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» [34, 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 еврея–талмудиста» [35, с. 447]. Общий смысл сводился к тому, что религиозное воспитание евреев направлено на обоснование идеи отказа от соблюдения этических правил в отношении иноверцев. В последнем номере «Минских епархиальных ведомостей» за 1907 г. было выделено 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 гоям» [36, 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.

В публикациях зачастую все еврейское население в целом, или же его часть в лице радикально политизированной молодежи, трактовались как воплощение революционного движения и вдохновители революции 1905–1907 гг. При этом формирующиеся на страницах церковной периодики стереотипы «чужого и «чуждого» исключали возможность достижения какого-либо компромисса с евреем-революционером и политическим оппозиционером, поскольку они последовательно стремились «ослабить православие, уничтожить Самодержавие, попать Русскую народность и расшатать, или разделить, могучее Русское Царство» [30, с. 5].

По словам священника А. Железняковича, политической целью как революционеров-социалистов, так и либеральной думской оппозиции является стремление разделить «Русь ... на десяток, а то и больше еврейских республик и ... управлять ею» [37, с. 501]. В целом, риторика в адрес политически активной части евреев была выдержана в достаточно жестких тонах, но в период 1905–1907 гг. 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. Кроме того, в епархиальных ведомостях часто публиковались не оригинальные материалы местных публицистов, но делалась перепечатка из иных церковных изданий.

Например, представление о тесной связи идеологии социализма с еврейской национальностью 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» [38, с. 682].

Еще одним из устойчивых представлений, усиливавших отчуждение между православными и евреями, являлась убежденность в существовании тесной национальной 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» [39, с. 194]. Отмечалась «кипучая деятельность и энергия евреев». Неоднократно отмечалось то, что в руках еврейского населения находились богатство и капиталы в

белорусско – литовских губерниях. Вместе с тем, далеко не всегда в церковной периодике высказывались негативные оценки в адрес евреев. В общей сложности 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 торгуем, 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 переходит в христианство: «Он у нас был худ, говорят они, а там – между христианами сделается еще хуже» [40, 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» [41, 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» [42, с. 314]. В названных публикациях отношения православных авторов к евреям выходило за границы традиционных негативных стереотипов «чужого» и «чуждого» и укладывалось в понятия «свой–другой», в которых «другой» воспринимался как иная, но не враждебная альтернатива «своему».

В оптике церковной периодики еврейское население в условиях политического кризиса 1905–1907 гг. рассматривалось через призму нескольких негативных стереотипов, характеризующихся как «чужой», чуждый». 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.

В отличие от Римско-католической церкви иудаизм не считался конкурентом, покушающимся на православную паству с целью ее обращения в свою веру. Несмотря на негативное восприятие иудаизма, который рассматривался как чуждая и враждебная христианству вера, конфликты на национальной почве с применением насилия против евреев («погромы») принципиально осуждались православной периодикой. В частности, на страницах епархиальных ведомостей 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, революционный террор и акты насилия со стороны революционных партий и групп, которые преимущественно состояли из евреев и пользовались заметной поддержкой и сочувствием еврейского населения. В этой связи еще одним стереотипом, усиливавшим представление о «чуждости», 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. Еще одним из распространенных представлений являлась убежденность в культивируемой евреями национальной исключительности, сплоченности и национализме.

Следует отметить, что воспроизводство этого стереотипа сквозь призму «свой–чужой–чуждый» было направлено скорее не столько против

самых евреев, сколько на мобилизацию и побуждение к объединению белорусского православного населения в интересах политической борьбы за свои права и интересы. 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.

После католиков и иудеев самой распространенной в белорусско–литовских губерниях религиозной общиной являлись старообрядцы. Следует сразу оговориться, что к последним относились те представители «раскола», кто принимал основные догматы православной церкви, но не признавал некоторые обряды, вел богослужение исключительно по старопечатным книгам. Отметим, что контент–анализ церковной периодики выявил ряд особенностей, связанных с рассмотрением отношения к старообрядчеству сквозь призму образов «свой–чужой–чуждый».

Так, показательным моментом является то, что ни в одном из 52-х номеров «Гродненских епархиальных ведомостей» за 1905 г. не оказалось ни одной статьи, специально посвященной «раскольникам» и «расколу». Более того, несколько публикаций, где в отдельных абзацах упоминаются «раскольники», являлись перепечатками из иных епархиальных ведомостей. При этом какой–либо развернутой характеристики «раскола» и самих «раскольников» в этих статьях не дается, а их упоминание не имело принципиального значения для авторов.

Например, в перепечатанной из «Полоцких епархиальных ведомостей» статье священника Н. Кнышевского «Тяжелый крест» «раскольники» упоминаются в перечне обязанностей приходского священства, от которого требовалось проведение с ними миссионерских бесед. Однако отмечалось, что никто даже не подумал выделить священникам разъездных денег для того, чтобы добраться до последних. Такая же картина наблюдалась и в публикациях ведомостей за 1906 г. и 1907 г. Причина такого слабого интереса к «раскольникам» косвенно раскрывается в статье священника И. Пашкевича «Полезны ли «священнические курсы для Гродненской епархии».

Анализируя опыт организации курсов для приходского духовенства в Екатеринбургской епархии, автор отметил, что их направленность не при-

менима к условиям Гродненской епархии. В этой епархии, по словам Пашкевича, находящейся «на рубеже Европы, с населением, смешанным с иноверцами, принадлежащими к римско-католической и отчасти лютеранской церквей, где богословская наука от многих уже веков неустанно звучит своим призывным голосом ко всем христианам» [43, с. 295] ни методика, ни содержание курсов, предназначенных для дискуссий со старообрядцами, не подойдут.

Аналогичное восприятие «раскола» доминировало и среди духовенства Литовской епархии. По крайней мере, в течение всего 1905 г. на страницах местных ведомостей «раскол» упоминается лишь несколько раз, причем трижды в контексте католической тематики. В частности, на страницах церковной прессы отмечалось, что католики именуют православных «схизматиками», т. е. раскольниками, тогда как именно сами повинны в этом, и самое название это именно к ним, а не к другим, подходит, потому что они откололись от единства Православной Вселенской Церкви» [16, с. 223]. Собственно, о самом «расколе» чуть больше говорилось в опубликованной записке С.Ю. Витте «Объявление религиозной свободы вызывает необходимость изменений и в государственном положении православной церкви».

Ситуация начинает меняться в иных епархиях Северо-Западного края. В частности, в «Минских епархиальных ведомостях» в 1905 г. публиковался небольшой цикл статей под характерным названием «Раскол и сектантство в пределах Минской епархии». Однако «раскольническая» проблематика не поднималась больше ни в одном из номеров этих ведомостей за 1905–1907 гг. Напротив, в Полоцкой и Могилевской епархиях проблематика «раскола» занимает несравненно большее место. В частности, почти в каждом номере «Полоцких епархиальных ведомостей» за 1905–1907 гг. тематике «раскола» специально выделялось место для одной или нескольких публикаций. В отдельных случаях целый номер оказывался посвященным проблеме «раскола».

На страницах «Полоцких епархиальных ведомостей» публиковались описания дискуссий с лидерами «раскольнических» общин, отчеты о деятельности Противораскольнического комитета, методические рекомендации по ведению миссионерской работы среди «раскольников», рассказы о жизни тех старообрядцев, которые воссоединились с Русской церковью и т.п. В «Могилевских епархиальных ведомостях» также достаточно много

места выделялось под различные публикации, посвященные «расколу», однако по сравнению с церковным изданием Полоцкой епархии «раскол» не превращался в постоянную тему номеров ведомостей.

Реконструируя восприятие «раскола» местными православными авторами, во-первых, следует отметить акцент на иноэтничности раскольников. Так, последние считались потомками пришлого великорусского населения, осевшего «среди белорусского населения» в крае, который «для них чуждый и по языку, и по образу жизни местного населения» [44, с. 17] При этом повсеместно отмечалось, что «раскольники» сохранили свое изолированное существование, продолжая жить «своей замкнутой жизнью, сохраняя свои обычаи и порядки» [44, с. 17].

Вместе с тем принадлежность к старообрядчеству и происхождение из внутренних губерний не означали, что образ «раскольников» в белорусских губерниях не отличался оригинальностью. В отличие от «раскольников» внутренних губерний, отличавшихся «строгой воздержанной жизнью, наружным и внутренним благочестием, любовью к церковным службам», «раскольников», например, Минской губернии отличала «распущенность нравов, пьянство, конокрадство, мошенничество» [45, с. 92]. Распущенность нравов выражалась в неоднократных гражданских браках, частых разводах и вступлении в связь «с еврейками, поляками, каковое явление только и можно встретить у здешних раскольников» [45, с. 92].

Репутация у старообрядцев была настолько плохой, что термин «раскольник» среди местного населения был синонимом «дурного человека» [45, с. 92]. Было отмечено, что «раскольников» характеризует низкий уровень понимания смысла исповедуемого ими церковного вероучения. Авторы утверждали, что «раскольники» придерживались своего исповедания исключительно в силу «традиции, по упорству», а из обрядовой стороны жизни верующих осталась «строгая вера в посты» [45, с. 92]. Последняя выражалась исключительно в запретах на употребление пищи, но не влияло на мораль и образ жизни. Признавалось, что «раскольники» не представляли собой угрозы прозелитизма среди православного населения. На «раскольников» смотрели, как на чуждый элемент в епархии, наподобие «католиков, лютеран, магометан и евреев» [45, с. 93].

Косвенным подтверждением отсутствия какой-либо значимой угрозы присоединения местных православных к старообрядцам является отмечаемый выше факт, что в 1906–1907 гг. на страницах «Минских епархиальных ведомостей» не появилось ни одного материала, посвященного проблемам,

связанным с присутствием старообрядческих общин в пределах Минской губернии. Термин «раскол» упоминается спорадически и в большинстве случаев связан с полемикой против римско-католической церкви.

Следует отметить, что, как и в Минской епархии, в Полоцкой епархии «раскольники» ассоциировались с великорусским населением. В частности, согласно рапорту одного из благочинных, белорусские крестьяне именовали старообрядцев «москалями». Интересно, что «белорусская» специфика проявлялась в том, что в порядке полемики местное православное духовенство обвинялось «раскольниками» в отступлении от обрядовой практики православной церкви. При этом церковным иерархам приходилось признавать правоту этих упреков. Так, полоцкий епископ Серафим указывал на то, что великорусские «раскольники укоряют белорусское духовенство за совершение поливательного крещения... И мои предшественники-епископы и я циркулярами требовали, чтобы священники крестили погружательно. Но все-таки и теперь не все иереи исполняют этот закон» [46, с. 159] В Могилевской епархии также фиксировали социальную и религиозно-культурную отчужденность от местного населения, когда писали о том, что «раскольники с местным, белорусским населением не смешиваются» [47, с. 6].

Частично совпадает и представление церковных авторов о поведении «раскольников» в разных епархиях Северо-Западного края. В частности, в материале «Нравственность раскольников» утверждалось, что «раскольник» и «скверный и опасный человек» являются синонимами [48, с. 92]. Сообщалось также, что больше всего «раскольники» досаждают окружающему населению воровством. Так, согласно рапорту одного из благочинных Полоцкой епархии, «наши раскольники страшные воры, они крадут все, начиная от лошадей, коров и кончая всяким домашними скарбом. И в этом они дошли до виртуозности: раз они наметили кого обокрасть, то уж непременно обокрадут, как ни берегись, как ни остерегайся» [48, с. 92].

Однако при этом утверждалось, что православные крестьяне, следуя примеру «раскольников», тоже стали проявлять склонность к преступному поведению. Более того, утверждалось наличие связи между численностью «раскольников» в приходе и размером воровства. В отчете о «Миссии в Полоцкой епархии в 1905 г.» писалось о том, что в целом «религиозно-нравственное состояние старообрядцев гораздо ниже православных» [49, с. 545]. Авторы отчета были уверены в том, что «многие пороки у них не считаются таковыми, например, разврат, сквернословие, воровство, месть с драками,

обман чужих по вере» [49, с. 546]. Вместе с тем, следует отметить, что представления о криминальных наклонностях или каком-то особенно безнравственном поведении «раскольников» встречается лишь в нескольких случаях на страницах церковной прессы. Например, в «Могилевских епархиальных ведомостях» взаимоотношения православных со старообрядцами характеризуются как «добрососедские, благожелательные, но никак не враждебные, обособленные» [50, с. 117].

В церковной прессе косвенно признавалось, что степень враждебности «раскольников» к православной церкви и ее представителям находилась в зависимости от применения к раскольникам полицейского принуждения. Так, на съезде духовенства Полоцкой епархии в феврале 1905 г. констатировали, что «раскольники менее враждебно относятся к духовенству в тех приходах, где никогда не употреблялось против них со стороны священников каких-либо полицейских мер» [51, с. 17]. Однако характеризуя отношение большинства «раскольников» к церкви и православным, соглашались с тем, что им присущи «религиозная замкнутость, упорный фанатизм, поддерживаемый наставниками и женщинами».

При этом на страницах «Полоцких епархиальных ведомостей» даже утверждалось, что в местах компактного расселения старообрядцев, где православные составляли явное меньшинство, последние могли стать жертвами насилия. Описывая особенность религиозного сознания «раскольников», отмечалось, что для многих из них привязанность к «расколу» была не столько проявлением какой-то особой сознательности, сколько привычкой «ко всему обрядово-религиозному строю жизни раскола» [50, с. 118]. Более того, отдельные авторы утверждали, что среди «раскольников» велик процент тех, кто легко оставил бы «раскол» и воссоединился с православной церковью, но «не имеют в себе достаточно силы порвать с своим прошлым, дорогими детскими впечатлениями, своими родичами, обществом» [14, с. 6].

Признавалось, что у старообрядцев имеется «широко поставленная в старообрядческих общинах благотворительность» [49, с. 544], которой не имеют православные. В целом, «материальное положение старообрядцев, в общем, лучше, чем у православных» [49, с. 545], причем источником большего благополучия являлись вовсе не воровство, а торговля и предпринимательство. Сравнивая отношение к церковной традиции среди православных

и раскольников, отдельные авторы были вынуждены признавать, что последние «более православных крепки в своей вере, а потому и более дорожат славянским языком».

Неоднократно православное священство считало достойным для подражания обрядовую сторону жизни «раскольников». Так, священник И. Билецкий писал: «приятное впечатление производит самое совершение службы в раскольничьей молельной, где выполняется все чинно, по уставу. Как все это не похоже на совершение богослужения в наших сельских храмах, где не всегда возможно воспринять того, что читается и поется» [50, с. 118].

Если для католиков склонность к миссионерству считалась очевидной, то в адрес «раскольников», как правило, таких опасений не высказывалось. По крайней мере, более распространенной была точка зрения, высказанная священником одного из приходов в Сенненском уезде Могилевской губернии, согласно которой «близостью отношений раскольники никогда не пользуются в смысле пропаганды своих заблуждений» [50, с. 117]. Даже «имея в услужении православных рабочих, раскольники не только не удерживают их от посещения храма и исполнения долга исповеди, но в случае болезни рабочего сами спешат пригласить священника для напутствования больного» [50, с. 117]. В отчете «О состоянии и деятельности Могилевского церковно-православного Божоявленского братства» за 1905 г. отмечали, что в пределах епархии «раскольники разных толков к православию и православным фанатизма не проявляют».

Таким образом, старообрядец в белорусских губерниях ассоциировался с пришлым, великорусским населением, которое, несмотря на ослабление своей замкнутости под влиянием процессов секуляризации, по-прежнему держалось достаточно изолированно от православного белорусского крестьянства. В свою очередь, в глазах местного населения «раскольники» пользовались негативной репутацией в силу своих нравственных качеств. Однако можно предположить, что такое отношение являлось следствием такой антропологической особенности восприятия, как негативное отношение ко всем, кто воспринимается «как чужак», или придерживается образа жизни, существенно отличающегося от общепринятого. Несмотря на то, что «расколу» уделялось много внимания в белорусских епархиях, «раскольники», несмотря на редкие опасения, не воспринимались как источник угрозы для целостности православной церкви и ее паствы.

Приверженность «расколу» среди значительной части верующих объяснялась скорее пассивной привязанностью к хорошо знакомой традиции, чем осознанным религиозным выбором. С учетом того, сколько места уделялось теме миссионерства среди «раскольников», можно сказать, что старообрядцы не воспринимались как «чужие», скорее, как «испорченные» «свои». В белорусско–литовских губерниях среди «раскольников» численно доминировали беспоповцы федосеевского толка, остальные религиозные течения были представлены значительно меньше. В глазах приходского духовенства позитивными сторонами принадлежности к «раскольничьим» общинам являлись большая групповая сплоченность и взаимовыручка, в среднем более внимательное отношение к обрядовой стороне религиозной жизни.

Если выше анализировались стереотипные представления о религиозных группах, распространенные в православной среде, то изучение общепринятых взглядов на православие, которые высказывались римско–католическим духовенством, позволит сопоставить и оценить степень релевантности представлений друг о друге двух крупнейших христианских конфессий в белорусско-литовских губерниях. Основным источником для реконструкции этих взглядов является католическое издание «Dwutygodnik Djeseczalny», учредителем которого в 1910 г. стало Виленское епископство.

В целом, интерес католической редакции журнала к православной церкви был достаточно сильным, поскольку почти в каждом номере имелась рубрика «Из православного мира». Отметим, что специально посвященных православной тематике текстов было сравнительно немного: редакция предпочитала перепечатывать отрывки из российской православной периодики по интересующим ее сюжетам. Следует заметить, что авторы издания пристально следили за дискуссиями в русской церковной печати, посвященными обоснованию необходимости преобразований в Русской церкви и критике церковных порядков. При этом особое внимание уделялось информации, связанной с описанием негативных тенденций в отношениях между российским обществом, государством и Православной церковью.

Например, тщательно отслеживалась полемика о необходимости восстановления в Русской православной церкви патриаршества. В этом видели осознание «ненормальных условий существования в государстве православной церкви» и стремление к «освобождению своей жизни от светской власти». Это, по мнению католических публицистов, может в перспективе упростить достижение «согласия с Западом и Римом» [52, s. 85]. Пожелания

такого рода показывают, что теоретически православие не мыслилось как нечто принципиально чуждое и враждебное католичеству. Вместе с тем, отделившейся считалась именно Православная церковь и лишь от нее ожидалась первые шаги к восстановлению церковного единства. Неравенство между католичеством и православием стилистически подчеркивалось тем, что в словосочетании «православная / восточная церковь» существительное писалось, как правило, со строчной буквы, а когда речь заходила о католической церкви, то использовалась заглавная буква.

В своих критических оценках православия авторам журнала приходилось принимать во внимание тот факт, что православная церковь в Российской империи обладала исключительным статусом «первенствующей и господствующей». Такое положение ясно осознавалось редакцией, отмечавшей, что «если кто-нибудь из нас уже не о православии, но хотя бы о каком-нибудь исповедании написал подобным грубым образом как себе позволяют «Епархиальные ведомости», то чтобы произошло?» [53, s. 36]. Однако на страницах издания некоторая сдержанность в полемике не мешала выразить вполне определенный взгляд на православие.

Основная идея публицистики заключалась в том, что православная критика католичества расценивалась как необоснованные обвинения в адрес католиков, как набор негативных стереотипов и мифов. На страницах издания православное духовенство изображалось как враждебно настроенная к католичеству группа, которая, вопреки реальности, видит в нем воображаемого противника. Так, комментируя колонку редактора «Виленского Свято-Духовского братства» о католических священниках, автор заметил, что вся публикация является «инсинуацией на самую идею католического священства и римской Церкви», построенной на «лжи и оскорблении чужого исповедания» [53, s. 245]. Более того, систематически обвиняя католиков в фанатизме, православная церковь применяет двойные стандарты в оценке происходящего и совершенно упускает из вида церковные нестроения в своей среде.

В итоге, по мнению католических публицистов, православная церковь имеет более кризисное состояние религиозной жизни, чем католическая. В частности, в статье «Из жизни монахов», комментируя ставшие достоянием прессы скандальные проступки православного монашества, автор утверждал, что «горизонт духовной жизни на Востоке затянуло тучами больше, чем на Западе» [54, s. 284]. Однако вместо того, чтобы заниматься «воскре-

шением старорусского, весьма уважаемого аскетизма», православное духовенство «охвачено миссионерскими съездами, политикой русификации, написанием полемических брошюр, распространением обвинений католиков» [54, s. 284].

У католических авторов специфической чертой православного духовенства в белорусско–литовских губерниях считалось стремление бороться с католическим влиянием «устрашением, опирающимся на полицейский аппарат», а не «научной полемикой и личной самоотверженностью пастырей, искренне преданных делу своего исповедания» [55, s. 119]. Например, в статье «Тактика «России» утверждалось, что православные братства занимаются не столько совершенствованием своей деятельности, сколько «воображаемыми и никогда не подтвержденными грехами ксендзов и панов, которые якобы всеми правдами и неправдами совращают бедный белорусский народ» [56, s. 24].

Вместо того, чтобы деятельно противостоять сектам и атеистическим настроениям в обществе, православное духовенство «всматривается в римскую угрозу, ничего не видя и не слыша, готовя свои ряды к борьбе с призраком папизма» [57, s. 37]. Статистика переходов из православия в иные исповедания и ухода в секты наглядно свидетельствовала о том, что католицизм не может претендовать на «первое место» среди угроз для православной церкви. Данные свидетельствуют о том, насколько «безосновательны обвинения в алчности католицизма в так называемом Западном крае». Однако из строк синодального отчета, по словам католических публицистов, складывалось впечатление, что Св. Синоду ближе «сектантство всякого рода, чем западная Церковь» [58, s. 90].

Очевидно, что «восточная сестра не хочет согласия с западной сестрой, вопреки пророчеству Христа, что будет одна паства и один Пастырь» [58, s. 90]. Полемисты издания полагали, что среди местных православных существует искаженное и пристрастное представление о католичестве. Так, критикуя публикацию, в которой католицизм представал в образе «палача, попирающего «угнетенный православный люд», расширяющего свои позиции с помощью «угроз и обещаний земных наслаждений», редакция католического журнала считала, что такое описание могло появиться только в «большом воображении деятелей определенного покроя» [59, s. 172].

Авторы «Dwutygodnika Djecezalnego» считали, что православным присуще считать католическую церковь исповеданием, подменившим веру в Христа поклонением папе, среди которых были «прелюбодеи, убийцы,

безбожники, была даже женщина, которая во время процессии родила младенца» [59, s. 172]. Подобные рассуждения на страницах католического издания назывались «маниакальными» [59, s. 172]. В целом, православное духовенство обвинялось в том, что оно «сеет зерно племенной и религиозной ненависти раздора среди братьев единой земли» [60, s. 184].

Отметим, что критика действий православного священства далеко не всегда имела общецерковный характер. Например, в заметке о миссионерских курсах, открытых епископом Минским и Туровским Митрофаном 23 февраля 1914 г., обозреватель утверждал, что все содержание этих курсов представляло собой не только грубое искажение сути католического вероучения, но и было переполнено оскорбительными выпадами в адрес католиков. Например, на курсах якобы утверждалось, что «женитьба на католичке является общением с гнилым организмом, который заражает», а всех католиков ждет «адское пламя» [52, s. 186].

При этом под пером католических публицистов само католичество представало в образе гонимой церкви, которая «переживает катакомбное время» [61, s. 83]. Критикуя местные власти за судебное преследование католических священников, нарушавших российское законодательство, публицисты сетовали на то, что католическая церковь привыкла к притеснениям, поскольку «переносит их давно» [62, s. 172]. Достаточно категорично утверждалось, что нигде в мире нет «более клерикальных властей, чем у нас», которые «присвоили себе монополию правоверности и патриотизма и более всего нетерпимы к иноверцам, эти последние стали жертвой текущей националистической политики» [63, s. 239].

В результате католические священники и церковь оказались не много не мало «в огне раздуваемого русского клерикализма» [63, s. 239]. Подобного рода сравнения являлись очевидным полемическим преувеличением, поскольку редакция прекрасно отдавала себе отчет о том, что действует указ об «Укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., имеется возможность издавать свой журнал, строятся новые костелы и т.д. Достаточно активно отрицалась вина католических пастырей в провоцировании конфликтов на почве нетерпимости между представителями разных исповеданий. Напротив, ответственность за конфликты возлагалась на местное чиновничество и косвенно на представителей православного духовенства.

Так, в статье «Католический фанатизм» говорилось о том, что везде «приверженцы двух и даже нескольких исповеданий смогут жить друг с другом в согласии и взаимном уважении» пока среди них «нет агитатора в

мундире, или иной, отличной от одежды среднего деревенского крестьянина, униформе» [54, s. 281]. В других публикациях, уходя в сторону от дискуссий на предмет недавнего прошлого и даже допуская, что и «поляки ошибались», католические авторы упрекали российские власти в том, что теперь они совершают «подобные ошибки» [64, s. 196]. В любом случае православное священство неоднократно обвинялось в том, что оно занято «только и только политикой», в которой исчезает не только «православие, но и идея Христа в целом среди социализированных толп» [64, s. 196].

Противясь отождествлению католичества и польской идентичности, публицисты журнала писали о том, что обвинители «сами не понимают православие иначе, чем в связи с рускостью, а России не представляют себе без православия» [65, s. 210]. В частности, на страницах утверждалось, что православная миссия стремится не помочь и освободить белоруса, но добивается от него, чтобы он «или обрусел, или, по меньшей мере, набрался ненависти ко всему польскому и католическому» [64, s. 196]. Это обусловило проблему в отношениях с некоторыми прихожанами из числа бывших униатов. В статье «Политика и духовенство», священник Иванич настаивал на том, что «беспокоясь только о политике, а не религиозном просвещении людей, «батюшки» не привязали своих прихожан к церкви и не заставили уважать себя как духовных пастырей». Это и привело к тому, что после издания указа о веротерпимости начался выход из православной церкви тех, кто «помнил, что их отцы принадлежали к католической церкви» [65, s. 210]. Католические полемисты были убеждены в том, что многие православные иерархи и часть духовенства видели свой идеал в том, чтобы «с помощью государственного права принуждать граждан государства, которые не хотят иметь ничего общего с официальной церковью или никогда к ней не принадлежали» [66, s. 286].

Вместе с тем в издании были вынуждены признать, что политика проникла не только в жизнь православной, но и римско-католической церкви. В частности, утверждалось, что «у нас, на религиозной почве, появился национальный вопрос» [67, s. 40]. К этой теме на страницах журнала публицисты обращались неоднократно. Например, в статье «Национальная жизнь и клир» констатировалось, что католическое духовенство втянуто в «вихорь национальных польско–литовских столкновений» [59, s. 222]. В целом настойчиво проводилась мысль о вселенском характере католической церкви, но подчеркивалась невозможность игнорирования национального вопроса.

Особенно важной считалась способность сочетания католической миссии с ее деятельностью в полиэтничном регионе «Литвы, где католический священник имеет под своей опекой поляков, литовцев, белорусов» [68, s. 128]. Местные церковные власти требовали, чтобы «католический священник при исполнении своих обязанностей должен быть только католическим священником, но никогда польским, литовским или каким-нибудь иным» [68, s. 128]. В некрологе ксендза Маевского акцентировалась идея о том, что он сумел обосновать «фальшивость утверждения о том, что якобы польское духовенство ради патриотизма пренебрегало и пренебрегает сутью церкви, денационализировало Литву и Беларусь, используя церковь, что заслуживает кары, как инструмент политики» [69, s. 271].

Вместе с тем отмечалось, что и католический клир далеко не всегда оказывался на высоте соответствия вселенскому идеалу церкви. В «*Dwutygodnikie Djecezjalnym*» осторожно указывалось, что отдельные представители католического духовенства, «стоящие на страже национальных интересов», своими действиями вызывают «грозные и фатальные последствия» [59, s. 223], подрывая авторитет священника и церкви в глазах «националистичных масс» [59, s. 223]. Обращаясь к опыту политического кризиса 1905–1907 гг. католические публицисты признавали, что «наиболее пагубным оказался национальный шовинизм, поскольку он вызвал немедленные последствия», которые «полностью дезорганизовали церковную жизнь» [69, s. 289].

Несмотря на оговорки о пагубности проникновения националистических настроений в церковную среду, в редакции журнала проявлялась неспособность занять нейтральную позицию в этом сложном вопросе. Например, в статье «Интеллигенция и церковь» высказывалось пожелание о том, что «если среди нашей интеллигенции религиозная жизнь будет бить ключом», то это «будет породить помыслы к защите самых дорогих ценностей нашей веры и национальности, что вновь можно будет сказать об отечестве нашем так, как когда-то о нем говорилось «*Polonia semper fidelis*» [70, s. 191]. Такие рассуждения значительно снижают обоснованность критики в адрес православного духовенства.

Достаточно интересно проследить отношение к униатскому вопросу. Это обусловлено тем, что в пределах белорусско-литовских губерний вплоть до указа о веротерпимости сохранялся феномен «упорствующих» из числа бывших римо-католиков и униатов [71, с. 30]. С католической точки зрения было бессмысленно говорить о процессе окатоличивания унии «в

1720 г., а тем более о возвращении униатов в католицизм в 1905 г., поскольку уния была католицизмом с самого начала, а униаты были всегда католиками» [72, s. 36]. Для католической церкви принципиальным являлось принятие ее догматов и первенства римского папы, а не обрядовая сторона. В этой связи униаты «являются не худшими, и не меньшими римо–католиками, чем католики–латинники», а понятие «исповедания католической церкви намного шире, чем понятие латинского обряда, рядом с которым церковь знает иные обряды» [72, s. 35]. Более того, осуждалось мнение, согласно которому до сих пор многие считают, что «восточный обряд» можно признавать лишь «как ступеньку для перехода на латинский» [73, s. 47]. Такое позитивное отношение к богослужению распространялось исключительно на униатов, поскольку лишь за католической церковью признавалась «полнота католического духа, охватывающего Восток и Запад» [73, s. 47].

Следует отметить, что в польском языке прилагательные «rosyjski» и «rusiński» используются для обозначения двух разных этнических и национальных общностей. В редакции журнала прекрасно отдавали отчет в этой языковой особенности и при описании восточнославянского населения белорусских и украинских земель использовали только этноним «русины». Вероятно, по этой причине идея о катехизации белорусского крестьянства на русском языке встречала резкое неприятие со стороны католического духовенства. Так, решение съезда православного духовенства Литовской епархии о необходимости преподавания основ католической веры в учреждениях Министерства народного просвещения на русском языке называлось «проведением политики «батюшками» [74, s. 46].

Перевод дополнительного богослужения на русский язык воспринимался как политическая попытка «деполонизации белорусов». Белорусов-католиков, сопротивлявшихся введению русского языка в богослужебную практику, хвалили за осведомленность «в своих правах религиозного гражданина края». Показательно, что эта религиозная гражданственность выразилась в «привязанности к польской костельной песне и польскому ружанцу» [60, s. 119]. Негативную оценку получила идея о том, что русский язык считался родным для крестьян-белорусов. Однако в качестве альтернативы предлагался не белорусский язык, но сохранение катехизации на польском.

На страницах издания утверждалось, что в народных училищах некоторых уездов местные власти навязывают детям – полякам и литовцам русский язык при изучении основ католической веры, записывая последних в

белорусы, «для которых безоговорочно школьная дирекция хочет преподавания религии на русском» [75, s. 286]. Например, в Соколках (Гродненская губ.) родителей детей–католиков, указывавших, что они разговаривают на белорусском языке, ставили перед фактом изучения их детьми азов религиозного учения на русском. В описанном в журнале случае такая практика школьных властей встретила сопротивление семей, желавших преподавания на польском. Показательно, что требование родителей было, пусть и неохотно, но удовлетворено дирекцией местного 4-х классного училища [76, s. 274].

Несмотря на некоторую самоцензуру, на страницах журнала «Dwutygodnik Djeseczalny» достаточно определенно выражались представления о православии. Православная церковь изображалась предубежденным преследователем и гонителем католичества в белорусско–литовских губерниях Российской империи. По мнению авторов издания, именно православная церковь принципиально не желала пойти на контакт с католичеством. При этом разными косвенными методами неоднократно подчеркивалось духовное первенство римско–католического исповедания над православным. Однако, несмотря на подобный дискурс, нельзя говорить о том, что редакция отказывала православной церкви в принадлежности к христианству и отрицала ценность ее существования.

Существенной чертой православия считалась подчиненность церкви политическим целям российского правительства и приверженность православного клира идеям русского национализма. Православные священники белорусско–литовских губерний изображались преимущественно как политизированные, фанатичные и далекие от идеалов пастырского служения люди, направляющие всю свою энергию на борьбу с католическими пастырями – «вечным воображаемым врагом церкви и государства» [77, s. 140]. Вместе с тем, этот полемический образ отчасти противоречил признанию того, что само католическое священство испытывает сильное влияние идеологии польского национализма. Вопреки декларированному католическому универсализму категорически не принималась идея катехизации на русском языке в пределах белорусско-литовских губерний, но признаком верности церковной традиции считалось использование польского языка в дополнительном богослужении и в изучении основ веры.

Изучение стереотипов о религиозных группах, которые были характерны для православного и римско-католического духовенства белорусско-литовских губерний в конце XIX – начале XX в., позволяет сделать вывод о

том, что институционально заданные отношения между конфессиями в рамках отношений «свой–другой» под воздействием региональных условий претерпели известную эволюцию. Политические события 1905–1907 гг., а также политические и религиозные свободы, введенные в это время в России, наложили свой отпечаток на региональные религиозно-этнические отношения. Возникли такие массовые явления как религиозная нетерпимость между католиками и православными, конфликты между евреями и христианами (православными и католиками).

Эти события чрезвычайного характера, осмысляемые католическими и православными священниками в категориях своего времени, формировали определенные представления о религиозных противниках, в которых прежние стереотипы наполнялись новым содержанием. Объективная основа формировавшихся стереотипов – религиозные, этнические и политические конфликты, охватившие белорусско-литовские губернии в 1905–1907 гг., давали возможность духовенству рассматривать своих противников сквозь призму образов «свой», «чужой», «чуждый». Вместе с тем, христианское мировоззрение православного и католического духовенства позволяло им уклоняться от радикальных выводов и видеть иногда в религиозном противнике не только «чужого», но и «другого».

В целом же, отмеченные негативные стереотипы имели скорее «оборонительный» характер. Образы «чужой» и «чуждый» создавались также с целью стимулирования осознания и отстаивания собственных церковных интересов. Их негативное воздействие компенсировалось нейтральными и отчасти комплиментарными оценками отдельных качеств представителей «чужих» религиозно-этнических общностей, которые хоть и осознавались как «чужие», но не дегуманизировались.

Изучение опыта создания институализированным духовенством обеих христианских церквей стереотипных представлений о «чужом» или «другом» открывают такую сферу исследования как народная религиозность. Представления о «других» и «чужих» религиозных группах, созданные духовенством, выходили за рамки ортодоксального вероучения и, попадая в народную среду, жили там своей особой жизнью, формируя стереотипы народной (вернакулярной) религиозности.

Библиографические ссылки

1. Инородческие языки в русской школе на окраине // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 23 (91). С. 481–483.
2. Миловидов А. Необходимость реформы римско-католической семинарии // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 24 (92). С. 117–121.
3. Светлинский. Взгляд римско-католического ученого на главенство римского папы // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 16 (84). С. 313–314.
4. Свидерский Л. Иоанн Крассовский, Полоцкий униатский архиепископ // Полоцкие епархиальные ведомости. 1910. № 19. С. 447–454.
5. Пашкевич М. Проект организации миссионерской деятельности при братствах // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 3 (71). С. 57–58.
6. Русский. Из села Заноричи // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 9 (77). С. 189–190.
7. М-в А. Штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае и, в частности, в г. Вильне // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 24 (92). С. 501–507.
8. Некоторые статистические данные о народонаселении Западного края // Минские епархиальные ведомости. 1910. № 4. С. 1–25.
9. Светлинский. Мы и поляки // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 7–8 (75–76). С. 148–150.
10. Поляки и белорусы в их взаимоотношениях // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. № 22 (90). С. 454–457.
11. Сапунов А. Очерк исторических судеб православия и русской народности в Белоруссии вообще, и пределах Полоцкой епархии, в частности // Полоцкие епархиальные ведомости. 1910. № 25. С. 596–601.
12. Скрынченко Д. По поводу текущих событий. Необходимость особой миссии // Минские епархиальные ведомости. 1907. № 19. С. 371–373.
13. Задача современного проповедничества // Вестник Виленского Православного Свято-Духовского братства. 1907. № 14. С. 288–289.
14. Скрынченко Д. Ответ католику и воззвание к белорусскому народу // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 22. С. 645–650.

15. Наблюдатель. Чем крепко и действенно римско–католичество в нашем Западном крае // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 24. С. 702–706.
16. Никандр. архиеп. Окружное Архипастырское послание к пастве Литовской // Литовские епархиальные ведомости. 1905. № 25– 26. С. 222–225.
17. Кто глава Церкви Христовой? // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 37. С. 958–962.
18. Учреждение викариатства в Могилевской епархии // Могилевские епархиальные ведомости. 1907. № 4. С. 131–140.
19. Вераксин А. Слово о православии // Литовские епархиальные ведомости. 1905. № 32–33. С. 288–290.
20. Гость. Новые враги православия // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 18. С. 510–514.
21. Воеводский С. Впечатления от манифеста 17 апреля // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 10. С. 283–288.
22. Воеводский С. К вопросу о борьбе с католицизмом // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 215–223.
23. Квятковский Д. Где и в чем наше оружие? // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 21. С. 600–605.
24. Квятковский Д. Где и в чем наше оружие? // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 20. С. 566–574.
25. Зайц К. Среди католиков // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 15. С. 254–259.
26. Зайцев К. Письма в редакцию // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 14. С. 236–238.
27. Воинствующий католицизм // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 17. С. 297.
28. Лобковский В.А. Собрание благочинных у Его Преосвященства // Могилевские епархиальные ведомости. 1906. № 20. С. 681–693.
29. Пастырское поучение народу православному // Гродненские епархиальные ведомости. 1905. № 43. С. 1176.
30. Железнякович И. Письмо в редакцию // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 1. С. 6.
31. Слово, сказанное в кафедральном соборе 23 октября перед благодарственным молебном по случаю манифеста 17 октября с. г. // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 462.

32. Памятные дни // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 497.
33. Памятные дни // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 22. С. 547.
34. Журнал Епархиального собрания № 4 // Могилевские епархиальные ведомости. 1907. № 2. С. 62.
35. Отношение евреев к христианам по талмуду // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 16. С. 447.
36. Свобода и Евреи // Минские епархиальные ведомости. 1907. № 24. С. 487.
37. Железнякович А. Несколько слов по поводу статьи «Нельзя медлить» // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 18. С. 501.
38. Книги и брошюры о социализме прот. Иоанна Восторгова // Полоцкие епархиальные ведомости. 1907. № 23. С. 682.
39. Скрынченко Д. О национализме // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 194.
40. Бруякин П. Ответ Мирянину // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 21. С. 596.
41. Литинский И.А. Отчего мрут деревенские дети // Литовские епархиальные ведомости. 1905. № 1–3. С. 7.
42. Лисовский Г. По вопросу о способах содержания духовенства // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 11. С. 314.
43. Пашкевич И. Полезны ли «священнические курсы» для Гродненской епархии // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 9–10. С. 294–297.
44. Попов К. Раскол и сектантство в пределах Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 1. С. 17–22.
45. Попов К. Раскол и сектантство в пределах Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. 1905. № 5. С. 92–95.
46. Беседа Преосвящ. Серафима с представителями духовенства Полоцкой епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 5. С. 155–161.
47. Стратонович М. Отчет о состоянии и деятельности Могилевского церковно-православного Богоявленского братства // Могилевские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 1–13.
48. Нравственность раскольников // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 3. С. 92–94.

49. Миссия в Полоцкой епархии в 1905 году // Полоцкие епархиальные ведомости. 1906. № 16. С. 539–547.
50. Билецкий И. Характеристика раскола Скрыдлевского прихода, Сенненского уезда // Могилевские епархиальные ведомости. 1905. № 4. С. 117–119.
51. Журналы и акты Епархиального съезда духовенства Полоцкой епархии // Полоцкие епархиальные ведомости. 1905. № 8–9. С. 1–36.
52. Odrodzenie Patryarchatu // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 6. S. 84–85.
53. Prawosławny świaszczennik i rzym.-kat. ksiądz // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 18. S. 244–245.
54. Z życia mnichów // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 19. S. 283–285.
55. Propaganda sekciarstwa // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 9. S. 118–119.
56. Taktyka «Rosji» // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 2. S. 24.
57. Prawosławna misya ludowa // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 3. S. 36–37.
58. Wiara i bogobożność ludu rosyjskiego // Dwutygodnik Djecezalny. 1914. № 6. S. 88–90.
59. Moksiewicz S. Życie narodowe a kler / S. Moksiewicz // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 16. S. 222–224.
60. Non possumus... // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 9. S. 119–120.
61. Z Wilna i djecezji // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 5. S. 82–83.
62. Ze sposobów zwalczania katolicyzmu // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 11. S. 171–173.
63. X.S.M. Po rewizyi / X.S.M. // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 18. S. 238–239.
64. Krasomówstwo apostoła miłości Chrystusowej? // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 14. S. 196–198.
65. Iwanicz. Polityka i duchowieństwo // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 15. S. 209–211.
66. Otwarcie i szczerze // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 21. S. 284–286.
67. Z Wilna i djecezji // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 3. S. 40.
68. Czynności Ordynaryatu // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 10. S. 128–130.

69. Cyraski I. Ś. p. ksiądz Konstanty Majewski // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 18. S. 270–272.
70. Inteligencya a Kościół // Dwutygodnik Djecezalny. 1913. № 14. S. 191.
71. Бендин А.Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). Минск.: БГУ, 2010. – 439 с.
72. J.U. O cześć św. Józafata // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 3. S. 30–36.
73. Tołoczko W. Beneficyum Wołkowyskie, a rok 1812 // Dwutygodnik Djecezalny. 1913. № 4. S. 46–49.
74. Zjazd duchowieństwa prawosławnego // Dwutygodnik Djecezalny. 1914. № 3. S. 45–46.
75. Wołkowysk // Dwutygodnik Djecezalny. 1912. № 20. S. 286.
76. Sokółka // Dwutygodnik Djecezalny. 1911. № 20. S. 274–275.
77. Opinje prawosławne o synodzie // Dwutygodnik Djecezalny. 1910. № 9. S. 139–140.

2.4 Формирование и развитие традиции веротерпимости на Русском Севере (конец XIX – начало XX в.): образы «чужого»*

В условиях современных общественно-религиозных, социально-культурных и политических процессов, происходящих на глобальном и локальном уровнях, обращение к вопросам истории формирования и развития традиций веротерпимости представляет особую значимость и обладает серьезным эвристическим потенциалом.

Формирование и развитие духовного наследия Русского Севера отличается рядом специфических характеристик, что позволяет говорить об особой картине мира, которая включает в себя систему отношений и взаимосвязей между представителями разных религиозных традиций, сложившуюся на территории Русского Севера. Все это не могло не наложить отпечаток на особенности формирования традиции веротерпимости в этом регионе.

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_а

Исследователи, занимающиеся изучением истории развития религиозной ситуации на Русском Севере, выделяют три основные модели развития религиозной жизни региона: языческую, православную, поликонфессиональную.

Языческая модель, как исторически самая древняя, характерна для коренных жителей северного региона в период, предшествовавший русской колонизации, сохранилась в малоизменённом виде или в форме отдельных представлений до наших дней. Ее сменяет православная модель, которая постепенно вытесняет предыдущую языческую модель посредством активной миссионерской деятельности и процессов монастырской колонизации. Формирование следующей модели – поликонфессиональной – начинается в XVI – XVII веках, что связано с расширением торгово-дипломатических связей с иностранными государствами и с появлением старообрядческого движения на фоне иконовских реформ [25, С.8].

Исторически одна модель сменяла другую, что приводило к их совместному сосуществованию, а не вытеснению одной модели другой.

В силу необходимости совместно выживать в довольно суровых условиях, а также в условиях удаленности от центра, на территории региона исторически сформировалась культура терпимого отношения к представителям различных культурных и религиозных традиций. Проследив историю развития религиозной ситуации в регионе, С.О. Шаляпин утверждает, что сосуществование представителей разных религиозных традиций на его территории «несла с собой болезненный элемент религиозной враждебности и нетерпимости, выражавшийся в разных формах, но тот факт, что ни одна из форм религиозной жизни не была вытеснена с исторической сцены полностью, свидетельствуют об имеющихся в крае традициях конфессионального плюрализма». [25, С.8]

Рассматривая своеобразие влияния христианства на региональные особенности национального характера в условиях Русского Севера, исследователь В.С. Глаголев связывает отсутствие ксенофобных настроений на Русском Севере с географической отдаленностью его территорий от центра – «для прибрежных жителей региона контакты с иностранцами (рыбаками, купцами, моряками), по крайней мере, до начала 1920-х годов были привычным событием» [2, С.94].

Однако необходимо отметить, что в истории развития духовной культуры Русского Севера получили отражение и свое уникальное развитие все значимые события и процессы религиозной жизни российского государства.

Среди них можно отметить такие процессы как «христианизация северных народов в период освоения Заволочья славянами, монастырская колонизация края, противостояние никониановского и старообрядческого направлений православия» [25, С.6]. Все эти процессы не могли не найти отражения в проявлениях нетерпимости в регионе, что подтверждается историческими исследованиями. Так, например, исследователь В.С. Глаголев пишет «в отношении русских пришельцев с окружающим иными местными народами отсутствовала безоблачность; имели место вытеснение с места охоты, сбор ясака, отдельные карательные походы [2, С.94].

К началу XX века можно говорить об устойчивой поликонфессиональной модели развития религиозной жизни. По результатам первой всеобщей переписи населения Российской Империи 1897 года в Архангельской губернии проживали представители следующих вероисповеданий: православные и единоверцы – 337337, старообрядцы и уклоняющиеся от православия – 6227, лютеране – 2015, римско – католики – 629, иудеи – 251, магометане – 55, реформаты – 18. Кроме того, в Архангельской губернии насчитывалось 3874 носителей самоедского языка, часть из которых исповедовала языческие традиции [17].

Особый интерес в этом отношении представляет не столько позиция официальных светских и церковных властей в отношении других вероисповеданий, сколько та система взаимоотношений, которая сложилась на уровне повседневного бытования. В рамках данного исследования ставится цель – на основе анализа таких источников как путевые заметки, очерки, материалы местной прессы, датируемых концом XIX - началом XX веков раскрыть характер взаимоотношений носителей разных религиозных традиций, охарактеризовать особенности развития традиции веротерпимости на территории отдельно взятого региона, а также раскрыть особенности образа «чужого» в рамках этих межвероисповедных отношений.

В своей работе «Метафизика Севера» Николай Михайлович Теребинин раскрывает особенности выстраивания взаимоотношений между представителями разных вероисповеданий через призму этноцентрической модели картины мира северного крестьянства, в центре которой живут «православные христиане Русского Севера» [21, С.5] Язычники и инородцы, то есть те, кто не имеет истинной веры, обитают на периферии этого мира. Соответственно в основе миропонимания оказывается противопоставление православного «своего» центра и профанической «иной» периферии. По

мнению Н.М. Терехина именно с этим связано представление об этнической периферии Русского Севера как антимира, в котором проживают народы, обладающие мощным колдовским потенциалом. [21, С.5]

«Чужие» наделялись особыми свойствами и способностями вступать во взаимодействие с потусторонними силами. К числу таких народов, крестьяне Русского Севера относили ненцев, зырян, карел, лопарей. По мнению исследователей, основополагающую роль в порождении подобных образов играл конфессиональный мотив, связанный с ритуальной деятельностью шамана у ненцев, колдунов у коми и карел. «Сакрально отмеченная роль колдуна в традиционном обществе зырян обусловила восприятие всего народа коми как наделенного колдовскими чарами» [21, С.6].

Эти народы наделялись способностями насыщать порчу, болезни. Однако поморы верили не только в то, что соседние народы могут наслать какое-то бедствие, но также и прибегали к их помощи и силам, чтобы защититься от вредоносных чар. Так карела-колдуна приглашали к больному, чтобы он прочитал лечебный заговор, карельские колдуны охраняли проезжан во время поморской свадьбы, провожали в последний путь человека, умершего внезапно или погибшего во время промысла. Как отмечает Н.М. Терехин «участие представителя иного этноса в поморских ритуалах жизненного цикла обусловлено мифологическими представлениями об особой сакральной силе чужой веры, ее непосредственной сопряженности с иным миром». [21, С. 6].

Представление о том, что инородцы, и в частности, ненцы, обладали колдовскими способностями, что с одной стороны, вызывало суеверный ужас у русских, но с другой стороны, эти способности вызывали трепет и стремление воспользоваться ее колдовской мощью в своих целях и получить помощь у чужих богов сохранялось вплоть до конца девятнадцатого – начала двадцатого века. Так, например, А.А. Борисов в своих очерках о путешествии по тундре в начале XX века отмечает, что русские в Печорском крае «верят и приносят жертвы Сядэю, хотя, правда, не человеческие, а пользуются для этого оленями». [1, С.74], что подтверждает особое отношение к этим народам и верованиям у русских на севере.

В очерках путешественников ненцы описываются как низкорослые, неопрятные, обладающие малопривлекательной внешностью, наивные и доверчивые люди, тон подобных оценок носит снисходительный характер. Так, архангельский епархиальный наблюдатель за церковными школами

Н.Козмин, объездивший в силу своей службы всю Архангельскую губернию и не раз бывавший в тундре, описывает ненцев в своих очерках 1913 года, сравнивая их с народом коми. Ненцев он называет «пасынками Русского Севера», про которых нельзя сказать, что они обладают высокими умственными способностями, толковостью или стремлением к образованию, а что касается их условий жизни, то они Н. Козминым определяются как «особенно неприятные» [8, С. 43].

Помимо описания их внешнего вида, образа жизни, путешественники обращают внимание и на особенности религиозной культуры и сознания ненцев. В своих путевых очерках, относящихся ко второй половине XIX века, С.В. Максимов приводит свой разговор с ненцем, в котором он спрашивает его крещенный ли тот, хозяин же этого ненца, русский, характеризует их так: «Крестивые они, все крестивые: любого спроси – крест покажет, а чтобы эта вера... Веры этой нет у них» [10, С.495].

Говоря о христианизации ненцев, этот же хозяин отмечает, что «вон ихний батюшка, пожалуй, сказывает, что на Колгуеве двадцать семей окрестил, а что проку? Окрестить самоеда легко, известно. В церковь они не заглядывают, а и пригонят которого: на пол ляжет; детей крестят молочников: а гляди, лет в десять, а то и позднее; жену берут зря что полюбовницу, и никаких таких обрядов при этом не делают. Заплатит жених за нее, что спросит отец, оленями ли, песцами ли, а либо деньгами, да и живет, Бога не ведая. И возьмет он одну жену, тем не довольствуется: гляди другую присмотрел и ту к себе тянет». Также подчеркивает, что, несмотря на принятие крещения, ненцы остаются язычниками: «Вера их – известная вера: обшарь-ко его хорошенько, запусти ему руки за пазуху, так-вот-не стоять мне на этом месте! – божка, чурочку такую деревяненькую, вытащишь. Он ему и кусочек оленьего мяса в рыло тычет, коли что благополучно сойдет; а нет, так и бросит, другого сделает; с другим уж водится» [10, С 435].

Исходя из приведенного С.В. Максимовым отрывка его разговора с русскими о ненцах, можно сказать, что ненцы описываются как язычники, как «иные», попытки христианизировать их, сделать их «своими», описываются как провальные, несмотря на то, что окрестить их легко, они все равно остаются идолопоклонниками.

С похожими оценками религиозности ненцев мы сталкиваемся и в документах начала XX века. В очерках 1903 года, посвященных жизни ненцев, Владимир Николаевич Львов отмечает, что многие наивно полагают, что ненцы уже давно не исполняют свои языческие культуры, «но они жестоко

ошибаются: самоеды так же чтут своих хегов и сядеев, как в былое далекое время. Свидетельством этому служат глаза, уши и губы только что убитых оленей и кровь, только что засохшая на некоторых богах». [9, С. 24]

При этом такую приверженность ненцев их прежним религиозным традициям В.Н. Львов объясняет тем, что те живут в тундре и «так как священника они видят редко, то естественно не могут ни своевременно окрестить ребенка, ни похоронить покойника по православному обряду» [9, С. 24]. Он упоминает случай, который приводят многие путешественники и исследователи ненцев конца девятнадцатого – начала двадцатого столетия, когда ненцы забывают имя ребенка, данное ему при крещении «рассказывают, что один самоедский мальчик долго назывался Степаном, пока, наконец, священник не разъяснил родителям, что сына их зовут не Степаном, а Никитой. [9, С. 25]

Русские демонстрируют пренебрежительное отношение к ненцам, но оно скорее связано с их культурой и образом жизни в целом, что и объясняет их неспособность принять истинную веру: «Какую ты веру от них (ненцев) захотел, когда они песцов едят?» [10, С. 495 – 496].

В описании С.В. Максимова можно встретить и их характеристику как «нехристей», что в глазах русских определяет их дикость и неспособность принять правильный образ жизни: «Самоед гуляет. Им, ведь, нехристям, все равно, не разбирают: пост ли, праздник ли, вон и теперь под воскресенье пришло, налопались». [10, С. 433]

С.В. Максимов отмечает различие образа жизни и характера веры у кочевых и оседлых ненцев. В частности, он приводит пример поселения на р. Коле, где имеют место браки между ненцами и зырянками. Те ненцы, которые ведут оседлый образ жизни, лучше говорят по-русски и чаще посещают церковь, это даже, по его словам, меняет их внешне «и в облике, и в характере значительно теряют свой врожденный, самоедский оттенок [10, С. 502]».

Эти же отличия выделяет Николай Евграфович Ермилов в своих путевых заметках, опубликованных в 1888 году. Путешествуя по Печорскому краю, Н.Е. Ермилов пишет, что «в религиозном отношении оседлые самоеды – все православные, отличаются рвением ко храму», охотно посещают и поддерживают его. [4, С.72]

В «Обозрении Печорского края Архангельским губернатором, действительным статским советником Князем Н.Д. Голицыным летом 1887 года» можно встретить очень похожую характеристику оседлых ненцев,

принявших православие: «Однако там где, ненцы приняли православие, их отношение к церкви и участие в церковной жизни «представляется в лучшем свете», и как подтверждение этого приводится пример села Куя, в котором «священник по-видимому, вполне соответствует своему сану, находясь при церкви, существующей уже тридцать пять лет» и село Колва, в котором священник пользуется большим уважением у населением, состоящим только из самоедов, в этом селе есть даже церковный хор, в котором поют только самоеды [3, С. 19].

Принятие православия ненцами, судя по встречающимся описаниям, не делает их до конца «своими», особенно это ярко отражено в заметках С.В.Максимова, у которого можно встретить описание русскими принявших православие ненцев и их поведения в церкви, которое вызывает их осуждение. По словам русского населения, ненцы не могут отстоять службу, ложатся прямо в храме во время богослужения.

Однако в осуждении присутствует и понимание того, что они другие по культуре, не привычны к православным обрядам: «в чумах-то что ли они привыкли все лежат-да лежат, али болит что... кто их знает! А то не горазды они стоять, не свычны: в избу к нам заходят, так и сажай скорей, а то ляжет, беспременно ляжет. Тепла опять они не любят, наших изб не любят: так и норовить скорей бы выйти. Совсем, ведь, они глупый народ!» [10, С. 435]. В этой характеристике чувствуется с одной стороны осуждение, с другой стороны, понимание того, что ненцы, будучи темным народом, ведя «иной» образ жизни, с трудом привыкают к требованиям православной культуры.

В своих путевых заметках, опубликованных в 1903 году Борис Михайлович Житков пишет: «Живущие в Кармакулах самоеды очень охотно посещают церковь, никогда не пропуская богослужения. Дети учатся в школе, которой посвящают часть своего времени живущие на острове иеромонахи. Таким образом, в религиозном отношении и в отношении просвещения колонисты Новой Земли живут в несравненно более благоприятных условиях, нежели большинство кочующих самоедов материка. Несмотря на это, религиозные понятия новоземельских самоедов, конечно, еще очень сбивчивы и представляют собою остатки языческих верований, смешанных с христианскими. Из святых Николай Чудотворец пользуется особым почитанием, как и почти всюду на севере. Но рядом с иконами поклоняются и идолам» [6, С.78].

В.Н. Львов пишет, что самоеды, официально считаясь христианами, одновременно с христианскими верованиями придерживаются и старинных верований и обрядов: «они почитают Бога христианского, а из святых в особенности Николая Чудотворца, признавая их за начало светлое и доброе; но в то же время они не могут отрешиться от своих прежних божеств, в которых видят злое начало, способное причинять им вред и требующее жертв». [9, С.6]

У Н. Козмина приводится пример, как ненец говорит о св. Николае Чудотворце как особом боге: «Святой Никола – большой бог. Он все может сделать, что захочет. Он за грехи наши отдал стада и тундру ижемцам. Он все видит. Хорошего человека наградит обильною ловлею, а дурному не даст ничего» [8, С.45].

На сосуществование языческих идолов и православных святынь в повседневной жизни и практике ненцев обращает внимание в своих очерках, опубликованных в 1907 году и А.А. Борисов «Я сам видел у самоеда Сяско, по-русски Ивана Пырерки, маленькие саночки, в которых покоилась супружеская чета небольших истуканчиков. Эти саночки становятся всегда сверху воза в аргыше хозяйки. У многих самоедов в чуму встретишь также и икону, перед которой по праздникам они зажигают восковые свечи и кадят ладаном». [1, С.74].

Александр Алексеевич Борисов приводит примеры принесения ненцами человеческих жертв для того, чтобы задобрить Сядэя, который взамен жертвы должен обеспечить удачный промысел: «Самоеды упорно убеждены, что если преподнести Сядэю (дьяволу) человеческую голову, тогда непременно Сядэй пошлет богатый промысел. И чтобы достать хороший промысел, самоеды стараются задобрить Сядэя. Это не сказки былых, доисторических времён! Это живая действительность, которая нисколько и не думает отойти в область преданий!» [1, С. 75].

В этом отношении интересен пример разговора с ненцами, который приводит А.А. Борисов. Он пишет, что пытается убедить в безнравственности принесения человеческих и иных жертв и поклонению идолам, что это противоречит истинной вере и Богу, на что получает от ненцев ответ, что они это делают не для Бога, а для Сядея (дьявола): «Да потому-то мы и делаем это, что противно Богу. А дьявол любит, чтобы мы делали худо и за это нам пригонит много, много зверя и рыбы» [1, 75].

А.А. Борисов в своих рассуждениях о жизни ненцев приходит к выводу, что если ненцы не примут цивилизацию, они обречены на вырождение. Под цивилизацией понимается православный образ жизни и отказ от языческих представлений. Исследователь пишет, что если они изменят свой образ жизни, то смогут стать полноправными гражданами Российской империи, что соответственно говорит о том, что пока они таковыми не являются. Приводя в рамках этих рассуждений пример с оседлыми и крещеными ненцами поселка Колва, он пишет, что те обладают достоинством, грамотны, что их уважают даже ижемцы (коми), из контекста ясно, что эти характеристики, в том числе и уважение, не распространяются на кочевых ненцев [1, С. 79].

Надо отметить, что в оценках простых людей, «чуждость» ненцев связывается, прежде всего, с их «иным» образом жизни, а также объясняется тем, что они «недалекий, наивный, глупый народ». В очерках путешественников начала XX века, людей образованных, и оказавшихся в тундре либо с исследовательскими, либо с государственными задачами, помимо этих причин, указываются и объективные обстоятельства, мешающие окончательной христианизации ненцев, такие как отсутствие достаточного количества православных приходов и священников. В оценках же верований исследователи и простые наблюдатели сходятся. Языческие представления и кочевой образ жизни делают ненцев неполноценными, говоря словами А.А. Борисова «неполноправными гражданами Российской империи».

Русские хозяева и хозяева-коми не видят угрозы в язычестве, наоборот, из опыта общения с этим народом, понимая насколько взаимосвязаны в понимании ненца культовые практики с успешностью в оленеводстве и промыслах, они разными способами мешали христианизации ненцев. Для них важна была практическая сторона их взаимодействия, управлять и использовать труд ненцев-язычников была проще, вопрос веры их не волновал. «Инаковость» ненцев в определенной степени развязывала им руки — по отношению к ним не требовалось соблюдать те правила и законы, которых они придерживались, имея дело в их представлении с равными себе, со «своими».

Иной характер носили взаимоотношения между православными и старообрядцами на Русском Севере. Исследователи часто обращают внимание на широкое распространение старообрядчества на Русском Севере и сочувственное отношение к ним. Так, Н.М. Терехин объясняет это тем, что вера старообрядцев обретала ценность в глазах местного населения в силу своей

древности, что связывалось со священной стариной. «Северно-русская традиция, заново возродившая на новом месте древнерусский уклад жизни, осмысляла себя как первую и вся была пронизана этим первооткрывательским, первостроительным пафосом. Поэтому для северян сакральный авторитет «первоверы» был незыблем» [21, С.221]. Кроме того, эсхатологическая направленность старообрядчества с его ожиданиями приближающегося конца света оказалась близка и понятна «Северному «миру» с его вечными поисками «последней» правды» [21, С.225]. Поэтому, как отмечает профессор Н.М. Терехин «не только сами старообрядцы, но и окружающие их миряне почитали старую веру как единственно святую и истинную» [21, С.226].

Такой симбиоз, отмечает Н.М. Терехин, предполагал «возрастные взаимопереходы из «не-веры» в «веру» и наоборот». Исследователь приводит пример красноборских крестьян, которые до определенного возраста, пока думали об удовольствиях жизни оставались в православии, но в возрасте 40-50 лет переходили в старообрядчество. Пребывание этих людей в православии ученый называет «уступкой миру, вынужденным компромиссом с ним. Истинная же старая вера предполагает почти монашескую святую жизнь. Она строится на подлинном страхе Божиим, поэтому боясь согрешить, в нее, как в монашескую схиму, облакаются лишь на смертном одре [21, С.213].

В Архангельских епархиальных ведомостях 1900 года в статье «Раскол в Печорском крае и борьба с ним», характеризуется ситуация с обращением староверов в православие. Отмечается, что в качестве миссионеров для борьбы с расколом обычно подбирают выдающихся людей, грамотных, преданных делу, способных словом и примером убедить перейти раскольников «в лоно православной церкви», отмечается, что в «собеседования своих с раскольничьими начетчиками они обыкновенно остаются, победителями». Однако результативность таких собеседований довольно низкая: случаи обращения из раскола вообще редки; притом, как отмечается - чаще всего обращаются или начетки (книжники), т.е. люди более или менее грамотные или дети (например, сироты), попавшие вследствие каких-нибудь случайных обстоятельств под влияние или местного священника или православной семьи. О случаях же обращения «простых мужичков что-то не приходится слышать» [20].

В то же время авторы статьи обращают внимание на случаи перехода из православия в старообрядчество, причем такие переходы «в раскол происходят не редко», количество таких случаев не указывается, «потому что не сопровождаются никакой письменной регистрацией» [20].

В «Словаре областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении» в объяснении выражения «идут по вере», которое означало «переход в старообрядчество», подчеркивается, что «идут по вере обыкновенно, мужчины лет с пятидесяти, а женщины, преимущественно вдовы и засидевшиеся в девках, к которым года два не засылают сватов, - лет с тридцати» [18].

В книге «Не век жить – век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онежского Поморья (по материалам Онежских экспедиций)», авторы, характеризуя жизнь поморского села Нименьгав начале XX века отмечают, что «для староверов этого села характерно то, что они все были венчаны и крещены в православии. Крестили их во младенчестве и приходской церкви, а перекрещивали в раскол в Выгорецкой Даниловой пустыни (на реке Выг в северном Обонежье)» [15, С.127].

Таким образом, можно говорить, о сложившейся практике перехода в старую веру из православия на Русском Севере.

Анализ рассматриваемых источников показал, что отношения между православными и старообрядцами носили довольно противоречивый характер.

Петр Саввич Ефименко, этнограф, изучавший культуру и быт Русского Севера XIX века, описывает жизнь старообрядцев в этот период времени. Анализируя их жизнь и взаимоотношение с православным населением, он отмечает «к православным священникам раскольники на дух не ходят, к себе их не принимают и вообще питают неуважение к духовенству» [5, С.535]. Обращает внимание на то, что раскольники не хотят быть погребенными на одном кладбище с православными, и для погребения тел умерших для старообрядцев либо отводятся особые погосты, либо отдельное на место на общем кладбище. Но, отмечает автор, раскольники вражды к православным не питают, а чуждаются их только из предосторожности.

Любые проявления враждебности со стороны старообрядцев, П.С. Ефименко объясняет «крайними принуждениями или смотря по личности, на которую сыплется ругань: когда раскольника задели за самое чувствительное, живое, когда попирается его авторитет и прочее» [5, С.536].

Однако в Архангельских епархиальных ведомостях от 30 июля и от 14 августа 1900 года в статье «Миссионерская деятельность против раскола в Архангельской епархии в 1899 году» упоминаются случаи пусть и не серьезных, но, тем не менее, конфронтаций, между православными миссионерами и старообрядцами. В частности, приводится пример посещения Сумского прихода отцом Николаем Лебедевым, который приглашая старообрядцев на беседу о вере, получил в ответ насмешки: одни из них «благодарили за приглашение», другие – «поздравляли с праздником» (Сретения Господня), а некоторые говорили, что «в праздник желают отдохнуть» [11,12].

Также в статье ссылаясь на отчеты миссионера отца Чуракова, рассказывается о неприятностях, с которыми тот столкнулся, общаясь со старообрядцами. Так, в Троицком приходе, старообрядцы встретили миссионера недоброжелательно, из отчета миссионера приводятся реплики, которыми был встречен православный священник «убирайся и не ходи в дом к нам никогда, будь я проклят, если в вашу веру пойду», «вон из дому убирайся и ступай на Вагу и в Конецгорье и там своих щепотников учи, которые вместо креста щепотью знаменуются; срам и стыд смотреть на ваших учителей и учеников, что они перед, Богом делают, поди туда и учи, мы знаменнуемся хорошо, и убирайся из дому моего и больше не ходи, а то я с тобою поступлю иначе» [12]. В статье упоминаются и более нейтральная реакция старообрядцев, в которой они выражают несогласие с православными: на доводы православного священника-миссионера о церкви и таинствах один из старообрядцев отвечал только «все это было, да прошло» или «Бог знает, где правда» [11].

При этом в статьях сами старообрядцы наделяются такими качествами как хитрость, фанатизм, твердолобость, постоянно подчеркивается насколько они заблуждаются, оставаясь в полной темноте и невежестве [16].

Щепотниками старообрядцы насмешливо называли православных, от слова «щепоть» «по говору раскольников, выражение о трёхперстном осенении крестом» [18]. А. Подвысоцкий также приводит пример выражения еще одного насмешливого выражения, которым старообрядцы характеризовали православных: «щепотью нюхает табак, да щепотью же и крестится» [18].

Сами старообрядцы называли себя христианами или староверами, также называли их и другие. Вновь присоединившихся к старой вере старо-

обрядцы называли «новожёнами», им не позволялось, в продолжение определенного времени, пользоваться общею со всеми посудой для еды и питья, для них держали особую посуду, называемую новожёнской.

С посудой связано и прозвище старообрядцев, которое им дали православные – чашечники. Так, согласно «Словарю областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении», называют православные крестьяне «закоренелых раскольников и раскольниц, которые не едят и не пьют из мирской посуды, и, поэтому, отправляясь в гости в чужой, не раскольничий дом, приносят с собою свою чайную чашку, чтобы не опоганиться мирскою посудиною» [18]. П.С. Ефименко в своих заметках упоминает еще одно насмешливое обращение к старообрядцам со стороны православных - купанцы [5, С.536].

Однако, как показывают воспоминания, относящиеся к более позднему периоду, разное вероисповедание не мешало людям объединяться в семьи, например Неклюдова Антонина Андреевна (1918 года рождения) вспоминает «Мама староверка была, а мы с отцом православные. Мама ела отдельно» [15, С.56].

Интересно, различие старообрядчества и православия в представлении простых людей. Так в отчетах местного миссионера упоминается разговор казначея, и местного православного мужика: «Ты православный? - Как же, ваше благородие, я курю! – наивно ответил мужичок» [20]. Или еще один подобный случай: «Местный миссионер во время своих странствований по уезду остановился на ночлег в одной деревушке. В разговоре с хозяином он спросил: «А ты, хозяин, православный или по старине? - Нет, батюшка, мы в пост молоко и мясо видим. Мы –православные», - в простоте сердечной ответил мужик». Таким образом, делается вывод, что все новшества, «вольности, баловство, все это - по мнению темной массы народа – православное» [20].

Необходимо отметить, что в той части газеты «Архангельские епархиальные ведомости», в которой публиковались материалы, посвященные хронике церковной жизни Архангельска и епархии, церковно-исторические материалы, назидательные чтения в период с 1900 по 1913 года регулярно печатались материалы, посвященные борьбе с расколом, отчеты миссионеров, занимающиеся деятельностью против раскола.

В газете от 30 октября 1900 года рассказывается о проведении противораскольнических чтений в г. Архангельске. Чтения проводились в сен-

тябре 1900 года с архипастырского благословения его высокопреосвященства по воскресным и праздничным дням в церкви подворья Николаевского монастыря епархиальным миссионером отцом П. Павловским. На чтениях, которых было всего шесть, присутствовали, в том числе, и старообрядцы. В статье, рассказывающей о прошедших чтениях, подчеркивается, что «глаголемые старообрядцы, считающие себя хранителями истиной веры Христовой, крайне заблуждаются; не имея же в своих обществах истинных пастырей, а окормляемые безблагодатными и самочинными отцами и наставниками, потеряли и истинное христианство и церковь во спасение [19].

В «Миссионерском отчете о состоянии и движении раскола старообрядчества и сектантства в Архангельской епархии и о деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1912 год» отмечается, что старообрядцы одного того же толка относятся друг к другу дружественно, стараются поддерживать друг друга и материально, и нравственно: «живущие в недостатке, получают от более состоятельных подавание пред праздниками, собираются в каком-либо доме, ведут разговоры о вере и читают», в отчете упоминается, что на таких беседах могут присутствовать и православные верующие [13,14].

Отношения же к православной церкви и ее представителям, прежде всего, к миссионерам со стороны староверов характеризуются «через проявления недовольства, а иногда и слышна враждебность» [14]. В качестве примером, приводятся факты, когда старшие в доме свекор, свекровь не дозволяют невесткам ходить в церковь, приносить к причастию детей; во время пасхальных крестохождений препятствуют принимать духовенство со святыми иконами для молитв. «Вожаки раскола стараются привить своим последователям и другим отвращение к церкви, с этою целью продают кощунственные картины. Недоброжелательно иногда относятся и к духовенству, у которого стараются подмечать всё то, что может быть поставлено им в укор». В отчетах упоминается случаи, когда миссионеров старообрядцы публично называли «иезуитами», «еретиками», упоминаются обвинения со стороны старообрядцев в том, что те получают от Синода деньги и именно за вознаграждение «ругают истинную веру» [14].

Однако среди публикуемых в этот период материалов, посвященных борьбе с расколом, можно встретить и более взвешенную позицию. Так в статье «Задачи миссионерства на Печоре», опубликованной в 1900 году в Архангельских епархиальных ведомостях, анализируя суждения, приводит-

мые в предыдущих заметках о миссионерской деятельности среди раскольников, автор пишет о возможности миссионерства в позитивном ключе, самим раскольникам дает позитивные характеристики: «Мы и не задаемся целью обратить из раскола в православие все население раскольнических местностей: это дело не слабых человеческих сил; наша цель более скромная: сообщить раскольствующему населению правильные понятия о Православной церкви, ее необходимости для духовной жизни человека и спасительности церковных таинств, рассеять, сколько возможно, религиозные предубеждения против православия» [7].

Исходя из исследуемых материалов, можно сделать вывод, что характеристиками «чужих» старообрядцы наделялись представителями официальных церковных властей, в представлениях населения старообрядцы «чужими» не были. Об этом говорит и практика перехода в старообрядчество, которая сохранялась вплоть до XX века, и совместные браки, присутствие православных на старообрядческих «беседах о вере». Интересно, и то, что у простого народа православие ассоциировалось со всем «мирским», как упоминается в отчетах с «баловством и различными вольностями», как, например, курение табака или несоблюдение поста, а старообрядчество ассоциировалось со строгостью исполнения христианских заповедей и старой «правильной» верой.

Что касается развития традиций веротерпимости к другим вероисповеданиям, то необходимо отметить, что в XIX веке на Русском Севере появились религиозные традиции ранее не имевшие здесь распространения, они существовали в Архангельске и в уездных городах, которые были связаны с торговлей и размещением войск. К началу XX века в Архангельске были построена англиканская церковь, возведен католический костел, синагога и мечеть. Иностранные общины и их приходы играли важную роль в общественной жизни городов, в которых они существовали.

В архивных документах ГААО есть сведения, говорящие о том, что деятельность ряда представителей протестантских религиозных общин не ограничивалась только управлением их приходами. Так лютеранский пастор Юлиус Краузе был допущен к преподаванию Закона Божьего в Ломоносовской гимназии ученикам евангелическо-лютеранского исповедания. В архивах также сохранился документ-прошение директора училищ Архангельской губернии Н. Ковалевского о допуске англиканского пастора А. Смита к преподаванию английского языка с 1-го августа 1835 года по 1-е августа 1836 года, данное прошение было удовлетворено [23, С.57].

В начале XX века на Русский Север стали прибывать выходцы западных губерний империи: Курляндской, Эстляндской, Лифляндской и других. В большинстве своем они были лютеранами или католиками по своему вероисповеданию. В метриках кафедрального Троицкого собора, Воскресенской церкви, Рождественской, Благовещенской и Боровской Успенской церквей города Архангельска за 1910 – 1918 годы, сохранились записи о бракосочетаниях с иностранцами местных жителей, так как браки с православными оформлялись в православных храмах. Существовал специальный документ – расписка, в которой иностранец обязывался не препятствовать супруге или супругу исполнять свой религиозный долг и воспитывать будущих детей в православной вере. Исследователь В.Г.Трофименко анализируя метрики Рождественской церкви г. Архангельска обнаружил запись о том, что «в 1911 году состоялись бракосочетание трех архангелогородок с представителями трех европейских держав: норвежцем Арнольдом Виклюндом, датчанином Акселем Фенгером и итальянцем Иустином Годешини» [22, С. 293].

Таки образом, изучение истории формирования традиций веротерпимости представляет научный интерес и имеет серьезную практическую значимость для понимания и осмысления современных процессов развития религиозной ситуации в регионе. На сегодняшний день существует ряд научных работ, посвященных разным аспектам истории развития религиозной жизни Русского Севера, но в них отсутствует целостный и системный анализ, вопросов связанных с развитием традиций веротерпимости в региональном контексте. Анализ же представленных в статье источников и материалов показал, что формирование традиций веротерпимости на Русском Севере напрямую связано с появлением в регионе представителей новых религиозных культур, что приводило к их совместному сосуществованию, а не вытеснению одних другими. Формирование образа «чужого», «иноного» по вероисповедальному принципу было результатом деятельности и оценок скорее официальных светских и церковных властей, нежели рождалось в контексте взаимодействия представителей различных религиозных традиций на территории региона, которым необходимо было в сотрудничестве и содействии решать насущные вопросы, связанные с выживанием в суровых условиях Русского Севера. Проявления нетерпимости и враждебности было связано не с религиозными разногласиями, а с бытовыми вопросами. Это ярко просматривается в истории отношения северного православного кре-

стьянства к верованиям ненцев, корелов, зырян, в истории развития старообрядчества на Русском Севере и истории взаимоотношений православного населения и старообрядцев.

Необходимо также подчеркнуть, что представленные в рамках анализа оценки, суждения и представления о «чужих» принадлежат именно православным, будь это официальные церковные источники или же мнения простых людей. Взгляд на православных со стороны ненцев, старообрядцев или представителей каких-либо других религиозных традиций в анализируемых исторических документах представлен либо слабо, либо не представлен вообще.

Таким образом, в начале XX века можно говорить не только о развитии традиции веротерпимости, как «пассивной» формы толерантности на Русском Севере в виде веротерпимости по принципу необходимости ведения дел, и совместного выживания с представителями других религий, но и об «активной» форме толерантного отношения, проявлявшейся у православного населения к представителям других верований.

Библиографические ссылки

1. Борисов, А. А. У самоедов. От Пинеги до Карского моря : путевые очерки худож. А. А. Борисова : с автобиогр. заметкой... / А. А. Борисов. – Санкт-Петербург, 1907.

2. Глаголев В.С. Своеобразие влияния христианства на региональные особенности национального характера в условиях Русского Севера// Свеча-2000. Религия в гуманитарном измерении Баренцева региона: сборник научных и методических статей по религиоведению и культурологии. Вып.1. Ч.1/ Сост. И отв.ред Е.И. Аринин. – Архангельск: Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2001, - 232с. С.94

3. Голицын, Н. Д. Обозрение Печорского края Архангельским губернатором действительным статским советником князем Н. Д. Голицыным летом 1887 года. – Архангельск, 1888

4. Ермилов, Николай Евграфович. Поездка на Печору : Путевые заметки Н. Е. Ермилова / Н. Е. Ермилов. – Архангельск : Губерн. тип., 1888.

5. Ефименко П.С. Обычай и верования крестьян Архангельской губернии/П.С. Ефименко.- М.,2008. – 560с.

6. Житков, Борис Михайлович. Новая Земля : [путевые заметки] / Б. М. Житков. – Москва : Унив. тип., 1903. – 80 с.

7. Задачи миссионерства на Печоре//Архангельские епархиальные ведомости.-№17.-1900// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1900/1900_17.pdf

8. Козмин, Николай Дмитриевич. Архангельские самоеды : (Очерк их быта и верований) : С 6-ю рисунками / Н. Козмин. – Санкт-Петербург : Изд. Училищ.совета при Святейшем Синоде, 1913.

9. Львов, Владимир Николаевич. Самоеды : (очерк) / Вл. Львов. – Москва :Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1903. – 32 с., [1] л. ил. : портр., ил.

10. Максимов, С. В. Год на Севере / С. В. Максимов ; вступ. ст., подгот. текста С. Плеханова. – Архангельск : Сев.-Зап. кн. изд-во, 1984. – 603, [2] с.

11. Миссионерская деятельность против раскола в Архангельской епархии в 1899 году//Архангельские епархиальные ведомости.-№14.-1900// [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1900/1900_14.pdf

12. Миссионерская деятельность против раскола в Архангельской епархии в 1899 году//Архангельские епархиальные ведомости.-№15.-1900// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1900/1900_15.pdf

13. Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола старообрядчества и сектантства в Архангельской епархии и о деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1912 год//Архангельские епархиальные ведомости. -№21. -1913// [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1913/1913_21.pdf

14. Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола старообрядчества и сектантства в Архангельской епархии и о деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1912 год (Продолжение)//Архангельские епархиальные ведомости.-№22.-1913// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1913/1913_22.pdf

15. Не век жить – век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онежского Поморья (по материалам Онежских экспедиций). Издание 2-е, испр., доп. – Онега – Архангельск – Москва: Товарищество Северного Мореходства, 2011. – 384 с.

16. О значении миссионерских собеседований со старообрядцами//Архангельские епархиальные ведомости.-№6.-1901// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1901/1901_06.pdf

17. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Под ред. Н.А.Тройницкого. т.1. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. С.-Петербург, 1905. Таблица XII. Распределение населения по вероисповеданиям.

18. Подвысоцкий А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении/А.О. Подвысоцкий. – М., 2008. – 576 с.

19. Противораскольнические чтения в г. Архангельске//Архангельские епархиальные ведомости.-№20.-1900// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1900/1900_20.pdf

20. Раскол в Печорском крае и борьба с ним//Архангельские епархиальные ведомости.-№9.-1900// [Электронный ресурс]//Режим доступа: https://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/kr/2011/aev/1900/1900_09.pdf

21. Терехихин Н.М. Метафизика Севера: Монография- Архангельск, Поморский государственный университет, 2004.

22. Трофименко В.Г. Миграционные процессы в Архангельске в начале XX века//Генеология на Русском Севере: социально-культурные, религиозные и этнодемографические аспекты: материалы международной научной конференции/сост. и отв.ред. Л.Д. Попова. Архангельск: КИРА, 2014.- 300 с. ISBN 978-5-984450-324-2

23. Филиппова И.В. Роль лютеранской церкви в процессе взаимодействия культуры на Архангельском Севере XIX-XX веках//Актуальные проблемы общего и профессионального образования: сборник статей преподавателей, аспирантов, соискателей и студентов. Вып.5. – Архангельск, 2007. – 242 с. ISBN 5 – 261-00280-X

24. Шаляпин, С. О. Миссионерская деятельность православной церкви среди саамов и ненцев в первой половине XIX в. / С. О. Шаляпин // Россия и Норвегия : история и культура : тез.докл. и сообщений на конф. " Норвежско-русские отношения". – Архангельск : ПГУ, 1992. – С. 12–16.

25. Шаляпин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической перспективе//Религиозная жизнь Архангельского Севера: История и современность.- Архангельск. 1997

2.5. Белорусская диаспора на Урале. К вопросу о переселенческом движении начала XX века

В начале XX столетия волей обстоятельств, в которых переплелись как частные семейные дела рода Всеволожских, так и общественно-экономические условия в жизни крестьян западных губерний России, в Прикамье на территории бывшего Сивинского имения Всеволожских возникает особый анклав со специфической системой хозяйствования, хуторского поселения, этнографическими и этническими особенностями.

Особые слова благодарности хотелось бы выразить коллективу исследователей, описавших этническую культуру различных народов, а именно: белорусов, оказавшихся в силу исторических обстоятельств в Прикамье и расселенных на хуторах по территории Сивинского имения. Эти исследования были написаны в рамках грантовой поддержки РФФИ и Пермской краевой целевой программы развития и гармонизации межнациональных отношений и использованы при написании отдельных глав книги. [9]

В 1886 году в целях расчета со своими сонаследниками Н.Н. Всеволожский заложил свое имение в Нижегородско-Самарский земельный банк, но это не спасло его от финансового краха. В 1889 году Никита Никитич Всеволожский был объявлен несостоятельным должником и по его делам учреждается Конкурсное управление. После кончины Н.Н. Всеволожского в 1896 году его супруга Мария Гавриловна Савина не стала вступать в свои наследственные права, т.к. «с получением «наследства» соединялось более хлопот и дрызг, чем какой-либо выгоды». [3]

В 1898 году Сивинское имение было приобретено от Конкурсного управления Крестьянским поземельным банком. [4]

Крестьянским банком были приобретены смежные с Сивинским имением земли имения Е.Н. Сатиной в количестве 8011 десятин. Так, во владении Крестьянского поземельного банка оказалось практически все Сивинское имение Всеволожских в составе Сивинской, Бубинской, Екатерининской и Сатинской дач или Сивинской, Бубинской и Екатерининской волостей Оханского уезда Пермской губернии. [2, с.4-5] На этой территории проживало русское старожильческое население численностью 11518 человек и многие земли ещё оставались неосвоенными. Для распродажи свободных земельных угодий в 1899 году было предпринято межевание Сивинского имения, завершившееся в 1901 году. С 1900 года на эту территорию стали направляться переселенцы из разных губерний России.

В освоении свободных земель бывшего Сивинского имения принимали участие русские, белорусы, [10] украинцы, коми-пермяки, эстонцы[11], латыши[12], поляки[13] из 25 губерний Российской империи. В их числе Виленская, Витебская, Волынская, Вятская, Гродненская, Каменец-Подольская, Казанская, Киевская, Ковенская, Лифляндская, Минская, Могилёвская, Новгородская, Орловская, Пермская, Полтавская, Псковская, Санкт-Петербургская, Тверская, Уфимская, Херсонская, Черниговская губернии. [3]

На первом месте по числу переселенцев была Могилевская губерния, выходцев из которой именовали «могулями» или «могилями».[10]

Среди этнических групп вслед за русскими второе место по количеству переселенцами занимали белорусы.[10] К 1910 году в Сивинском имении насчитывалось уже 379 семей переселенцев или 2444 человека, что составляло 32,1 % от всего населения.

Действия Крестьянского поземельного банка во многом предвосхищали Столыпинскую аграрную реформу 1906 г. и получили правовую поддержку в ряде законодательных актов аграрной реформы Столыпина. Так 27 августа 1906 г. вышел указ о продаже крестьянам государственных земель.

5 октября 1906 года был издан указ «Об отмене некоторых ограничений в правах сельских обывателей и лиц других бывших податных состояний», посвящённый улучшению гражданско-правового статуса крестьян. 14 и 15 октября вышли указы, расширявшие деятельность Крестьянского земельного банка и облегчавшие условия покупки земли крестьянами в кредит. Наконец, 9 ноября 1906 года выходит главный законодательный акт реформы – указ «О дополнении некоторых постановлений действующего закона, касающихся крестьянского землевладения и землепользования», провозглашающий право крестьян на закрепление в собственность их наделённых земель.

В годы революционных потрясений 1917 г. владельцы земельных участков ещё имели возможность некоторое время пользоваться своей землёй, возделанной неимоверными усилиями на месте уральских лесов.

Земельный кодекс 1922 года, принятый в условиях Гражданской войны и социального противостояния различных сил, носил компромиссный характер и выражал стремление Советской власти к замирению деревни путём закрепления statusquo. Советская власть признала все формы землевладения (общинную, частную, коллективную), кроме помещичьей. В ре-

зультате, крестьяне-собственники на отрубях, бывшие главной целью столыпинской реформы, в некоторых случаях смогли просуществовать до 1929 г., времени «великого перелома» и коллективизации, которая разрушила последние остатки аграрного строя старой исторической России.

Главным источником информации о Сивинском имении, весьма далеком от западных российских губерний, и земельных участках, предлагаемых для переселенцев, в первые годы освоения Сивинского имения служили объявления Крестьянского поземельного банка в периодической печати.

В дальнейшем большая часть информации поступала от родственников и земляков, уже переселившихся в Пермскую губернию.

Стратегия переселения и приобретения земли выглядела обычно таким образом: «ходоки» от одной семьи или нескольких семейных и родственных коллективов прибывали в Сивинское имение, где им предлагали осмотреть свободные участки. После осмотра выбранный участок можно было оставить за собой на некоторое время. По возвращении на родину можно было внести задаток-в таком случае участок считался проданным. Однако в ряде случаев и без внесения задатка участок закреплялся за заявившим на него права. [3] Через некоторое время, как правило, весной, к началу сельскохозяйственного сезона, в имение на выбранный участок прибывала вся семья переселенцев. [1]

Земли приобретались с помощью Крестьянского поземельного банка с рассрочкой платежа до 50 лет.

Суровая уральская земля, заросшая лесом, требовала к себе особого внимания. Занятие земледелием требовало значительных усилий по очистке территории от леса.

Среди переселенцев было много белорусов из Могилевской губернии. Основными причинами переселения, указанными прибывающими в Сивинское имение белорусами, были безземелье, малоземелье и безлесье, что отмечается и в большинстве сохранившихся у пермских белорусов исторических и семейных преданий. Переселенцев встречали земельные участки, к которым вели так называемые «банковские» дороги. Крестьянский поземельный банк брал на себя устройство подъездов к земельным участкам для крестьян-переселенцев и строил дороги, отвечающие требованиям того времени для дорожного строительства.

Как вспоминает А. П. Покладок:

«Я интересовалась корнями, дети всё равно, может, кто-то заинтересуется, откуда мы. Как здесь оказались, как они переезжали. Здесь банковские земли были, банк был какой-то, и вот эти все земли были поделены на участки. А в Белоруссии же мало земель, мало леса было, и банк известил, чтобы приехали. И вот отец поехал сюда, ну там не один, их очень много с Белоруссии-то приехали, вот там вот Сатино. Вот они приехали, им выдали участки, вот там поделённые. К участкам дороги были, даже и сейчас называются “банковские дороги”. Идёт дорога среди леса, оканавленная, между прочим. Им выделили участки, и вот этой семье, его отцу выделили участок. Так, семейство белорусских крестьян Покладок Иосифа Андреевича. Они нашли своё пристанище на Урале, на далёкой пермской земле. За что всех стали белорусских, кто вот приехали, звать могулями. Могули, могули, а кто могули? Это что они из Могилёвской области приехали, вот. Выбрав место жительства – почти необитаемое место в Сатинских лесах. Ну, в общем, им лес выделили – и всё, и вот они приехали, и вот один из таких участков Иосиф Андреевич Покладок с сыновьями и женой Марией Ивановной стал осваивать. Вот этот его сын Мирон был у моего мужа отец, Лукьян – это уже как бы его дядя, потом Тарас, сколько их было: Парамон, дочь Анна, Анастасия, Федосья, Вера основали своё семейство и поселились на хуторе Покладковском. Ну, раз они уже им выделили, как назвать, назвали Покладковский хутор, в дремучем лесу на 219-м участке. Сначала построили дом-временку, всё работать приходилось вручную, рубили лес, корчевали. Ну, это, конечно, я всё со слов свекрови, ну она мне рассказывала. Расчищали участок, начали сеять зерно, разводить огороды. Из Могилёвщины в эти места по соседству приехали обосновывать свои хуторяне: это Ивановские, Сыромятинские, Коробейниковы, Логиновы, Могилёвские, Любровские, и это всё оттуда приехавшие. И уже когда все стали, в эти дни приехали, обосновались, и вот эти начали другие приезжать, это всё уже соседи. И там вот всем участки, разрабатывали целые поля, были большие урожаи, заводили скот, лошадей, коров, свиней, овец, кур. Ну, жили нормально, когда уже все, значит, обосновались» уже участки давали, так поимённо им и назывались. Все обживали свои.».[10]

Согласно переписи 1926 года в Сивинском районе Пермского округа Уральской области белорусы занимают среди всех этнических групп второе место по численности после русских и составляют 6,6 % от всего населения района – 42 456 человек, то есть 2811 человек.

В «Списке населённых пунктов» 1928 года в Сивинском районе отмечено 164 хутора, посёлка и деревни, в которых белорусы были преобладающим населением.

Е.П. Ермолович, 1926 года рождения вспоминает:

«Наша деревня Березники. Приехали из Белоруссии, где деревня была, дак, говорят, лес был. Лес, только дорога была. Кругом был лес. А потом строились все. И деревень было много. А там земли мало было. Здесь был лес, горел, выгорел, ну, чистили, сеяли, садили. Земли было достаточно. Много приехали, много. Вот было три брата, приехали, у нас фамилии всё Куксевичи. Куксевич Савелий был, Куксевич Назар, Куксевич Пётр, Куксевич Фома, Куксевич Тихон, Куксевич Антон, Куксевич Михаил. Это всё в нашей деревне жили. Это всё хозяева отдельные, Куксевичи. Тридцать домов в деревне было. Жили только могули – белорусы. Могилёнки. А русские сперва звали “могилёнки”. Там Машкова деревня, там тоже все могили. Была Машкова деревня, ну, Замаланья её звали, Машкова звали».[10]

К 1920-м годам миграционные переселенческие потоки на Урал прекратились. Хотя были отдельные случаи переселения на Урал к родственникам.

27 мая 1939 года было принято Постановление ЦК ВКП(б) и СНК СССР «О мерах охраны общественных земель колхозов от разбазаривания», которое предложило «ликвидировать расположенные в общественных полях колхозов хуторские приусадебные участки колхозников... и сселить этих колхозников к одному месту, наделив их приусадебными участками в местах сселения по уставным нормам».

Хуторская система поселений просуществовала до 1939–1940 годов, когда в результате политики ликвидации хуторов, малодворных поселений их жители были переселены в более крупные деревни и сёла, в итоге национальный состав многих поселений оказался смешанным.

О быте, этнокультурных традициях переселенцев западных губерний Российской империи и местного старожильческого русского населения Сивинского имения имеется ряд исследований, написанных в рамках грантовой поддержки РГНФ, РФФИ и краевой целевой программы развития и гармонизации межнациональных отношений. В этих трудах достаточно подробно исследуется этническая культура различных народов, а именно: русских, как старожилого русского населения, так и русских переселенцев из Псковской и Вятской губерний, белорусов, поляков, эстонцев, эстонцев-

сету, латышей и иных, оказавшихся в силу исторических обстоятельств в Прикамье и расселенных на хуторах по территории Сивинского имения.

Исследования созданы в целом одним авторским коллективом в относительно короткий срок на условиях грантовой поддержки, поэтому в исследованиях встречаются типовые сюжеты, связанные с историей рода Всеволожских и деятельностью Крестьянского поземельного банка.

В исследовании широко использованы материалы фольклорных экспедиций 1970–1980-х годов в Сивинский район Пермской области [14], этнографических экспедиций 1973 года и полевых исследований среди белорусского населения, которые проводились в период с 2008 по 2013 год. В дальнейшем широко используются эти материалы, иллюстрирующие особенности культуры потомков старожилого русского населения и поселенцев.

Учитывая особенности создания этих научных исследований, следует отметить, что в них делается акцент на выделении особых белорусских, эстонских или иных этнических культурных традиций.

Следует учитывать, что наименования переселенцев «могули» или «скобари» отражали прежде всего региональную, а не этническую специфику. «Скобари» - это русские переселенцы на Урал из Псковской губернии. Соответственно, «могули» - это русские переселенцы на Урал из Могилёвской губернии. Переселенцы имели свою региональную идентичность по месту происхождения, включающую в себя особенности быта, диалекта и т.д., но эта региональная идентичность была основана на общерусской религиозной, культурной и языковой общности.

Об этом свидетельствуют данные переписи 1926 года, где имеется графа «национальность». Так по Сыромятинскому земельному обществу, включающему 6 хуторов, числится хутор Покладок из 4 хозяйств на участке № 219, где проживало 16 человек, русские по национальности.[8] В то же время в процессе проведения полевых исследований среди «белорусского» населения, которые проводились в период с 2008 по 2013 года в Сивинском районе Пермского края среди представителей второго, третьего и четвертого поколений переселенцев, которые не являлись непосредственными участниками описываемых событий, упоминаются уже эти люди как белорусские переселенцы. По воспоминаниям А. П. Покладок [10], это семейство уже именуется белорусами: «Так, семейство белорусских крестьян Покладок Иосифа Андреевича. Они нашли своё пристанище на Урале, на далёкой пермской земле. За что всех стали белорусских, кто вот приехали,

звать могулями. Могули, могули, а кто могули? Это что они из Могилёвской области приехали, вот.»[10]

В период послереволюционной трансформации национальных отношений в СССР, когда из губерний Российской империи формируются территории советских республик на основе советской политики коренизации, в обиход активно вводится понятие белорусской этничности, соединенной с населением, проживающем на территориях западных губерний Российской империи, вошедших в состав советской Беларуси. Само понятие белорусской этничности появляется к началу XX столетия [10], и переходный период от региональной к этнической идентичности зафиксирован материалами переписи 1926 года и полевых экспедиций 2008-2013 годов. По материалам переписи 1926 года в Сивинском районе Пермского округа Уральской области белорусы занимают среди всех этнических групп второе место по численности после русских и составляют 6,6 % от всего населения района – 42 456 человек, то есть 2811 человек. [8]

В результате этих политических и культурных трансформаций XX века переселенцы-могули в сознании их потомков стали белорусами. Хотя на самом деле происходили совершенно иные процессы. На основе региональной идентичностей переселенцев из западных губерний Российской губернии происходит создание новой региональной идентичности уральцев. Суровые условия выживания на новых местах заставили работать с особой силой плавильный котёл, соединяющих этих людей в новую общность на основе русской культуры. За короткий срок происходит соединение различных способов овладения природной средой, проявляемых разными этническими группами. Как уже было сказано, основой создания этой общности стали русские традиции и прежде всего старожилого русского населения, но в свою очередь русское население принимало новые формы хозяйствования, обустройства быта, которые принесли сюда на Урал переселенцы западных губерний Российской империи. Проявилось это во многом, в том числе в самом типе поселений и устройстве крестьянских усадеб.

Плавильный миграционный котел, работавший с начала XX столетия, стирает культурные отличия различных групп переселенцев. К этому времени многие предметы материальной культуры белорусов, русских-псковичей, эстонцев, осваивавших этот район вместе с латышами в начале XX в., имели общие черты.

Духовная жизнь местного старожилого русского населения и переселенцев была наполнена пониманием христианской религии и прежде всего Православия, как основы семейного и личного бытия.

Важное значение в жизни поселенцев имели календарные обряды и обычаи. В кругу годовых праздников особое значение имели праздники Пасхи Господней, Троицкой родительской субботы и Троицы, а также Рождества Христова.

Календарные обычаи местных жителей совмещали в себе как старожильческие русские традиции, так и обрядность переселенцев. Русским старожилам Прикамья также были известны формы святочного бесчинства, что является универсальными в культуре различных народов. [7]

Период от Рождества до Крещения представляется одним из наиболее развёрнутых и обрядово наполненных комплексов народного календаря. Сохранившиеся и бытовавшие обычаи и обряды колядования и христославления, ряженья и гаданий находят аналоги в традициях родных для переселенцев мест. В то же время рождественско-новогодняя обрядность понесла определённые утраты и восприняла некоторые элементы обрядности соседнего населения

Следующим праздником традиционного календаря Прикамья была масленица как неделя, предшествующая Великому посту. При этом более развёрнутыми были традиции и обрядность старожильского русского населения. В этот период происходили масленичные катания на конях. На окраине села Сатино располагался колхозный конный двор. По заведенному обычаю в дни масленичной седмицы считалось возможным пользоваться колхозными конями и кошевкой для масленичных поездок молодёжи.

В эти праздничные дни в деревнях и хуторах проводились также троицкие гулянья на лугах. В Верх-Сивинских хуторах молодёжь собиралась на большой поляне и водила хороводы: «Ну, вот мы, белорусы. Хороводы водили, бывало, на Троицу. Где мы жили, там специально поляна была, отводили вот молодые парни, они сиденья, скамейки делали, обставляли ветками там, и туда ходили, с утра собирались, далеко, уже знали, что там гулянье будет, туда уже собирались...». [10]

Библиографические ссылки

1. А. П. Поездка в Сивинское имение // Пермские губернские ведомости. 1909, 12 сент.
2. Гросман В. Ю. Летопись Сивинского имения // Вестник землеустройства Северного района. 1913. – № 20. – С. 4–5
3. Государственный архив Пермского края. ГАРП,Ф. 297, Оп. 3, Д. 314, Л. 15
4. Крестьянскийпоземельныйбанк // Url:<https://ru.wikipedia.org/wiki/>
5. Минин С.Н. (иеромонах Варфоломей). Пермский ковчег. История одной семьи. -Владимир: издательство «Транзит-Икс».-2021.-128.с : илл. ISBN 978-5-831-1409-6
6. Народы Пермского края: Истоки. Становление. Развитие : научно-популярная энциклопедия. – Пермь, 2010. – 140 с ;
7. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.- М.: Наука, 1979,- 289 с.
8. Список населенных пунктов Уральской области. Том VIII. Пермский округ. Свердловск, 1928, X, XXX
9. Список населенных пунктов Уральской области. Том VIII. Пермский округ. Свердловск, 1928, X, XXX
10. Черных А.В., Голева Т.Г., Каменских М.С., Шевырин С.А. Белорусы в Пермском крае: очерки истории и этнографии. Спб, 2013, ISBN 978-5- 91076-098-5
11. Черных А.В., Голева Т.Г., М.С., Шевырин. Эстонцы в Прикамье: очерки истории и этнографии. - СПб., 2010, ISBN 978-5-91076-047-3
12. Черных А.В. Латышские хутора Пермского Прикамья: становление и особенности традиционной культуры // Вестник Пермского Университета. История. Вып 3(20), 2012. С.30
13. Поляки в Прикамье: очерки истории и этнографии. Под ред. А.В. Черных. - СПб., 2009
14. Фольклорный архив кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета

2.6. Религиозность в Беларуси и России: социологические подходы к анализу феноменов*

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 содержавшийся 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

* Карасева С.Г - Работа поддержана грантом БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211
Петросян Д.И. - Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

всёя 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. «отклонения 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 бирсы» 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 пе-

риод 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 очеред-

ные 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. Конфессиональная 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. Мчедлова 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» (Каарийнен, 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 релѣи» и «старожитной релѣи 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 «конфессионимами», 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 блюдец» 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 межстранового 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 «религиозность»

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 «акторов» (богов, демонов, духов, сил и т.п.), управляющих наблюдаемым ходом событий, воплощенном 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, святыя, соборныя, 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 святыя соборныя, 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 Никоновых 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-научно корректно описать заявления известного религиоведа академика Л.Н. Митрохин (1930-2005), как и известного 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.

Библиографические ссылки

1. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. NY.: Longmans, Green & Co., 1902, p.6
2. Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Парадоксы идентичности с *θεός* и *religio* в религиозно-научных 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-printsipy>
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

2.7. Владимирский регион в контексте дискурса веротерпимости*

Основные понятия и термины

Понятие «владимирского региона» («земли ростовской», «земли суздальской», «земли владимирской», «земли залесской» и т.п.) берется нами в актуальном значении, т.е. в пределах современных административно-территориальных границ «региона 33», которые в истории многократно менялись. Город Владимир и окружающие его древние урбанистические центры (Суздаль, Муром) исторически возникали как укрепленные крепости на берегах рек, связывавших «Рах Christiana», «Рах Islamica», «Рах Buddhica», «Рах Khazarica» и «Рах Tatarica» торговыми отношениями, где археологами найдены арабские монеты, формируясь как локации особого типа, включавшие политические элиты, военные гарнизоны («дружины»), экономику, образовательные структуры, религиозные институты, библиотеки, памятники архитектуры и т.п. формы «воображаемого (воображенного) единства». Последние поддерживались «коллективной памятью», в которой Ян Ассман предложил различать «коммуникативную» (устные истории, рассказы очевидцев) и «культурную» (книжные истории, праздничные установления) формы [5, с.52-55]. История религии населения нынешней Владимирской области как преемственной культуры восходит к верхнему палеолиту (в регионе археологами обнаружены стоянки «Сунгирь» и «Русаниха», возраст которых оценивается около 25-32 000 лет), где люди непрерывно обитали около 2000 лет, с артефактами, относимыми к «предметам искусства» и «погребальному инвентарю», созданным т.н. «Homo sungirensis» [64, с.24-27].

* Работа поддержана грантом РФФИ 20-511-00008 Бел_a

Сегодня город Владимир (около 350 000 жителей) и Владимирская область (около 1 400 000 человек), являются заметной частью не только российского культурно-политического пространства, но и глобальной «индустрии туризма», поскольку регион в «доковидные» годы посещало более чем 1 000 000 туристов из десятков стран мира [59]. Владимирская область, согласно данным проекта «Гроздь гнева» (2013-2014), проводившего мониторинг напряженности в регионах России, располагалась тогда между «стабильной зоной» и «зоной риска», начиная, к сожалению, дрейф в сторону последней [10]. Тем не менее, по данным на 2015 год регион не попал в реестр «Карты нападений по мотиву ненависти» [29].

Исторически население Владимирского региона («33 регион») последнюю 1000 лет выступало как преимущественно «православное», когда, согласно региональным социологическим исследованиям 2011 года, к этой традиции отнесло себя 82,6%, при этом второй по численности оказалась часть горожан, которые не связывали себя с какой-либо религией: Владимир – 26,4%, Муром – 19,8%, Ковров 19,6% [38, с.205-207]. Вместе с тем, согласно данным исследования департамента социологии Финансового университета при Правительстве РФ на 2015 год Владимир не попал в «топ 10» городов России с населением больше 250 000 человек, отнесенных к «самым православным» (при 84% поддержавших эту традицию) [58]. Тем не менее, иногда некоторые региональные СМИ могут утверждать, что Владимир и Владимирская область представляют собой «обитель православия», где «всё пропитано вековой мудростью, природной красотой, святостью» [37]. В таком противоречивом и поляризованном контексте изучение вопросов веротерпимости, знаний о конфессиях и того, как преподаются «знания о религии» в нашем регионе, требует комплексного и междисциплинарного исследования.

Известный отечественный филолог В.М.Живов (1945-2013) отмечал, что любые исторические повествования есть «оглядывание», т.е. «поиски собственной идентичности в прошлом», когда «тот, кто оглаживается, либо не находит в удаляющейся ретроспективе ничего, т.е. не находит прежде всего себя, взбравшегося на вершину настоящего, либо неумолимо меняет собственную идентичность, отождествляясь с собой, ушедшим в небытие» [21]. Другой аспект исторических исследований отмечал уроженец Владимирской губернии, историк А.В. Экземплярский (1846-1900), который почти 130 лет назад писал, что «для того, чтобы ближе познакомиться с известной эпохой, чтобы хоть до некоторой степени влезть,

так сказать, в шкуру человека той эпохи», надо «смотреть на события его глазами, оценивать факты его меркой» [63, с.VI]. Эти мудрые слова не потеряли своей актуальности и в XXI веке.

Город Владимир (Володимѣрь), как отмечает «Историческая справка» на официальном сайте администрации города, возник на территории, где, согласно археологическим раскопкам, с начала IX века «появились славяне», до прихода которых «коренным населением были финно-угорские племена», а именно «на месте нынешнего города было издревле поселение аборигенов Суздальской земли - мерян», на месте которого «в 990 или 992 году Киевский князь Владимир Святославович (Владимир Красное Солнышко)» основал город, упомянутый в Ипатьевской летописи: «в лето 6498-е (990г.) поиде Володимер в землю Словенскую и страну Залесскую, в Суздальстей области и в Ростовстей, и постави тамо над рекою Клязьмою град, и нарече его первым своим именем Володимер, и созда церковь Пресвятыя Богородицы соборную: повеле же людей крестити повсюду и церкви ставити, даде же им первого епископа Феодора» [8].

Официальный сайт администрации города Суздаль сообщает, что «первое упоминание о Суздале («Суждаль», «Соужьдаль») как о городе относится к 1024 году и связано с волной крестьянских восстаний» [26]. Летопись сообщает, что это были «вольсви» (волхвы), которые «избиваху старшую чадь къ дьяволу наущенью и беснованью глаголяще» [50, с.147-148]. Другие источники называют это событие «восстанием волхвов» [56, с.95]. Возможно, здесь зафиксирован один из весьма редких примеров нетерпимости наших предков в ситуации конфликта «христиан» и «язычников», хотя И.Я. Фроянов (1936 - 2020) полагал, что эти события следует интерпретировать как «ритуальные убийства старейшин-вождей, обвиненных в пагубном влиянии на урожай», т.е. расправу над той частью элиты древнего сообщества, которая, как считалось в архаичных коллективах, лично отвечала за то, чтобы предотвращать неурожай и «смертельный голод» [61]. Самым древним урбанистическим центром региона является Муром, «упоминаемый в начальной летописи русского государства "Повести временных лет" под 862 годом вместе с Новгородом, Полоцком, Ростовом, Белозерском» [28].

Важным является и то, что политически на этих территориях еще «с VIII века присутствовало значительное число скандинавов» [15]. Междуречье Волги и Оки, согласно данным археологии, было местом обитания

финно-угорских племен «меря» и «весь», первое из которых, согласно «Повести временных лет», в 859 г. платило дань варягам [47]. В этом столетии появляются сведения о т.н. «призвании варягов», т.е. дружине князей из династии Рюриковичей, первой столицей которых была Ладога (Альдейгья, Aldeigja), куда, согласно летописному преданию, был призван на княжение Рюрик (Rjurikū, Hrøríkr, 824–879).

Эта династия покорила Киев (860/864), получая дань в результате «объездов» («полюдь») расширявшегося перечня подчиненных территорий, где проживало более чем 200 «мелких славянских, финно-угорских и латышско-литовских племен» [27]. Это столетие стало эпохой, когда «регион 33» вошел во владения рюриковичей: «Сказали руси чудь, словене, кривичи и весь: "Земля наша велика и обильна, а порядка (наряда) в ней нет. Приходите княжить и владеть нами". И избрались трое братьев со своими родами, и взяли с собой всю русь, и пришли, и сел старший, Рюрик, в Новгороде, а другой, Синеус, – на Белоозере, а третий, Трувор, – в Изборске. И от тех варягов прозвалась Русская земля. Новгородцы же – те люди от варяжского рода, а прежде были словене. Через два же года умерли Синеус и брат его Трувор. И принял всю власть один Рюрик, и стал раздавать мужам своим города – тому Полоцк, этому Ростов, другому Белоозеро. Варяги в этих городах – находники, а коренное население в Новгороде – словене, в Полоцке – кривичи, в Ростове – меря, в Белоозере – весь, в Муроме – мурома, и над теми всеми властвовал Рюрик» [40, с.106].

Вопросы веротерпимости тогда не стояли в центре общественного внимания, а сложные и противоречивые отношения, вплоть до войн между более или менее автономными региональными центрами, которых к XIII веку утвердилось около двухсот, привели к периоду кровавых «княжеских усобиц», продолжавшихся до XV века, когда Москва начала контролировать все эти земли. С X века Ростов (Ростов Великий, упоминается с 862 года), был подчинен Киеву, при этом его «жители были крещены в 991 году», здесь была учреждена отдельная епархия, ставшая первым центром «распространения христианства в Северо-Восточной Руси» [25]. Усиление влияния «мономаховичей», т.е. потомков Киевского князя Владимира Мономаха (1053 - 1125), приводит к тому, что Муром под их правлением с 1096 года выходит из подчинения киевским и черниговским князьям (1024), развивая взаимовыгодную торговлю с Волжской Булгарией, принявшей ислам (943 г.) и ставшей частью передовой для того времени культуры глобального «*Rax Islamica*» («закон Могаммеда»). Последняя предложила

князю Владимиру «выбор веры» (986 г.). Другой выбор предлагали сделать соседний Хазарский каганат («Рах Khazarica»), где сосуществовали три «авраамические веры» («Harmonia Abrahamica»), элита которого приняла иудаизм («закон Моисея», ок.740 г.), Константинополь и Рим с собственными особенностями понимания «закона Христа».

Автор «Повести о водворении христианства в Ростове» дистанцирует «житие аггельское», «чюдеса», «благодатию исцеление», «благоразумнии богобоязнии человеци», с одной стороны и, с другой, тех, кто выбрал «преlestь идольскую», «омрачений сердца», «живущих по бесу злу», «злым омрачением и вльшеством» [48, с.221-222]. Комментатору «Повести о водворении христианства в Муроме» представлялось достоверным, что «известие о почитании Могаммеда в Муроме не противоречит вероятности и показывает, что до распространения христианства заходило туда магомеданство, как кажется от Волжских Булгар», так и «подробности о языческом богопочитании» тех кого автор называет «невернии, жестоции, пагании, беззаконнии, безбожнии люди», «бесерменски», «злых бусурман агарянского языка», «сквернаго Моамефа пророком называют», которым противостоят «христианы православнии» [48, с.229-230, 232-233, 238].

В авраамических традициях, особенно в христианстве, периодически возникали волны «религиозного ригоризма», который, как отмечал В.М.Живов, акцентируя «нечистое происхождение народных обычаев», хотя «общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству», выступавших как привычная и нерелексируемая социальная норма, начинал выступать как «рационализация религии и стремление к ее 'очищению'», как «развитие магических учений и реакция на них, идентифицирующая их с 'народным' магизмом», тем самым приводя к «актуализации десемантизированных элементов» [21]. В XI веке Ростов становится главным центром всей северо-восточной Руси, уступая в XII веке, во время правления Юрия Долгорукого (1113–1157), политическое первенство Суздалю, ставшего региональной столицей в 1125 году. Этот статус, в свою очередь, вскоре изменяет Андрей Боголюбский (ок. 1111 - 1174), сделавший новой столицей Владимир (Владимир-на-Клязьме), разгромив Киев (1169 г.) и положив начало «Великому княжению Владимирскому» (Владими́ро-Сузда́льское кня́жество), подчинившего себе не только соседние земли, но и Переяславское княжество, которому ранее, по решению Ярослава Мудрого (1054 г.), принадлежала Ростово-Суздальская земля.

Новая «крепость князя Владимира» стала относиться к юрисдикции епископа Ростовского и Суздальского (992), подчиненного «митрополиту Руси», выступая как «пригород Ростова» [63, с.4]. Во второй половине XII века князья возводят на Владимирской земле великолепные храмы, архитектурно близкие, однако, уже не византийским образцам, как София в Киеве, а романскому стилю (*Ars Romanica*, *Romanik*, *Romanesque*, *Norman architecture*) эпохи императора Фридриха Барбароссы (*Friedrich I Rotbart*, 1122-1190) [6, с.292-293]. Эти и сегодня потрясающие нас шедевры, признанные достоянием всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (1992), привлекающие людей всех вероисповеданий и этнических традиций, намеренно создавались для того, чтобы производить яркое эстетическое впечатление не только на своих подданных, но и на иностранцев (от «латин», «болгар, жидов и всея погани»), которые «да видят истинное христьяньство и крестяться» [53].

Все эти достижения и потрясения сочетались с упомянутым выше т.н. «двоеверием народа», порой терпимого, но иногда и нетерпимого, которое для автора XIV - XV вв. анонимного «Слова некоего христороубца», изложенное «некимь христороубцемь, ревнителемь по правей вере на раздрушение лъсти неприязнине, на укор творящимь таковая, на поучение правоверным и на причастье будущаго века послушающим книг сих святых и творящих делом повеления в оставление грехов» в общем контексте осуждения тех, кто как «погани веровали в идолы...» [57]. Для этнографа и литературоведа А.Н. Пыпина (1833-1904) такие взгляды, которые «творят не только невежи, но и вежи, попы и книжники», уже описываются как «обычаи языческих времен», «древняя поэзия, восходящая к языческому мировоззрению и преданию», «поэтические сказания» и т.п. [51, с.111-112]. Термин «двоеверие народа», согласно НКРЯ, начинает употребляться в отношении «народной поэзии» со второй половины XIX века, как, к примеру, это делал лингвист Ф. И. Буслаев (1818-1897), отмечавший, что «двоеверие же, возникшее под влиянием книжного ученья, развивалось в людях, состоявших в связи с источником древнерусского образования, то есть с классом людей книжных, следовательно, церковных» (НУРЯ, Ф. И. Буслаев. О народной поэзии в древнерусской литературе, 1859). Г.Е. Колыванов отмечал, что термин «двоеверие» иногда применяют для подчеркивания синкретизма «в материальной и духовной культуре, симбиозе разнородных религиозных форм», при этом если «в понятии "религиозный синкретизм" подчеркивается слияние разных религиозных систем», то «двоеверие» в тестах «всегда

носит негативный характер, подразумевает двойственность, невозможность примирения христианства и язычества», хотя его использовал Феодосий Печерский в послании «О вере крестьянской и о латыньской» (XI в.) называя «двоеверцем» того, «кто одинаково "хвалит" и Православие, и "латинскую" веру [32].

Владимирские земли входили в состав управляемой из Киева «роусьскаа земля», став с 988 года частью юрисдикции «Великой Церкви Христовой» (ἡ Μεγάλητοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία), «Вселенского патриархата Константинополя» (Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως), назначавшего своего митрополита для Руси. Город «Володимѣрь» в составе «роусьскаа земля» оказался вовлеченным в глобальную политическую историю отношений «Βασιλεία Ῥωμαίων» («Византийской империи») и недавно утвержденной королем Германии Оттоном I (Otto I der Große, 912-973) «Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae» («Священной Римской империи германской нации», 962), наследницы «Imperium Francorum» Карла Великого (Carolus Magnus, 742-814). Это был мир «Pax Christiana» с тогда еще единой «Καθολικῆς Ἐκκλησίας»/«Ecclesia Catholica», разделенной на патриархии, порой конфликтующие между собой. В этом контексте противоречивые отношения «Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως» и «Ecclesia Catholica Romana» в период правления юного императора Оттона III (Otto III, «Mirabilia mundi», «Чудо мира», 980-1002), сотрудничавшего с папой Сильвестром II (Silvester PP. II, 946-1003), обрели относительную гармонию. Оба лидера уважительно относились к греческой церковной культуре, поощряли «взаимодействие разных духовных традиций», способствуя, как отмечает В.М. Живов, утверждению практик «биритуализма» (латинско-греческих обрядов), приводивших к взаимообогащению и надеялись на «создание под римским началом религиозно-культурной общности христианского славянства (Slavia Christiana)» [18, с.561-563].

В.М. Живов обращает внимание на то, что митрополит Иларион (ок. 990 - ок. 1055) включает владения «Рюриковичей» в «универсальную историю», описываемую «как переход от закона к благодати в рамках известной экзегетической схемы», в которой на «смену иудейскому закону приходит христианская благодать, и старшинство передается от иудеев христианам». При этом обращает на себя внимание, что в «обозначении того, кому именно передается старшинство, появляется “множество народов”» (множествоязыкѣ), хотя «для византийских учителей Илариона

возрастание христианства соотносится не с народами, а со вселенской церковью и вселенской империей» [19]. Конструируется образ нового нормативного «воображаемого сообщества», причастного к вселенскому универсуму, в котором вся социальная жизнь получает единый высший смысл, приобщающий к предельно высокому порядку бытия, обеспечивающему уникальное бытие каждой личности в вечности, к глубочайшему приобщению к единству «Красоты, Истины и Блага», т.е. к универсальной, величественной, сильной и яркой форме «подлинного благочестия», выраженной семантикой латинского слова «religio», ставшего сегодня всемирным обозначением этой особой сферы социального бытия, порой «принуждая к солидарности» во имя максимально значимой цели «спасения» каждого. Эта семантика вошла в высокую культуру и фольклор, как утверждаемая элитами и всей мощью государства подлинная причастность отдельных индивидов, локальных субкультур и целых региональных сообществ («языков», «народов») к легальным и легитимным формам институционального понимания Бытия.

Особый статус Владимира продолжал признаваться и в XIII веке, когда на месте «Βασιλεία Ῥωμαίων» в ходе IV крестового похода возникает управляемая венецианцами «Empire latin de Constantinople» (Λατινική Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης, 1204 - 1261), перешедшая в юрисдикцию «Episcopus Romae» (епископа Рима, патриарха Запада, папы Римского) [39, с.393-394]. 1000-летняя общехристианская идентичность распадается, закрепляется устойчивое деление сообщества на «греков» («эллинов») и «латинян», существующее и сегодня. Патриарх Нового Рима вместе с императорским двором переезжает в Никею, а «роусьская земля», «Rex Christiana» и «Rex Islamica» оказывается перед угрозой завоевания войсками «Их Монгол улуса» («Rex Tatarica»), которые в 1238 году разоряют Владимир. Город на несколько столетий становится одним из важных региональных центров «Улуса Джучи» в составе новой империи, простиравшейся от Японского моря до Дуная. При этом именно владимирские князья Ярослав Всеволодович (1191-1246) и его сын Александр Невский (1221-1263) получили в Сарае, новой столице Улуса, «ярлыки» на княжение [63, с.37]. Двойственность «нарратива Киевского периода», по мнению В.М.Живова, сохраняется и новый период «Улуса Джучи», когда случившееся интерпретируется, с одной стороны, как «наказание за грехи» в рамках стандартного для средневековой письменности объяснения поражений и иных бедствий, тогда как, с другой,

в качестве следствия собственной «родовой склоки», помешавшей Рюриковичам защитить «роусьская земля» [19].

Во Владимире в 1274 году митрополит Кирилл II Собирает церковный собор, где принимается «Правило Кирилла Митрополита», а в 1277 году добивается от хана Менгу-Темира «ярлыка» русскому духовенству об освобождении его от всяких даней и налогов. В конце столетия, в 1299 году, в город перешла кафедра митрополита Киевского и всея Руси, оставаясь в этом статусе на протяжении жизни целого поколения до 1326, переведенная затем в Москву. С XVIII века город Владимир приобретает статус провинциального центра, где, как показала первая перепись населения империи (1897), проживали русские (98,4%), евреи (0,56%) и поляки (0,55%), которые в конфессиональном плане разделялись на «православных с единоверцами» (97,5%), «старообрядцев и уклоняющихся от православия» (0,8%) «римокатоликов» (0,8%), «иудеев» (0,6%) и «протестантов разных исповеданий» (0,3%) [45, с.9-10].

В качестве небольшого исторического примера практической веротерпимости в регионе выступает история католиков и католической общины во Владимирской области [35, с.136-156]. Это исследование еще ждет своего детального описания, требуя изучения архивных документов, имеющих в фонде Владимирского Государственного Архива Владимирской области (ГАВО), где по запросу пока представляют только 6 документов, относящихся к «католичеству», причем один из них там находится явно по недоразумению, поскольку стоящее на обложке «дела» выражение «за католическую веру» в тексте документа определяется уже как «кафолическая вера», т.е. вера государственной «Христианской Православной Кафолической» церкви «Восточного исповедания», как она тогда называлась в официальных документах, тогда как крестьянин «ругал Бога», за что и был помещен в «безумный дом под присмотр тамошнего лекаря» [42].

Вместе с тем, вопрос о присутствии «верующих католического вероисповедания» на Владимирской земле неразрывно связан с историей нашего региона начиная с XII-XIII веков, когда строились упомянутые выше знаменитые храмы, входящие сегодня в список памятников всемирного наследия ЮНЕСКО в которых исследователи отмечают присутствие не «византийского», но «романского» стиля, характерного для Европы того времени [34]. Важно отметить, что «Ecclesia Catholica Romana» именно в XIII столетии добилась глобального влияния и предельного роста

могущества, когда эта традиция «благочестия» становится универсальным эксклюзивно-уникальным олицетворением глобального «*Rex Christiana*», поскольку в 1204 году второй влиятельный глобальный центр христианства в Константинополе стал столицей «Латинской империи» («*Empire latin de Constantinople*»), новый патриарх которой принял юрисдикцию «*Patriarcha Occidentis*» в Риме.

К этой же эпохе относят и возникновение печально знаменитой «Владимирки», первоначально в качестве торгового тракта из усиливающейся в тот период Москвы на Восток, по которому перемещались купцы, военные и каторжники, среди которых были католики, некоторые из них оседали в этих местах, особенно после периода «Смутного времени» (1598-1613), разделов Польши (1772-1795) и губернской реформы Екатерины II, когда в городе появился военный гарнизон, состоявший преимущественно из литовцев и поляков. Первые официальные и редкие сведения о католиках во Владимирской губернии относятся к 1843 году, где, согласно «Сведениям к форме 26 о иноверцах по городам и уездам Владимирской губернии» в городе Владимире проживало 11 приверженцев Римско-католического исповедания, 4 из которых были мужского и 7 - женского пола, еще 24 человека проживали в уездах губернии [54, л.2]. К 1871 году относится сообщение про «найм дома для размещения молельного дома Римско-католической церкви и квартиры капеллана при Московском военном округе для исполнения в войсках треб» [41, л.66]. С 1889 года началось обсуждение вопроса о строительстве храма (каплицы) во Владимире, где в прошении его авторы отмечали, что «претерпевая религиозные лишения за отсутствие поблизости Католической церкви, каковые имеются только в Москве и Нижнем Новгороде, мы жители города Владимира и Владимирской губернии Римско-Католического вероисповедания решили ходатайствовать о дозволении нам построить в городе Владимире Католическую церковь (Каплицу)» [43]. Католический приход г. Владимира был основан в 1891 году [13, л.2]. В 1895 году все население губернии насчитывало 1519707 «душ обоего пола, из них в городах до 148262 и в уездах до 1371445 душ», при этом «этнографический состав населения не представляет никакого разнообразия. Жившие здесь в глубокой древности племена Финского происхождения в последствии поглотились великорусскими: появившаяся позднее монгольская народность также исчезла и в настоящее время одно сплошное великорусское население занимает все пространство губернии» и это

население по вероисповеданию включало в себя «1496364 православных, 16788 раскольников разных сект, 3845 единоверцев, 344 магометанина, 1107 евреев, 809 католиков и 450 протестантов» [44, с.8].

Во Владимирской губернии в конце XIX – начале XX веков, согласно полицейским данным за 1902 г. проживало уже 1129 лиц римско-католического исповедания, что составляло менее 1% (0,07%) от всего населения Владимирской губернии (согласно «статистическим данным» численность населения Владимирской губернии за 1897 г. составляла 1515,7 тыс. человек) [52]. Что касается Российской империи в целом, то численность католического населения составляла примерно 9% от всего населения страны, однако сконцентрировано католическое население было преимущественно на западных границах империи, поэтому численность католического населения Владимирской губернии можно считать довольно высокой для провинциальной губернии, расположенной в центральной части России.

По половому принципу католическое население Владимирской губернии в 1902 году делилось следующим образом: 723 мужчин и 406 женщин. Распространение католиков по территории губернии было также неравномерным: численность католического населения в уездных городах составляла 914 человек, среди них 371 проживали в г. Владимире, остальные были рассеяны по окрестным деревням, с наиболее плотным присутствием в центрах индустриального или военного значения, где предположительно были сконцентрированы рабочие или военнослужащие польской, литовской и немецкой национальностей. Таким образом можно отметить, что католики присутствовали во всех уездах и уездных городах, а не только в губернском городе Владимире. Об этом свидетельствует Ведомость о числе жителей в городах и уездах Римско-Католического вероисповедания за 1902 г. по полицейским данным [12, л.2-4].

Степень распространения католического населения на территории Владимирской губернии, концентрация лиц римско-католического исповедания в губернском центре, а также в промышленных городах, свидетельствует о профессиональной принадлежности католиков. Можно заключить, что доля католиков, занятых в промышленности в несколько раз превышала долю католиков, занятых в аграрном секторе. Кроме того владимирские католики занимали ряд административных позиций. Так в «Прошении на разрешение учреждения при Владимирской каплице самостоятельного римско-

католического прихода» упоминаются имена поверенных владимирских католиков с указанием их должностей, показывая, что католики занимали достаточно высокие должности и свидетельствуя о том, что периодические возникавшие волны нетерпимости в отношении к приверженцев Римско-католической церкви не затронули Владимирскую губернию.

Архиву Владимирской губернии был передан протокол заседания Губернской Строительной Комиссии от 12 февраля 1891г., на котором была рассмотрена просьба о приобретении участка земли под строительство часовни, которая должна была быть освящена по римско-католическому обряду. Комиссия передала эту просьбу губернатору, который дал на нее утвердительный ответ, уполномочив саму комиссию приступить к действию 19 июня 1891 г. Комиссия приняла соответствующее постановление от 21 июня, решив продать участок земли недалеко от Золотых Ворот. Исторического входа в город, где можно было бы построить вышеуказанную часовню. В государственном архиве Владимирской области содержатся документы, направленные во Владимирское городское полицейское управление: «Строительное Отделение Губернского Правления с разрешения Г. Губернатора, предлагает Полицейскому управлению объявить проживающим во Владимире лицам Римско-Католического вероисповедания, что представленный ими к Г. Губернатору план на постройку на одной из боковых улиц города Владимира Римско-католической капличцы утвержден Министерством Внутренних Дел и для технического надзора за постройкой означенной капличцы вместе с сим за № 520 передан Владимирскому Губернскому Инженеру Карабутову», датированный 28 июня 1891 г. [13, л.2].

О существовании объективных причин для учреждения при Владимирской капличке самостоятельного римско-католического прихода: увеличение численности католического населения и отдаленность от католического прихода, находившегося в Нижнем Новгороде, свидетельствует прошение на имя владимирского губернатора о разрешении учредить самостоятельный католический приход в г. Владимире, где оговаривается, что «около 20-ти лет тому назад, когда в г. Владимире и в уездах Владимира проживало не более 150 лиц римско-католического вероисповедания Владимирские католики приглашали для совершения богослужения и исполнения духовных треб, Настоятеля Нижегородской приходской церкви, который приезжал первоначально 3-4 раза в год, а потом с увеличением числа единоверцев ежемесячно, получая за каждый приезд особое вознагражде-

ние. Но с течением времени, когда число католиков еще больше увеличилось, такие периодические посещения Священника сделались недостаточными, почему по просьбе Владимирских католиков Митрополитом всех римско-католических церквей в империю назначен был для Владимирской губернии, самостоятельный Священник-капеллан, о чем Владимирский Губернатор дал знать местным католикам 7-го сентября 1893 года.

В это время постройка разрешенного храма не была еще окончена и общее число католиков не соответствовало законному требованию для установления самостоятельного церковного прихода, поэтому и храм, как безприходный не был снабжен приходскими метрическими книгами для записывания рождений, бракосочетаний и смертей. В таком положении дело обстоит и в настоящее время, так что о каждом духовном обряде, совершенном местным Священником-капелланом приходится сообщать Настоятелю Нижегородской приходской церкви, для внесения в имеющиеся у него книги и, по исполнении сего просить о высылке метрических выписей для выдачи просителям. При таком положении вещей заинтересованным лицам приходится ждать получения метрических выписей, при самом благоприятном стечении обстоятельств не меньше семи дней, в случае же весьма частых отлучек Нижегородского настоятеля, для отъездов с духовными требами по его обширному приходу, состоявшему из всей губернии, означенные выписи получают просителями через три или четыре недели...» [12, л.9]. Т.е., к концу XIX - началу XX вв. католическая община г.Владимира представляла собой организованную религиозную структуру с постоянно увеличивающимся числом верующих.

Строительство часовни было начато в 1892 г. и завершено впервые месяцы 1894 г. Из ежегодника Могилевской митрополии 1898 г., от которой зависели все католики, распространенные по территории Российской Империи, мы узнаем о том, что часовня была освящена в 1894 г. как филиал Нижегородского прихода и была посвящена Святому Розарию Божией Матери. В том же самом ежегоднике говорится об архиепископе Симоне Мартине Козловском как о занимающем должность митрополита, и об отце Иосифе Пизанко как о капеллане Владимирской часовни.

Менее чем за десять лет со дня своего освящения часовня была возведена в ранг прихода. Губернский архив сохранил целиком дело, касающееся этого прихода, которое было открыто 13 декабря и закрыто 4 марта 1904 г. Официально просьба об учреждении католического прихода была представ-

лена 16 декабря 1903 г. 12 января 1904 г. архиепископ Владимирский Сергей направил губернатору собственноручно написанное письмо, в котором заявил, что «...с моей стороны нет никаких возражений относительно учреждения ...автономного Римско-католического прихода во Владимире для всей губернии, с переименованием существующей г.Владимире капличцы в приходскую церковь, а капеллана капличцы в настоятеля церкви» [12, л.4]. Получив одобрение со стороны архиепископа, губернатор, в соответствии с законодательством, написал в консисторию г. Могилева с тем, чтобы узнать, не имеется ли также со стороны католической митрополии возражений на просьбу местной общины. Консистория дала ответ 29 января 1904 г., за подписью vicария архиепископа прелата Денисевича, присоединившегося к просьбе местных католиков: «со стороны моей не только не встречается каких-либо препятствий к удовлетворению их ходатайства, но присоединяясь к таковому, покорнейше прошу о скорейшем его удовлетворении» (Владимирского губернского правления, 1 отделение 2 стол. Дело по прошению Священника Римско-Католической капличцы Фаддея Ронкайтиса и поверенных Владимирских католиков об учреждении в г.Владимире самостоятельного церковного Римско-католического прихода на всю Владимирскую губернию, а 11 февраля 1904 г. приход был официально учрежден губернатором, решением, утвержденным департаментом духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел.

Эти позитивные практики радикально изменились в «советский» период (1917-1991), когда сложилась новая коллективная идентичность, когда, согласно данным знакового 1988 года (1000-летие крещения Руси), среди сотрудников Владимирского тракторного завода было 10,5% «верящих в Бога», 20,7% - «атеистов», а «безразличными к религии» себя признали 68,8%, однако, при этом крестили своих детей 51,1% «беспартийных», 24,8% «комсомольцев» и даже 27,4% «членов КПСС» [23, с.114-115,126].

Сегодня (на 01.12.2020) в регионе представлены 425 зарегистрированных религиозных организаций, относящихся к 11 различным конфессиональным группам, 348 из которых принадлежит Русской Православной Церкви, на втором месте евангелические группы (51), затем идут старообрядцы (9) и мусульмане (7) [55]. Современное население Владимирского региона, согласно данным проекта «Арена» (2012), отнесло себя к «православным в Церкви» (42%), «верующим без религии» (32%), «атеистам» (14%) и «мусульманам» (около 1 %) [9, с.164].

Социологические исследования показывают, что студенты города относят себя к православным (50,0), просто верующим в Бога (13,0), ищущим себя (8,0), скептикам и агностикам (7,5), атеистам и материалистам (7,0) [36, с.196-208]. Родители школьников, изучающих ОРКСЭ, идентифицируют себя как православных (92,2), просто верующих в Бога (3,6), мусульман (1,8) и атеистов (1,8) [3, с.61].

Эти данные можно интерпретировать как актуализацию в постсоветский период культурной памяти, восходящей к традициям и нормам социальной жизни в России до 1917 года, когда началась активная пропаганда и насаждение атеизма. В последние 30 лет здесь утвердились три нормативные формы передачи «знаний о религии» - 1) конфессиональная традиция/теология (Владимирская семинария РПЦ, воскресные школы и т.п.); 2) религиоведение (Владимирский университет) и 3) Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ) в школах региона. Новые аспекты идентичности проявляются в выборе родителями школьников региона дисциплин федерального курса ОРКСЭ, где из шести вариантов основной выбор приходится на три: «Основы светской этики» (около 50%), «Основы православной культуры» (34,6 - 41,8%) и «Основы мировых религиозных культур» (12,9 - 14,5%) [16, с.109].

Завершить данный раздел хотелось бы несколькими общими соображениями по актуализированной в последние годы проблематике «духовной безопасности» (далее - «ДБ»), к анализу которой члены авторского коллектива уже обращались и ранее [4, с.50-54]. С тех пор прошло почти 10 лет и хотелось бы подвести некоторые итоги, благо представилась такая возможность с позиций одной из трактовок философского религиоведения и проблем веротерпимости. Ниже мы рассмотрим заявленную тему, обратившись к данным СМИ («Википедия», поисковик «Яндекс»), базам данных «disserCat» и «eLIBRARY.RU»), лингвистическому академическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» и другим источникам.

Современный глобальный информационный энциклопедический справочник «Википедия» не содержит статей о «ДБ» ни на одном из более чем 300 языков мира, имеющих в нем, при этом там представлены материалы об «информационной безопасности» на 47 языках и феномене «безопасности» как таковой на 28 языках. Обращение к поисковику (за ограниченностью объема статьи я остановился только на «Яндекс») позволяет обнаружить 2 000 000 текстов. За невозможностью рассмотреть все эти примеры, мы обратились только к первым 100 в системе «Яндекс» (на

12.02.2022), в которых большинство имеют «сектоборческое» содержание. Вместе с тем, база данных «disserCat» (на 12.02.2022) показывает 10 000 диссертаций включающих в себя философские, политические, социологические, юридические, исторические, культурологические и педагогические науки, где упоминают про «духовную безопасность» («духовную», «духовное», «духовность», «безопасность»), а база «eLIBRARY.RU» - 11 933 публикации тех же специализаций.

Резкий контраст с этим изобилием показывает обращение к лингвистическому академическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» (далее - НКРЯ), развивающемуся с 2004 года, которое в новой версии Основного корпуса, содержащего 126 901 документ (на 12.04.2022), начиная с 1700 года, выявляет, что словосочетание «ДБ» и его производные («духовную безопасность», «духовной безопасности» и т.п.) встречается только в 2001 - 2010 годы (НКРЯ, Александр Ципко. Ослепление и наказание, 2001) и всего в 9 текстах публицистического характера. Для сравнения слово «религия» представлено в 1771 документе, начиная с 1783 года. Там же слово «духовность» представлено 354 документами, начиная с 1752 года (НКРЯ, В. К. Тредиаковский. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели), слово «духовная» в 1710 документах, начиная с 1718 года (НКРЯ, архиепископ Феофан. Слово о власти и чести царской...), а слово «безопасность» в 2440 документах, начиная с 1721 года (НКРЯ, Ништадтский мирный договор между Россией и Швецией). Таким образом очевидно, что академическое сообщество в 1000 раз больше интересуется феноменом «ДБ», чем общество, создающее художественную литературу. Такое различие заслуживает тщательного и детального анализа, который мы, за ограниченностью объема статьи, оставим на будущее, взяв на себя значительно более скромную и сравнительно обозримую задачу сфокусироваться только на некоторых религиозных аспектах этого фундаментального и многоаспектного вопроса.

Одной из первых научных публикаций о феномене «ДБ» стала статья известного социолога А.А.Возьмителя, отметившего в 2006 году, что российское общество расколото и испытывает острую потребность в солидарности на основании духовно-нравственных ценностей, выделив два подхода к трактовке «ДБ», первый из которых интерпретирует феномен как «состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства в духовной сфере от внешних и внутренних угроз», тогда как второй - как способность к «защите, сохранению и укреплению нравственных

ценностей общества, традиций патриотизма и гуманизма, культурного потенциала страны» [14, с.147]. Такой подход помещает описываемое явление в предельно общий и универсальный контекст существования каждой личности не только в обществе и государстве, но и в мироздании в целом, всегда представленный как стремление к солидарности ради «защищенности жизненно важных интересов» и «нравственных ценностей».

Очевидно, что такие стремления проявили себя уже на заре цивилизации, когда в Кодексе Хаммурапи (*Codex Hammurabi*, ок.1750 г. до н.э.) получила закрепление норма «чтобы сильный не притеснял слабого», утверждаемая богами установленной и властями поддерживаемой защитой «Справедливости» и «Правды», которым противопоставлялось наказуемое смертию «чародейство». Эти идеалы могли конструироваться в двух базовых формах, когда к примеру, Эхнатон (ок. 1340 г. до н.э.) в Египте сделал попытку унифицировать понятие о божественном в образе единого Атона, запретив иные культы незримых сил, тогда как Кир Великий (590 - 530 гг. до н. э.), названный в Библии «Христом», создал первую «Декларацию прав человека» («цилиндр Кира»), защитив культовые традиции всех народов своей грандиозной империи, дабы все они в «радости сердца» славили перед своими богами его правление. Назовем эти формы, с определенной долей неизбежного схематизма, «моделью Эхнатона» и «моделью Кира», первая из которых решает управленческую проблематику путем унификации нормативных категорий бытия, требуя от «локальных» форм вхождения в «столичное» единство, тогда как вторая допускает плюрализм и гармонию многообразных практик в отношении трактовки реальности, уважая «местные» традиции. В предельно широком плане проблему представил Платон, сформулировав известную «дилемму Евтифрона», описывая фундаментальную проблематичность для каждого, кто хочет быть «Евтифроном», т.е. «правомыслящим» (*Euthyphron*), понять природу «добродетели» как закона «богопочитания» или как закона «благочестия», определившись в ответе на вопрос «выбирают ли боги добро, потому что оно благое, либо же добро – благое, потому что выбрано богами», т.е., другими словами, «добродетелен» тот, кто усерден в соблюдении норм традиционного «богопочитания» или тот, кто усерден в «благочестии», т.е. в «почитании Блага» в сократовском смысле как исполнении норм «золотого правила этики».

Цицерон, как отмечалось ранее, формулирует первое определение слова «*religio*», обозначавшего «святое и благочестивое почитание богов»,

состоящее «в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом», отделяя религию от «суеверия» [62, с.127]. Его современник Варрон, по свидетельству Августина, развивал идею трехчастной теологии («theologia tripartita»), показав сложность бытия религии/теологии в социуме, поскольку массовая «theologia mythica» («мифический род теологии», «баснословные измышления о богах»), создается поэтами, предпочитается народом и разыгрывается в театрах, тогда как элитарная «theologia naturalis» («натуралистическое», «естественное» объяснение «первоначал» бытия) создается философами, а организованная «theologia civilis» («гражданские», «политические» установления, призванные мобилизовать всех сограждан), конструируется законодателями [1, с. 146, 179-180, 185-186]. В те же столетия происходит превращение «sectae Nazarenorum» («Ναζωραίων αἰρέσεως») из преступного «superstitio praua et immodica» («Ecclesia pressa») в признанную римским правом как «religio» (Χριστιανῶν θρησκείαν, religionis Christianorum) в Миланском эдикте (Edictum Mediolanense, 313), т.е. легальную имперскую корпорацию (corpori Christianorum, τῷ σώματι τῶ τῶν Χριστιανῶν), которую составили те группы, которые объединялись в «Καθολικῆς Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», составив всеобщее собрание христиан (ἡ ἐκκλησία ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν). Именно последние, согласно преданию, дали особую «силу» побеждать врагов императору Константину (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, Μέγας Κωνσταντῖνος, 272 - 337), который после победы при помощи христиан в битве у Мульвиева моста (Proelium pontis Milvii, 28.10.312) с триумфом войдя в Рим, вскоре превратил гонимое собрание «назарян» в защищаемое всей мощью законов императорское братство эксклюзивной «Ecclesia Dei» («Ecclesia militans», «Ecclesia poenitens» и «Ecclesia triumphans»).

Кодексы Феодосия (Codex Theodosianus, 438) и Юстиниана (Codex Iustiniani, 525) установили, что учение и практики именно этого сообщества станут единым «Законом» для Империи в духе идеала «одна страна, один закон, одна вера». Последний получил особую популярность в эпоху Реформации, где после Вестфальского мира (1648) каждое суверенное государство встало перед выбором между поддержанием «твердости в чистоте веры» и «веротерпимостью», как, к примеру, это было в новом государстве Речь Посполитая, создав которое в 1569 году король-католик Сигизмунд II (Zygmunt II August, 1520 - 1572) утверждал, что он «не король для совести» своих подданных, поддерживая «вольности,... права и привилегии всех сословий», включая не только католиков, но православных, протестантов и

иудеев. В таком контексте был заключен «Акт Варшавской конфедерации» (1573), один из первых в кровавых столкновениях той эпохи законов о веротерпимости как норме социальной жизни в государстве [2, с.13-26]. Нормы, которым следовали иезуиты в стремлении восстановить единство *Ecclesia Catholica Romana*, с одной стороны, и, с другой, сторонники «Акта 1573 года» напоминают отмеченные выше «модель Эхнатона» и «модель Кира».

Эти перспективы, особенно идеал «одна страна, один закон, одна вера», привлекают часть элит и сегодня, грезящих о «солидарности истинноверующих». Исторически, однако, религиозность во все времена, если исходить из упомянутого ранее определения Цицерона, была таким отношением индивида, группы, общества и политической элиты к всегда «неизвестному и непостижимому началу бытия этого мира», воображенному, тем не менее, поэтами, пророками и интеллектуалами как несомненно «реальное» («сверхъестественное», «сверхприродное», «супранатуралистическое», «абсолютное» и т.п.). Последнее, в свою очередь, сталкивается с неустранимой спонтанностью, сложностью и динамизмом внутреннего мира каждой личности во все времена и у всех народов, который всегда стремится индивидуальные переживания гармонизировать с коллективными предпочтениями в «освоении» неизвестной и, соответственно, чреватой угрозами и опасностями «реальности этого мира», сделав ее «родной» и «одомашненной». Последний феномен, как уже отмечалось выше, обозначался в древней латыни словом «vernaculum», придя в современные языки из текстов Плавта, Цицерона и их современников. В начале XXI века в русскоязычных текстах появилось словосочетание «вернакулярная религия», обозначающее переживаемую каждым индивидом, включая Папу Римского, Патриарха и Далай-ламу как «родная» и «подлинная» религиозность, которая способна самоподдерживаться тысячелетиями, образуя особую «аутопойетическую» социальную субкультуру, как к примеру, это согласно наблюдениям современных антропологов происходит в постсоветской Армении [60].

Именно она, даже если власть захочет уничтожить всех служителей и все храмы той или иной традиции, способна обеспечить бытие религии как братского «сообщества верных» в духе известного тезиса «бабушки спасли православие в России». Стремление бюрократически редуцировать «подлинное» к формализованной религии, дистанцирующейся от других с помощью той или иной «Омологии» («теологии», «символа веры» и т.п.), по-

рой может вызывать иронию, как, к примеру, еще в СССР в известном телевизионном фильме «Обыкновенное чудо» (Марк Захаров, 1978) был представлен образ «Короля», утверждавшего, что «как почётный святой, почётный великомученик, почётный папа римский нашего королевства, приступаю к таинству обряда». Сам феномен «реально неизвестного начала бытия», который признается «невообразимым», «непроизносимым» и «неизобразимым», получает, тем не менее, тот или иной символический образ, унифицируемый в том или ином «правоверии», порождая порой в местных правящих элитах соблазн зачислять себя в число «почётных пап римских нашего королевства». Возможно, под влиянием этого фильма уже в начале XXI века получил известность интересный факт, когда, как сообщили СМИ, в Челябинске официально зарегистрировалась, правда просуществовав менее года, «Единая Христианская Церковь» («Православно-католическая церковь») во главе с собственным «Папой Петром II» [7]. Проблема показала свою амбивалентность, когда, с одной стороны, граждане имеют конституционное право собираться в братские союзы, в том числе с такими эксклюзивными самоназваниями как «Православно-католическая церковь», тогда как, с другой, очевидно и то, что следует отличить «подлинную духовность» от «самозванства» и «подделок».

Попытки подменить «живую духовность» навязанными формами того или иного «контроля» («цензуры», «инквизиции» и т.п.) постоянно дают о себе знать. В таком контексте можно вспомнить, что именно защита традиционных ценностей своей эпохи привела к ветхозаветным (ок. 900 г. до н.э.) предупреждениям о возможности «сборищ злонамеренных/церкви лукавнующих» (ἐκκλησίαν πονηρομένων, *ecclesiam malignantium*, Псал. 25:5), скандальной казни Сократа (399 г. до н.э.), почти 300-летним гонениям на христиан, сожжению Джордано Бруно (1600), разгрому участников «Соловецкого сидения» (1676) и множеству других эксцессов. Собственно сама история движения тех, кто сердцем избрал для себя искреннее следование рискованным нормам «евангелической вести», последователи которого себя представляли как «братство сынов света», собирающиеся на вечерние «трапезы» («ἀγάπη», «агапа», «вечеря любви»), «Θεία Ευχαριστία» («Божественная евхаристия», «благодарение»), «λειτουργία» («общее дело», «богослужение»), «Εκκλησίας» («эκклесия», «собрание»), «парикии» («παροικία», «странствующая община» «присельница»), «погребальная коллегия» («*collegia fimeraticia*»), «θίασοι» («фиас», «тиас», «собрание чествующих Бога») сочеталась с 300-летним их преследованиями (до Миланского

эдикта, 313). Их согласно текстам того периода, как уже упоминалось ранее, именовали «*superstitio Iudaica*» («иудейское суеверие»), «*coetus nocturni*» («ночные сборища») и «*maleficus*» («*Magia*», «*ars magica*», «*Μαγεία*», «магия»), не относя их к категории «*religio*», но наделяя такими коннотациями как «сомнение», «мнительность», «осторожность», «проклятие» или «дурное предзнаменование» [46, с.546-547].

Все эта семантика сегодня постоянно воспроизводится в ряде более или менее популярных проектов, во множестве представленных в интернете. Так, в Уфе существует «Научно-исследовательский институт духовной безопасности и развития религиозного образования Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы», издающий с 2017 года журнал «Образование и духовная безопасность» (РИНЦ). Ряд публикация ссылается на другие институции, связывающие проблематику «БД» исключительно с вопросами предотвращения актов экстремизма и терроризма в стране со стороны неких «сект», напоминая терминологию «Соборного уложения» (1649), когда в духе Реформации (1517-1648) и Тридентского собора (*Tridentum*, 1545-1563) стали различать население по принципу предельно строгого деления на тех, кто «тверд в вере», действуя как «православным христианином подобает в церкви Божии», т.е. «стояти и молиться со страхом, а не земная мыслити», с одной стороны, и тех, кто, с другой, именуется там «богохулниками», «бесчинниками» и «церковными мятежниками», которых следует «обличив, казнити, зжечь». Стремление зафиксировать веру в бюрократических документах (исповедных росписей, метрических книг и т.п.) началась в России с конца XVII века, когда патриарх Московский Адриан 26 декабря 1697 года составил первую инструкцию такого рода текстов.

Проблема, конечно, может быть формально решена составлением списков новых «Евтифронов» («правомыслящим») и их сообществ, которым противостоят новые «бесчинники», как, к примеру, это почти 100 лет пыталось делать МВД Российской империи, которое вместе с Синодом искало весь XIX век маркеры, позволяющие находить и изолировать «сектантов», «раскольников» и других «мятежников», собирающихся в братские союзы («сборища злонамеренных» и «церкви лукавнующих»). В 1835 году появилось деление «сект» на «вредные» и «особо вредные», что, однако, уже в 1842 годы было заменено делением на «вреднейшие», «вредные» и «менее вредные» [33, с.17]. В целом все вековые попытки служащих МВД выявить

собственно объективные индикаторы в виде отдельных «элементов дониконской обрядности», по которым можно изобличать «раскольников», показали их бесперспективность, поскольку все эти «атрибуты староверия» присутствовали и в различных маргинальных общинах «господствующей церкви» [31, с.22]. Можно вспомнить и разгром в 1913 году Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой Горе военными моряками, подавившими, по распоряжению Синода, «имяславскую смуту».

События 1917 года радикально изменили отношение к «сектантам», которых стали рассматривать как «борцов с царизмом», поощряя хозяйственную деятельность «евангельских коммун» и «сектантских колхозов», уничтоженных, однако, уже в тридцатые годы. Особо хотелось бы в этом контексте отметить классическую работу М.Вебера «Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus» (1905) о связи «духа» протестантской этики с экономическим развитием ряда стран. О прямой связи безопасности страны и свободы совести, в частности для «сект расколщиков», писал А.И.Солженицын, называют действия властей «великим церковным преступлением, с которого началась гибель России» [30]. Известный во всем мире специалист по истории старообрядчества С.А.Зеньковский, тоже отмечает, что раскол «тяжело отразился на судьбах России и немало помог созданию тех условий, которые ...привели царскую Россию к крушению» [22, с.48]. Сегодня правозащитники часто обращают внимание на то, что силовые ведомства, как, к примеру, сообщило Адвокатское бюро «Славянский правовой центр» 5 декабря 2021 года, могут вмешиваться в ход богословских конференций сообществ, которые некоторыми субкультурами нашего общества могут квалифицироваться как «секты» [24]. В постсоветские годы предпринимались попытки создания целого ряда новых «наук» («судебного религиоведения», «пенитенциарной секталогии», «сетоведения» и т.п.), которые, однако, так и не нашли поддержки у большинства исследователей [17]. В этом контексте важно отметить роль академического религиоведческого сообщества, призванного играть роль экспертов в решении сложных и противоречивых проблем межконфессионального мира, диалога и сотрудничества религий.

Отмеченные «модель Эхнатона» и «модель Кира» конкурируют и сегодня, а стремление некоторых субкультур унифицировать нормы жизни населения «сверху» сталкиваются, как и всегда сталкивались во всех урбанистических культурах с желанием «внизу» жить по привычным правилам «народной веры». Человечество никогда не представляло собой гомогенной

массы и исторически, согласно известным взглядам Ж.Демюзиля (Georges Edmond Dumézil, 1898 - 1986), уже в эпоху индоевропейской общности, существовали три сословия (земледельцы-воины-жрецы), к этим идеям был близок и Платон, полагавший, что каждым индивидом движет одна из трех частей души (страдательная-деятельная-разумная), т.е. как минимум последние 7000 лет общество и каждый его член осознают неустрашимые различия в самих себе, обеспечивающие его функционирование как своего рода «экологии духа», где растения необходимы животным, а животные - растениям и т.п., поскольку, как отмечено в авторитетных текстах самой влиятельной традиции современного мира, с одной стороны, «будьте все единомысленны» (1 Пет. 3, 8), при этом, с другой, «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19). Актуальность нового понимания «дилеммы Евтифрона» в наши дни только возрастает.

Библиографические ссылки

1. Августин Блаженный. О Граде Божием. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 146, 179-180, 185-186
2. Аринин Е. И., Бендин А.Ю. Традиции веротерпимости и толерантные установки молодежи: образы «другого», «иноного» и «чуждого»//Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2020, 3. С.13-26
3. Аринин Е.И., Жданов В.В., Маркова Н.М., Петросян Д.И. «Образ» религии в представлениях родителей школьников, прослушавших курс ОРКСЭ//«Образ» религии в России: образовательные проекты, толерантность и вызовы экстремизма: монография /Под ред. доц. Марковой Н.М.; ВлГУ. Владимир: Аркаим, 2017. С.61
4. Аринин Е.И., Чудаева Е.А. Проблема «духовной безопасности» в контексте понимания религиозности в религиоведении // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 1. С. 50–54
5. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности./ Я. Ассман. - М.: Языки славянской культуры, 2004. С.52-55
6. Беляев А. Романский стиль/ Католическая Энциклопедия. – Т.4. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. ,Ст.292-293)

7. В Челябинске зарегистрирована первая в мире Православно-Католическая Церковь // <https://newdaynews.ru/chel/35230.html>
8. Владимир. Историческая справка // <https://vladimir-city.ru/city/history.php>
9. Владимирская область// Арена, Атлас религий и национальностей России. 2012. С.164
10. Владимирская область/Проект «Гроздь гнева» Центра изучения национальных конфликтов/<http://club-rf.ru/thegrapesofwrath/01/vladimirskaya-oblast.html>
11. Владимирского губернского правления, 1 отделение 2 стол. Дело по прошению Священника Римско-Католической каплицы Фаддея Ронкаитиса и поверенных Владимирских католиков об учреждении в г.Владимире самостоятельного церковного Римско-католического прихода на всю Владимирскую губернию.//ГАВО – Фонд40 – оп.1. – д.19998 – л.9
12. Владимирского губернского правления, 1 отделение 2 стол. Дело по прошению Священника Римско-Католической каплицы Фаддея Ронкаитиса и поверенных Владимирских католиков об учреждении в г.Владимире самостоятельного церковного Римско-католического прихода на всю Владимирскую губернию//ГАВО – Фонд40 – оп.1. – д.19998 – л.4
13. Владимирского губернского правления. Дело. По протоколу СовеЩательного Присутствия Технического Строительного Отделения губернского Правления о рассмотрении протокола плана на постройку в г. Владимире Римско-Католической каплицы.// ГАВО. – оп.1. – д. 18370 – л.2
14. Возьмитель А. А. Духовная безопасность: социологический анализ // Мир России. 2006. Т. XV. № 2. С. 147
15. Всё, что нужно знать о Рюриковичах // <https://arzamas.academy/materials/691>
16. Геранина Г.А. Реализация комплексного курса ОРКСЭ во Владимирской области: социально-философский анализ//Свеча-2017 (Т. 33).Владимир :Аркаим, 2017. С.109
17. Давыдов И.П. Как возможно "судебное религиоведение"? // <https://www.religiopolis.org/religiovedenie/3428-kak-vozmozhno-sudebnoe-religiovedenie.html>
18. Живов В.М. SlaviaChristiana и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте»/Из истории русской культуры. Т.1 (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000. С 561-563

19. Живов В.М. Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы // <http://www.polit.ru/article/2005/04/19/srednevekovie/>
20. Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции // <http://philology.ru/literature2/zhivov--02.htm>
21. Живов В.М. Об оглядывании назад и частично по поводу сборника “Семидесятые как предмет истории русской культуры” // <http://magazines.russ.ru/nz/1999/2/zhivov.html>
22. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах. /Сост. Г.М.Прохоров. Общ. Ред. В.В.Нехотина М. Институт ДИ-ДИК. 2006. С.48
23. Иванов А.И. Религиозность населения Владимирской области периода "завершения советского периода"//Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Т.2. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.2013. С.114-115, 126
24. Информационное сообщение ЦРО ХВЕ Объединение церквей "Новое поколение" о срыве христианской пасторской конференции в Раменском // http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=542&ELEMENT_ID=8395
25. Историческая справка // https://grad-rostov.ru/?page_id=488
26. История города Суздаль // https://www.suzdalinn.ru/content/istoriya_suzdalya/
27. История Муром и Муромского края с древнейших времен до конца двадцатого века // <http://old.museum-murom.ru/istoriya-muroma-i-muromskogo-kraja>
28. История округа Муром // <http://murom.info/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F-%D0%BE%D0%BA%D1%80%D1%83%D0%B3%D0%B0/>.
29. Карта нападений по мотиву ненависти//<https://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/publications/karta-napadenij-po-motivu-nenavisti/>.
30. Кеворкова Н.. Старая русская вера. Как верила и верит иная Россия// <https://rusk.ru/st.php?idar=14019>
31. Керов В.В. «Се человек и дело его...»: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. С.22
32. Колыванов Г.Е. Двоеверие // <https://www.pravenc.ru/text/171499.html>
33. Лузина Т.И. Христианское сектантство в России: История изучения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения, 2004, серия 6, вып.4. С.17

34. М. РУССО Андрей Боголюбский и Фридрих Барбаросса//http://polit.ru/article/2015/05/10/ps_bogolubovo/
35. Маркова Н.М. Владимирский католический приход // История религии Владимирского края (досоветский период)». Науч.ред. Е.А.Плеханов. Владимир: Изд-во "Шерлок-Пресс", 2017. С.136-156
36. Маркова Н.М., Петросян Д.И. Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Медведева В.А. "Образы религии" в массовом сознании и "модели религиозности"//«Образ» религии в России: образовательные проекты, толерантность и вызовы экстремизма: монография /Под ред. доц. Марковой Н.М.; ВлГУ. Владимир: Аркаим, 2017. С.196-208
37. Меньшов В. Духовные чаяния. К 1000-летию кончины Князя Владимира //http://www.vlad.aif.ru/society/details/duhovnye_chayaniya_k_1000-letiyu_konchiny_knyazya_vladimira
38. Михеева Л.Е. Этноконфессиональная ситуация Владимирской области: по итогам исследований 2011 года //Свеча-2011. Толерантность: проблемы, дискуссии и возможности концептуализации. Материалы международных научных семинаров. Т.19.//Под ред. проф. Е.И.Аринина - Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2011. С.205-207
39. Назаренко А.В., Самойлова Т. Е. Андрей Юрьевич Боголюбский // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. - Т. 2.– С. 393-394
40. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / АН СССР, Институт истории; отв. ред. М. Н. Тихомиров; под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М. ; Л. : Издательство АН СССР, 1950. С. 106
41. О найме дома Модестова для размещения молельного дома Римско-католическое церкви и квартиры капеллана// ГАВО, Ф-390,оп-3, дело-11, Л.66
42. О помещении в психбольницу крестьянина дер. Турова Митрофопова Федора за католическую веру//ГАВО, Ф-14,оп-1, дело-363, Лл. 2, 12.).
43. О рассмотрении вопроса постройки Римско-католического храма на Дворянской улице, вблизи городского театра (с планами-чертежами) //ГАВО, Ф-390,оп-1, дело-648
44. Памятная книжка Владимирской губернии. Издание Владимирского Губернского Статистического Комитета, под редакцией Секретаря Комитета Н.П. Шипина. – Владимир на Клязьме: Типография Губернского Правления, 1895.С.8

45. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Владимирская губерния. Том VI. Тетрадь II (Последняя) СПб.: Изд-во Центрального статистического комитета МВД, 1904. С. IX-X
46. Петрученко О. Латинско-русский словарь. Издание 9-е исправленное. М.: Товарищество «В. В. Думовъ, Наследники Бр. Салаевыхъ», 1914. С.546-547
47. Повесть временных лет // <http://lib.pushkinskijdom.ru/?tabid=4869>
48. Повесть о водворении христианства в Муроме // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. СПб.: тип. Кулиша, 1860. С. 229, 230, 232,233, 238
49. Повесть о водворении христианства в Ростове // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. СПб.: тип. Кулиша, 1860. С.221-222
50. Полное собрание русских летописей. Вып. 1. Повесть временных лет. Л.: АН СССР, 1926. Ст.147-148
51. Пыпин А.Н. История русской литературы. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898, т. 1. С. 111-112
52. Рашин А.Г. Население России за 100 лет (1813-1913). Статистические очерки.// istmat.info/node/72
53. Руссо М. Андрей Боголюбский и Фридрих Барбаросса http://polit.ru/article/2015/05/10/ps_bogolubovo/).
54. Сведения к форме 26 о иноверцах по городам и уездам Владимирской губернии //ГАВО, Канцелярия Владимирского губернатора, Ф-14,оп-1.т.5, дело-5867 Л.2
55. Сведения о религиозных организациях, зарегистрированных на территории Владимирской области // <https://drp.avо.ru/religioznye-organizacii>
56. Седова М.В., Беленькая Д.А. Окольный город Суздаля //Древнерусские города. М.: АН СССР, 1981. С. 95
57. Слово некоего христоробца...// <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4635>
58. Социологи определили «самые православные» и «самые мусульманские» города России //<http://rublev.com/novosti/sotsiologi-opredelili-samye-pravoslavnye-i-samye-musulmanskie-goroda-rossii>
59. Туристы не хотят ехать во Владимир?// <http://progorod33.ru/news/386>
60. «У нас неверующих нету!»: отношение к религии в современной Армении // <http://www.nrgumis.ru/articles/1998/>

61. Фроянов И.Я., Древняя Русь IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть // <http://www.a-nevsky.ru/library/drevnaya-rus-ix-xiii-vekov10.html>

62. Цицерон М.Т. О природе богов/ Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С.127

63. Экземплярский А.В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г.: Том I. Великие князья Владимирские и Владимиро-Московские Издание графа И.И. Толстого. СПб, Типография Императорской Академии наук, 1889. С.VI

64. Homo sungirensis.Верхнепалеолитический человек: экологические и эволюционные аспекты исследования. Отв.ред. Т.И. Алексеева, Н.О. Бадер. М.: Научный Мир, 2000. С.24-27

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

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.)

7 этап: 01.10.2021–31.12.2021

Описание результатов совместного социологического религиоведческого исследования среди студентов белорусских и российских вузов

ОТЧЕТ

Исторические стереотипы восприятия студентами разных конфессий Социологическое исследование

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 в.)» 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 отношении 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 поведению 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?	<i>Для этого человека важно предлагать новые идеи, быть творческой личностью, идти своим путем</i>		<i>Для этого человека важно делать что-то хорошее для общества</i>		<i>Жить в безопасности очень важно для этого человека, он избегает всего, что может сулить опасность</i>		<i>Для этого человека важно хорошо проводить время, баловать себя</i>	
	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?	<i>Для этого человека важно следовать традициям и обычаям, принятым в его семье или религии</i>		<i>Для этого человека важно всегда вести себя правильно, не совершать поступков, которые люди не одобряют</i>		<i>Для этого человека важно быть очень успешным, чтобы окружающие знали о его достижениях</i>		<i>Для этого человека важно быть богатым, иметь много денег и дорогих вещей</i>	
	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 студенты 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?	<i>Люди другой расы</i>		<i>Люди, говорящие на другом, не вашем языке</i>		<i>Иммигранты / иностранные рабочие</i>	
	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?	<i>Люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией</i>		<i>Люди, живущие с ВИЧ/СПИД</i>		<i>Люди с алкогольной зависимостью</i>		<i>Люди, употребляющие наркотики</i>	
	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

Задумываетесь 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 религиоведческой неграмотностью населения и практически полным отсутствием религиозной и религиоведческой 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, культурную память асман.

Публикации руководителя проекта, позволившие подготовить и получить грант РФФИ 20-511-00008 Бел_а (2021 – 2022) на тему «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.)»

1. Natalia Markova, Science and "Religious Education" in Russia: the Peculiarities of Differentiation // *European Journal of Science and Theology*. – October 2018.- Vol.14. – No.5 – p. 159-171 (в соавторстве Evgeny Arinin, Tatiana Kidiachova, Margarita Silantieva; Web of Science, Scopus);

2. Маркова Н.М., Образы "религиозного образования" в России и "Проект К.Д. Ушинского" // *Научные ведомости белгородского государственного университета*. - Т. 43 - №1 - 2018 - с. 84-91 (в соавторстве Ариным Е.И.; ВАК);

3. Маркова Н.М. Проблема "иностранного" образования как один из аспектов политики веротерпимости в России в XVIII-XIX веках // *Научные ведомости Белгородского государственного университета*. - 2018 - Т.43 - №2 - С.265-271 (ВАК);

4. Маркова Н.М. Религия и профилактика экстремизма: учебное пособие. - Владимир: изд-во ВлГУ, 2018 - 172 с. (в соавторстве Ариным Е.И.);

5. Маркова Н.М. Образы "религиозного образования" в России как имплицитный феномен (религиоведческий анализ) // *Религиоведение*. - 2018 - №3 - С. 71-82 (в соавторстве Ариным Е.И.; ВАК);

6. Маркова Н.М. Богословские и философские аспекты понимания свободы в XIX-XX вв. // *Социально-политические науки*. - 2019 - №2 - С.208-211 (ВАК);

7. Natalia Markova Religion, science and "religious education" in Russia: six regional projects // *European Journal of Science and Theology* - 2019 - Vol. 15 - No.4 - p. 137-156 (в соавторстве Evgeny Arinin, Tatiana Chelovenko, Oyuна Dorzigushaeva, Vladimir Glagolev, Iulia Matushanskaia, Iulia Sibirtseva and Elena Vorontsova; Web of Science, Scopus);

8. Natalya Markova Islam in Russian Religious studies: from "completely alien" to "our spiritual tradition" // *European Journal of Science and Theology* -

2020 - Vol. 16 - No.6 - p. 13-27 (в соавторстве Sabina Abdullaeva, Evgeny Arinin, Daria Khokhlova and Margarita Shavaliyeva; Web of Science, Scopus);

9. Маркова Н.М. Миссионерская деятельность католической церкви в западном крае Российской империи во второй половине XIX - начале XX в. // Социально-политические науки - 2020 - №2 - с. 141-146 (в соавторстве Пенкиной С.Н.; ВАК);

10. Natalia Markova Religius and atheistic in the modern information-digital space // European Proceedings of Social and Behavioural Science. - 2021 - Vol/ 108 - p. 562-568 (в соавторстве Yevgeny Arinin, Nikolay Petev; Web of Science);

11. Маркова Н.М. Религиозная идентичность: "свое" и "чужое" как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия) // Религиоведение. - 2021 - №2 - С.75-86 (в соавторстве Арининым Е.И., Бендиным А.Ю., Матушанской Ю.Г.; Scopus);

12. Маркова Н.М. Парадоксы идентичности в религиозных дискуссиях современной России // Вопросы философии - 2021 - №9 - С.152-162 (в соавторстве Арининым Е.И., Глаголевым В.С.; Scopus);

13. Маркова Н.М. Аутопойезис дискурса веротерпимости (истоки межкультурной коммуникации в XIX в.) // Концепт: философия, религия и культура - 2021 - Т.5 - №3 - С.82-100 (в соавторстве Бендиным А.Ю.; ВАК);

14. Маркова Н.М. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия "родного"/"вненакультурного" // Концепт: философия, религия, культура. - 2022 - Т.6 - №1(21) - с. 125-137 (в соавторстве Лютаевой М.С.; ВАК);

15. Маркова Н.М. Аутопойезис религии как социальной подсистемы: рецепция идей Н. Лумана российскими исследователями религии. Религиоведение. - 2022 - №1 - С. 72-81 (в соавторстве Арининым Е.И., Лютаевой М.С.; Scopus).

Публикации

по проекту РФФИ 20-511-00008 Бел_а (2021 – 2022) на тему «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.)», в том числе, совместные с белорусскими коллегам

Scopus

1. Бендин А.Ю., Маркова Н.М., «Религиозная идентичность: «свое» и «чужое» как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия)» // Религиоведение, 2021 (в соавторстве с Ариным Е.И., Матушанской Ю.Г.; Scopus);

2. Маркова Н.М., Бендин А.Ю., Карасева С.Г., Петросян Д.И., «Вернакулярное правоверие и религиозная идентичность: глобальное, локальное и глокальное (Беларусь и Россия)» // Религиоведение, 2022 (в соавторстве с Ариным Е.И.; Scopus).

ВАК

1. Бендин А.Ю., Маркова Н.М. Аутопойезис дискурса веротерпимости (межкультурная коммуникация в XIX веке) // Концепт: философия, религия, культура, 2021, т.5, 3 (19) – С. 82-100

2. Маркова Н.М. Миссионерская деятельность католической церкви в Западном крае Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Социально-политические науки – 2020. - № 2 – С. 141-146 (в соавторстве с Пенкиной С.Н.)

3. Сибирцева Ю.А. Осмысление изгнания религии в советской атеистической литературе // Социально-политические науки, 2021, 6. – С. 177-185 (в соавторстве с Кильдяшовой Т.А., Паршевой Е.М.)

4. Маркова Н.М. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия "родного"/"вернакулярного" // Концепт: философия, религия, культура. - 2022 - Т.6 - №1(21) - С. 125 – 137 (в соавторстве Лютаевой М.С.);

5. Маркова Н.М. Формирование различий «свое-чужое» в вопросе «оправославливания» западных окраин Российской империи в XIX веке // Социально-политические науки. – 2022 - №2 – С.184-189

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Раздел I. КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ	5
1.1. Религиозность как явление языка, культуры и науки	5
1.2. Религиозность и религия	24
1.3. Вернакулярная религия и религиозность	43
Раздел II. РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ	65
2.1. Методология, терминологический аппарат и результаты изучения явлений веротерпимости и религиозной нетерпимости в белорусско-литовских, центральных и северных губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в.	65
2.2. Отношения веротерпимости и религиозной нетерпимости между католиками и православными в белорусско-литовских губерниях Российской империи в конце XIX – начале XX в.	93
2.3. Господствующее православие и социальные стереотипы «свой», «другой», «чужой» в белорусско-литовских губерниях в начале XX в.	110
2.4. Формирование и развитие традиции веротерпимости на Русском Севере (конец XIX – начало XX в.): образы «чужого»	148
2.5. Белорусская диаспора на Урале. К вопросу о переселенческом движении начала XX века	167
2.6. Религиозность в Беларуси и России: социологические подходы к анализу феноменов	176
2.7. Владимирский регион в контексте дискурса веротерпимости...	186
ПРИЛОЖЕНИЯ	214

Научное издание

МАРКОВА Наталья Михайловна
БЕНДИН Александр Юрьевич
ГЕРАНИНА Галина Александровна
и др.

ВЕРНАКУЛЯРНАЯ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ
РОССИИ И БЕЛАРУСИ
(ПРОБЛЕМЫ ТЕРПИМОСТИ И НЕТЕРПИМОСТИ В РЕГИОНАХ)

Коллективная монография

Издается в авторской редакции

Подписано в печать 20.05.22.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 13,25.

Заказ № 7940. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».

600017, г. Владимир, ул. Кирова, 14 г.

Тел.: 8 (4922) 53-41-50

e-mail: print@arkprint.ru