

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

СВЕЧА – 2015

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ – III

Том 28

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научной конференции

*7 – 9 октября 2015 года
г. Владимир*



Владимир 2015

УДК 2
ББК 86.2
Р36

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин	доктор философских наук, профессор ВлГУ <i>отв. редактор редколлегии</i>
Н. М. Маркова	кандидат философских наук, доцент ВлГУ <i>член редколлегии</i>
В. А. Медведева	<i>отв. секретарь редколлегии, ВлГУ</i>

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ
проект № 13-03-00532 (2013 – 2015)

Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – III : материалы междунар. науч. конф., 7 – 9 окт. 2015 г., г. Владимир. Т. 28. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2015. – 236 с. – (Серия «Свеча – 2015»). – ISBN 978-5-9984-0644-7.

В сборник включены материалы международной научной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – III», состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института. Содержит доклады о результатах научных исследований проблем религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Представляет интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0644-7

© ВлГУ, 2015
© Коллектив авторов, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Абдуллаева С.Ш. Дербент – «Ворота ислама на Северный Кавказ»	5
Андреева С.Г. Деятельность Русской Православной Церкви в странах Дальнего Востока (XVIII – XX вв.): Китай и Япония	9
Аринин Е.И. Религия как «советский конструкт»: подходы и конфликтинтерпретаций в религио(е)ведении	17
Баранов А.В. Политизация ислама в Крыму и межэтнические отношения: альтернативы развития	40
Бершицкая Т.В. Некоторые аспекты религиозных предпосылок джихада	51
Блохин В.Н. Особенности психологического понимания религии	62
Викулов И.Е. Сакральное пространство в пространстве массмедиа	66
Гипп К.С. О религиозной ситуации востока Ненецкого АО (по материалам полевых исследований)	76
Грошева Л.И., Беджанян Г.А. Позиционирование религии и религиозных организаций в СМИ современной Армении	91
Давыдов И.П. «Ассоциология» религии Никласа Лумана	96
Добродум О.В. Религия в эпоху «медиа» («сетевая религиозность» вайшнаизма)	101
Кантеров И.Я. Религиозный фактор в конфликте на Украине	111
Козин С.С. Критическая теория религии XX – XXI вв. (схождения и расхождения)	119
Колымагин Б.Ф. Атеистическая работа в Крыму в годы хрущевских гонений	131

Маркин К.В., Пруцкова Е.В. Религиозность в социологических опросах: проблема изучения публичного измерения религиозности и индивидуальный подход к религиозным традициям исследуемых стран	139
Маркелов А.В. О дальнейших перспективах выработки терминологии по изучению истории местночтимых икон и святых	149
Медведева В.А. Проблема демаркации понятий религиозного и эзотерического туризма	158
Минин С.Н. Церковь как один из институтов гражданского общества в контексте проблемы отношений государства и общества	165
Мобили Р.Б. Религиозная идентичность удин: история и современность	172
Николаев И.Е., Маринченко А.Н. План борьбы с религией на территории Николаевской области в 1959 г. по материалам начальника управления КГБ при СМ УССР по Николаевской области	176
Павлюченков Н.Н. Проблема религии в опытах поиска «цельного знания» В. С. Соловьева и П. А. Флоренского	179
Пронина Т.С. Религиозная идентичность как теоретическая модель	189
Редкозубов А.Д. Ислам в Российской империи	205
Рогочая Г.П. Современные тенденции возрастания религиозного фактора в политических идеологиях	214
Старостенко В.В. Реформация и братское движение в Беларуси второй половины XVI в. – начала XVII в.	220
Тимошук А.С. Толкование традиции как стратегия локальности/глобальности (на примере гаудия вайшнавизма)	225
Федоренко М.И. Новые религиозные движения в российской молодежной среде	231

ДЕРБЕНТ – «ВОРОТА ИСЛАМА НА СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ»

Ислам – монотеистическая мировая религия, с арабского языка переводится как «покорность Богу». В представлении мусульманина ислам основан на абсолютном единобожии, подчинении и поклонении только Аллаху в Его приказах и запретах и полном отстранении от многобожия. Религия для мусульман – это неоспоримая, божественная истина единого Бога – Творца в исламе.

Исламская традиция гласит, что последователи древних пророков отошли от первоначального пути, который был им указан Аллахом. Постепенно искажались и священные тексты древних книг. Всякий раз для обновления истинной веры (ислама) Господь отправлял к различным народам своих посланников, в том числе Авраама, Моисея, Иисуса, последним из которых был Мухаммед, принесший человечеству ислам в окончательном виде [1, с. 9]. Поэтому стремление распространить ислам по всему миру было целью для мусульман, так как для них религия – это полное подчинение единому Богу (Аллаху), что не совсем является таковым во многих других религиях и верованиях, существовавших до ислама.

В первой половине VII в. на Аравийском полуострове подошел к концу сложный процесс объединения отдельных скотоводческих племен и маленьких княжеств в единое государство с новой монотеистической религией – ислам. Ислам сплотил вечно враждующие и воинственные племена арабов-кочевников, что способствовало быстрому сложению единого централизованного государства, оказавшего вскоре огромное влияние на исторические судьбы народов Переднего Востока, Средней Азии, Средиземноморья и Кавказа [2, с. 129 – 130]. Распространение ислама связано с началом арабских завоеваний (Арабский халифат). За сравнительно небольшое время Арабский халифат подчинил своей власти огромные территории от Испании на Западе до Индии на Востоке. Это обусловлено тем, что на первоначальном этапе завоевания населения арабы допускали более мягкие формы эксплуатации в сравнении с ранее существовавшими формами в этих регионах до их прихода. Однако арабская экспансия протекала безболезненно далеко не везде. Одним из таких регионов был многонациональный Северо-Восточный Кавказ, где арабы столкнулись с мощным сопротивлением Хазарского каганата и политическими образованиями народов данной территории того периода [3].

Еще во времена глубокой древности Кавказ территориально являлся важным геополитическим регионом и центром международных торговых путей. Благодаря своему географическому положению связывал Восточную Европу с Передней Азией. Овладение этим стратегическим пунктом предоставляло возможность арабам контролировать пути, соединяющие Восточную Европу со странами Ближнего и Среднего Востока, поэтому, начиная с середины VII века, арабы не случайно акцентировали свое внимание на этом регионе.

Город Дербент, а точнее Дарбанд, расположенный на западном побережье Каспия, что в переводе с персидского языка дословно означает «узел, связь, запор ворот» – есть *«ворота ислама на Северный Кавказ»* (курсив наш. – С. А.). Судьба этого города необычна и удивительна, трудно найти другой такой город, который бы знал столько нашествий. Исторически Дербент не раз служил неким «яблоком раздора», на него претендовали Рим и Парфия, Иран и Византия, Арабский халифат и Хазарский каганат, Сельджукское государство и Золотая Орда, держава Сефевидов и султанская Турция. Желание завладеть Дербентом было не случайно, так как этот город играл большую роль в судьбах народов Кавказа, Переднего и Среднего Востока, Юго-Восточной Европы [2, с. 3 – 4].

Известные средневековые авторы Востока Баладзори и Якуби, а также «Дербент-наме» – первая в Европе рукопись местной исторической хроники – относят первый поход арабов к Дербенту ко времени правления халифа Османа (644 – 656 гг.) и связывают его с именем Салмана ибн Раби'а, павшего затем «с четырьмя тысячами мусульман» в битве с хазарами у ворот Кирхляр. Однако известный средневековый автор ат-Табари сообщает о более раннем походе арабов к Дербенту (642 г.) при халифе Омаре под руководством Сурака ибн Амра. Вместе с ним в Дербент отправился Абд ар-Рахман (брат Салмана), который и погиб, по ат-Табари, у ворот Кирхляр, а сам Салман в 654 г. стал наместником Дербента [2, с. 130].

Территориально Дербент находился между двумя врагами: хазарами и русами. Такое стратегическое положение города подчеркивало его особое значение у завоевателей того времени и кроме жителей этих местностей не было других, кто сумел бы воевать с врагами. Несмотря на разгром Сасанидской державы, к которой принадлежал в то время Дербент, арабы застают город хорошо укрепленным. Комендант по имени Шахрияр или Шахр-Бараз, правивший от имени последнего сасанидского царя Ездигерда III, заключил с арабами мир, но джизью (Примеч. автора – А. С.)

платить не стал, на что заявил: «Вместо джизии мы будем воевать» [4, с. 39], а арабы тем временем гарантировали жителям этой области сохранность их жизней и свободы веры [3]. Данный договор освобождал коренное население от налогов, накладывая на них обязательства охранять завоеванную территорию от кочевников, что позволило арабам лучше ознакомиться с регионом Кавказа.

Заключение мирных договоров между арабами и местными правителями несло в себе как положительные, так и отрицательные стороны для правителей Арабского халифата. Положительным можно назвать наличие мирного договора, который обеспечивал защиту от вторжения хазаров и русов, отрицательным – итоги подобной политики, видимо, оказались малоэффективны, так как арабы не сумели или посчитали нецелесообразным поставить в Дербенте гарнизон, и в 644/5 г. был предпринят новый поход к Дербенту [2, с. 131]. Несмотря на то что арабы местных правителей использовали в борьбе за укрепление власти в захваченных землях, а также для захвата новых земель, складывающиеся отношения между покоренными и завоевателями были не в пользу последних. Народы Дагестана оказывали решительное сопротивление арабам [3]. По сообщению ат-Табари: «в дни Муавия (первый халиф династии Омейядов. *Примеч. автора – А. С.*) оставались неверующими или отошли от религии жители Арминии, и Муавия приказал Хабибу ибн Маслама идти на ал-Баб (Ворота ворот – название Дербента на арабском языке. *Примеч. автора – А. С.*)» [4, с. 39]. Однако широкие военные действия против Византии и войны в Средней Азии и Северной Африке заставили арабов на время приостановить экспансию на Восточном Кавказе, но, несмотря на определенные трудности на Восточном Кавказе, арабы смогли в этот период сохранить за собой Дербент [2, с. 131].

Во второй половине VII в. Дербент неоднократно переходил то к хазарам, то к арабам. Сведения письменных источников дают основания считать, что арабы потеряли Дербент после убийства Османа (656 г.), но смогли им овладеть в правление халифа Муавия (661 – 680 гг.) [2, с. 131]. Необходимо отметить, что уже в начале завоевательной политики на Кавказе арабы отводили Дербенту особую роль как важному опорному пункту халифата на Кавказе, от сохранения которого зависело спокойствие всего юга, а также как «святому месту», на которое, по свидетельству приближенных пророка, указал Мухаммед [3].

Начало VIII в. характеризуется усилением арабской экспансии на западном побережье Каспийского моря. Борьба за Восточный Кавказ принимает ожесточенный характер, наиболее интенсивно ведется война между арабами и хазарами. В это время правители города меняются почти ежегодно. В 706 г. арабский полководец Маслама овладел Дербентом, а в 710/711 г. город вновь захватили хазары, затем в 713/4 г. он снова переходит в руки Масламы, но, не имея возможности защитить город, он разрушает стены и покидает его. Затем Дербент в 717/718 г. покоряет Амру ибн-Рабия, а в 721/2 г. его неожиданно без боя захватывает арабский отряд во главе с Джаррахом. Однако окончательно арабы укрепились в Дербенте при Масламе бен Абд ал-Мелике [2, с. 132].

Несмотря на тот факт, что Дербент в течение длительного времени служил плацдармом для ожесточенных арабо-хазарских войн, он смог избежать жестокой участи многих городов Кавказа и Средней Азии. Большинство средневековых городов Прикаспийского Дагестана были подвергнуты многократным разграблениям и арабские завоевания в этих регионах несли катастрофические последствия, но для Дербента в результате этих событий сложились другие условия. Арабы сделали из него важнейший политический и идеологический центр халифата на Кавказе.

В огромном халифате, превосходившем по размерам Римскую империю, было много «ворот» (ал-Бабов), но важнейшими, главными воротами государства, являлся Дербент. Какое значение придавали арабы Дербенту, отчетливо видно из самого названия, данного ими городу, – Баб ал-абваб, то есть «Ворота ворот» [2, с. 134]. Таким образом, Дербент стал главным опорным пунктом для распространения арабского мусульманского влияния на другие районы Северного Кавказа.

Смена религий – это колоссальная ломка общественного сознания населения, тем более, когда речь идет о многочисленных этнических группах Северного Кавказа с устоявшимися традициями культуры и быта. Процесс исламизации народов Северного Кавказа был особо длительным и только к IX веку Арабский халифат смог практически полностью исламизировать Дагестан. В Дагестане ислам встречал сопротивление не только у местных народов – язычников, но и у тех, кто исповедовал другие религии, такие как зороастризм, христианство и иудаизм, которые в то время претендовали на преобладающую религиозную доктрину на Северном Кавказе, поскольку проникли на Северный Кавказ гораздо раньше ислама. Еще одной важной чертой длительности процесса исламизации Дагестана

являлось то, что данный регион не представлял собой одно политическое образование и имел гористый, труднодоступный ландшафт, поэтому возведение ислама в господствующую религию приходилось проводить поэтапно [3].

В настоящее время в таких республиках Северного Кавказа, как Адыгея, Карачаево-Черкесия, Кабардино-Балкария, Ингушетия, Чеченская Республика и Дагестан ислам является основной религией, но, несмотря на это, полной исламизации Северного Кавказа до сих пор так и не произошло.

Библиография:

1. Магомерзоев М. Ислам. М. : Эксмо, 2010. С. 9.
2. Кудрявцев А. А. Древний Дербент. М. : Наука, 1982. С. 129 – 130.
3. Шихалиев Ш. Ислам в Дагестане в VII – X веках // Минарет. 2007. № 12 – 13.
4. Цит. по: Ат-Табари. История пророков и царей / пер. А. Р. Шихсаидова ; Удмурт. гос. ун-т ; Ин-т иностр. яз. и лит. Махачкала, 1971. № 4803. С. 39.

Андреева С.Г.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СТРАНАХ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА (XVIII – XX вв.): КИТАЙ И ЯПОНИЯ

История миссионерской деятельности Русской Православной Церкви представляется довольно неоднозначной по своей эффективности и результативности. Особенно это касается стран с принципиально отличным от российского (христианского) цивилизационным фундаментом. При этом трудности проповеди могли обуславливаться не только существенными, подчас кардинальными, различиями менталитета и мировосприятия, крепостью и развитостью местных верований и религиозных систем, но также разнообразными политическими и экономическими факторами, ограничивавшими, препятствовавшими или, в определенной степени, «задававшими» область и направление такой деятельности. Наиболее репрезентативным примером в этом плане можно считать историю существования и дея-

тельности российских православных духовных миссий в Китае и Японии. Несмотря на несомненные и весьма существенные культурные, исторические и иные различия между Китаем и Японией, в контексте рассматриваемой проблематики сопоставление этих двух стран представляется правомерным по ряду параметров. В обеих странах одним из базовых цивилизационных элементов является конфуцианство, которое определенным образом влияло на выстраивание мировоззренческой системы и специфической иерархической структуры общества. Далее, одной из наиболее важных характеристик культур Китая и Японии является религиозный синкретизм, обуславливавший на протяжении истории и в настоящее время сосуществование, а подчас, и своеобразную функциональную «взаимодополняемость» в социальном плане различных религиозных учений и верований. Этим обстоятельством, в частности, объясняется и тот факт, что, несмотря на имевшие место в обеих странах на определенных исторических этапах гонения на христианских проповедников и их последователей, в основе таких конфликтов лежали не религиозно-догматические противоречия, а причины политического и экономического характера. В обеих странах некоторая активизация (Китай) или, собственно, начало (Япония) проповеди православия оказались непосредственно связаны с заключением международных политических договоров середины XIX в. (Тяньцзинский договор 1858 г. между Россией и Китаем; Симодский трактат 1855 г. между Россией и Японией, с последовавшей за ними отменой антихристианских указов), узаконивших пребывание и деятельность европейцев (и российских подданных), в том числе миссионеров, на территории указанных государств.

В этом (2015) году исполняется 300 лет с момента формального создания Российской (Православной) Духовной Миссии в Пекине. В 1715-1716 гг. появилось первое в истории российское учреждение постоянного характера в Китае, вообще, и первая миссионерская организация среди тех, что создавались российским правительством и Русской Православной Церковью за границей, прежде всего, в странах Востока. При этом отличительной, и весьма примечательной, чертой Пекинской Духовной Миссии являлось то, что она, будучи по форме миссионерским учреждением, имела своей официально заявленной целью не проповедь православия среди местного населения, а поддержание веры и исполнение духовных потребностей уже существовавшей в Пекине паствы – группы казаков, оказавшихся на территории Китая после захвата войсками Цинской империи

крепости Албазин на Амуре (1685 г.). Важно отметить, что такой порядок организации официальных зарубежных представительств РПЦ фактически являлся обычной практикой. В большинстве случаев (прежде всего это касается миссий, находившихся в странах Дальнего Востока и Центральной Азии), появление православных священников было обусловлено не стремлением к проповеди православия среди иноверческих народов, а необходимостью обеспечить удовлетворение религиозных потребностей подданных Российского государства, по тем или иным причинам оказавшихся в данном месте. Таким образом, формальным условием учреждения православной миссии фактически являлось наличие некоторой русской диаспоры. При этом – если речь идет о Дальнем Востоке – лишь Духовная Миссия в Пекине была образована при отсутствии каких-либо иных официальных российских учреждений на территории Китая. Создание миссий в Японии (и Корее) происходило в несколько иных условиях, а именно после установления официальных дипломатических отношений между Россией и Японией (Россией и Кореей, соответственно). Так, предпосылкой создания Японской Духовной Миссии стало открытие в 1859 г. в Хакодате русского консульства во главе с И.А. Гошкевичем (1814-1875). Российские священники впервые появились в Японии для ведения служб в церкви при консульстве. Лишь через 10 лет Духовная Миссия была основана в Хакодате, и только в 1872 г. переведена в Токио, где открылось русское посольство.

Одной из наиболее характерных особенностей деятельности Русской Православной Церкви за границей, без сомнения, являлась определенная осторожность в действиях. Это было обязательным требованием политических кругов Российского государства, а нередко и объективным следствием внутренней ситуации в конкретной стране. Опасаясь возникновения эксцессов – осложнений или трений в связи с действиями миссионеров, конфликтов с правительством и политическими ведомствами конкретной страны, возможных противоречий с католическими и протестантскими проповедниками, что потенциально могло бы негативно отразиться на отношениях России с западными державами, и т.д., - российские правительственные и дипломатические круги стремились минимизировать масштабы деятельности духовных миссий. Признавая в целом важность присутствия российских духовных миссий в той или иной стране в качестве хотя бы некоторого «противовеса» западным религиозным организациям, российские дипломаты, тем не менее, нередко выступали против чересчур активной проповеди православия, придерживаясь того мнения, что членам

миссий надлежит, прежде всего, сосредоточиться на удовлетворении духовных потребностей подданных России в данной стране.

В виду соответствующих указаний правительства Святейший Синод в своих действиях в данном направлении был, фактически, поставлен в определенные рамки. Так, при учреждении всех миссий за границей начальники их имели духовный сан архимандрита, что с одной стороны, было достаточным, чтобы возглавлять религиозное учреждение и осуществлять необходимые церковные службы, а с другой, это духовное звание было недостаточно высоким, чтобы вызвать какие-либо подозрения у правительства соответствующего государства или у европейских миссионеров, опасавшихся конкуренции своему влиянию. В большинстве случаев Синод не имел возможности оказывать ни политическую, ни достойную финансовую поддержку российским православным миссиям за границей, что не могло не отражаться на эффективности их деятельности. Это, а также ряд других факторов (как то: отсутствие школы подготовки «профессиональных» миссионерских кадров для работы в странах иной культуры; особенности внешнеполитического курса России, определявшего и, зачастую, лимитировавшего масштабы деятельности миссионеров; недостаточность знаний о других народах и странах, где предполагалось вести проповедь, а также стремления понять иные культуры, что необходимо для формирования контакта с потенциальными обращаемыми, и т.д.) предопределили слабое развитие и незначительность (в большинстве случаев) результатов проповеди православия. Все эти аспекты вполне наглядно выявились в ходе миссионерской деятельности, предпринятой Русской Православной Церковью в странах Востока, прежде всего на Дальнем Востоке – в Китае, Японии и Корее. Примечательными чертами существования русских духовных миссий в этих странах явились скромность масштабов их деятельности, зависимость от российских политических ведомств и международной обстановки, невысокая результативность их проповеднической работы (особенно в сравнении с аналогичными показателями, достигнутыми европейскими – католическими и протестантскими – миссионерами) с точки зрения наиболее наглядного параметра – количества обращенных (в этом плане, видимо, только результаты Русской Духовной Миссии в Японии, достигнутые во многом благодаря усилиям и миссионерскому таланту ее основателя и первого начальника – архимандрита (впоследствии Архиепископа Японского) Николая (И.Д. Касаткин, 1836-1912), сопоставимы с параметрами деятельности европейцев). В целом же, как представляется,

главными достижениями российских духовных миссий в Китае, Японии и Корее следует считать не обращение местного населения в православие, а установление контактов и содействие сближению России и этих стран, причем не только в культурном, но также, - а иногда и прежде всего, - в плане политическом. В первую очередь это касается Российской (Православной) Духовной Миссии (РДМ) в Пекине.

С момента учреждения на территории Китая (1715-1716 гг.) и до середины XIX столетия Российская Духовная Миссия не выделяла миссионерскую работу среди населения Цинской империи в качестве приоритетного направления своей деятельности. Этим она существенно отличалась от европейских (католических и протестантских) миссий, которые одну из важнейших задач своего пребывания в Китае видели именно в религиозной пропаганде, в приобщении местного населения к христианскому учению. Указанный период примерно в полтора столетия прошел для Российской Духовной Миссии в Пекине главным образом под знаком дипломатической и научной деятельности, но никак не строго миссионерской работы. Российское правительство постоянно призывало православных миссионеров к осторожности в действиях. Отсутствие широкой пропаганды христианства российскими миссионерами трактовалось российской дипломатией как яркая демонстрация невмешательства России во внутренние дела цинского Китая (в отличие от европейских государств, пытавшихся через миссионеров добиваться реализации своих политических и экономических целей). Результаты миссионерской деятельности Российской Духовной Миссии в Пекине оказались незначительны, поскольку масштабы самой деятельности были ограничены. Для этого имелся ряд серьезных объективных причин. В частности, российские миссионеры не могли покидать пределы Пекина для проповеди (не хватало средств и людей, а также – в определенные периоды истории – действовали суровые запреты со стороны цинских властей). В результате этого круг подопечных РДМ состоял из албазинцев и некоторого количества китайцев и маньчжур, проживавших поблизости от русского подворья. Немаловажную роль играли и другие факторы. Например, отсутствие в Китае епископской кафедры, без которой нельзя было проводить обряд рукоположения священников из числа албазинцев и китайцев. В церкви при РДМ долгое время не велось богослужение на китайском языке, практически отсутствовала переводная церковная и духовно-нравственная литература. Все это стало более или менее развиваться лишь со второй половины XIX века. Кроме того, стоит еще раз от-

метить незаинтересованность российского правительства в расширении миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Китае. Имея перед глазами примеры гонений, которым подвергались европейские миссионеры из-за своей иногда слишком активной религиозной деятельности, российские власти не хотели лишиться своего единственного официального учреждения в Цинской империи. Поэтому деятельность по распространению православия в Китае постоянно контролировалась и ограничивалась правительством России. Однако фактическое отсутствие миссионерской деятельности имело и свои положительные последствия. Оно позволило российским миссионерам добиться успехов в дипломатической и политической сферах, способствуя установлению и нормализации отношений России и Китая. Именно в этот период зарождается российское востоковедение, поскольку первые ученые – ориенталисты и первые научные труды по различным областям востоковедения вышли из стен Российской (Православной) Духовной Миссии в Пекине именно в эти полтора столетия.

Таким образом, сопоставление масштабов и результатов миссионерской деятельности российских духовных миссий в Китае и в Японии возможно лишь в отношении периода, начиная со второй половины XIX века. С момента вступления в силу ряда трактатов (Тяньцзиньский (1858 г.), Пекинский (1860 г.)), заключенных Россией с Цинской империей, формально начинается новый этап в истории РДМ – период существования ее уже как чисто духовного, миссионерского института. Несмотря на то, что российские миссионеры никогда не ставили своей главной целью распространение православия на территории Китая, тем не менее, имела место несомненная активизация в этом направлении, во многом связанная с именем начальника 18-ой РДМ архимандрита (впоследствии епископа) Иннокентия (И.А. Фигуровского, 1863-1931), при котором в Китае была учреждена православная епископия, началось формирование национального клира.

И в Японии, как уже отмечалось, открытая проповедь христианства, в том числе православия, оказалась возможной лишь после заключения Японией с западными державами договоров, санкционировавших пребывание и деятельность представителей стран Запада на территории этой страны. После реставрации Мэйдзи (1868 г.) и восстановления главенства власти императора, несмотря на определенное умаление роли и прав ряда религиозных учений в связи с курсом на создание государственного синто в качестве главной общенациональной религии, христианская проповедь оказалась возможной благодаря тому, что христианство являлось религией

европейцев, а Япония в то время, стремившаяся учиться и перенимать необходимые ей западные идеи и достижения, была заинтересована в налаживании со странами Запада всесторонних связей.

Необходимо подчеркнуть, что фактически создание Японской православной церкви, формирование ее паствы и национального клира, установление порядка организации и осуществления деятельности православной церкви являлось заслугой одного человека – Архиепископа Японского Николая. В действительности, «Святитель Николай создал в Японии православную цивилизацию...» [1, с. 197].

В целом, основная «линия» истории Японской православной миссии в XX в. во многом схожа с судьбой Пекинской духовной миссии: необходимость выживания в условиях ограниченного финансирования и недостатка квалифицированных кадров, реализация курса на формирование собственного клира из представителей местного населения, многочисленные беды и сложности, связанные с различными внутри- и внешнеполитическими событиями, войнами, в которые оказались вовлечены эти страны, вынужденный разрыв с Русской Церковью после революции 1917 г. с переходом под юрисдикцию Заграничного Синода русских православных церквей (Пекинская Миссия) и Американской Митрополии (Японская православная церковь), последующее возобновление канонических и иных отношений с Московской Патриархией и провозглашение автономии Китайской Православной Церкви и Японской Православной Церкви, соответственно. Тем не менее, в конечном итоге, судьбы православных церквей в Китае и в Японии оказались различны. В обеих странах в середине XX в. была проведена обязательная регистрация всех религиозных объединений. Однако Китайская церковь в силу различных причин (конфликты внутри руководства Церкви, разногласия между Московской Патриархией и китайскими иереями, отсутствие должным образом избранного главы Церкви, и т.д.) оказалась не в состоянии выполнить это требование. Создание Китайской Автономной Православной Церкви осталось формальным. Период «культурной революции» (60-70 гг.) в Китае, когда почти все православные храмы были разрушены или утрачены, большая часть национального клира погибла, а православная паства стремительно сокращалась, обусловил фактическое «исчезновение» православия на территории Китая. В настоящее время, несмотря на общее улучшение ситуации в отношении религий, существуют определенные объективные препятствия и ограничения для деятельности в сфере проповеди православия, в частности, для ра-

боты РПЦ, в Китае. Сейчас все мероприятия, реализуемые РПЦ и компетентными правительственными структурами КНР, следует рассматривать скорее как еще одно направление в деле расширения и укрепления внешнеполитических и культурных контактов России и Китая.

По иному сложилась ситуация с Японской Автономной Церковью, которая была зарегистрирована в 1953 г. в качестве религиозного юридического лица, именуемого «Японская Православная Церковь Христова», и, таким образом, ее деятельность и существование на территории Японии были санкционированы официально. Процесс обретения Японской Православной Церковью самостоятельности завершился в 1972 г., когда Святейший Патриарх Пимен благословил назначение епископа Феодосия (Нагасима) Архиепископом Токийским и Митрополитом всея Японии. В настоящее время Японская Церковь имеет 3 епархии: Токийская архиепископия (20 приходов), епархия Западной Японии с центром в Киото (15 приходов) и епархия Восточной Японии с центром в Сэндай (32 прихода) [2]. Общее число православных верующих около 30 тысяч. «Японская Автономная Православная Церковь как поместная церковь является составной частью мирового православия» [1, с. 197].

Таким образом, можно говорить о том, что при сходстве по многим параметрам истории Китайской и Японской православных церквей итоги их и деятельности оказались весьма различны. Если первая в настоящее время существует, по большому счету, лишь формально, то вторая вполне успешно сохраняет свои позиции. В определенном смысле можно сказать, что наиболее значимыми результатами деятельности Православной церкви на территории Китая стали достижения в области науки (ориенталистики) и дипломатии, а Японская православная церковь являет собой фактически единственный пример успешного распространения православия на территории другого государства.

Библиография:

1. Саблина Э.Б. 150 лет православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. Москва - Санкт-Петербург, 2006.
2. Данные приведены по материалам официального сайта Японской Православной Церкви: www.orthodoxjapan.jp.

РЕЛИГИЯ КАК «СОВЕТСКИЙ КОНСТРУКТ»: ПОДХОДЫ И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ В РЕЛИГИО(Е)ВЕДЕНИИ

Отношение к религии в СССР нельзя рассматривать как нечто статичное, простое и однородное. Так, историк М.В. Шкаровский выделял 10 периодов только собственно «советской государственной политики» по отношению к религии и религиозным организациям (1917-1920, 1921-1928, 1929-1938, 1939-1943, 1943-1948, 1948-1953, 1953-1958, 1958-1964, 1965-1988, 1988-1991), которые «во многом совпадают с переломными этапами в истории государства и общества...поскольку церковная политика всякий раз по-своему отражает внутреннюю политику властных структур в целом; со своей стороны, и Церковь никогда не отделяла себя от интересов общества», отмечая при этом, что «курс правительства в определенной степени менялся и внутри выделенных временных промежутков» и «до сих пор в историографии отсутствует достаточно разработанная аргументация смены курса религиозной политики» [27, с. 8-9].

В таком изменчивом политическом контексте можно отметить, что сама проблема того, как определялся термин «религия» в литературе советского периода требует многолетних исследований весьма широкого профиля источников – от справочных и энциклопедических изданий, транслирующих официальную позицию, до академических малотиражных профессиональных публикаций, придерживающихся того или иного «рабочего» (этнографического, литературоведческого, фольклористического и т.п.) определения или дневниковых записей и мемуаров, изданных уже в постсоветскую эпоху, где представлено интимно-сокровенное, отдаленное от публичного «официоза» и академического дискурса, представление о вопросе [1; 18, с. 27; 11, с. 51-62].

Помимо официальных определений религии в трех изданиях «Большой советской энциклопедии», многочисленных словарях специализированной «атеистической литературы» (см. Приложение) в этой связи вспоминаются резонансные события, связанные с публикациями известных работ Ю.А. Левады (1965), Б.Ф. Поршева (1965, 1972), «Понедельник начинается в субботу» А.Н. и Б.Н. Стругацких (1965), «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» М.М. Бахтина (1965), «Мастера и Маргариты» М.М. Булгакова (1966), дневниками А.А. Тарков-

ского (1970/2008) и наиболее показательной для нашей темы, но уже, к сожалению, почти забытой, академической полемикой, манифестировавшей «конфликт интерпретаций» между этнографами, философами и историками в профильном журнале «Советская этнография» (1979-1981) по поводу идей А.С. Токарева, к которой мы и обратимся в данном кратком очерке.

Дискуссия в журнале «Советская этнография» была инициирована самым известным отечественным этнографом того времени, который почти все рассматриваемые далее идеи опубликовал еще в 1964 [21, с.18-20, 32-33]. В 1979 году А.С. Токарев отмечал, что «существует множество определений религии», зачастую отличающихся «между собой только оттенками», хотя «по существу же есть лишь ... два понимания религии, коренным образом различающиеся между собой. Одно понимание принадлежит верующим, богословам и защитникам религии, другое – ее противникам, атеистам» [20, с.87]. Это «существо», в зависимости от того богослов или атеист его определяют, для одних объективно, тогда как для других – иллюзорно, однако, если «присмотреться ближе к «богословскому» и «атеистическому» пониманию сущности религии, то мы с некоторым удивлением заметим, что они - при всей их полярной противоположности - тоже имеют нечто общее. Это общее – понимание религии как совокупности идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком. Но богословы говорят: эта сила действительно существует, а атеисты ее существование отрицают», формулируя весьма, по его же словам, «смелые» и «странные» вопросы: «можно ли вообще считать главным признаком религии само содержание религиозных представлений? Они ли являются самой существенной и притом первичной стороной всякой религии?» [20, с. 87-88].

Он отмечает, что «всякий, кто имел дело с этнографическими или иными описаниями верований любого народа, не мог не заметить крайнюю расплывчатость, неясность и зачастую противоречивость этих верований», причем даже одни и те же факты различные исследователи описывают различно, в «зависимости от теоретических взглядов автора» [20, с. 88]. Тем самым, «за описаниями, казалось бы, самыми добросовестными, конкретными верований того или другого народа или группы народов стоит некая-нибудь вполне определенная категория представлений, а некий идейный туман, в котором каждый исследователь видит то, что соответствует его собственным взглядам», соглашаясь с выводом Пола Радина (Paul Radin, 1937, 1954) о том, что «вообще подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадле-

жит не самому народу, не массе населения, а лишь небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочим “религиозными мыслителями”; они являются не только хранителями и знатоками верований (от них этнографы по большей части и получали информацию), но и создателями этих верований, простой же народ, т.е. подавляющее большинство “верующих”, не знает этих верований и не особенно интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» [20, с.89]. В религиях древних государств «многие и самые важные (с точки зрения верующих) стороны богопознания превратились в руках жрецов в эзотерические, хранившиеся в строгой тайне священные знания, совершенно недоступные народу» и «которые умерли вместе с ними», т.е. «сами почитатели древних богов не имели о них ясного представления» и, соответственно, «приходится признать, – как бы это ни казалось странно на первый взгляд,- что это содержание древних религий вообще не составляло их существенной стороны», как и в современных мировых религиях, где «огромная масса верующих...очень смутно представляет себе содержание ...вероучения», а «большинство верующих его совсем не знает» [20, с. 89-90].

Отмечая «крайний разноречивый, который господствует в научной литературе по вопросу о классификации религиозных явлений и периодизации истории религии», С.А. Токарев полагал, что «с марксистской точки зрения религия есть социальное явление, она есть одна из форм общественного сознания... одна из форм ‘идеологических’ отношений между людьми», из чего «следует само определение религии: она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу - по поводу представлений о боге (богах)» [20, с. 91]. Он ставит важный, актуальный и сегодня, спустя 36 лет, концептуальный вопрос объяснения факта «чрезвычайного разнообразия религиозных верований на разных и даже на приблизительно одинаковых ступенях исторического развития», требующего решения вопроса «что же в таком случае остается общего во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и отграничивает от всяких других сфер», т.е. от «нерелигиозного» [20, с. 91].

С.А. Токарев, отмечая, что обычное качество такого разграничителя понимается «вера в сверхъестественное», как «главный и даже единственный достоверный признак религии, отделяющий ее от всякой “нерели-

гии”», утверждал, что религия, «не претендуя ... на объяснение материального мира», прежде всего «заявляет претензию на общее осмысление жизни, на решение кардинальных философских и философско-этических проблем», особенно «на решение вопроса: откуда зло в мире и как с ним бороться» [20, с. 92].

В таком контексте, возвращаясь к «вопросу о самом содержании религиозных представлений, ...можно сказать, что главное в этом содержании – не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни. Можно даже рассматривать всю историю религии всех веков и народов с точки зрения того, как в ней решался и решается вопрос о причинах зла и о средствах преодоления его. По-видимому, тут можно говорить о постепенном восхождении, по мере общего роста культуры и усложнения общественных отношений, от примитивного конкретно-вещественного решения этого вопроса к более обобщенному и абстрактному его решению; и от непосредственного физического ощущения боли к понятию социального зла и способов избавиться от него» [20, с. 92]. Зло исторически интерпретировалось как непосредственное проявление колдовства («порчи») или вселения «злого духа», либо как следствие «гнева предков», «кары богов», «нарушения законов», борьбы «тьмы» и «света» в самом человеке или отношений послушания и «ослушничества» (греха) в действиях людей (христианство, библейская традиция, которую он считал «абсурдной») [20, с. 93-94]. Именно концепцию «религии как объяснения и оправдания зла и страданий» он считал более фактически обоснованной, чем другую точку зрения на религию «как преодоление смерти» [20, с. 94-95].

Итак, для С.А. Токарева религия в целом выступила как «объяснение и оправдание зла и страданий», поскольку «на протяжении веков религии всех народов оправдывали вещественное и социальное зло, вместо того чтобы с ним бороться» и, в таком контексте, «подлинное различие в понимании сущности религии верующими и атеистами состоит не в безнадежном и беспредметном повторении фраз ‘бог есть’ и ‘бога нет’, а в абсолютно принципиальном противопоставлении двух практических линий: взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей, или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями. Всякая религия разоружает и демобилизует людей в их борьбе за лучшее будущее; социалистический атеизм - вооружает и мобилизует.

Притом – что особенно важно – религия разобщает людей, стремящихся к счастью (какому богу молиться и как молиться), а социалистический атеизм их сплачивает единой целью борьбы» [20, с. 95-96]. Таким образом, религия (и атеизм) – это, прежде всего, социально-нормативные практики, призванные деятельно избавлять людей от страданий («зла»).

Он отмечает тот известный и важный научный факт, что «вероисповедание» является одним из «устойчивых этнических признаков», причем «иногда даже важнейшим, отличающим данную (этноконфессиональную) группу от других, соседних или родственных», что важно учитывать в реальной политико-административной практике, тогда как собственно «богословско-догматическая сторона мало кого интересует» [20, с. 96-97]. Сам же по себе интерес в науке к «содержанию догматики» является, по мнению С.А. Токарева, некритичным заимствованием приоритетов богословской традиции, где именно «догматика» играла и играет определяющую роль в процессах «интеграции и сегрегации», когда «фикция внутренней солидарности» группы затушевывала «внутренние социальные противоречия» [20, с. 97, 99, 103]. Силы интеграции и сегрегации присущи всем формам культуры, однако в религии (даже мировых) преобладает сегрегация, тогда как в искусстве как «форме коммуникации» («высшей формы человеческого общения»), где порой тоже нет полного взаимопонимания, но преобладает интеграция, причем «современный культурный человек все больше привыкает понимать искусство разных стилей, наслаждаться и индийской музыкой, и Моцартом, и Шостаковичем; воспринимать и европейскую классическую живопись, и африканскую деревянную пластику», и где нет такой, как в религии, вражды или кровопролитных войн («между любителями классической и романтической музыки», к примеру), так как «чем крепче религиозные верования и связи, тем сильнее враждебность к другим религиозным верованиям и их носителям» [20, с. 101, 102].

Переосмысливает С.А. Токарев и устоявшиеся представления о «страхе» и «бессилии» как «корнях религии», утверждая, что «страх и бессилие... есть психологическая предпосылка религии, а не ее реальный корень», поскольку «страх и бессилие... ощущают и животные» [20, с. 103]. Человек никогда не выступает как изолированно чувствующий мир индивид, некий единичный «Робинзон», когда, к примеру, из поэм Гомера мы узнаем не столько о «богах Олимпа», сколько о самом Гомере, поскольку личность один на один с реальностью никогда не сталкивается, но соотносит себя с миром как именно член сообщества, созерцателей и единовер-

цев, в связи с чем «главная задача историка религии – не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» [20, с. 104, 105]

Таким образом, согласно С.А. Токареву (с «этнографической точки зрения»), религия – не только и даже не столько «фантазии» о «сверхъестественном», сколько эмпирическая и устойчиво воспроизводящаяся социальная реальность, включающая в себя нормативные практики, призванные избавлять людей от страданий («зла»), благодаря чему они способны спланировать людей, причем детали собственно «догматического» характера, ведущие к размежеванию и разобщению (важные для теологов и философов-атеистов), фактически безразличны для большинства «простых верующих» и исследователей практического положения религии в обществе.

Справедливость ряда этих идей мы можем наблюдать и сегодня, спустя почти 40 лет, когда, к примеру, в СМИ утверждается, что «глава признанной террористической и запрещенной в России сирийской группировки “Фронт Нусра” призвал сирийских повстанцев увеличить число нападений на поддерживающих президента Сирии Башара Асада алавитов», что, «по его мнению, должно стать ответом на “беспорядочные убийства суннитов” российскими военными» [3]. Таким образом, и в 2015 году идентификация некоторых сирийцев именно как «суннитов» (а не «террористов») важнее для них всех других идентификационных признаков и маркеров, в том числе и как «мусульман» или, тем более, «граждан мирового сообщества», «носителей всемирного культурного наследия», «представителей семьи цивилизованных народов» и т.п. Печально известный Андреас Брейвик, именующий себя «воинствующим националистом» и представителем «норвежского, европейского, антикоммунистического и антиисламского оппозиционного движения», совершил 22 июля 2011 года «акцию», расстреляв 77 человек (еще 151 получил ранения) [16]. События на Украине с 2013 года и множество других аналогичных «кейсов» показывают, что религия отнюдь не «отмерла», но, вместе с «этноконфессиональной самоидентификацией», проявила себя как мощная социальная и совершенно «практическая» сила, заявляющая о себе как о новом вызове всем достижениям современной культуры и нормативным представлениям о достойном миропонимании.

Вместе с тем, 35 лет назад мы жили в совсем другой стране и другом мире, где на статью С.А.Токарева в течение 1980 годаоткликнулось девять авторов, преимущественно с философскими степенями, первым из которых стал Д.М. Угринович, сразу же заявивший о своем несогласии с «освещением в ней ряда принципиальных методологических вопросов» [22, с. 66] Сегодня важно увидеть за аргументами сторон не только определенные и очевидные в социальном контексте этого времени «идеологические шоры», но и значительно более фундаментальные проблемы отношения к религии со стороны разных наук (исследовательских стратегий), актуальные и для нас.

Для этнографа А.С. Токарева слово «религия» обозначало эмпирическую и собирательную общность весьма разных социокультурных феноменов всех времен и народов, сходство которых он усматривалпрежде всего в их намерении «избавления людей от зла». Для философа Д.М. Угриновичаслово «религия» обозначало, прежде всего, разделительную особенность, позволяющую отделить «религиозное» (отмирающее, преходящее) как таковое от «иного».Онотказался считать религиозную веру (религиозное сознание) только малозначительным фактором в сравнении с «религиозными отношениями», поскольку последние «складываются, проходя через сознание людей», подобно тому, как вне нравственных суждений невозможны нравственные отношения, т.к. «культовые действия людей...представляют собой символическое воплощение определенных религиозных идей, образов и представлений», посколькуэлементами«религиозной надстройки» являются«верования, культовые действия, религиозные отношения и учреждения» [22, с. 66-67]. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что для философов того времени религия, как и этика – это, прежде всего, «элементы надстройки», где поведение и интеграция определяются соответствующими «суждениями» («догматикой», «теорией») как «воплощением идей, образов и представлений».

С философской точки зрения представлялось некорректным «противопоставлять содержание и социальную основу религиозных верований», смешивать «истинное отражение действительности и ложное, иллюзорное», игнорируя «главную функцию “опиума”, “иллюзорного восполнения социальной слабости людей”», что, однако и делал «функционализм», «современная буржуазная социология религии» [22, с. 68]. Такой подход к пониманию религии «отвлекает от реальных проблем, мешает участию в активном преобразовании социальных отношений», однако «важнейшей

функцией любых религий ...является на наш взгляд функция иллюзорно-компенсаторная, т.е. функция иллюзорного восполнения социальной слабости людей ... “религия есть опиум народа” (Маркс)...эта функция является главной...она выражает специфическую сущность религии, отделяет ее от всех других форм общественного сознания и явлений культуры» [22, с. 69].

Доктор философских наук, но, одновременно и известный специалист по истории Библии, иудаизма и христианства, И.А. Кривелев, отмечал, что факт неоднозначности представлений о религиозных, особенно первобытных верованиях известен, как и то, что «сами верующие не знают, во что они веруют», но это еще не значит, что «наниматься выяснением содержания верований...незачем» [9, с. 72-73]. Идея Пола Радина, что верования создаются «религиозными мыслителями», элитой и навязываются народу, близка к «вульгарной теории обмана» [9, с. 74]. Утверждение, что «религия...вовсе не противопоставляет научному мировоззрению свой взгляд на мир, ... решительно неверно, ибо религия...не может отказаться от удвоения (в фантазии) мира на элементы естественный и сверхъестественный, а если отказывается, то перестает быть религией» [9, с. 74]. Он увидел в статье С.А. Токарева «пришивание одиозных ярлыков» и обвинение в «богословском уклоне» тем«советскимрелигиеведам», которые «занимаются исследованием религиозной идеологии» и «своеобразный мировоззренческий нейтрализм», поскольку «вопрос о бытии божием рассматривается им лишь пренебрежительно-ироническом плане»,выступая как «карикатурное изображение борьбы между апологетами религии и ее противниками, притом ставящее на одну доску тех и других» [9, с. 75, 76]. В действительности же, как утверждает И.А. Кривелев, «марксистское религиеведение» исходит из «некоторых основных положений диалектического и исторического материализма, касающихся материальности мира, соотношения общественного бытия и сознания, учения о формах общественного сознания», а «классическое определение религии как фантастического отражения в сознании человека тех внешних сил, которые господствуют над ним (Ф. Энгельс), вовсе не кажется нам...родственным богословию», тогда как А.С. Токарев «рекомендует довольно известный и скомпрометированный в атеистическом лагере прием, именуемый деидеологизацией религии» [9, с. 77]. В целом, статья не может рассматриваться как «вклад в научноерелигиеведение» [9, с. 79].

Доктор исторических наук Ю.И. Семенов отмечал, что статья С.А. Токарева «заставляет заново обратиться к вопросу о сущности религии», хотя ее автору и «не по душе господствующая в нашей литературе концепция, согласно которой главным, основным признаком религии является вера в сверхъестественное», которую он пытается «поставить под сомнение» [17, с. 49]. Он анализирует ключевой тезис о том, что большинство верующих не знают своих верований, ставя вопрос – а что, собственно, «значит “не знать верований”», т.е. значит ли это «не иметь верований, не верить в сверхъестественную силу?», делая вывод, что автор резонансной статьи неоправданно отождествляет понятия «содержание религиозных представлений», «вера в сверхъестественную силу» и «верования». Вместе с тем, «если эти люди не верят в сверхъестественную силу, что дает ему основание считать их религиозными, а не безрелигиозными, т.е. атеистами», что, конечно, было бы странным и нелогичным, поскольку эти люди «совершают обряды, приносят жертвы», но, соответственно, делают это именно потому, что они «верили в сверхъестественную силу, а тем самым имели определенное представление о ней» [17, с.49, 50]. Вера в сверхъестественное, тем самым, проявляется для большинства верующих в причастности к «практикам», а не к «догматике».

Возражение у него вызвало и стремление этнографа признать «проблему зла» в качестве сущностной для религии, поскольку «проблемой происхождения и сущности зла занимались ... мыслители, весьма далекие от религии», ею «не занималась первобытная религия», а «в точном смысле слова» она была поставлена «лишь в религиях классового общества» [17, с. 51]. В таком контексте Ю.И. Семенов полагает, что «... необходимым и специфическим признаком религии является не что иное как вера в сверхъестественную силу. Именно наличие этой веры есть общее, что объединяет все религиозные представления и отграничивает их от всех нерелигиозных. Никакого другого отличительного признака религии найти нельзя» [17, с. 52]. Обращаясь к вопросу об интегративной и сегрегативной роли религии, он полагает, что «никакой подход к религии со стороны исследования ее функций не может приблизить к пониманию ее сущности. Чтобы выявить сущность религии, нужно поставить вопрос не о том, какую роль она играет, а о том, почему она возникла, что ее вызвало к жизни» [17, с. 52]. «Корнем религии является повседневное, будничное, проявляющееся на каждом шагу бессилие человека», когда он «не может добиться реализации намеченных целей, ...успешного результата своей дея-

тельности» [17, с. 53]. Такого рода практическая деятельность «с самого начала в отличие от деятельности животных была разделена на свободную и несвободную...именно это раздвоение...с неизбежностью вызвало к жизни религию» [17, с. 55]. «Свободной» он называл «деятельность по изготовлению орудий», тогда как ее альтернативой - «действие вслепую, впотьмах, ощупью», где «человек... бессилён обеспечить, гарантировать успех своей деятельности» [17, с. 54]. Такая «власть случайностей, власть слепой необходимости...могла быть осознана только в иллюзорной форме...как силы надприродные, сверхприродные, сверхъестественные», что и есть «религия» [17, с. 55-56]. Именно «вера в сверхъестественные силы» выступает как единственно возможная «иллюзорная форма осознания власти над человеком естественных сил» [17, с. 56]. Причем, это именно та практическая сила, которая непрерывно вмешивается в человеческую повседневную жизнь, «от которой зависит, добьется ли он желаемого результата или потерпит неудачу, будет ли он счастлив или несчастлив, будет ли он больным или здоровым...» и «там, где вера в такую силу отсутствует, там нет религии», в контексте чего он считает, что «не является... религией деизм, в котором бог выступает в качестве сверхъестественной силы, создавшей мир, но не вмешивающейся в дела людей» [17, с. 56].

С его точки зрения, первые люди были практиками, а не интеллектуалами, «религия возникла не в процессе размышлений над причинами каких бы то ни было природных или социальных явлений. ... Возникший как иллюзорное восполнение бессилия несвободной практической деятельности символический, паразитический образ действия вызвал с необходимостью к жизни и иллюзорный, паразитический образ мысли. ... Не мыслительная иллюзия породила практическую, а, наоборот, практическая – мыслительную. Паразитический образ действия вместе с возникшим на его основе паразитическим, иллюзорным образом мысли составил то, что принято именовать магией, колдовством. Магия была древнейшей формой религии. Возникшая как паразит на живом дереве живой человеческой практики магия...всегда предстает как множество действий, долженствующих сверхъестественным путем обеспечить достижение желаемого результата», когда «неразрывно связанные с этими действиями магические верования не имеют самостоятельного значения» [17, с. 56].

В целом, «...религия...никогда не представляла собой веры просто в сверхъестественный мир, а всегда веру в сверхъестественную силу, от которой зависит настоящее и будущее каждого человека, то соответственно в

центре внимания верующего всегда был вопрос не о природе и устройстве сверхъестественного мира, а о действиях, которые необходимо предпринять ему с тем, чтобы обеспечить благоприятное влияние сверхъестественных сил на его судьбу и отвести неблагоприятное». Именно «культурные, обрядовые действия были неотъемлемыми элементами каждой религии, наряду с проявляющимися в этих действиях и не существующими без этих действий верованиями, которые можно было бы назвать практическими верованиями. И первоначально религия полностью исчерпывалась практическими верованиями и обрядовыми действиями. Для обычного верующего религия всегда была прежде всего практическим делом» [17, с. 57].

Он признает религию естественным фактором, утверждая, что «религия возникла просто потому, что не могла не возникнуть», при этом уточняя, что возникает она «как паразитический нарост на живом дереве человеческой практической деятельности» [17, с. 58]. Причем только в классовом обществе она начинает выступать как «подлинный опиум для народа» [17, с. 61].

Доктор философских наук В.Н. Шердаков, специалист по религиозной морали, согласен с тем, что «религиозные верования масс всегда отличались от вероучения, каким оно предстает в канонах» [26 с. 64]. Для него «религия – это прежде всего вера, сложный комплекс переживаний, включающий в себя определенные жизненные установки, императивы, особым образом сформированное чувство ценности (не только моральной, но и эстетической)» [26, с. 64]. Он справедливо отмечает, что «определить сам феномен какой-либо религии – значит изучить то, чем она является для верующих» [26, с. 64].

Философ Ю.А. Муравьев, специализировавшийся в проблематике «истины», тоже согласен, что статья Токарева «стимулирует мысль», что «современный верующий обходится, как правило, весьма расплывчатыми представлениями о сущности вероучения, к которому сам принадлежит», и что полагая веру в сверхъестественное главным признаком религии, «придется признать, что вера в сверхъестественные существа, порожденные народной сказочной фантастикой, является разновидностью религии» и что «рассказывая, положим, ребенку сказку в которой действуют сверхъестественные существа, и делая это живо, заставляя его поверить в их существование, мы тем самым готовим почву для воспитания у него религиозного сознания» [13, с. 80-81]. Он полагает, что «лишь тогда рассказ о сверхъестественных существах станет подготовкой почвы для религиозно-

го сознания, когда вы внушите мысль о том, что эти сверхъестественные существа властвуют, господствуют над человеком или по крайней мере оказывают решающее воздействие на его судьбу». При этом, «не беда...если ребенок поверит в существование леших и домовых – их живые образы будут способствовать развитию детской поэтической фантазии, а тем самым развитию сознания вообще, поскольку сознание без фантазии не существует», однако, «беда, если при этом так или иначе будет внушена мысль о том, что эти существа следят за человеком, контролируют его поведение и могут оказывать на него влияние» [13, с. 81]

Религия возникла не как попытка какого бы то ни было объяснения окружающего мира, не как знание (хотя бы и иллюзорное) об этом мире, а как слепая вера в наличие у некоторых действий непостижимым образом обеспечивать результат ...религия – иллюзорный взгляд на мир, предполагающий существование господствующих над человеком сверхъестественных сил [13, с. 82]. Только «истина, будучи объективной, не зависящей от субъекта, оказывается единой и единственной», тогда как «заблуждениям... несть счета и числа», что, однако, не означает, что не надо «делать различия между разными видами, типами заблуждений» [13, с. 84]. Он предложил дифференцировать «мыслительный материал религиозных учений» на три «слоя»: «1) пустых суеверий, продуктов голого фантазирования, полного незнания, отражающего момент абсолютного бессилия человека перед лицом необходимости (природной или общественной); 2) своеобразного конгломерата или даже единства знания и незнания – незнания, имеющего форму знания, результата неадекватного отражения сознанием реально существующих процессов и проблем, - проявления относительного бессилия перед лицом объективной необходимости; 3) реального фактического знания, вполне совпадающего по содержанию с отражаемой действительностью, крупниц истины, продукта и проявления поначалу крайне узкой сферы человеческой свободы, господства над силами природной и социальной стихии», при этом «фантазия – необходимый компонент всякой подлинно мыслительной деятельности» [13, с. 84-85]. Завершается статья утверждением, что «интересно было бы, например, обратить внимание на соотношение научных (философских, теоретических) иллюзий и их роль в поддержании иллюзий религиозных...» [13, с. 87].

Философ Я.В. Минквичус, специалист по католицизму, проанализировал некоторые аспекты «методологического сходства плоского атеизма с богословским толкованием религии» [12, с. 88-89]. Он отмечал, что

«феномен религии означает не столько несостоятельность познания мира человеком, сколько иллюзорную попытку овладения им, выживания в этом отчужденном мире» [12, с. 89]. Необычно для того периода звучит и его утверждение, что «религия и наука...могут сосуществовать и сосуществуют не только хронологически, но и в одной и той же культуре, в одном и том же человеке» [12, с. 90]. Он вспомнил, что еще Е. Дюринг, который был для последователей К.Маркса известным объектом критики (после работы Ф.Энгельса «Анти-дюринг»), обосновывал запрет всякой религии как «первобытного детского представления о том, что позади природы или над ней обитают такие существа, на которые можно воздействовать жертвами или молитвами» (Маркс. т. 20. с. 328) [12, с. 91]. Он рассматривает новые подходы к феномену религии, попытки преодолеть «западный провинциализм» и создать «новую мировую трансконфессиональную и трансэтническую религию» [12, с. 95]. Он цитирует, к примеру, BakanD. (Торонто, 1976), для которого «религия – это психическое явление, из сущности которого следует, что корни человеческого бытия и того, что в узком смысле представляется как религия, в основном одни и те же», или исследователей из США, утверждающих, что «религия есть всякая уверенность (надежда - reliance) человека в основной ценности, в которой он находит свою сущностную полноту как индивидуум и как общественный человек; для него все другие ценности являются подчиненными этой главной ценности», делая вывод, что «сущность религии заключается в сущности человека, - только в том смысле, что религия иллюзорно восполняет нереализованную сущность человека», что «религия ... есть иллюзорный способ самореализации человека при отсутствии адекватного познавательного и ценностного овладения миром и самим собой» [12, с. 95].

Для Я.В. Минкявичуса «религия – это объективированный в социально-культурном процессе этнически обозначенный синкретичный духовный (интеллектуальный и эмоциональный) феномен, возникший в результате антагонизма между объективной реальностью и идеалами, интересами, стремлениями, субъективными установками и т.д. и существующий как иллюзорная форма преодоления этого антагонизма до тех пор, пока общество не разрешит его реальными средствами» [12, с. 96-97]. В таком контексте «задача религиоведов...имеет своего рода герменевтический характер» и «заключается в том, чтобы символический язык религиозной фантазии считать социально-содержательным, конкретно-историческим языком науки» [12, с. 97].

Единственным участником дискуссии со стороны этнографов оказался историк Г.Г. Громов, который соглашается с тем, что «то, что мы нередко и не всегда правильно называем религией данной группы населения, будь то этническая или локальная группа (например – куст деревень), при более пристальном анализе оказывается весьма аморфными, неопределенными или, по выражению С.А. Токарева, «расплывчатыми» представлениями» [5, с. 72]. Он привлекает для понимания религии известное определение В.И. Ленина, согласно которому «религия – это пустоцвет на древе познания (т. 29, с. 322)» [5, с. 73]. Такой подход позволяет ему утверждать, что «если отделить собственно религиозные моменты от необходимой практики жизни, роль религии, ее «сути» окажется весьма скромной и незначительной ...религиозные верования, точнее религиозные по характеру, по сути объяснения тех или иных явлений, всегда паразитируют на действительном знании, на действительных закономерностях, открытых или только приоткрытых человеком» [5, с. 75]. Отсюда возникает вопрос о том, что из «комплекса представлений, который нередко воспринимается как определенная религиозная система... - что же в этих системах действительно религиозного?» [5, с. 75]. Он полагает, что «чаще всего религия привносит в ...морализующие сюжеты (заповедь “не убий”) одно – страх божественного наказания...Фольклорные варианты чаще обещают наказание уже в этой жизни. ...самое существенное отличие религиозного толкования – не потому “не убий”, что это наиболее противоестественный акт человеческих отношений, а потому “что бог не велит”», в целом является вопросом, что «в системе действительно религиозного а что – обобщение опыта людей» [5, с. 76].

С одной стороны, он признает, что «основное, что присуще религии – потусторонняя сверхъестественная сила» однако этнографически более актуален другой вопрос – «...насколько действительно оправдано деление людей по религиозным вероисповеданиям, по соответствующим “верам”, существуют ли они на самом деле?», так как «последователи вероучения или сторонники определенной церкви» сводят «исполнение обрядов... к минимуму», что, тем не менее, «не мешает многим в четком определении своего вероисповедания, т.е. отнесении себя к определенной церкви» [5, с. 76, 77]. Фактические исследования показывают, что «различия, которые составляют духовный мир верующего, его представления о вере, можно без труда обнаружить не только между массами последователей разных религий, но и между отдельными группами приверженцев одной и той же

религии», что «единство церкви и вероучения... явление скорее желаемое, декларируемое, чем действительное» [5, с. 77, 78]. В таком контексте «само деление веры, культов на христианские и языческие, ставшее традиционным в литературе, весьма и весьма условно», поскольку «система культов, признаваемая христианством за свою, неязыческую, часто восходит корнями к подобной же языческой системе, только воспринятой из текстов Библии» [5, с. 79].

В целом, отмечает Г.Г. Громов, «весь опыт общения с представителями старших поколений русского крестьянства во время экспедиций заставляет меня критически воспринимать отнесение их к числу православных христиан» [5, с. 81]. Этнография учит «изучать как религию нужно не мнения богословов, их построения и системы, а реальное бытование религиозных воззрений (заблуждений)», а «то, что мы нередко понимаем под общим термином “религия” - явление сложное, составное», при этом «собственно религиозные заблуждения в этом понятии нередко переплетены с явлениями совсем иного рода и сущности – действительными знаниями людей...» [5, с. 82].

Доктор философских наук М.И.Шахнович, отмечая, что С.А. Токарев не философ, полагает, что поднятые «вопросы требуют прежде всего философского анализа» [25, с. 85]. Он отмечает, что «нельзя свести, например, сущность христианской религии...только к вере в сверхъестественную силу (как у Семенова) ...когда ученые пишут об основном признаке религии как вере в сверхъестественное, то подразумевают весь комплекс верований в сверхъестественное, независимо от того, какую он принимает форму» [25, с. 85].

Историк, специалист по католицизму и отставной разведчик И.Р. Григулевич признает, что «религия была и остается сложным явлением, многогранным как в историческом плане, так и в социальном. Ведь религия существовала на всех широтах, во все времена, во всех исторических формациях, за исключением далекой первобытности. ... каждая религия сама по себе является сложным комплексом таких элементов как мифология, культ, церковные институты, некий морально-этический кодекс, специфические эмоции» [4, с. 61]. Себя он относит к «религиоведам в широком плане», отмечая при этом, что «религиовед-марксист не может не быть атеистом» [4, с. 62]. В этом контексте он считает совершенно неприемлемым позицию А.С. Токарева, приравнивающего теологов и философов-атеистов, что позволяет «подумать, что он считает атеизм своего рода “религией наобо-

рот”, т.е. точки зрения бытующей в западной религиоведческой, и не только в религиоведческой литературе и направленной на дискредитацию научного атеизма и марксизма в целом» [4, с. 62]. «Марксисты,- отмечает И.Р. Григулевич,- стремятся все знать о религии не только для того, чтобы научно объяснить ее возникновение, ее особенности и причины ее долгожительства в человеческом обществе, им нужно это знание как оружие борьбы за освобождение человека от религиозных предрассудков», для того, чтобы «раскрыть содержание религии как социального явления, социального зла» [4, с. 65]. В целом, «религия – слишком сложное явление, одним социологическим анализом его объяснить нельзя. Историк, исходя из данных о классовой структуре общества, изучает содержание религиозных образов, догматику данной религии, ее обрядность, церковную организацию, социальную деятельность церкви, наличие в данном обществе “народных” форм культа, других религий, помимо исследуемой, изучает механизм восприятия религиозного учения верующими, его психические, физиологические и прочие аспекты», при этом «для марксистов важен вопрос, чьим классовым интересам служат религиозные представления, церковь», однако они «всегда отрицательно относились к “отмене” религии» [4, с. 65]. В таком контексте он полагает, что «предметом этнографического исследования должно быть все относящееся к верованиям и лежащее за пределами “организованных” традиционных религий» [4, с. 66].

Подводя итоги дискуссии, С.А. Токарев писал: «Что является главным и определяющим в религии? Главным и определяющим я считаю, вопреки традиционному взгляду, не содержание верований (не мифологию, не вероучение, не догматику), а определенную форму взаимоотношений людей. Говоря более конкретно, хотя и менее точно, религия для меня как этнографа есть один из этнических признаков. С самого начала и до самого конца религия есть форма социальной связи, взаимостягивания (интеграции) единоверцев и взаимоотталкивания (сегрегации) иноверцев» [19, с. 51]. Он вновь повторил, что «религия есть отношение людей друг к другу по поводу веры в сверхъестественное» [19, с. 55]. Уточнил при этом и то, что им была «сделана попытка рассмотреть в исторической последовательности как бы ступени развития понятия “зла” в зависимости от общего хода истории – начиная от простой физической боли и вплоть до абстрактного и универсального понятия мирового зла [19, с. 58]. При этом он поясняет, что «не потому человек терпит боль (страдание, зло) и не потому надеется на сверхъестественное спасение от него, что уверен в существовании по-

добных агентов, - напротив, он потому в них верит и надеется на их помощь, что терпит боль и жаждет от нее избавиться» [19, с. 58]. Он спрашивает своих коллег-философов о том, «можно ли понять роль ислама в сегодняшней международной обстановке и в событиях в отдельных странах Азии и Африки» при помощи ссылок на то, что «ислам есть “вера в сверхъестественную силу”» или на его же «иллюзорно-компенсаторную функцию», весьма иронично отмечая, что «все это интересно, но едва ли поможет нам в решении поставленных выше вопросов», поскольку «нужно специальное изучение, чтобы понять, откуда взялась эта громадная сила, оказывающая такое большое влияние на социально-политическое развитие многих стран и народов» [19, с. 63]. Он отмечает дисциплинарные особенности понимания религии, когда «субъект религиозных верований... для философов это мыслящий человек, “верующий”, который выступает здесь прежде всего как субъект познания окружающего мира – адекватного или неадекватного – другое дело ... именно “человек” с его потребностями, способностями и привычками. Для этнографа же субъект (носитель) религии – это народ, этнос либо группа этносов или - в случае поликонфессиональности – часть этноса. ... Здесь дело идет не о личных убеждениях “верующих”, а об объективном факте преобладания какой-то конфессии в какой-то стране» [19, с. 64].

В послесловии редакции отмечается, что в дискуссии приняли «ученые разных специальностей – философы, религиоведы, этнографы» [6, с. 65]. При этом утверждалось, что «как бы ни эволюционировала религия, ее сущность остается неизменной. Эта сущность была вскрыта основоположниками марксизма, и система их взглядов по данным вопросам остается теоретическим фундаментом марксистского религиоведения. Исходя из этого редакция не видит оснований ставить под сомнение широко распространенную в советской религиоведческой науке концепцию, согласно которой религия, есть прежде всего форма общественного сознания и лишь затем – форма отношений между людьми. И именно вера в сверхъестественное является специфическим признаком религии как формы общественного сознания». При этом отмечалось, что «вместе с тем, как бы убедительно ни были решены вопросы о природе (сущности) религии и даже проблема ее происхождения, остается еще необходимость объяснить многовековое существование одних и тех же или сходных религиозных систем в весьма различных социальных, политических и культурных условиях.

Отсюда следует, что должны изучаться, как это обычно и делается, как стабильные, «сквозные» свойства религиозных явлений, так и их исторически изменчивые или варьирующие формы и их вполне конкретно понимаемые социальные функции в истории человеческого общества, в конкретных ситуациях и у конкретных этнических общностей». Подтверждалось, что «бытовые верования народных масс, которые и должны в первую очередь изучаться этнографами, обычно не совпадают с теологическими системами и официальными церковными вероучениями», признавалось, что «в ходе дискуссии остались недостаточно подчеркнуты как различие задач, которые при изучении религии стоят перед философами (существо религии как формы общественного сознания), религиеведами (историческое развитие религиозных верований и вероучений) и этнографами (бытовое функционирование религии и ее этнические функции), так в то же время и необходимость комплексного, междисциплинарного подхода ко всему этому кругу вопросов». ... Между тем известно, что реакционная социальная роль религии непосредственно связана с содержанием ее учений» [6, с. 66].

Таким образом, несколько упрощая обсуждавшуюся выше проблематику, можно отметить, что религиоведение (некоторые авторы писали это слово как «религиеведение»), с одной стороны, выступало как своего рода «фантазиеведение» или «ведение» в области «ошибок», «иллюзий», «опиума», «паразитизма», «пустоцветов», «заблуждений», «поповщины» «иррационального» и т.п. С другой стороны, было очевидно показано и то, что призвано «ведать» весьма влиятельными социальными силами, имеющими отношение к вопросам «спасения», «подлинности познания», «бытия», «смысла жизни человека», «ценностей», «этического», «эстетического», «надстройки».

Приложение (некоторые дефиниции любезно предоставлены С.М. Алейниковой, Минск)

Логинов А. (1923)

С точки зрения науки религия абсурд: ее положение о создании материи из ничего опровергнуто наукой. С точки зрения морали – религия есть извращение всех понятий о нравственности, Всех нормальных представлений человека о добре и зле. Религия есть мировоззрение диких [10, с. 3, 110].

Ярославский Е. (1925)

Религия есть неверное, изуродованное понятие о всем мире и об отношениях людей в мозгу, в сознании человека. ... Религия возникла тогда, когда человек пытался объяснить себе такие непонятные явления жизни, как смерть, сон, обморок и др. Религия возникла из почитания умерших предков..., из страха перед грозными непонятными явлениями природы – с одной стороны, и перед социальным угнетением – с другой [29, с. 15-16].

Словарь иностранных слов (1933)

Религия... поклонение сверхъестественной силе (божеству), основанное на вере в мнимое руководство этой силы жизнью природы, человека, общества, организуемое и поддерживаемое эксплуататорскими классами в целях упрочнения своей власти над эксплуатируемыми массами; религия отравляет и извращает сознание масс верой в мнимую «богоустановленность» эксплуататорского строя и тем самым пытается отвлечь массы от классовой борьбы, как «греховного», «богопротивного» дела; вот почему Маркс называл религию «опиумом для народа» [15].

Крупская Н.К. (1937)

Волшебные сказки создают почву для слепой веры во всякие небылицы, притупляют в детях чувство реализма. ... Дети, наслушавшиеся сказочных небылиц, склонны принимать все на веру, также склонны брать на веру религиозные верования. ... Во многих сказках есть такие моменты, которые открывают двери для всякой мистики, вводят кучу непонятного, таинственного, необъяснимого. ... Составить такую хрестоматию, которая давала бы богатейший материал для опровержения давно отживших религиозных легенд, давала бы понимание того, что религия – обман ... убежденность, что религия – обман [8, с. 164, 165].

Краткий философский словарь (1940)

Религия – «один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством» (Ленин). Религия – это извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил. Религиозные верования – явление преходящее, обусловленное уровнем общественного развития, в конечном итоге – уровнем развития материального производства. ... «Всякая религия есть нечто противоположное науке» (Сталин). ... Каждый гражданин может быть верующим

или неверующим – это дело его совести. Но коммунистическая партия как передовой отряд трудящихся не может быть нейтральна в отношении к религии. Партия всей своей деятельностью помогает трудящимся освободиться от религиозных пережитков и овладеть марксистско-ленинским мировоззрением [7, с. 236-237].

Большая советская энциклопедия (1941)

Религия как идеология

«Каждая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных" (Энгельс, Анти-Дюринг, 1938, стр. 260). Религия есть поклонение богу или богам, вера в сверхъестественные силы, в бессмертие души, в загробную жизнь. Религия по самому своему существу антинаучна, она враг науки, тормаз познания, она не содержит ни грана истины, являясь лишь отражением забитости и невежества человека. ... Проповедуя отказ от познания действительности, отказ от борьбы за изменение мира, религия, как отражение бессилия, забитости, закрепляет это бессилие, усыпляет человека. Религия – «опиум народа», - это изречение Маркса Ленин называл краеугольным камнем марксистского учения о религии и борьбе с ней. Религия – одна из надстроек над материальной жизнью общества. ... Религия – оружие эксплуататоров, она служит средством духовного закабаления трудящихся. ... Марксизм-ленинизм, вскрывая корни религии, ставит вопрос о религии как явлении историческом, преходящем...разоблачает поповские выдумки о «вечности» религии, о неистребимости «религиозных чувств», о том, что религия «присуща» человеку, коренясь, якобы, в его природе, что она является выражением общественной «связи» между людьми, связывает личность с обществом (социолог Дюркгейм, «богостроители» и др.). ... В СССР религия является опаснейшим и вреднейшим пережитком капитализма в сознании людей. Этот пережиток является орудием классового врага и поддерживается капиталистическим окружением [24, с. 567, 568, 577].

Большая советская энциклопедия (второе издание, 1955)

Религия (от лат. religio) – одна из форм общественного сознания, извращенное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил. Являясь отражением забитости

и невежества человека, религия по самому своему существу антинаучна. Религия – «опиум народа», - это изречение Маркса Ленин называл краеугольным камнем марксистского учения о религии и борьбе с ней. ... Марксизм-ленинизм разоблачил идеалистические выдумки о «вечности» религии, о неистребимости «религиозных чувств», о том, что религия «присуща» человеку, коренясь, якобы, в его природе, что она является выражением общественной «связи» между людьми, связывает личность с обществом (французский социолог Э.Дюркгейм, «богостроители» в России и др.) [14, с. 335].

Большая советская энциклопедия (третье издание, 1975)

Религия (от лат. Religio - благочестие, набожность, святость, предмет культа) мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного» т.е. той или иной разновидности сверхъестественного. По своему существу религия является одним из видов идеалистического мировоззрения, противостоящего научному. Главный признак религии – вера в сверхъестественное, но это не значит, что религия и есть отношение, связывающее человека с богом, как ее определяют обычно теологи. «... Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 328) [2, с. 629].

Философский словарь (1980)

Религия (лат. religio – благочестие, святость), – специфическая форма общественного сознания, отличительным признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, при котором земные силы принимают вид неземных (Маркс К., Энгельс Ф., т.20, с.328). Марксистско-ленинское учение рассматривает религию как исторически преходящую форму общественного сознания, выявляет основные факторы, определяющие ее существование на различных этапах развития общества. ... Характеризуя реакционную роль религии в обществе, Маркс назвал ее «опиумом народа». Научный анализ религии исходит из того, что она представляет собой сложное общественное явление, систему особых представлений, чувств и культовых действий, а в

классовом обществе – и религиозных учреждений, объединяющих профессиональных служителей культа. Указанные элементы религиозного комплекса находятся в зависимости от социальных отношений, меняются с их изменением. ... Однако сущность религии остается неизменной, а ее отрицание, предопределенное всем ходом общественного развития, неизбежным [23, с.315-316].

Яблоков И.Н. (1982)

Религия – это социальное явление, по своей сущности она представляет собой: 1) необходимый продукт в конечном счете исторически определенного экономического базиса; 2) «верхнюю» часть социальной надстройки некоторых общественно-политических формаций; 3) форму отчуждения человеческой сущности; 4) иллюзорное выражение действительных общественных отношений; 5) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми в повседневной жизни. ... Религия представляет собой целостность, состоящую из следующих элементов: 1) религиозное сознание; 2) религиозная деятельность; 3) религиозные отношения; 4) религиозные институты и организации [28, с.5,29].

Библиография:

1. «Вопросы религии и религиоведения. Научно-теоретическое приложение к журналу «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», М, РАГС, 2009-2012;

2. Гараджа В.И. Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1975 – Т. 21.

3. Главарь исламистов Сирии обратился с аудиообращением к РФ//Режим доступа: <http://wow-impulse.net/news/33212-glavar-islamistov-sirii-obratilsya-s-audioobrascheniem-k-rf.html>(дата обращения: 20.10.2015).

4. Григулевич И.Р. О социальной роли религии (мысли религиоведа по поводу мыслей этнографа) // СЭ. - 1980. - № 6.

5. Громов Г.Г. Некоторые спорные вопросы изучения религии // СЭ. - 1980. - № 5.

6. К итогам дискуссии по статье С.А. Токарева «О религии как социальном явлении» СЭ. №1-1981

7. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. Л.: Политиздат при ЦК ВКП (б), 1940.

8. Крупская Н.К. Об антирелигиозной пропаганде в начальных, средних школах, в школах взрослых, в кружках и клубах \ \ Возгорится факел разума. М., 1986
9. Крывелев И.А. О существенном и несущественном в изучении религии // Советская этнография. 1980. №1..
10. Логинов А. Религия и нравственность: Учит ли добру священное писание? / Моск. Комитет РКП(б). – М.: Московский рабочий, 1923.
11. Меньшикова Е.В. Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920 - 1930-х годов. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 2009.
12. Минкявичус Я.В. О содержании религии // СЭ. 1980. № 4..
13. Муравьев Ю.А. Религия: вера, иллюзия, знание// СЭ. 1980. № 4.
14. Религия// Большая советская энциклопедия. Т.36. М.: Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия», 1955.
15. Религия/Словарь иностранных слов, 1933//<http://www.megaslov.ru/html/r/religi8.html>.
16. Речь Андреаса Брейвика в свою защиту на суде// Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article26402.htm>(дата обращения: 20.10.2015).
17. Семенов Ю.И. О сущности религии // СЭ. - 1980. - № 2.
18. Тарковский А.А. Мартиролог. Дневники 1970-1986. Международный Институт имени Андрея Тарковского, 2008.
19. Токарев С.А. Еще раз о религии как социальном явлении (Ответ моим критикам) СЭ. №1-1981
20. Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Советская этнография. 1979. №3.
21. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие/Отв.ред. Б.О.Долгих. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ» 2011.
22. Угринович Д.М. О марксистском понимании религии // Советская этнография. 1980. №1.
23. Философский словарь / под ред. И.Т.Фролова. М.: Политиздат, 1980.
24. Францов Ю.П. Религия// Большая советская энциклопедия. Т.48. М.: Государственный институт «Советская энциклопедия», ОГИЗ РСФСР, 1941.
25. Шахнович М.М. Развивать исследование проблем религии // СЭ. - 1980. - № 5.
26. Шердаков В.Н. О главном в понимании религии // СЭ. 1980. № 2.

27. Шкаровский, М.В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах) / М.В. Шкаровский. - М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории. 2005.

28. Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. М., 1982.

29. Ярославский Е. Религия и РКП. – М.: Безбожник, 1925.

Баранов А.В.

ПОЛИТИЗАЦИЯ ИСЛАМА В КРЫМУ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: АЛЬТЕРНАТИВЫ РАЗВИТИЯ

Актуальность темы в том, что крымскотатарское движение является важным актором конфессиональных процессов в Крыму. Воссоединение Крыма с Российской Федерацией повышает актуальность исследования.

Степень разработанности темы недостаточна. Политизацию ислама в Крыму до воссоединения с Россией исследовали В.Е. Григорьянц [5, с. 109-126], И.П. Добаев [6, с. 169-177], О.В. Рябцев [29], Э.С. Муратова [20] и Н. Куц [16], А.З. Адиев и др. [1, с. 54-58]. Дискурс политических коммуникаций мусульманских лидеров Крыма выявляет Ш.Р. Кашаф [11, с. 555-562]. Изменения политических ориентаций и форм активности, рост размежеваний в период воссоединения остаются малоизученными.

Цель работы – выявить соотношение альтернатив конфликтности и миростроительства в деятельности исламских организаций с февраля 2014 г. по весну 2015 г.

Линии политической сегментации во многом совпадают с этническими и религиозными, что делает Крым многосоставным сообществом. Наложение линий создало сложносоставной (блоковый) конфликт. Он образован диффузией конфликтов, специфика их взаимодействия определяется структурой политических возможностей участников [22, с. 83-94]. Состав акторов конфликта, их ресурсные базы, повестка дня противоборства не могут быть сведены к одному из аспектов – цивилизационному, этническому, конфессиональному, международному, экономико-социальному и др. В таких конфликтах нет выраженной доминанты, а есть преобладающая линия, вокруг которой формируются противоречия [38, с. 8]. В Крыму

такая линия – этноконфессиональные размежевания. Долгосрочные конфликты в Крыму обострялись за 1992–2013 гг. внешними акторами – США, Евросоюзом, Турцией, субъектами политики в Украине.

Важный фактор конфликта – взаимоусиление этнической и религиозной идентичности. По переписи 2001 г., русские составляли 60,2% совокупного населения Автономной Республики Крым (АРК) и г. Севастополя, украинцы – 23,9%, крымские татары – 10,2% [34]. Крымские татары составляли по 29,2% жителей Белогорского и Ленинского районов; 28,8% – Нижнегорского, 25,5% – Кировского района; по 22,2% – Симферопольского сельского и Советского районов; 21,6% – Джанкойского, 21,5% – Первомайского, 21,3% – Бахчисарайского района. Крымские татары остаются преимущественно сельской (71%) по проживанию группой [34]. Анализ, проведенный А.Б. Швец [36, с. 277-282], А.Г. Шевчуком [37, с. 64-75] и А.Н. Яковлевым [40, с. 43-50], доказал: в ряде предгорных и степных районов (9 муниципальных образований Крыма из 25) идёт смена социокультурного преобладания конфессий. Этот процесс вызван репатриацией депортированных народов и диспропорциями демографического роста. В октябре 2014 г. проведена микроперепись населения. Народы, традиционно исповедующие ислам, составили не менее 289,6 тыс. чел. (12,7% жителей Крымского федерального округа). Крымские татары и татары в совокупности составляют 277,3 тыс. чел. (95,8% мусульман полуострова). Число районов и городов, где крымские татары и татары составляют от 20 до 35% жителей, выросло с 9 до 12, включая г. Судак и Саки [21].

Темпы роста исламской религиозности в Крыму высоки. По сведениям Министерства культуры Украины, на 1 января 2014 г. в Автономной Республике Крым зарегистрировано 2083 религиозных организаций, относящих себя к 42 конфессиям. Из них 42,7% наименований – организации Украинской Православной Церкви (УПЦ). На втором месте мусульманские организации – 29,0%. Третье место занимают протестантские организации – 20% наименований [7]. Опрос, проведенный Украинским центром экономических и политических исследований им. А. Разумкова в феврале-марте 2011 г. (выборка 2020 чел.), доказал, что 78,9% респондентов считали себя православными, 8,8% – мусульманами, по 5,2% назвали себя «просто христианами» или не отнесли себя ни к одному вероисповеданию [31, с. 29]. Религиозность поверхностна. По опросам 2010 г., лишь 18% мусульман совершают религиозные обряды ежедневно, а раз в неделю – 14% [24, с. 164-165]. На 1 января 2013 г. Духовное управление мусульман Крыма объ-

единало 935 религиозных организаций, из них 576 (61,6%) действовали без юридической регистрации [10]. 97,8% татар считают себя мусульманами, а 85,1% украинцев и 84,9% русских – православными, судя по массовому опросу 2008 г. [13, с. 4]. Т.е., этническая и конфессиональная идентичности совмещаются в высокой степени.

Опрос, проведенный Центром им. А. Разумкова в феврале-марте 2011 г. (выборка 2020 чел.), показал неравномерность межгрупповых дистанций по шкале социальной дистанции Э. Богардуса. Самый низкий уровень дистанции крымских русских – относительно крымских украинцев (2,11), жителей Юга и Востока Украины – 2,89, жителей РФ – 3,11. Наиболее высок уровень дистанции в отношении крымских татар – 3,97 балла, жителей Запада Украины – 4,54, турок – 5,60 и цыган – 6,02 балла [31, с. 29].

С 2000-х гг., по подсчетам географов, 2/3 конфликтов – блоковые (этноконфессиональные); растет их число; повышается удельный вес проявлений в острой фазе. Ареал конфликтности закрепляется в предгорных (Симферопольском, Бахчисарайском и Белогорском районах) и южнобережных (Ялте, Алуште, Судак и Феодосии). С 2010 г. ареал конфликтов расширяется на Евпаторию, г. Саки, Кировский, Первомайский и Ленинский районы [40, с. 46-48].

Ключевыми вопросами повестки дня политики для татар являются: государственность Крыма, реабилитация, земельное обеспечение, языковой и религиозный статусы. Опрос, проведенный в феврале-марте 2011 г. Центром им. А. Разумкова (n=2020), доказал наименьший уровень конфликтности крымских татар по вопросам экономического развития и наивысший – по вопросам группового политического статуса [31, с. 32-34].

Крымскотатарское движение неоднородно. Его размежевание возросло с 2010 г. Меджлис крымскотатарского народа, претендовавший на монопольное представительство интересов, пользовался поддержкой не более 43% респондентов в этнической группе, судя по итогам выборов в Верховную Раду Украины 2012 г. [2, с. 120-121]. Меджлис не имеет правовой регистрации. Меджлис стратегически стремится к независимости Крыма, аргументируя её как национальное самоопределение коренного народа [35]. Но тактически он за сохранение Крыма в составе Украины. В период «майдановского» движения Меджлис последовательно выступал на стороне прозападных сил, именуя законные органы государственной власти «диктаторским режимом». Военизированные отряды Меджлиса участ-

вовали в боях в Киеве и готовились к конфронтации в Крыму. 26 февраля 2014 г. Меджлис сорвал проведение сессии Верховного Совета Автономной Республики Крым, в столкновениях с русскими активистами он выдвигал радикальные требования. По интервью председателя Верховного Совета АРК В. Константинова, лидеры Меджлиса требовали 50% мест в органах власти республики. Получив отказ, председатель Меджлиса Р.А. Чубаров заявил: «не хотите отдавать половину, у нас будут все сто процентов» [4, с. 54].

С 27 февраля по 5 марта 2014 г. Меджлис требовал провести референдум о статусе Крыма отдельно по трем этническим группам, чтобы неодобрение татарами выхода из состава Украины заблокировало решение. 6 марта 2014 г. Меджлис заявил о бойкоте референдума.

Референдум о статусе Республики Крым 16 марта 2014 г. принес поддержку воссоединения с Россией 96,77% принявшими участие жителей РК при уровне явки 83,1%. Уровень поддержки воссоединения слабо различался по оси «русские – украинцы». Более весомы различия в зависимости от удельного веса крымских татар. В 9 из 25 районов, где крымские татары составляют более 20% жителей, явка составляла от 60 до 80%, а меньше 70% - только в 4 районах. Ни в одном из районов Крыма явка на референдум не опускалась ниже 58% [28]. Сниженная явка отмечена в местностях с повышенной плотностью мусульманских общин и высоким удельным весом татарского населения – Белогорском и Бахчисарайском районах, г. Судак. Участие крымских татар в референдуме на том же уровне, как и в украинских парламентских выборах 2012 г. [27].

Выборы депутатов Государственного Совета Республики Крым 14 сентября 2014 г. подтвердили эту тенденцию. Явка крымских татар составила 30-35% в сравнении с 53,6% всех избирателей РК [39]. Депутатами избраны 3 крымских татарина (2,25% депутатов) – представители партии «Единая Россия» [8]. Тактика бойкота, избранная Меджлисом, противоречит полноценному представительству крымских татар в органах власти и местного самоуправления, означая самоизоляцию.

После короткого участия представителей Меджлиса в органах власти Крыма (апрель–май 2014 г.) и относительной умеренности заявлений позиция Меджлиса ужесточается и становится откровенно антироссийской. Этот поворот совпал во времени с присуждением М.А. Джемилёву международной премии «Солидарности» (1 млн. евро) и началом войны в Новороссии [17]. 28 мая представитель Меджлиса Л.Э. Ислямов отправлен Гос-

советом РК в отставку с поста вице-премьера Совета министров за политическую ангажированность и слабую активность по разработке программ обустройства депортированных народов, жилищно-коммунального хозяйства [18]. 14 июня Меджлис заявил о бойкоте выборов Госсовета РК, поскольку-де избирательная система не дает гарантий представительства татар в органах власти.

Бывший председатель Меджлиса М.А. Джемилёв назначен на должность уполномоченного Президента Украины в делах крымскотатарского народа, пытаясь создать в Херсонской области «Украинскую Республику Крым». Джемилёв сформировал батальон «Крым» (450 чел.), принявший участие в карательной операции в Донбассе [25], пытается сформировать также «батальон южного направления» для диверсий в Крыму. Надежды руководителей Меджлиса возлагаются на созыв Курултая (представительного органа) в Турции, чтобы вовлечь эту страну в антироссийские действия.

Меджлис сотрудничает с запрещенной в Российской Федерации за экстремизм партией «Хизб ут-Тахрир аль-Исламия», с финансируемой из Саудовской Аравии ассоциацией «Альраид», члены которых после воссоединения Крыма ведут антироссийскую пропаганду. Муфтий Духовного управления мусульман Крыма Э.С. Аблаев с симпатией отзывается о «Хизб ут-Тахрир» [30].

Информационным ресурсом Меджлиса выступает региональный телеканал АТР, владелец которого – предприниматель Л.Э. Ислямов. Важное значение имеют сайты крымскотатарского движения www.qtmn.org, www.ru.krymr.com, www.qirim.org, www.crimean.org.

Лидерам Меджлиса М.А. Джемилёву и Р.А. Чубарову на 5 лет запрещен въезд в Крым по мотивам их противоправной деятельности. Прокурор РК Н.В. Поклонская 5 июля 2014 г. предупредила Р.А. Чубарова о возможности запрета Меджлиса за экстремистскую деятельность [26].

Ряд местных организаций Меджлиса (Ялтинская, Сакская) вышел из-под контроля радикалов, как и представители крымских татар в Госсовете и Совете министров РК. По данным Центра изучения национальных конфликтов, среди крымских татар за 2014 г. почти на 40% снизился уровень межэтнической конфликтности. Это объясняется конструктивной политикой России и опасениями татар утратить источники дохода в случае конфликта [32].

Умеренное направление крымскотатарского движения представлено партией «Милли фирка» (председатель совета – В.Э. Абдураимов), общественными организациями «Къырым бирлиги» (лидер С.Н. Ниметуллаев), «Поколение Крым» (лидер Р.И. Бальбек), «Себат» (лидер С. Гемеджи) и др. После государственного переворота в Украине данные организации поддержали политику Российской Федерации, намереваясь ослабить Меджлис. В августе 2014 г. создан Таврический муфтият, настроенный на миротворчество и не приемлющий радикализма [14]. В него вошли общины Духовного центра мусульман Крыма (создан в 2010 г.), не подчиненные Духовному управлению мусульман Крыма, проводящему промеджлисовский курс.

20 октября 2014 г. названные организации объявили о намерении создать межрегиональное общественное движение «Къырым», ориентированное на сотрудничество с российскими властями [15]. По словам Р. Ильясова, движение не альтернативно уже существующим организациям [3]. 4 ноября на съезде учрежден Общественный Совет крымскотатарского народа (председатель С.Н. Ниметуллаев). В Совет вошли руководители 22 общественных организаций: «Милли Фирка», «Къырым бирлиги», «Крым-Юрт», «Койдешлер», «Иллери» и др. Председатель «Общественного совета» С.Н. Ниметуллаев заявил, что Совет не только будет официально представлять крымскотатарский народ, но и организует в 2015 г. выборы Курултая крымскотатарского народа [23]. 30 ноября 2014 г. на конференции Общественного совета крымскотатарского народа принято обращение к президентам России и Турции о налаживании добрососедских отношений, а Крым объявлен «мостом дружбы» между государствами. 1 декабря 2014 г. доверенное лицо Президента РФ, советник Ассамблеи народов России С.К. Садыков призвал Общественный совет крымскотатарского народа провести всемирный крымскотатарский съезд в Москве.

Рост позитивных тенденций в крымскотатарском движении связан с последовательной проактивной политикой Российской Федерации. В конце февраля–марте 2014 г. организованы переговоры между федеральными органами власти, Меджлисом при посредничестве главы Совета муфтиев России Р. Гайнутдина, бывшего президента Республики Татарстан М.Ш. Шаймиева, действующего президента РТ Р.Н. Минниханова. Органы власти предложили Меджлису делегировать представителей в Государственный Совет Республики Крым и Совет министров РК. Вице-председателем Госсовета РК избран представитель умеренного крыла Меджлиса Р.И.

Ильясов, председателем Республиканского комитета по делам национальностей и депортированных граждан назначен З.Р. Смирнов, первым заместителем председателя правительства – Л.Э. Ислямов (с конца мая – Р.И. Бальбек). Крымскотатарским организациям предложена квота представительства в законодательных и исполнительных органах власти в 20%, значительно превышающая удельный вес народа в населении республики. Начала реализоваться амнистия земельных самозахватов.

Конституция Республики Крым, принятая Государственным Советом РК 11 апреля 2014 г., обоснованно считает источником и носителем власти в субъекте федерации многонациональный народ Республики Крым (преамбула, ст. 2 п. 1) [12, с. 4-5]. Территория РК едина и неделима, составляет неотъемлемую часть территории Российской Федерации (ст. 1 п. 3). Эти нормы исключают возможность расчленения РК, отвергают привилегии. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом (ст. 9 п. 2). Государственными языками РК являются русский, украинский и крымско-татарский языки (ст. 10 п. 1). Признается многообразие культур, обеспечивается их равноправное развитие и взаимообогащение (ст. 10 п. 3). Каждый житель Крыма вправе определять и указывать национальную принадлежность, пользоваться родным языком и свободно выбирать язык (ст. 19 п. 1, 2), исповедовать религию, свободно избирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 21). Не допускается пропаганда и агитация, возбуждающие расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, национального, религиозного и языкового превосходства (ст. 22).

21 апреля 2014 г. Президент Российской Федерации В.В. Путин принял Указ №268 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития»[33]. Финансирование обустройства и этнокультурного развития реабилитированных народов только в рамках федеральной целевой программы социально-экономического развития РК и г. Севастополя до 2020 г. превысит 10 млрд. руб. [19]. Принята и региональная целевая программа Республики Крым.

В отношении лиц и организаций, нарушающих российское законодательство, призывающих к сепаратизму и экстремистским действиям, проводятся меры пресечения. Так, в августе 2014 г. на 5 лет запрещен въезд в РФ гражданина Турции И. Юкселя – советника М. Джемилёва, координа-

тора информационного агентства «Крымские новости». Ему предъявлено обвинение в разжигании межнациональной ненависти. В сентябре 2014 г. крымскотатарский телеканал АТР предупрежден Центром по противодействию экстремизму, а с апреля 2015 г. решением Прокуратуры РК телеканал закрыт. Он продолжил вещание с территории Украины в антироссийском духе.

Возбуждены дела об административных правонарушениях против директоров медресе г. Джанкоя, а также с. Кольчугино Симферопольского района за хранение экстремистской литературы. 16 сентября 2014 г. правоохранительные органы провели обыск в центральном офисе Меджлиса, фонда «Крым» и газеты «Авдет» [9].

Органы власти Российской Федерации и Республики Крым проводят политику идентичности, нацеленную на интеграцию поликультурного общества. День памяти жертв депортации – 18 мая переосмысливается в качестве проявления общей скорби всех народов Крыма, а не демонстрации силы и этнократических претензий.

Подведем итоги. В период воссоединения Крыма с Россией крымскотатарские этнополитические движения проявляют нарастающее внутреннее размежевание. Конфликтность Меджлиса крымскотатарского народа проявляется по параметрам трактовки: политического статуса республики; реабилитации; земельной реформы; языковой и образовательной политики. Меджлис крымскотатарского народа не обладает поддержкой большинства данной этнической группы. Причины спада влияния Меджлиса – отрицание факта воссоединения Крыма с Россией, отказ от межэтнического диалога.

Конструктивные тенденции в крымскотатарском движении связаны с партией «Милли фирка», организацией «Къырым бирлиги», Духовным центром мусульман Крыма. Проявления их конструктивного участия в миростроительстве таковы: участие в органах законодательной и исполнительной власти, органах местного самоуправления Крыма; проведение съезда общественно-политических сил народа; инициативы по разрешению земельного вопроса; участие в выборах.

Методы политики Российской Федерации в отношении крымскотатарского движения: диалог власти с этнополитическими и конфессиональными объединениями, квотное представительство крымских татар в органах власти и местного самоуправления, решение земельной проблемы на основе реабилитации репрессированных народов, взаимодействие РФ с

Турцией в сдерживании исламского радикализма, запрет экстремистской организации «Хизб ут-Тахрир». Политика Российской Федерации в Крыму предполагает прочную интеграцию конфессиональных групп регионального сообщества в российское общество, создание диалоговых механизмов согласования и представительства политических интересов.

Библиография:

1. Адиев А.З., Колесов В.А., Патеев Р.Ф. Возрождение ислама в Крыму и в Черноморско-Каспийском регионе в целом // Россия и мусульманский мир. 2010. № 8 (218). С. 54-58.
2. Бекиров Н.В. Об отношении крымских татар к институтам национального самоуправления // Вопросы развития Крыма. Симферополь: СОНАТ, 2012. Вып. 16. С. 120-121.
3. В Крыму создаётся межрегиональное Общественное движение «Къырым». URL: <http://qha.com.ua/v-krimu-sozdaetsya-mejregionalnoe-obshestvennoe-dvijenie-kirim-140663.html>
4. Григорьев М.С., Ковитиди О.Ф. Крым: история возвращения. М., 2014. С. 54.
5. Григорьянц В.Е. Возрождение ислама в Крыму (1989–2004 годы) // Аналитические записки. М.: Голос России, 2006. С. 109-126.
6. Добаев И.П. Радикализация ислама в Крыму // Юг России и Украина в геополитическом контексте. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2007. С. 169-177.
7. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2014 р. Наказ Міністерства культури України від 19.03.2014 р. № 167. URL: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/354806>
8. Избирательная комиссия Республики Крым утвердила официальные результаты выборов депутатов Госсовета. URL: <http://crimea.izbirkom.ru/news/izbiratelnaya-komissiya-respubliki-krym-utverdila-ofitsialnye-rezultaty-vyborov-deputatov-gossoveta.html>
9. Имущество фонда Джемилева «Крым» в Симферополе арестовали судебные приставы. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/12371/>
10. Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» Короткий виклад від 11 квітня 2013 р. URL: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/327651;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>

11. Кашаф Ш.Р. Политические коммуникации мусульманских лидеров в новых реалиях Крыма: дискурсивные механизмы дислокации российской идентичности // Лидер, элита, регион. Ростов н/Д: ЮРИУ РАНХиГС, 2014. С. 555-562.
12. Конституция Республики Крым. Симферополь: Таврида, 2014. С. 4-5.
13. Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. Київ, 2009. №5 (109). С. 4.
14. Крымские мусульмане возродили Таврический муфтият. URL: <http://rusvesna.su/news/1408748418>
15. Крымские татары планируют встретиться с Путиным. URL: <http://www.freetavrida.org/?p=3731#more-3731>
16. Куц Н.В., Муратова Э.С. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма. Киев: «К.І.С.», 2014. 64 с.
17. Лидер крымских татар награжден премией имени Леха Валенсы. URL: <http://ria.ru/world/20140507/1006871818.html>
18. Меджлисовец Ленур Ислямов уволен с поста вице-премьера Крыма за политическую ангажированность. URL: <http://www.freetavrida.org/?p=3179#more-3179>
19. Мельников В. В Крыму будет создано общественное движение крымских татар. URL: http://ria.ru/crimea_today/20141020/1029179354.html
20. Муратова Э.С. Крымские мусульмане: взгляд изнутри. Симферополь: Эльнино, 2009. 52 с.
21. Национальный состав населения по итогам переписи населения Крымского федерального округа 2014. URL: <http://fond-sblizhenie.ru/nacionalnyj-sostav-naseleniya-po-itogam-perepisi-naseleniya-krymskogo-federalnogo-okruga-2014>
22. Никовская Л.И. Сложносоставной конфликт как инструмент анализа трансформации и кризиса // Политические исследования. 2009. №6. С. 83-94.
23. Оппоненты Меджлиса учредили «Общественный совет» крымско-татарского народа. URL: <http://ru.krymr.com/content/article/26673795.html>
24. Осиповский С.Н. Развитие ислама в современном Крыму: некоторые тенденции и перспективы // Тенденции и перспективы современных геополитических и религиозных процессов: теория и практика. Симферополь: ИН-ФОЛИО, 2013. С. 164-165.

25. Под Иловайском разбит сформированный из беглых исламистов и меджлисовцев батальон «Крым». URL: <http://www.novoross.info/happens/28582-pod-ilovayskom-razbit-sformirovanny-iz-beglyh-islamistov-i-medzhlisovcev-batalon-krym.html>

26. Поклонская предупредила Чубарова о возможности признания меджлиса экстремистской организацией. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/8639>

27. Путинцев И. Бойкота крымских татар не вышло. URL: <http://rusrand.ru/actuals/bojkota-krymskih-tatar-ne-vyshlo>

28. Референдум о государственном статусе Крыма и Севастополя 16 марта 2014 г. URL: <http://krymology.info/index.php/%D0%A0%D0%B5%/>

29. Рябцев О.В. Сетевой принцип деятельности организаций закрытого типа в контексте угроз национальной и региональной безопасности России (на примере крымско-татарского национального движения). Дис. ... канд. полит. наук. Ростов н/Д, 2008. 182 с.

30. Силантьев Р.А. Умма прирастает Крымом // Независимая газета – религии. 2014. 2 апр.

31. Ставлення жителів Криму до імовірних загроз та до питань, які мають значний конфліктний потенціал // Національна безпека і оборона. Київ, 2011. №4-5 (122-123). С. 27-39.

32. Тарасов С. Джемилёв мешает Эрдогану: Турции не нужен киевский курултай. URL: www.regnum.ru/news/polit/1854725.html

33. Указ Президента Российской Федерации от 21 апреля 2014 г. № 268 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития» // Российская газета. 2014. 23 апр. С. 1.

34. Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 г. URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/>

35. Чубаров остается полноправным главой крымско-татарского меджлиса – президиум организации. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/8673>.

36. Швец А.Б. Конфликты ценностей в Крыму // Религия и гражданское общество: межконфессиональные и этнические конфликты в условиях геополитической конкуренции. Севастополь: Вебер, 2013. С. 277-282.

37. Шевчук А.Г. Регионализация этноконфессиональных процессов в социокультурном пространстве Автономной Республики Крым // Этно-

культурные и межконфессиональные отношения в Крыму. Симферополь: Антиква, 2013. Вып. 3. С. 64-75.

38. Юг России в зеркале конфликтологической экспертизы / под ред. Г.Г. Матишова, Н.И. Голубевой, В.А. Авксентьева. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2011. С. 8.

39. Явка крымских татар на избирательные участки составляет 30-35 процентов – организация «Къырым бирлиги». URL: <http://www.c-inform.info/news/id/12135>

40. Яковлев А.Н. Особенности локализации социокультурной конфликтности в Крыму (2011–2012 гг.) // Этнокультурные и межконфессиональные отношения в Крыму. Симферополь: Антиква, 2013. Вып. 3. С. 43-50.

Бершицкая Т.В.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК ДЖИХАДА

В связи с активизацией исламских движений, отличающихся особой жестокостью своих действий, трактуемых ими как джихад, вопрос о предпосылках джихада активно обсуждается в настоящее время с различных сторон – политической, экономической, социальной и др. Конечно же, не остается в стороне вопрос и о религиозных предпосылках, которые, как правило, находятся в сфере исламского учения о джихаде.

В исламе священная война является божественным установлением и завершает собой ряд основных обязанностей, налагаемых на мусульман. Основывается учение о джихаде на текстах из Корана и Сунны - второго, после Корана канонизированного источника для предписаний шариата, значение которой для жизни мусульманина сложно переоценить. В Сунне содержатся рассказы (хадисы), в которых описан весь спектр действий Мухаммада в различных жизненных обстоятельствах, его высказывания, одобрение или неодобрение по поводу тех или иных поступков своих сподвижников, даже его молчание становится важным при прояснении как нужно поступать в тех или иных случаях, чтобы не нарушить волю Аллаха, которая в действиях Мухаммада исполнена безупречно, с точки зрения мусульман.

По словам Аль-Бухари, составителя наиболее авторитетного сборника хадисов, в которых отражены подробности боевых походов Мухаммада, а также его изречения о джихаде, джихад – это призыв принять истинную религию, т.е. ислам, а также борьба с теми, кто не принимает ее. [12, с.335]. В Коране говорится: «О те, которые уверовали! Сражайтесь с неверующими, которые находятся вблизи вас. И пусть они убедятся в вашей суровости» (Коран 9:123). «Рубите им головы и рубите им все пальцы» (Коран 8:12). В Сунне Мухаммад объявляет, что ему «повелено сражаться с людьми, пока они не скажут «нет божества, кроме Аллаха» и лишь после этого «имущество того и сам он становятся» для него неприкасаемыми [8, с.16].

Не акцентируя внимания на самих условиях, необходимых для объявления призыва к джихаду и способов ведения священной войны за ислам, можно отметить ряд сотериологических и эсхатологических представлений, которые для его участников (джихада) могут иметь глубокий религиозный смысл, эти представления и являются предпосылками к джихаду.

Первой из таких главных предпосылок является пример самого основателя ислама Мухаммада. В рамках традиционного ислама нет возможности для выражения любви к божеству, поскольку между Аллахом и человеком предполагается онтологическая пропасть – люди сотворены Аллахом, как говорится в Коране «лишь для того, чтобы они поклонялись» ему (Коран 51:56). Поэтому все внимание мусульманина в повседневной жизни приковано в первую очередь к Мухаммаду, к нему же он испытывает любовь и благоговение, следуя повелению Аллаха во всем брать с Мухаммада пример. При таком отношении к основателю ислама, образ Мухаммада невольно сакрализуется. Соответственно все его действия и слова, содержащиеся в хадисной литературе, могут восприниматься особо благоговейно и исполняться с большим рвением, дабы исполнить все и получить обещанную награду – прощение всех грехов и блаженство в раю.

Для мусульман Мухаммад является пророком, причем последним в ряду всех до этого приходящих пророков и посланников Аллаха. В исламе пророк призван безупречно передать волю Аллаха, а посланник дополнительно облечен властью Всевышнего устанавливать его закон для людей. Требование повиноваться Мухаммаду исходит из Корана: «Повинуйтесь Аллаху и посланнику, - может быть, вы будете помилованы!» (Коран 3:132).

Если учитывать, что ислам – это религия строго единобожия, то Мухаммаду нельзя приписывать ни в чем никаких равнобожественных ка-

честв, поскольку, это будет считаться многобожием (*ширк*), а это тягчайший грех в исламе. Тот, кто измышляет рядом с Аллахом кого-либо достойного почитания, приравнивается к многобожникам - их причисляют к неверующим, которым, по словам Корана, «уготованы мучительные страдания» (Коран 2:104). В связи с таким положением, заявления о высшей степени святости основателя ислама Мухаммада для правоверного мусульманина чреваты неприятностями разной степени тяжести, в зависимости от страны и места проживания. Но при исследовании текстов Сунны, обращает на себя внимание ряд черт у Мухаммада, которые совершенно явно выделяют его из ряда обычных людей и ставят даже выше всех пророков, которых признает ислам. Как кумир, Мухаммад несравнимо ближе оказывается к мусульманину, чем Аллах. «Мой кумир – пророк Мухаммад. Кумир – это человек, которому ты должен подражать. Да, я мусульманин и хочу подражать пророку Мухаммаду, ведь он самый, самый, самый красивый, добрый и т.д. из людей. Аллах вряд ли будет кумиром, Он – Создатель и Ему нужно поклоняться», - пишет одни из юных мусульман [9]. Такое положение Мухаммада было и является очень привлекательным для мусульман, которые хотят видеть его своим кумиром и подражание ему во всем ставят целью своей жизни. Такое отношение может свидетельствовать о сакрализации основателя мусульманской Уммы и делает еще более понятным привлекательность идей, связанных с джихадом, которые исходили из уст Мухаммада и подтверждались его действиями.

Описания Мухаммада в Сунне отличаются ярко выраженным почтением и любовью к нему его последователей. С глубокими подробностями описаны достоинства его характера и внешнего вида, что и создает образ совершенного человека. В одном из хадисов говорится, что «посланник Аллаха был великолепным высокопочитаемым человеком. Его лицо светилось подобно полной луне» [11, с.8], все составы и члены его тела обладали удивительной соразмерностью, гладкостью и красотой. Взор, походка, обращение к людям указывали на скромность, благородство и простоту. «Он не говорил неприличных слов, и не допускал, чтобы при нем говорили неприличные слова, он не был из базарных крикунов. Он не отвечал на плохой поступок злом, но прощал его, а впоследствии даже не упоминал об этом» [11, с.110]. «Посланник Аллаха был всегда улыбчив и легок в общении. Он был мягок, и у него было не каменное сердце. Он сторонился трех вещей: споров, бессмысленных слов и того, что его не касалось, и людям запрещал это. Он никого не оскорблял и не унижал и никогда не от-

вергал их просьб.... Он не прерывал никого, когда тот говорил, и никогда не начинал говорить, когда кто-нибудь говорил. Если кто-либо превышал нормы допустимого, то он останавливал его или же вставал и уходил (чтобы человек перестал то делать)» [11, с.111-112]. Был «застенчивее девственницы в ее комнате, и если ему что-то не нравилось, мы узнавали об этом по выражению его лица» [11, с.114].

Также в хадисах ярко выражено религиозное рвение Мухаммада, это проявлялось в частой молитве, когда он к обязательным молитвам добавлял «добровольные», совершая их по ночам, от длительности пребывания на которых у него распухали ноги [11, с.85-89], а помимо установленного поста, налагал на себя дополнительный пост. Он же устанавливал в своей общине религиозные и нравственные нормы, о которых в Коране не говорится в конкретности, определял границы дозволенного и запрещенного, поощрял их соблюдение и, исполняя роль справедливого судьи, брал на себя задачу очищения от греха своих единоверцев карательными мерами, тем самым помогая им оставаться на «прямом пути» Аллаха.

В Сунне Мухаммад, с одной стороны, предстает вполне обычным человеком, ничем не отличающимся от других людей по своей природе. Он склонен грешить, впадать в искушения, о чем можно судить по молитве, наиболее часто используемой Мухаммадом в обращениях к Аллаху: «Я прибегаю к Твоей защите от лени и одряхления, от грехов и долгов, от искушения могилы и мучений могилы, от ... мучений огня, и от зла искушения богатством! И я прибегаю к Тебе ... от искушения Антихриста! О Аллах, ... очисти сердце мое от прегрешений подобно тому, как очищаешь Ты белую одежду от грязи, и удали (меня) от прегрешений моих» [4, с.784]. Но при этом сподвижники Мухаммада утверждают: «мы не такие, как ты, ведь Аллах уже простил тебе и прошлые и будущие грехи!» [4, с.33]. Еще об одном качестве, свойственном только ему одному, сообщал Мухаммад: «Кто увидел меня во сне, увидел действительно меня, так как Шайтан не может предстать в моем облике» [11, с.133].

Описывается ряд событий, которое показывают возвышенное положение Мухаммада в сравнении с другими людьми. Мухаммаду в раннем детстве очистили сердце от скверны, которая присутствует у всех людей от рождения – ангелы вскрыли ему грудь и, достав сердце, прополоскали его в воде в золотом тазу, после чего поместили на место, но уже очищенным. Впоследствии Мухаммад говорил, что «есть в теле кусочек плоти, который будучи хорошим, делает хорошим и все тело, а когда приходит в негод-

ность, то портит и все тело, и, поистине, это – сердце» [10, с.228]. Сердце Мухаммада Джибрил, отождествляемый мусульманами с архангелом Гавриилом, еще в раннем детстве очистил от порчи, возможно поэтому и телесные его проявления и действия становятся примером для подражания, которое мусульмане считают очистительным для себя. Шайтан, который к каждому человеку приставляет своего помощника – джинна, чтобы вредить человеку, был не властен над Мухаммадом. Сам Аллах помог Мухаммаду одолеть его, после чего этот джинн «вступил в ислам» и стал побуждать своего подопечного только к добру [8, с.794].

Явное благоговение, которое вызывал Мухаммад у своих сподвижников, можно увидеть хотя бы по тому, как они относились к его телу. Однажды, застав одну из жен за тем, что она собирала его пот в бутылочку для благовоний, Мухаммад спросил, что она делает? Она ответила: «Посланник Аллаха, мы надеемся, что обретем в нем благодать для наших детей». Он сказал: «Ты правильно поступила» [8, с.652]. Когда же Мухаммад «сплевывал и (капли его) слюны попадали на ладонь кого-либо из людей, (этот человек) обязательно растирал их по своему лицу и коже», а «когда он совершал омовение, они были готовы сражаться друг с другом за (оставшуюся после этого воду)» [4, с.443].

Он один удостоивается от Аллаха быть в Судный день заступником за мусульман, оказавшихся за грехи в аду, из которого они будут выведены силой этого заступничества. Этот момент важен с точки зрения сотериологических представлений в исламе. Мухаммада считал, что он даже при жизни служит преградой на пути к аду: «Я ставлю вам преграду перед Огнем: Прочь от Огня! Прочь от Огня! Но вы одолеваете меня и вламываетесь в него», - говорил он своим сподвижникам [8, с.642]. Также, еще при жизни Мухаммад имел право обращаться с ходатайством к Аллаху не только о прощении своих сподвижников, но также и с просьбами о проклятии целых племен [4, с. 477]. Кроме того, Мухаммад проявлял перед собеседниками детальные знания событий, которые будут происходить в Последний день, называл имена тех, кто попадет в рай, минуя адские мучения. Все это, как и красочные описания райского блаженства привлекали сердца его сподвижников, увеличивая почтение к нему. Мухаммад постоянно обращался к своим братьям и с увещаниями о страхе перед Аллахом, сопровождая свою проповедь впечатляющими картинами Судного дня и мучений грешников в аду.

В Йасрибе (Медине) Мухаммад заключил соглашение, в котором обещал, что Аллах будет оказывать покровительство всем верующим, вплоть до самого ничтожнейшего из них. Одновременно с этим, всякому верующему вменялось мстить за кровь, пролитую на пути Аллаха. Тому мусульманину, который окажет помощь или предоставит приют нарушителю соглашения, гарантировалось проклятие Аллаха, которое означало полную потерю надежды на прощение грехов. «Кто на пядень отойдет от общины и от ислама, тот тем самым сбросит с себя узы ислама», предупреждал Мухаммад [3, с.15]. Но своих сподвижников он призывает к миру, справедливости и любви между собой: «Откажитесь от ненависти по отношению друг к другу, не завидуйте друг другу, не поворачивайтесь спиной друг к другу и будьте братьями, о рабы Аллаха!» [4, с.771].

Благоговейное отношение к Мухаммаду мусульман не ослабевает и в настоящее время: «Нет для мусульманина ничего дороже его благородного имени! Память о нем свята и нетленна во все времена. Только равняясь на образцовый пример его жизни, мусульманин может надеяться на достижение высших ступеней религиозной и нравственной чистоты», которая в Судный День «будет решающей основой для оценки всех земных дел и поступков человека» [1].

При таком отношении к основателю ислама его пример отношения к неверным, которые объявлялись врагами Аллаха, ведение войн с ними, приобретает глубоко религиозный смысл. Что касается самого Мухаммада, то известно о его не одном десятке завоевательных походах, в которых грабеж объявлялся разрешенным от имени Аллаха. Добычу, захваченную во время стычек с противниками, которые носили характер военизированных грабежей, Мухаммад называл военными трофеями и объяснял, что право на ее обладание даровано было свыше только ему. Ранее захват военной добычи был запрещен, если же кто нарушал этот запрет, то «с неба спускался огонь и пожирал всю добычу» [3, с.340]. Не все походы его были успешны. В начале Мединского периода, после знаменитой битвы с мекканцами при Бадре, в которой Мухаммад одержал головокружительный успех над врагами, пришло время некоторых разочарований.

Предводитель мекканцев племени Курайш Абу Суфьян решил нанести ответный удар Мухаммаду, что ему удалось в следующей битве при Ухуде. Мухаммад с войском бежал, едва оставшись в живых. Такая неудача несколько могла подорвать авторитет Мухаммада, но ряд новых аятов, разъясняющих причину неудачи его войска, восстанавливает доверие к ос-

нователю ислама, которое впоследствии уже только возрастало, возгреваемое одновременно как военными успехами, так и религиозными, которые, в свою очередь, подпитывались новыми кораническими откровениями, суть которых сводилась к тому, что причиной поражения послужил недостаток веры в могущество Аллаха и ожидание наград в этом мире большее, чем желание сразиться за Аллаха. Мухаммад, который был ранен в битве при Ухуде, сказал: «Силен гнев Аллаха на людей, сделавших это со своим пророком! - Указывая при этом на свой зуб. – Силен гнев Аллаха на человека, которого посланник Аллаха убьет на пути Аллаха!» [4, с.611].

После следующей так называемой «битвы у рва», Мухаммад поручает пятерым своим сподвижникам убить подозреваемого в сговоре с противником крупного купца Абу Рафи, жившего в укрепленном Хиджазе. Хитростью попав в город и тайком проникнув в дом, исполнитель поручения Мухаммада нанес спящему купцу несколько ударов, но не смог убить «по причине замешательства». Пользуясь темнотой, он вновь вошел к кричащему купцу и не сумев опять убить его ударами меча, проткнул насквозь так, что «меч вышел у него из спины», о чем и доложил Мухаммаду [4, с.607].

Подобная участь ожидала одного из поэтов аль-Ашрафа, который в своих стихах высмеивал Мухаммада. На призыв Мухаммада убить поэта откликнулся один из его сподвижников Мухаммад бин Маслама. Хитростью Маслама убедил поэта, что покинул ряды Мухаммада, а приблизившись к нему вплотную под предлогом понюхать запах благовоний, умащавших голову поэта, набросился на него со своими сообщниками. В следующий момент поэт был убит [4, с.605].

Пример, исходящий от основателя ислама, как нужно расправляться с непокорными ему и Аллаху со временем находил все новых приверженцев. В завоевательных походах, совершавшихся уже после смерти Мухаммада, материальный стимул, жажда обогащения несомненно играл огромную роль в привлечении добровольцев для участия в них, но этот стимул присущ был не только арабо-мусульманской армии, а существовал с незапамятных времен и до ислама и не только в Аравии. «Единственным фактором, которого не было в Аравии прежде, и который мог нарушить стабильность в регионе, оказывается все-таки ислам. ... без ислама не было бы завоеваний – в этом нет сомнений» [6, с.14].

В эпоху начала арабских завоеваний, учение ислама находилось в стадии формирования, учение о войне за веру - не исключение, оно явля-

лось с одной стороны двигателем завоеваний, с другой стороны укреплялось и утверждалось новыми «плодами», рожденным в атмосфере головокружительных успехов. Так, под влиянием успехов Халида б. ал-Валида в Приевфратье у Абу Бакра в самом конце 633 г. возникла мысль о вторжении в византийские владения. Но встречена она была ближайшим окружением халифа без энтузиазма. Полную поддержку оказал только Умар, тогда как Абдаррахман б. Ауф, еще один из ближайших сподвижников Мухаммада, предостерегал его от продвижения в глубь византийской территории, учитывая храбрость и силу византийцев. Он считал, что следует начать с набегов мелких отрядов на пограничные районы и, только лучше обеспечив себя за счет добычи и собрав войска со всей Аравии, решаться на вторжение. После этих слов выступил Али и предрек успех походу, поскольку пророк говорил, что его религия победит всех противников. Это укрепило решимость Абу Бакра, после чего он обратился к более широкому кругу мусульман. «Люди молчали, и не ответил ему никто из-за страха похода на византийцев, так как знали их многочисленность и степень их храбрости», - сообщает тот же очевидец. Умар возмутился их безразличием и закричал: «Эй, мусульмане! Что же вы не отвечаете заместителю посланника Аллаха, когда он призывает вас к тому, что даст вам [вечную] жизнь?». Абу Бакра поддержал Халид, выразив готовность подчиниться распоряжениям халифа, который в благодарность за это назначил Халида командующим (*амиром*) [6, с.14-17]. Халида, за его особые отличия в исламских завоеваниях в которых он провел около полусотни победоносных войн, прозвали «меч ислама».

Вторая главная предпосылка – гарантия получения высшей степени райского блаженства, уготованного тем, кто становится шахидом, т.е. кого на этой войне убивают. Когда высшая ступень рая становится обязательной наградой, следующей с необходимостью за определенные поступки, то это дает полную гарантию мусульманину, что он даже на короткое время не попадет в ад за какие-то прегрешения, совершенные им в жизни. Шахиду прощаются все его грехи. А грехом в исламе считается, когда мусульманин либо совершает недозволенные поступки, либо не следует предписаниям ислама и не выполняет положенные установления – столпы ислама, а именно – отказывается от веры в Аллаха и его посланника Мухаммада (*шахада*), не выполняет ежедневную пятикратную молитву (*намаз*), не соблюдает пост (*рамадан*), не выплачивает ежегодный религиозный налог (*закят*), а также не совершил ни разу в жизни паломничество в Мекку

(хадж) – хотя последнее не является обязательным. Если эти установления не выполняются, то мусульманину это вменяется в грех, за который необходимо принести покаяние (*тауба*), чтобы не быть ввергнутым в ад.

Тауба (покаяние) переводится с арабского как возвращение и понимается в исламе, как возвращение на путь Аллаха. Чтобы совершить это покаяние, мусульманин должен испросить прощение у Аллаха и совершить благое дело, чтобы покрыть им свой грех в Судный день, когда будет определяться его участь. В этот день все дела – благие и греховные будут взвешены на весах и для того, чтобы попасть сразу в рай, минуя ад, необходимо, чтобы благие поступки в совокупности перевесили греховные деяния.

По сути, вся религиозная практика мусульман заключается в выполнении положенных исламом установлений. Выполнение этих установлений также заслуживает награды, которая покрывает совершенные грехи. Но при всей простоте этих установлений, их постоянное выполнение в течение всей жизни требует достаточно напряженной религиозной жизни. Поэтому представление о даровании шахиду высшей степени райской жизни, вне зависимости от того, какие грехи он совершил, может для некоторых категорий людей и не только мусульман, быть вполне привлекательным. Спасение – это то, к чему стремится каждый верующий человек практически во всех религиях, но не во всех религиях это спасение понимается одинаково. В исламе спасение – это, прежде всего избавление от ада, куда влекут человека его многочисленные грехи. Гарантированное спасение при таких представлениях становится весьма привлекательной идеей.

Джихад, таким образом, – это и средство к спасению, и, в тоже время один из способов получить прощение грехов, а значит исполнить покаяние, т.е. вернуться на путь Аллаха, который как в Коране, так и в Сунне является главной притягательной силой для мусульманина: «Путь Аллаха – это прямой путь» (Коран 2:120). «Книга джихада» имама аль-Бухари открывается следующей сурой: «Аллах купил у верующих их души и их имущество в обмен на Рай. Они сражаются на пути Аллаха, убивая и погибая. ...Возрадуйтесь же сделке, которую вы заключили. Это и есть великое преуспевание» (Коран 9:111).

Хадисы, касающиеся данной темы, всячески подчеркивают значение джихада как наилучшего средства, дарующего попадание в рай, а значит искупающего все грехи. По словам Мухаммада, за ведение борьбы «на пу-

ти к Аллаху.... раб возносится на сто степеней» в раю, расстояние между которыми, как между небом и землей. А «выступление утром на путь к Аллаху или вечером лучше, чем все, над чем восходило и закатывалось солнце» [8, с.542]. Лучшим из людей он называл верующего, «который ведет борьбу на пути Аллаха, не жалея ни себя, ни своего имущества» [4, с.459]. Награду за джихад, по мнению Мухаммада, можно сравнить лишь с той, какую получил бы человек, если все то время, пока его собратья находятся на войне, он непрерывно молился бы в мечети и постился бы, не разговляясь. В ответ на такое сравнение, собеседник Мухаммада смог только в отчаянии воскликнуть: «Да кто же сможет (сделать) это?!» [4, с.458].

Во время битвы при Ухуде один человек спросил у Мухаммада: «Где я окажусь, если меня убьют?» Он сказал: «В раю», и тогда (этот человек) выбросил финики, которые держал в руке, (бросился в бой) и сражался, пока не погиб» [4, с.608]. Любая рана, полученная в этой борьбе, в День воскресения будет благоухать «ароматом мускуса» [4, с.462]. Почести *шахиду* (павший во время джихада) от Аллаха столь высоки, что едва войдя в Сад, он «мечтает вернуться и быть убитым десять раз из-за увиденной им почести» [8, с.542].

Если же (верный) мусульманин не погибнет во время джихада, то Аллах «благополучно вернет его обратно с наградой или с военной добычей» [4, с.460]. Даже тому, кто только поможет снарядить войско, отправляющееся на войну, наградой будет служить рай (это было во время похода на Табук в 630 г.) [4, с.456]. Также и лошади, которых мусульманин предоставляет для ведения войны с неверными, становятся для него источником награды от Аллаха. Все то количество травы, которую съест конь, воды, которую он выпьет на своем пути, количество его шагов и помета будут являться отдельными наградами в Судный день [8, с.287].

А по поводу погибших в битве при Ухуде, сказано, что их души Аллах поместил в «нутро зеленых птиц», обитающих на реках рая и питающихся его плодами и «укрывающихся в золотых светильниках подвешенных в тени трона (Создателя)». Эти шахиды, поняв насколько приятны их еда и питье и само место, где они пребывают, возжелали передать своим братьям по вере следующие слова: «Кто передаст от нас братьям нашим весточку о том, что мы живые, в Саду и содержимся роскошно? Дабы они не мелочились пожертвовать необходимым на борьбу и чтобы не сковывались оковами страха при наступлении войны» [2, с.413].

Тесно переплетенные естественные религиозные чувства верующих мусульман, ожидающих спасения и райского блаженства, с благоговейным отношением к личности Мухаммада, которая явно сакрализована в исламе, в совокупности служат на протяжении многих веков тем религиозным основанием, которое легко спровоцировать к вооруженной борьбе с неверными.

Библиография:

1. Аббясов Р. Отвечай на зло добром, как это делал Пророк Мухаммад [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dummo.ru/.../1799-ryatnichnaya-propoved-otvechaj-na-zl...>
2. Абу-Дауд. Китаб ас-Сунан / Пер. с араб. Д.Шаймурзин, И. Попов. – Казань : изд-во «Иман», 2012. – 888с.
3. Абу Йусуф Йакуб б. Ибрахим Ал-Куфи. Китаб ал-Харадж / Пер. с араб. и комм. А.Э. Шмидта. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. – 415 с.
4. Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари /Пер. с араб. В.А.Нирша. –Изд.5-е испр. -М.: Умма, 2008.-960с.
5. Большаков О.Г. История Халифата. В 4-х т. Т.1: Ислам в Аравии (570-633). -М.:Наука. Изд-во «Восточная литература», 2002.-312с.
6. Большаков О.Г. История Халифата. В 4-х т. Т.2: Эпоха великих завоеваний (633-656). -М.:Наука. Изд-во «Восточная литература», 1993.-294 с.
7. Коран /Пер. смыслов Э.Р.Кулиев. –Изд. 6-е, испр. -М.:Умма, 2007.-688с.
8. Муслим. Сахих Муслим /Пер. с араб.: С.Попов. –Казань:Академия познания, 2008.-857с.
9. Рубченкова Д.Жизнь пророка – величайший пример для подражания [Электронный ресурс] -Режим доступа: <http://islam.com.ua/prorok-muhammed/861-ghizny-proroaka-velichayshiy-primer-dlya-podraghaniya>
10. 40 хадисов имама ан-Навави / Пер. с араб. В.А. Нирша. – Казань : Полиграфический издательский комбинат, 2000. – 616 с.
11. Ат-Тирмизи Абу Иса Мухаммад б. Иса. Достоинства Мухаммада: Хадисы о пророке / Пер. с араб. СПб.:Изд-во Диля, 2010.-144с.
12. Цветков П.П. Исламизм: В 2 кн. Кн.2. – М.: Изд-во «ФИВ», 2011. – 800 с.

ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИИ

Религия представляет собой неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития.

Религиозное сознание существует на двух уровнях: идеологическом (богословие, религиозная философия) и общественно-психологическом (реально функционирующее сознание всей массы верующих, их религиозные представления, переживания, стереотипы психики и поведения) [1, с. 3].

Одним из наиболее широко распространенных представлений о религии является мнение о том, что любая религия – это вера в Бога или богов и поклонение им. Однако это утверждение не отражает сущности многих религиозных систем. Далеко не во всех подобных системах присутствует понятие «бог» в том виде, в котором оно понимается современным человеком, воспитанным в духе западной культуры. Первобытные племена, находящиеся на ранних фазах развития (тотемизм) вообще не имеют представления о каких бы то ни было богах и тому подобных сверхъестественных существах.

Тем не менее, существует пять общих для всех религиозных систем элементов, наличие которых определяет идеологическую систему как религиозную:

- религиозные образы – любой объект, который является для человека или группы людей эмоционально значимым, вызывающим религиозные чувства;

- ритуалы – заранее определенная последовательность действий и психологических состояний, предполагающая достижение некоторого результата;

- мифологическая система – структурирование религиозных образов в сознании человека;

- символы – знаки, изображения каких-либо предметов для обозначения качества объекта;

- заповеди – религиозно-нравственные предписания, составляют основу религии [2, с. 8 – 17].

Как бы ни оценивалась роль религии в жизни общества и отдельного человека, нельзя не согласиться с тем очевидным фактом, что религиозная

вера представляет собой феномен субъективного мира человека, его психики, сознания. Однако впоследствии неизбежно встает вопрос: откуда берутся у людей религиозные верования и представления? Каковы причины, обуславливающие появление этих верований? На эти вопросы различные ответы давали как защитники религии, так и ее противники.

Как показывает история философии и общественной мысли, наиболее содержательные и плодотворные попытки объяснения религиозной веры исходили от мыслителей, которые критически относились к религии и стремились объяснить феномен веры естественными, земными причинами, не прибегая к использованию категорий сверхъестественного.

Уже мыслители древности обратили внимание на связь между религиозной верой человека и его психическими состояниями и переживаниями. Тезис «страх создал богов» был популярен в среде античных материалистов, от Демокрита до Лукреция. Эта идея была углублена и развита многими мыслителями Нового времени. Например, Бенедикт Спиноза писал: «...т.к. люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и т.к. они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большей частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно...».

В этих суждениях Б. Спинозы обращают на себя внимание два момента. Во-первых, он связывает определенные психологические состояния людей с их реальными условиями жизни, подчеркивая, что люди «склонны верить чему угодно», когда они находятся в «затруднительном положении» и не могут принять какого-либо решения. Во-вторых, Б. Спиноза не сводит эмоциональное состояние, рождающее «суеверия», к страху, а определяет его как «колебания между надеждой и страхом». Эти мысли представляют собой чрезвычайно глубокие и плодотворные догадки, которые были подтверждены развитием научного познания [3, с. 20 – 23].

Говоря о мыслителях, которые еще до возникновения марксизма занимались изучением психологических корней религии, реальных условий, предпосылок и причин религиозной веры, нельзя не упомянуть о Людвиге Фейербахе.

Немецкий философ в своих «Лекциях о сущности религии» подробно останавливается на тех психологических состояниях и чувствах, которые, по его мнению, либо рождали религию, либо способствовали формированию религиозных верований. Л. Фейербах пытался углубить концеп-

цию страха как источника религии. Он выдвинул тезис, согласно которому основой религии является чувство зависимости.

Л. Фейербах не абсолютизировал роль отрицательных переживаний в формировании религиозных верований. Боги, как он считал, представляют собой не только воплощение качеств, вызывающих страх, они олицетворяют и положительные свойства людей и поэтому вызывают в них чувства восхищения, радости, благодарности.

Однако антропологический принцип Л. Фейербаха носил внеисторический характер. Он рассматривал человека как представителя «рода», но сам «род» трактовался им как некая постоянная, «естественная» общность, не зависящая от существующей системы социальных отношений. Отсюда и попытки вывести религию из абстрактных потребностей человека как такового, например из его «стремления к счастью».

Реально в психике индивида эмоциональные процессы никогда не существуют в отрыве от познавательных (когнитивных) и волевых. Они в значительной мере создают общий «тонус» психической жизни личности, общую окраску ее умственной и предметной деятельности. Этот общий эмоционально-психологический «фон» личности оказывает влияние и на ее мировоззренческие установки, именно он в определенных случаях создает благоприятные возможности для приобщения индивида к религиозным верованиям, бытующим в окружающей его социальной среде.

Таким образом, для характеристики психологических корней религии важно учитывать не просто отдельные эмоциональные процессы, свойственные данному индивиду. Главное здесь состоит в выявлении общих психических состояний личности, которые накладывают отпечаток на протекание всех ее психических процессов, на ее поведение в обществе, на выбор ею той или иной системы ценностных ориентации. По мнению ряда исследователей, устойчивые психические состояния, если в них преобладают отрицательные настроения – пассивность, апатия, нерешительность, – составляют социально-психологический фон, благоприятствующий приобщению к религии, формированию религиозной веры.

Американский психолог Пол Джонсон связывает существование религии с потребностью человека в «сохранении ценностей». Религия, полагает П. Джонсон, вырастает из желания человека сохранить в мире то, что наполнено для него ценностным содержанием, что удовлетворяет его основные потребности. Бог становится для человека гарантом его личных и общественных ценностей [3, с. 25 – 35].

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы:

1. Религиозность человека имеет ярко выраженную психологическую составляющую и является производной от структуры его бессознательных напряжений;

2. Способность человека к переживанию измененных состояний сознания является одним из основополагающих свойств человеческой психики. Наличие измененных состояний сознания хотя бы у части последователей какой-либо религиозной системы – необходимое условие ее существования, поскольку опыт таких состояний – это источник религиозного чувства и веры.

3. Религия является институализированной формой структурирования индивидуального и коллективного бессознательного. Это выражается в том, что религия посредством ритуалов, сопровождающих жизненный цикл человека, формирует и поддерживает систему бессознательных невротических напряжений, принятую в соответствующем обществе, которая и составляет социотип.

Таким образом, несмотря на наличие множества теорий и подходов, можно заключить, что научное понимание психологии религии рассматривает религиозные верования и представления личности не как спонтанно возникшие в недрах индивидуальной психики и тем более не как результат «встречи» личности с трансцендентной, сверхъестественной сущностью – богом, а как результат усвоения индивидом религиозных верований, бытующих в окружающей его социальной среде. Поэтому, попытки выводить так называемый религиозный опыт из антропологической природы человека лишаются всякого основания, а религиозные верования людей предстают как результат их конкретно-исторического социального бытия.

Библиография:

1. Дьяченко О.В. Социология и психология религии: Программа. Метод. рекомендации – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – 27 с.

2. Сафронов А.Г. Психология религии – Киев: Ника-Центр, 2002. – 224 с.

3. Угринович Д.М. Психология религии – М.: Политиздат, 1986. – 144 с.

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ПРОСТРАНСТВЕ МАССМЕДИА

Привычно думать, что «неангажированные», «свободные» медиа только транслируют информацию о событии, не затрагивая его самого, а прочие передают информацию в искаженном виде. В таком случае «свободные» медиа выступают в качестве безвольного посредника в процессе коммуникации, не оказывающего влияния на информацию и сами не подвергающиеся влиянию аудитории. Такая позиция не может быть признана верной. Проблема, прежде всего, состоит в том, что при таком подходе не учитывается подбор информационных поводов, уделенное им время, сам по себе статус «сообщения в массмедиа» и многое другое. Перефразируя крупного современного социолога М. Кастельса, не только сообщение через присутствие в массмедиа «социализируется», приобретает большую коммуникативную способность, высокую степень проникновения в общество, но даже событие, поводом для которого стало сообщение, входит в двоичный режим работы «наличие/отсутствие» [26, р. 405]. Наличие сообщения о событии в массмедиа придает ему статус реального и воспринимается как свидетельство того, что оно состоялось. И если общество прежде всего является системой коммуникаций [7, с. 294], то социальная значимость и масштаб влияния оказываются коммуникативной значимостью и влиянием. Таким образом, массмедиа формируют «реальность реальности» события, одним из аспектов которой является общественное мнение. Такое воздействие порождает парадоксальную ситуацию, на которую указал А.Ю. Антоновский: медиа вынуждены считаться со своим «созданием», соотносить с ним свои последующие коммуникации, приспосабливаться к нему [1, с.213]. К этому можно также добавить, что массмедиа могут в дальнейшем в рамках тех или иных дискуссий апеллировать к общественному мнению, которое было сформировано при их непосредственном участии, как к независимой авторитетной нормативной системе. Таким способом система незаметно для агентов коммуникации может осуществлять свое опосредованное самоподтверждение.

Сообщения, которые отсутствуют в массмедиа, не перестают быть средством коммуникации и, соответственно, не лишаются некоторой степени влияния. Режим «отсутствия» переводит их в альтернативные формы

существования. Происходит вытеснение и «десоциализация» сообщений. Они вынужденно переходят на периферию общественной жизни, маргинализируются, низводятся до статуса индивидуальных представлений или взглядов закрытого сообщества, маркируются как специфические, неформальные и неофициальные. Коммуникация в этом случае осуществляется все более непосредственно [26, р. 405]. В этой связи может быть сформулирована дилемма: то или иное сообщество является маргинальным в силу своих специфических свойств или статус маргинальности был навязан ему некой доминирующей системой?

Рассмотрим вышесказанное на некоторых примерах, связанных с российской действительностью. За последние полтора года в силу известных политических причин, а точнее сказать, благодаря необычайно пристальному вниманию средств массовой информации, Крым стал значимым социокультурным событием, отношение к которому разделило одних и объединило других. Президент РФ декларировал «огромное цивилизационное и сакральное значение» Крыма [3], используя тем самым одну из базовых категорий, применяемых в научном описании религиозных феноменов – «сакральное». Это сообщение, основным средством передачи которого стали официальными российские массмедиа, стало поистине сообщением года. Далее В.В. Путин в своей речи соотнес значение Крыма с другой пространственно-географической формой реализации сакрального, с Храмовой горой и ее значением для иудеев и мусульман. Подобное сравнение, надо полагать, должно указывать на констатацию конфликта, а также на готовность к конкурентной борьбе за сакральное. Очевидно, что в массовом сознании Иерусалим, Храмовая гора, значение ее для иудеев и мусульман, евреев и палестинцев, связаны, прежде всего, с многолетним арабо-израильским конфликтом. В СМИ эта конфронтация являлась ближневосточной новостью номер один в течение многих десятилетий.

Спонтанно или обдуманно выбрано такое сравнение – судить мы не можем, но сообщение было транслировано массмедиа и в некотором отношении стало самостоятельной реальностью, отзвук которого трудно предугадать. Кроме того, с точки зрения религиоведа объем значений именно этого сравнения намного превосходит простое обозначение святости места. Представляется, что если бы сравнении было иным, то смысловая нагрузка была бы меньше. И чем больше объем информации, в том числе религиоведческой, которым обладает человек по поводу приведенного в примере объекта, тем больше ассоциаций, вопросов и выводов у не-

го возникнет. В этом смысле просвещение (в том числе религиоведческое) может носить амбивалентный характер. По замечанию Умберто Эко, изначальная направленность информации не является решающим детерминантом ее принятия аудиторией, поскольку интерпретируется, перекодируется в соответствии с собственной знаковой системой. И даже если в сообщении четко просматривается смысловая система доминирующей идеологии, восприятие получателей будет подчинено абберациям их собственной системы значений [25, р.90]. Для иллюстрации этого тезиса У. Эко приводит в пример итальянца и индийца, наблюдающих стадо коров: для каждого из них увиденное может означать разное: профанное или сакральное.

Но обратимся к предложенному в сообщении сравнению и взглянем на него как на возможную модель существования сакрального объекта в системе религиозных отношений. Объективно Храмовая гора – это ось многовековых конфликтов, затянувшаяся на годы интифада Аль-Аксы, радикализация религиозных групп, парадоксальная юрисдикция территории, давний повод к провокациям, национализму, отрицанию и оскорблению «чужих» святынь с обеих сторон, информационный повод и предмет специальных обсуждений Совета безопасности ООН [20]. Для иудеев Храмовая гора – это начало творения, средоточие многих священных имен и событий. Но также для многих – запретная территория в силу невозможности соблюсти ритуальную чистоту в отсутствии четких границ храма и необходимого жертвоприношения [24]. И в целом, это святыня, на которой больше не стоит храм, которая была поругана, занята «чужаками», отвоена и потеряна. Это объект притязаний, географическая точка народной скорби девятого ава и вместе с тем – надежды на избавление. С ней связаны опасения за судьбу археологических свидетельств присутствия здесь еврейской святыни. В немаловажной степени это стремление подтвердить это присутствие различными способами, в числе которых массмедиа играют все нарастающую роль. Для мусульман это, согласно хадисам, ал-Харам аш-Шариф («запретное и благородное», «заповедное и досточтимое»), одно из главных мест паломничества [2], где находится третья по счету важнейшая мечеть мусульманского мира [14], вторая после Каабы святыня – Скала (ар. «сахра») [11] и первая кибла ислама. Это целый сакральный комплекс. И весь Иерусалим именуется в мусульманском мире Кудс, то есть «святыня». Мориа мифологически – это благословенное место (Коран 17:1) мистического рассечения груди и омовения сердца Мухаммеда ангелами, отправная точка мираджа. Вместе с тем, политически –

та же юрисдикционная амбивалентность Мориа и Иерусалима в силу событий 1949 и 1967 гг., состояние перманентного конфликта, опасения потерять контроль над местом, напряженная готовность к провокациям и атакам. Кроме того, это стремление не позволить религиозным конкурентам «воспользоваться» Храмовой горой как сакральным объектом. Местные мусульманки собираются в группу у ворот, через которые немусульмане поднимаются на гору с целью противодействия молитвам и ритуалам приходящих среди них религиозных евреев [23]. Громким цитированием Корана, молитвами они пытаются помешать конкурентам за сакральное. Внешнее проявление религиозности по отношению к святыне, принадлежность которой оспаривается, воспринимается ими как нечто «осквернительное» [23]. Пожалуй, именно пространственно-географическая реализация сакрального придает религиозной конкуренции такие чувственно-конкретные формы. Но и пространство массмедиа в настоящее время – это также арена ожесточенной борьбы, конкуренции за Храмовую гору, вытеснения и маргинализации сообщений противника. Самореференция групп в данном конфликте достигает высокой степени интенсивности.

Таким образом, обычная религиозная практика представителей одной группы в сложных межрелигиозных отношениях может приобретать значение «осквернения», кощунства, т.е. оскорбления религиозных чувств представителей другой группы. Как указывает феноменолог религии Курт Голдаммер, наделение статусом «священного» чувства (такого, например, как беспокойство) в религии является немаловажной, но не вполне очевидной формой сакрализации [18, с.101]. В социальном выражении это может быть связано с высказываниями, смысл которых – выразить обостренное переживание человеком принадлежности к группе, актуализации его религиозной идентичности, идей консолидации (патриотизма, нацио-, конфессиоцентризма). Также сакрализация тревоги и беспокойства может выражаться в скрупулезном охранении сакрального, в готовности воевать за него и в непосредственной реализации «священной борьбы». Различные парадоксальные изменения в обществе, которые описывает Роже Кайуа в своем эссе, посвященном соотношению войны и сакрального [10, с. 280], очевидно, можно приложить не только к войне с автоматами, но и ко всем проявлениям религиозной конкуренции и противостояния. В такой борьбе возникает пренебрежение нормами ради идеи этих норм, снимаются запреты, нарушаются вековые традиции и освящаются аффективные проявления психики. В этом смысле аффект как аномалия в сравнении с повседневны-

ми обычными неяркими эмоциями воспринимается как нечто особое, выходящее за пределы, сакральное. Например, как «священный гнев». И хотя в функциональном отношении сакрализация эмоций и чувств со всеми возможными для нее проявлениями является фактором поддержания жизнеспособности религиозной группы, свидетельством ее высокого социального тонуса, однако в целом данное явление чаще всего носит реакционный характер.

Даже если оставить за скобками обрисованную выше схему существования сакрального в контексте религиозной конкуренции, смысловой минимум использованного в тексте выступления президента сравнения – фиксация особенности, значимости места. И Крым действительно занимал и занимает в сознании многих людей в России особое место даже безотносительно последних политических событий. Это видно по выходявшим за последние годы фильмам, книгам, статьям, посвященным истории Крыма, его памятникам, сакральным местам, природе. Известные создатели «новой хронологии» еще в 2010 году опубликовали почти шестисотстраничный труд с говорящим названием «Христос родился в Крыму. Там же умерла Богородица». «Особое» отношение обнаруживалось и на уровне обыденного восприятия. Стоит заметить, что особенность, выделенность, сакральность данного места связана не только и не столько с самой многочисленной и авторитетной церковью в России. И более того, сама по себе религиозная составляющая здесь скорее играет роль повторной сакрализации, повторения и закрепления статуса, который сложился в процессе военно-политической истории полуострова. Многочисленные факторы, сформировавшие такое отношение, могли бы стать предметом отдельного рассмотрения. На наш взгляд президент Путин (или кто-то из его спичрайтеров) в данном случае не столько создал концепт сакральности Крыма, сколько расставил акценты, зафиксировал и легитимировал с помощью политического авторитета уже сформировавшееся в российском обществе мнение.

Чаще всего, говоря о Крыме в контексте религии, в медиа поднимаются три темы, относящиеся к русскому православию: жизненный путь архиепископа Луки Войно-Ясенецкого и семьи Николая II, канонизированных Русской Православной церковью в одно время, а также крещение князя Владимира в Корсуне. Православное паломничество в Крыму, прежде всего, ориентировано на места, ассоциирующиеся с этими именами. Но, безусловно, паломнические службы и туристические агентства предлагают

намного более широкий выбор, который включает в себя и посещение мест, связанных с военно-политической историей, с представлением о Крыме как территории проявления героизма и патриотизма. По словам руководителя паломнического отдела Симферопольской и Крымской епархии тема патриотизма – важная составляющая православного паломничества в Крыму [6]. Это мнение было высказано им в интервью еще 2011 года, то есть до известных событий. Херсонес он описывает как исторический исток распространения христианства на Руси. В интервью им используется словосочетание «колыбель Православия», которое соотносится как с общемировым православием, так и с Русской Церковью через упоминание, соответственно, преданий о проповеди апостола Андрея и крещении князя Владимира в Корсуне.

Корсунская версия крещения князя Владимира также была упомянута президентом в выступлении о Крыме. Ее можно было бы охарактеризовать как основной аргумент от религии к центральному тезису выступления. Следует отметить, что версия вызывает разногласия среди самих представителей церкви. Так, на сайте журнала «Фома» опубликованы противоречащие друг другу в этом вопросе публикации. В одной из них [5] известный историк Д.М. Володихин называет Корсунскую версию крещения несоответствующей действительности легендой. С ней согласны и авторы статьи «Неизвестный Владимир» за тот же год [9]. Но уже два года спустя в публикации от имени редакции высказывается противоположное убеждение и Корсунская версия выдвигается как исторически достоверная [17]. И подобных примеров несколько. Своеобразное признание Владимиром Путиным Корсунского крещения кн. Владимира оживило полемику по данному вопросу в православной медиасреде. Так, известный церковный полемист [12], а ныне один из главных внутрицерковных оппозиционеров Андрей Кураев не без иронии раскритиковал президентское послание и, прежде всего, рассматриваемые нами тезисы о крещении и как следствие сакральности. Его публикация, представляющая собой попытку богословски и исторически оценить политическое высказывание президента, породила многостраничную разветвленную дискуссию в рамках блога и развернутые ответы оппонентов на трюих интернет-ресурсах. Так, церковный публицист прот. Андрей Новиков определил публикацию А.Кураева как образованщину и выдвинул целый ряд богословских и исторических контраргументов, приводя многочисленные цитаты [15]. Заочная полемика также породила ветку дискуссии в комментариях.

Провозглашение сакральности пространства и обладания истоком представляет собой часть дискурса аутентичности, родовой причастности к подлинному, и в функциональном отношении является формой реализации власти в массмедийном пространстве. Заметим, что и сообщения критиков, и сообщения апологетов существуют на периферии массмедийного дискурса Крыма и, пользуясь терминологией Кастельса, являют собой субкультурные (в т.ч. как церковные) медийные сообщения. Различные проявления антагонизма (социального, политического, религиозного) в массмедийном дискурсе аутентичности как на групповом, так и на субгрупповом уровнях выполняют вовсе не деструктивную роль в отношении системы, как может показаться, а, напротив, являются факторами формирования идентичности [22, с. 67] и способом самореференции. Продолжая тезис Н.Лумана о том, что в публичной сфере системам политики и права затруднен доступ в массмедийном продвижении и объективном воспроизведении своих тем [13, с.27], можно было бы сказать, что религии в силу своего положения в светском обществе это сделать еще сложнее. Наличие дискурсивных диспозиций обеспечивает поддержание существования темы в массмедиа, то есть интереса к ней. Таким образом, благодаря «громким» темам религия получает возможность оставаться в публичной сфере и осуществлять коммуникацию в обществе, а низкий порог принадлежности к религиозной группе и ее культурно-историческая значимость повышают эффективность коммуникации и вовлечении большего количества агентов. Основной объем такой коммуникации может осуществляться только заочно: в социальных сетях, интернет-блогах. Но благодаря интернету в заочной коммуникации, какую бы форму она ни принимала, грань опосредованности стирается, создавая иллюзию общения лицом к лицу.

Стоит заметить, что есть еще одна грань существования сакрального Крыма в медиапространстве, но она не фигурирует в новостях и существует на периферии массовых медиа как субкультура. Крым пользуется популярностью среди представителей учений и практик, которые иногда собирательно называют NewAge, у эзотериков, мистиков, йогов, неоязычников. Можно предполагать, что режим медийного «присутствия» Крыма в целом, актуализирует и альтернативные формы его сакральности. В интернете действует целый ряд сайтов, форумов, групп в социальных сетях и проектов, создатели которых специализируются на организации в Крыму йога-туров, ретритов и эзотерических практик, посещения «мест силы», прежде всего, дольменов... В этих предложениях присутствует внимание к

сакральности Крыма как географического пространства в экологическом, эзотерическом и рекреационном аспектах, но не историко-политическом или церковном. Стоит ли говорить, что легенда о крещении князя Владимира Святого в Херсонесе не занимает сколько-нибудь значимого места в дискурсе эзотерической сакральности Крыма. Альтернативность мистико-эзотерической религиозности предполагает иной набор значимых коммуникационных тем, в то время как ее аполитичность, адогматичность и либеральность [16, с.271] способствуют недопущению в массмедиа и маргинализации.

Корсунская версия как тема независимо от степени ее научной достоверности оказывается инструментально ценной для политических элит. Она дает дополнительную (религиозную) легитимацию политическим действиям властей, а также заполняет в медийном пространстве лакуну Киева, который прежде фигурировал как исток православия на Руси. Вместе с тем, религия в этом контексте получает возможность доступа в общественную сферу и порождает интенсивное «согласование инореференции и самореференции» [13, с.26].

Политическое и религиозное сходятся в теме, которая пространственно «принадлежит» массмедиа, поскольку в них она реализуется. Характерным результатом такой реализации может быть названо порождение устойчивых рекурсивных сообщений (лозунгов, слоганов), которые одновременно выполняют роль символической репрезентации темы и ее восприятия. В качестве примера можно привести фразу «Севастополь – колыбель православия» [21], в которой историческая соотнесенность и непротиворечивость оказываются вторичными по отношению к выразительности и соотнесенности политической. Подобные емкие высказывания, которые впоследствии при определенных обстоятельствах могут приобретать форму устойчивого стереотипа, обладают свойством медийной репликации и приобретают характер полимодальных дискурсов [8]. Использование слогана оппонентами [4], независимо от обрамляющей его оценки или даже пародийного искажения, по факту является отсылкой к нему, его воспроизведением и тем самым поддерживает тему.

Приведенное выше рекурсивное сообщение было распространено в медиа через обращение А.М.Чалого, который на тот момент был главой координационного совета по организации городского управления по обеспечению жизнедеятельности Севастополя. Стоит отметить, что в варианте самого Чалого фраза включала в себя соотнесенность с Россией, утвержде-

ние системного единства («общий», «цивилизация») и принадлежности («наш»): «Севастополь – колыбель российского православия и нашей общей цивилизации» [19]. В контексте этого тезиса сформулированные позднее рекурсивные сообщения «колыбель православия», «Крым наш» и весь континуум аналогичных значений из послания президента можно было бы принять за импликатуру. В рассматриваемом нами аспекте установление строгой преемственности сообщений не имеет большого значения, так как полимодальность и диверсифицируемость в самовоспроизводстве значений в массмедиа предполагают большое количество, как агентов коммуникации, так и способов передачи. Условно «исходное» сообщение не может быть исходным уже в силу того, что существует во вторичной реальности, в массмедиа.

Таким образом, тема сакрального может быть описана как часть процесса самовоспроизводства системы массмедиа в целом. Массмедиа заинтересованы в собственной реализации тем других подсистем общества, в том числе и религии, обеспечивая себе статус свободного коммуникативного пространства и своеобразного арбитра в дискуссиях. Религия, в свою очередь, в случае корреляции предоставляемой темы с критериями «арбитра», получает более широкие возможности действовать в пространстве массмедиа.

Библиография:

1. Антоновский А.Ю. Массмедиа – трансцендентальная иллюзия реальности? // Луман Н. Реальность массмедиа. М.: «Канон+», 2012.
2. Бухари 586 (1189)//Islam News – Информационное агентство России. Хадисы. Книга 22. Книга о молитве в мечети Мекки и (мечети) Медине URL: <http://hadith.islamnews.ru/?cat=26051> (дата обращения 03.09.2015).
3. В. Путин: Крым, где принял крещение князь Владимир, имеет для нас сакральное значение. 4.12.2014// Интернет-портал. URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/75632.htm> (дата обращения 20.08.2015).
4. Войтенко М. Колыбель русского православия находится в Севастополе, утверждает его мэр// Интернет-сайт радиостанции «Эхо Москвы». 03.03.2014. URL: <http://echo.msk.ru/blog/voitenko/1271014-echo/> (дата обращения 20.08.2015).
5. Володихин В. Крещение Руси: как это было. 26 июля 2013// Фома № 7 (123) июль 2013. URL: <http://foma.ru/kreshhenie-rusi-kak-eto-byilo.html> (дата обращения 20.08.2015).

6. Горенок Н., Строилова И. Крым: двадцать веков христианства. 11.08.2011//Интернет-портал Православие.RU. URL: http://www.pravoslavie.ru/smi/page297_1222.htm (дата обращения 03.08.2015).

7. История философии: Запад - Россия – Восток. Кн.4: Философия XX в. 2-е изд. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000.

8. Канашина С.В. Мем как единица передачи культурной информации языковыми и неязыковыми средствами // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Вып.20 (680). 2013. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mem-kak-edinitsa-peredachi-kulturnoy-informatsii-yazykovymi-i-neyazykovymi-sredstvami> (дата обращения: 05.07.2015)

9. Каплан В., Маханьков Р. Неизвестный Владимир. 28 июля 2013// Фома. № 4 (21) 2004. URL: <http://foma.ru/neizvestnyij-vladimir.html> (дата обращения: 17.08.2015).

10. Кайуа Р. Война и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное М.: ОГИ, 2003.

11. Купол Скалы// Islamist.ru - общедоступная русскоязычная исламская интернет-энциклопедия. URL: <http://islamist.ru/купол-скалы/> (дата обращения: 07.08.2015).

12. Кураев А., протоиак. Св. Владимир, Путин и Херсонес// Интернет блог прот.Андрея Кураева. 08.12.2014. URL: <http://diak-kuraev.livejournal.com/722637>. (дата обращения: 02.06.2015).

13. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: «Канон+». 2012.

14. Масджид аль-Акса// Islamist.ru - общедоступная русскоязычная исламская интернет-энциклопедия. URL: <http://islamist.ru/масджид-аль-акса/> (дата обращения: 07.06.2015).

15. Новиков Андрей, прот. Херсонес. Образованщина против традиции. 23.12.2015// Информационное агентство «Новороссия». URL: <http://www.novorosinform.org/articles/id/551> (дата обращения: 02.08.2015).

16. Носачев П.Г. «Отреченное зание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

17. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века». М.: РГГУ, 2011.

18. Салтыков Е. Севастополь просит помощи// Сайт «Вести.RU» 27.02.2014 URL: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=1328808&cid=5> (дата обращения: 02.08.2015).

19. СБ ООН призвал к поддержанию статус-кво Храмовой горы в Иерусалиме// РИА-новости. 18.09.2015 URL: <http://ria.ru/world/20150918/1259573573.html> (дата обращения: 20.09.2015).
20. Святой полуостров Крым// Сайт «Православной компании «Паломник». URL: http://www.palomniktour.ru/tury/palomnichestvo/krym/?id_object=121 (дата обращения: 02.08.2015).
21. Тимергалиева Л. Как женщины борются за третью святыню Ислама. 05.11.2014// Международный информационно-аналитический портал Islam-Today.ru. URL: http://islam-today.ru/islam_v_mire/bliznij-vostok/kak-zensiny-borutsa-za-tretu-svatynu-islama/ (дата обращения: 03.20.2015).
22. Слободяник Н. Б. Конструирование идентичности в политическом дискурсе: к вопросу о роли социального антагонизма (о концепции политического дискурса Лаклау и Муффа). Политическая лингвистика. Вып. 2 (22). Екатеринбург, 2007.
23. Храмовая гора // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/article/14562> (дата обращения: 02.08.2015).
24. Eco, Umberto. Apocalypse postponed. Bloomington (USA): «Indiana University Press». 1994.
25. Castells M. The Rise of the Network Society. Volume 1. 2nd ed. Oxford: WileyBlackwell. 2009.

Гипп К.С.

О РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ ВОСТОКА НЕНЕЦКОГО АО (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Ненцы – один из малочисленных коренных северных народов России. Они проживают на территориях трех субъектов РФ: Ненецком АО Архангельской обл., Ямало-Ненецком АО Тюменской области и Таймырском Долгано-Ненецком районе Красноярского края. Численность этого народа согласно переписи 2010 г. составляет 45 000 человек и имеет устойчивую тенденцию к росту. Значительная часть этого народа ведет традиционный кочевой образ жизни, занимаясь оленеводством. Старинное название ненцев – самоеды, ненецкий язык относится к самодийской группе уральских языков.

Традиционной религией ненцев было язычество, верховным богом был творец мира Нум, обитающий на седьмом ярусе неба, а его антагонистом – Нга, олицетворявший злое начало, виновник болезней и смерти, обитающий в подземном мире. Интересно, что в некоторых мифах Нга является сыном Нума, участвует в сотворении и упорядочении мира. Отмечают гипотетическое влияние христианского монотеизма на образ Нума – Небесного Отца [2, с.227], но ни доказать, ни опровергнуть возможность такого влияния практически нельзя. Помимо Нума и Нга ненцы веровали в существование различных промежуточных сил и духов, которым поклонялись и служили, были широко распространены шаманские практики [см., напр. 1].

Первые шаги по христианизации ненцев были предприняты еще в 16-17 вв., но начало организованной проповеди Православия среди этого народа было положено в 20-х годах 19 века, когда под началом настоятеля Антониево-Сийского монастыря архимандрита Вениамина была учреждена специальная миссия для обращения в Православие самоедов, благодаря которой были крещены более 3000 человек. Архимандрит Вениамин составил «Грамматику самоедского языка» и «Лексикон самоедского языка», перевел на ненецкий язык фрагменты Православного Катехизиса и Нового Завета. В 30-х годах XIX в. появились первые церкви. Процесс христианизации был прерван катастрофой 1917 года, все храмы были закрыты, по Заполярью, как и по всей стране, прокатился каток насильственной атеизации [см. 3].

С 90-х годов отмечается постепенное возрождение православной жизни в Ненецком АО, в 2000 г. было совершено первое богослужение в храме в Нарьян-Маре. На заседании Священного Синода РПЦ в конце декабря 2011 года было принято решение об образовании Нарьян-Марской и Мезенской епархии, в состав которой вошли Ненецкий АО, Лешуконский район, Мезенский район, Новая Земля, Земля Франца-Иосифа. Епископом Нарьян-Марским и Мезенским был назначен Преосвященный Иаков (Тисленко). Вот как он оценил в интервью положение дел в епархии: «На территории епархии четыре храма: в Нарьян-Маре, Великовисочном, Неси, на Варандее. В ближайшее время планируем преобразование часовни в Красном и Нижней Пеше в храмы-часовни... Мы организуем сейчас постоянно служение поочередно по всем храмам и часовням нашего округа... За этот

год положено начало образованию приходов в Амдерме, Красном, в Искателях, Тельвиске» [см. 4].

В 90-х годах XX века в Воркуте обосновались протестантские проповедники (неопятидесятническая харизматическая организация «Силоам» [см. 5], входящая группу т. наз. «Движения веры»), которые активно и достаточно успешно работали в оленеводческих стойбищах, проводя с оленеводами большое количество времени. Эта деятельность осуществляется в основном среди оленеводов-частников. Зимой представители харизматов живут в стойбищах месяцами, организуют также поездки по самым отдаленным поселкам востока НАО и в ЯНАО [подробнее см. 6].

Для выяснения современного положения с верованиями населения этого региона Миссионерским факультетом ПСТГУ в 2013-14 гг. были организованы две экспедиции, которыми были проведены разведывательные исследования религиозности местного населения методами опроса (технология – стандартизированное face-to-face интервью и неформализованное фокусированное глубинное интервью по месту жительства респондента). Исследованиями были охвачены стойбища по течению реки Кары и поселки Усть-Кара и Каратайка. За основу был взят вопросник, применявшийся Исследовательской службой «Среда» при составлении Атласа Религий и Национальностей Российской Федерации («Арена»)[см. 7] с некоторыми сокращениями (надо сказать, что как раз Ненецкий АО этим Атласом охвачен не был) и оригинальный вопросник, призванный детализировать картину религиозных представлений респондентов. Из-за специфики организации исследований, отсутствия данных о генеральной совокупности, опрос производился методом стихийного отбора; в стойбищах, из-за малочисленности респондентов, проводился сплошной опрос (здесь опросом были охвачены в большей степени женщины, т.к. мужчины кочевали с оленями в тундре). В силу этого надо оговориться, что сравнение результатов представленных исследований с данными Атласа будет приблизительным, представляется возможным выявить только наиболее характерные качественные тенденции. Всего опросом были охвачены 129 человек, что составило по нашим подсчетам около 13% взрослого населения данных территорий. Сводные результаты опроса по мировоззрению и вероисповеданию представлены в Таблицах 1.1 и 1.2.

Таблица № 1.1. Мировоззрение.

	1	2	3	4	5
я люблю Россию	100	100	100	100	52
я уважаю закон и всегда соблюдаю его	100	88	90	91	44
я счастливый человек	93	86	80	84	42
я доверяю окружающим	67	60	73	68	23
я с настороженностью отношусь к трудовым мигрантам (к людям другой национальности, приехавшим в поисках работы)	47	47	38	42	20
я хотел(-а) бы иметь много детей	67	70	46	57	11
я безвозмездно помогаю другим людям, занимаюсь благотворительностью	93	88	75	81	11
я готов(-а) участвовать в гражданской, добровольной, общественной работе	73	77	69	71	10
я способен(-а) вести самостоятельный бизнес, начать новое дело	80	40	28	37	9
я хотел(-а) бы жить в другой стране	27	7	11	12	9
я одинокий человек	0	14	21	16	7
я способен(-а) ради высоких целей пожертвовать личным благополучием	60	70	54	60	5

Таблица № 1.2. Вероисповедание

исповедую православие и принадлежу к Русской Православной Церкви	7	40	41	36	41
верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую	7	28	39	32	25
не верю в Бога	7	16	4	9	13
исповедую ислам, но не являюсь ни суннитом, ни шиитом	0	2	0	1	7
исповедую христианство, но не считаю себя ни православным, ни католиком, ни протестантом	27	0	0	5	4
исповедую православие, но не принадлежу к Русской Православной Церкви и не являюсь старообрядцем	0	2	4	1	1,5
исповедую традиционную религию своих предков, поклоняюсь богам и силам природы	0	0	2	1	1,2
исповедую протестантизм (лютеранство, баптизм, евангелизм, англиканство)	33	0	0	4	<0,5
исповедую пятидесятничество, свидетель Иеговы	20	0	0	2	<0,5
другое	0	12	10	9	1

В таблицах 1.1., 1.2:

- 1- Данные по оленеводческим стойбищам, % (опрошено 15 чел.)
- 2- Данные по пос. Усть-Кара, % (опрошено 43 человека)
- 3- Данные по пос. Каратайка, % (опрошено 71 человек)
- 4- Всего по опросам, %
- 5- В среднем по России, %

Уже из таблицы 1.1. видны существенные отличия мировоззрения обследованного населения от средних цифр по России. Так, 100% респондентов заявили, что любят Россию, что почти в 2 раза отличается от среднероссийских показателей, значительно выше процент и тех, кто уважает и соблюдает закон, что говорит как минимум о том, что респонденты значительно ориентированы на социально одобряемое поведение. Мировосприятие респондентов НАО также окрашено в позитивные тона: подавляющее большинство считают себя счастливыми, ориентированы на взаимопомощь, жертвенность. Характерно, что интервьюеры отмечали исключительное радушие и гостеприимство местного населения. Несмотря на это, уровень ксенофобии здесь также в 2 раза выше среднестатистического. Респонденты в большинстве ориентированы на традиционную многодетную семью, где главой является мужчина (эти данные подтверждаются также тем, что уровень рождаемости в НАО один из самых высоких по России), причем эти показатели выше как среди тех, кто относит себя к протестантам, так и среди идентифицирующих себя с православием. Отметим, что все вышеперечисленные показатели выше среди оленеводов, ведущих традиционный кочевой образ жизни, среди которых большинство также готовы, по крайней мере, по самоощущению, к ведению самостоятельного дела. Характерно также, что часто люди старшего поколения в стойбищах, особенно женщины, не знают русского языка, тогда как в поселках среди молодежи мало уже кто говорит на ненецком и коми.

Совсем иная ситуация с вопросами о вероисповедании (Табл. 1.2.). Если показатели жителей поселков близки к средним по стране, то в оленеводческих стойбищах большинство определяют себя как протестанты (53%) и внеконфессиональные христиане (27%), что является, несомненно, следствием вышеупомянутой деятельности пятидесятнических проповедников. Значителен процент респондентов из поселков, которые не могут определиться со своей вероисповедной идентичностью (10-12% против 1% по России).

Таблица № 1.3. Религиозная практика

	1	2	3	4	5	6	7
я по возможности соблюдаю все религиозные предписания (в соответствии с моим вероисповеданием)	53	28	20	26	42	67	22
я поддерживаю традиционные семейные устои, когда главой семьи является мужчина	73	54	59	59	80	92	20
я хотел бы верить в Бога больше, чем верю сейчас	73	44	30	40	47	92	19
религия играет важную роль в моей жизни	53	35	28	33	45	67	15
я верю в приметы, гадания, судьбу	13	30	49	39	53	16	13
я молюсь каждый день, положенными молитвами или своими словами	73	26	34	36	47	92	12
я прочитал(-а) Евангелия	67	21	27	29	36	92	5
я лично сталкивался(-лась) с чудесными, необъяснимыми явлениями	47	21	35	32	40	50	5
я прихожанин (участвую в жизни общины, сообщества единоверцев)	53	0	7	10	11	75	3
я исповедуюсь раз в месяц и чаще	40	2	1	6	2	67	2
те, кто исповедуют иную религию, чем я, совершают грех	20	16	10	13	13	25	н.д.

В таблице 1.3:

1. Данные по оленеводческим стойбищам, %
2. Данные по пос. Усть-Кара, %
3. Данные по пос. Каратайка, %
4. Всего по опросам, %
5. Данные респондентам-православным %
6. Данные респондентам-протестантам %
7. В среднем по России, %

Таблица 1.4. Религиозные обязанности.

		1	2	3	4	5	6
Какие обязанности налагает вера на Вас лично?	Молитва	73	28	17	27	31	92
	Жизнь по евангельским заповедям	53	7	13	16	18	67
	Вести церковную жизнь (регулярно исповедоваться и причащаться)	40	14	4	12	13	50
	Изучать Библию	70	19	1	15	13	83
	Никаких	0	37	39	34	31	0
	Другое	0	2	13	8	18	0
Своих детей Вы воспитаете	В православной вере	0	28	23	22	41	0
	Просто в народных традициях	33	23	25	26	13	17
	Ребенок, став взрослым, сам должен выбрать себе веру и религию, а в детском возрасте религиозное воспитание не нужно	27	30	31	30	31	25
	Другое	40	19	21	22	15	58

В таблице 1.4:

1. Данные по оленеводческим стойбищам, %
2. Данные по пос. Усть-Кара, %
3. Данные по пос. Каратайка, %
4. Всего по опросам, %
5. Данные респондентам-православным %
6. Данные респондентам-протестантам %

Это положение вещей четко прослеживается также и в вопросах религиозной практики и религиозных обязанностей (Табл. 1.3. и 1.4.): респонденты из оленеводов намного серьезнее относятся к своим религиозным обязанностям, религия играет в их жизни значительную роль, они меньше подвержены суевериям (отметим, что среди опрошенных право-

славных доля верящих в гадания, приметы, судьбу даже выше средней по опросам). Т.о., протестантская религиозность оленеводов является вполне осознанной (см. столбец 6 указанных таблиц, дающий выборку именно по протестантам). Это выражается также в том, что мужчины-олeneводы, ставшие членами протестантских общин (бывая в Воркуте, они все посещают молитвенные собрания) перестали употреблять алкоголь, что в свою очередь повлияло на женщин, увидевших в религиозной вере реальную силу. Интервьюеры отмечали, что духовная жизнь респондентов-протестантов вполне самодостаточна, они удовлетворены тем, что дает им их вера и не проявляют интереса к православию и иным религиозным практикам.

В поселках, как жители, так и администрация относятся к протестантским проповедникам крайне насторожено, считая их распространителями «американской веры», стараются не пускать их к себе. Население в основном проявляет симпатии к Русской Православной Церкви. Часто можно было услышать: «Мы православные и больше ничего знать не хотим», хотя о православии большинство имеет достаточно приблизительное представление.

Отношение тех, кто назвал себя православным, к религиозной практике и обязанностям (см. столбец 6 указанных таблиц) намного более прохладное, нежели у протестантов, почти треть из них считает, что религия вообще не накладывает на них никаких определенных обязанностей, хотя, тем не менее, эти показатели выше средних по стране. Естественно, что только единицы из православных сказали, что регулярно исповедуются и причащаются, т.к. для этого просто нет возможностей, но считают это своей обязанностью из них 15%. Почти половина православных желает для своих детей именно религиозного православного воспитания, среди протестантов тех, кто желает передать свою веру детям – две трети (см. графу «Другое» в вопросе о воспитании детей табл. 1.4).

Эти отличия между двумя выделенными группами сохраняются и при анализе религиозных представлений (Табл.2). Интересно, что половина протестантов отметили, что вера дает им материальные блага (среди православных таких были только единичные ответы). Отметим, что некоторые, относящие себя к православным, считают Христа просто исторической личностью или мифическим персонажем, не верят в посмертное существование, или разделяют теорию переселения душ, хотя доля ответов, согласующихся с христианским вероучением, достаточно высока.

Таблица 2. Религиозные представления

		1	2	3	4	5	6
Считаете ли Вы, что все религии ведут разными путями к одному Богу?	Да	80	51	66	63	76	84
	Нет	7	21	11	14	9	8
	Не знаю	13	28	23	23	15	8
Что дает Вам вера	Надежду на спасение и вечную жизнь	67	41	17	31	42	92
	Материальные блага	40	12	0	9	7	50
	Мир и гармонию души	53	26	46	40	49	58
	Лишние обязанности	7	0	3	2	2	8
	Ничего из вышеперечисленного	0	2	8	5	2	0
	Другое	0	0	14	8	15	0
Бог для Вас	безличная космическая сила	7	14	16	14	13	0
	Личность, с Которой можно установить связь	80	49	35	45	71	75
	Другое	13	37	49	41	16	25
Христос для Вас	Просто историческая личность	0	7	13	9	7	0
	Мифический персонаж	0	2	6	4	2	0
	Сын Божий, Спаситель мира, Богочеловек	93	58	53	60	76	100
	Другое	7	33	28	27	15	0
Ваше отношение к смерти	Верю в теорию переселения душ	0	2	8	5	9	0
	Со смертью тела все кончается	0	21	17	16	11	0
	Верю в личное бессмертие души	53	40	37	40	48	50
	Верю в будущее воскресение в новом теле	40	21	7	16	19	50
	Другое	7	16	21	23	13	0

В таблице 2:

- 1- Данные по оленеводческим стойбищам, %
- 2- Данные по пос. Усть-Кара, %
- 3- Данные по пос. Каратайка, %
- 4- Всего по опросам, %
- 5- Данные респондентам-православным %
- 6- Данные респондентам-протестантам %

В основном обследованные территории заселены ненцами, коми и русскими, причем конфликты на национальной почве практически отсутствуют. В таблице 3.1 приведен национальный состав опрошенных, а в таблице 3.2 – распределение конфессиональной самоидентификации по национальностям. В отличие от ситуации в целом по НАО, в обследованной местности ненцы – титульная нация, - составляют большинство населения. Характерно, что русские, являющиеся в данной ситуации национальным меньшинством, в подавляющем большинстве считают себя принадлежащими к Русской Православной Церкви. Можно предположить, что в данном случае национальная и религиозная самоидентификация обуславливают друг друга. У ненцев, принявших православие значительно позже коми (процесс христианизации этого народа так и не был завершен из-за событий 1917 года), преобладает внеконфессиональная религиозность, значителен процент атеистов, у представителей коми процент православных значительно выше. Респонденты рассказывали, что в советский период хранителями православной веры среди оленеводов являлись старики коми, которые, в частности, совершали крещение младенцев, боролись с проявлениями шаманизма. Так, в тундре, километрах в 50 от пос. Каратайка до сих пор почитается могила коми Тимофея Даниловича Вокуева, умершего в 1945 г. (место называется «Кресты»), в пос. Черный крещение в 60-70 гг. совершала бабушка-коми.

Можно отметить также, что прозелитическая деятельность протестантских проповедников в стойбищах примерно поровну имеет успех среди ненцев и коми.

Таблица 3.1. Национальный состав, %

	1	2	3	4	5
Ненцы	53	81	44	59	18
Коми	20	9	36	24	9
Русские	0	5	18	11	63
Ханты	27	0	0	3	н\д
Белорусы	0	2,5	0	1	н\д
Лезгины	0	2,5	0	1	н\д
Азербайджанцы	0	0	2	1	н\д

1. Данные по оленеводческим стойбищам, %
2. Данные по пос. Усть-Кара, %

3. Данные по пос. Каратайка, %
4. Всего по опросам, %
5. Всего по НАО

Таблица 3.2. Конфессиональная принадлежность по национальностям, %

Национальность	православие	протестантизм	Внеконфессиональная религиозность	атеизм
Ненцы	32	10	43	15
Коми	53	7	33	7
Русские	85	0	15	0

В таблицах 4.1 и 4.2 приведены, соответственно, гендерный состав опрошенных и их отношение к обряду крещения.

Таблица 4.1. Гендерный состав, %

	1	2	3	4	5
Муж.	33	56	45	47	45
Жен.	67	44	55	53	55

1. Данные по оленеводческим стойбищам, %
2. Данные по пос. Усть-Кара, %
3. Данные по пос. Каратайка, %
4. Всего по опросам, %
5. По России, %

Таблица 4.2. Отношение ко крещению, %

		1	2	3	4
Вы крещены	В детстве	13	46	38	38
	В сознательном возрасте	60	5	19	19
	Не крещен	27	49	43	43

1. Данные по оленеводческим стойбищам, %
2. Данные по пос. Усть-Кара, %
3. Данные по пос. Каратайка, %
4. Всего по опросам, %

Наконец, необходимо остановиться на пласте верований, связанных с еще дохристианскими религиозными представлениями. В состав Юшарского сельсовета входит поселок Варнек, расположенный на о. Вайгач, который являлся главным сакральным центром ненцев. На нем отправлялись шаманские культы, включавшие в себя даже человеческие жертвоприношения [3, сс. 24-25, 116]. Главной святыней был т.н. Семиликий идол, располагавшийся на мысе Болванский нос. Еще в 19-м веке многочисленные идолы, стоявшие на острове, были разрушены миссией архимандрита Вениамина, но видимо основные идолы на Болванском носе и о. Цинковый впоследствии возобновлялись. Легенды и поверья, связанные как с Вайгачом, так и шире, с шаманскими практиками вообще, распространены среди местного населения до сих пор, у местных жителей сохранилась уверенность, что их остров населен богами и духами.

Во-первых, у многих существует некий глубинный страх разговоров на эти темы. Вопросы о шаманизме обсуждаются неохотно, считается, что эти разговоры могут спровоцировать неудачи и даже несчастья. В поведении некоторых респондентов проявляется некоторая двойственность: пытаясь относиться к обсуждению данных тем с юмором, они, тем не менее, проявляют в разговорах некоторую задумчивость, робость и недосказанность. Так, респондентка В., 36 лет, вынесла с чердака старинную куклу-оберег. На кукле одето множество одежд, кукла ветхая. Обилие одежд объясняет тем, что каждое поколение должно сшить одежду для куклы и надеть. Поверх одежд - пояс, на спине куклы – некие веревочки с металлическими колечками, напоминающие элементы шаманского костюма. В. сказала, что пояс у куклы мужской, раньше были еще ножны. Голова была у куклы, но она ее случайно снесла, когда убирала снег на чердаке. О том, что это кукла не для игры, а оберег, рассказала мать В. и соседка. В. старается куклу не трогать. Она думает, что *«кукла будет долго ругаться, что мы ее потревожили»*. Правда, тут же заявляет, что она не знает, каким образом будет ругаться, и говорит, что это просто ее фантазия. Женщина говорит, что чувствует *«подмогу»* этой куклы. Когда она входит в дом, то она чувствует себя, как будто в крепости. Сначала Валентина в подобное не верила, но со временем вера пришла. Когда женщина рассказывала о кукле, она была задумчивой и с интересом сама рассматривала куклу.

В рассказах в основном затрагиваются три темы: о шаманах и шаманских жертвоприношениях, о явлениях из потустороннего мира, связанных с умершими или духами и о древнем народце сиртя, живущем под землей [о них см. 2, с.440].

Респондент С., около 50 лет, говорит, что жертвоприношение, которое совершал шаман, не носило публичного характера. Жертву приносили на некоем мысе, находящимся на о. Вайгач. По словам Сергея: *«Жертвоприношение всегда совершали в одиночку - никакая толпа, чтобы рядом не была»*. Последнее жертвоприношение было при Сталине. Жертвоприношения делали только в одном месте. Приезжали с «карской стороны» со стадами, чтобы принести жертву. Жертвоприношение делали в месте, где находится Семиликий идол (о. Вайгач). Тут же говорит, что жертву не приносили у Семиликого, а приносили на мысе Дырявом, а потом приезжали к Семиликому. Рассказывает историю про судьбу некой научной экспедиции то ли из Москвы, то ли из Ленинграда, которая увезла идола в музей. Судьба членов экспедиции была печальной: некоторые из них начали болеть, некоторые умерли. *(«Кто брал, все сдохли»)*. В музее, в котором поместили Семиликий идол, на потолке якобы образовалась большая трещина. Работники Музея испугались и решили вернуть идол обратно на о. Вайгач. В настоящее время перед Семиликим не приносят жертвы, однако, проезжая мимо него, люди кланяются ему ради собственной безопасности.

Ритуальное жертвоприношение, совершаемое шаманом, трансформировалось, т.о., в умиловивление богов и духов бросанием монет и заклинанием оленей на воде, напротив м. Дьяконского, где находится Семиликий идол. Рыбаки, принося такую жертву, верят, что теперь их минует опасность в море.

С.: *«Когда выезжаю в море – всегда крещусь...»* Говорит, что у него своя вера, он сам не понимает какая вера. Он не может понять сам себя. То креститься, то какое-нибудь другое обрядовое действие, не касающееся Православия совершает. Надеется, что что-то из этого поможет. Ближе к другим островам, делает то, что положено *«чтобы тех богов (этих остров) не обидеть»*. По словам С., на мыс. Болванском есть груда костей и черепов детей. Респондент А. предполагает, что кости оказались на мысе как результат эпидемии. У С. наличие детских кости вызывает недоумение.

Респондентка Е. (43 года, образование – среднее специальное). В своем доме в п. Каратайка Е. легла на кровать (подчеркивает, что была совершенно трезвой). Муж ушел на кухню, она осталась одна. Вдруг она почувствовала холодный воздух. Воздух был настолько холодный, что она думала, что замерзнет сразу. Она верит, что это приходил прежний хозяин

дома. Е. рассказала об этом событии подруге, которая работала врачом. Подруга сказала, что бывший хозяин умер «от пьянки» и он приходит. Подруга посоветовала зажечь свечу и «подержать» против часовой стрелки. После этого «обряд» все прошло. Е. уверена, что это был не обычный ветер, сквозняк, а нечто необъяснимое.

С. рассказывает, что в одной из бухт на Вайгаче есть дом, где он чуть не сошел с ума. Внезапно он почувствовал сильный холод, *«как будто веером нахлынул»*. Он сильно испугался и выбежал. Сергей об этом случае рассказал какому-то «дядьке», который и сказал, что это произошло из-за того, что дом построили на могилах заключенных в сталинское время.

Респондентка Н., 17 лет, рассказывает о духе-домовом, который она называет бабайкой: *«Он ходит по избе, но его никто не видит - виден порой только его темный силуэт и чувствуется его пристальный взгляд, иногда он громко чихает, тем самым пугает людей»*. «Бабайка» представляет собой личность своенравного характера, *«если к нему не проявлять уважение и не задабривать кусочком хлеба с маслом, то он начнет буйнить»*.

Респондентка М., 25 лет, образование среднее специальное. Рассказывает, что в детстве, когда они жили в тундре, взрослые запрещали детям гулять после 10 вечера около скал, говоря, что их могут утащить сиртя. Респонденту А. бабушка рассказывала о большом камне юртообразной формы. С одной стороны можно подойти к нему (ним), а с другой - начинается пропасть. Если попытаться залезть на эти камни, то сверху начнут атаковать соколы. Камни находятся на материке недалеко от устья р. Сирти Ю. Эти камни являются входом в пещеру, где живет маленький народец сиртя. Этот народец днем сидит в пещере, а ночью они выходят на поверхность земли. По словам респондента С., этот народец видел бригадир-оленовод. Как-то некие люди у входа в пещеру положили продукты. Наутро продукты пропали, остались только следы маленьких ножек. В существование этого народа А. и С. не знают – верить или нет.

Т.о., можно заключить, что практически все вышеперечисленные явления носят в сознании жителей негативный и устрашающий характер, могут являться предвестниками бед и несчастий, требуют к себе внимательного и аккуратного отношения, что характерно для анимистических верований неписменных народов.

Характерно двойственное отношение к единственному современному шаману НАО Коле, проживающему в Нарьян-Маре и прославившемуся не так давно «освящением» Заксобрания Санкт-Петербурга. Большинство считает, что *«шамана Колю держат за шута, он пьет, пропил квартиру, сейчас старается подзаработать денег на шаманизме»*. Другие говорят, что он нормальный и что у него есть шаманские способности. С самим Колей встретиться не удалось, т.к. его сняли с самолета в состоянии алкогольного опьянения, когда он должен был прилететь в Каратайку.

Проведенные исследования позволяют сделать следующие выводы. Религиозная ситуация востока НАО (Югорский полуостров) имеет достаточно ярко выраженный специфический характер, обусловленный с одной стороны национальным составом населения (преобладание ненцев и коми), а с другой – историческими процессами, не позволившими православной Церкви завершить христианизацию ненцев в начале 20 века. Это привело к тому, что коренное ненецкое население обладает в значительной степени синкретической религиозностью, в которой большое место занимают дохристианские верования (здесь свою роль играет также близость древнего ненецкого сакрального центра – о. Вайгач), чувствуется сильное влияние советской атеистической идеологии. Подобная размытая религиозность способствует успеху проповеди протестантов-харизматов среди оленеводов, ведущих традиционный образ жизни.

Библиография:

1. Лар, Л. А. Традиционное религиозное мировоззрение ненцев. Диссертация на соискание ученой степени к.ист.н. / Л. А. Лар. – СПб.: Рос. акад. наук, Музей антропологии им. Петра Великого, 1999.
2. Мифы народов мира, энциклопедия, т.2, М., 1998.
3. Окладников, Н.А. Тернистый путь к православию: Из истории обращения в христианство ненцев архангельских тундр / Н.А. Окладников, Н.Н. Матафанов. – Архангельск, Правда Севера, 2008. – 476 с.
4. О жатве и делателях. Интервью с епископом Нарьян-Марским и Мезенским Иаковом: [Электронный ресурс] // Нарьян-Марская епархия. URL: <http://www.orthodox-arctica.ru/news/302/>. (Дата обращения: 27.08.2015).
5. Христианская Протестантская Церковь СИЛОАМ: [Электронный ресурс]. URL: <http://thesiloam.com/>. (Дата обращения: 27.08.2015).
6. Российский сектор Арктики под прицелом сектантских проповедников: [Электронный ресурс] // ПРАВОВОЙ ЦЕНТР. Сектоведение. URL:

<http://www.raskolu.net/706-religioznaya-ekspansiya-sektantskih-propovednikov-v-rossiyskoy-arktike.html>. (Дата обращения: 27.08.2015).

7. Исследовательская служба «Среда»: [Электронный ресурс]. URL: www.sreda.org/arena. (Дата обращения: 27.08.2015).

Грошева Л.И., Беджаниян Г.А.

ПОЗИЦИОНИРОВАНИЕ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СМИ СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ

Религиозные ценности исконно были призваны сохранять единство народа, оберегать нравственный потенциал населения, сохранять традиции и укреплять институт семьи – благотворно влиять на жизненно важные для общества социальные институты. Однако сосуществование различных религиозных течений в ряде случаев приводит к искажению не только тех целей, что были основополагающими в феномене религии, но и к возникновению концептуальных противоречий в её понимании.

В современной Армении официально зарегистрировано 56 религиозных организаций, около 10 предпочли вести свою деятельность неофициально. Данные показатели считаются значительными, учитывая тот факт, что население Армении составляет немногим более 3 млн. человек [1].

Таким образом, в стране существуют достаточные условия для выбора того религиозного направления, которое в наибольшей мере отвечает потребностям конкретного человека. Несмотря на то, что христианство в Армении было провозглашено государственной религией 1700 лет назад, и Армянская Апостольская Церковь является наиболее стабильно и длительно действующим институтом (оказывающим существенное влияние на формирование психологии, культуры и традиций народа), современное её положение характеризуется значительной конкуренцией не только со стороны официальных христианских культов, но и со стороны организаций, которые в средствах массовой информации зачастую именуются «сектами» или «Сектоподобными организациями».

Результаты исследования Института философии и права Республики Армения, показали, что в неофициальные религиозные организации вовлечены примерно 6–7% населения республики. При этом большинство из 60-и опрошенных представителей незарегистрированных религиозных орга-

низаций отметили главной проблемой не противостояние общественности, а препятствия со стороны государственных органов. В ходе изучения также было выявлено, что из 26 организаций 14 функционируют на территории Еревана, остальные ведут деятельность в областях республики. Наибольшая активность среди неофициальных организаций зарегистрирована у таких обществ как: «Свидетели Иеговы», «Пятидесятники», «Евангелистско-методическая община», «Харизматы». В Араратской и Армавирской областях наибольшую активность проявляют «Пятидесятники», «Свидетели Иеговы» и «Евангелистско-методическая община», в Лорийской области высокая активность зарегистрирована со стороны организации «Пятидесятники» и «Свидетели Иеговы». Однако существуют и районы, в которых активность неофициальных религиозных организаций практически не представлена: Сюникская, Гегаркуникская и Вайоцдзорская области [2].

В СМИ республики Армении рост подобных организаций зачастую позиционируют как недостаточно активную позицию в отношении граждан со стороны Армянской Апостольской Церкви, другие видят основную проблему в пробелах законодательства и в несоответствии закона «О свободе совести и религиозных организациях» Конституции и результатам Референдума 2005 года. Однако истинное положение вещей возможно скрыто в концептуальных проблемах, связанных не только с деятельностью организаций, но и с рядом изменений в восприятии религии со стороны населения, в особенности молодых людей, находящихся в поиске качественно новых подходов к жизни. Анализ 150 источников армянских СМИ на русском и армянском языках (нацеленных на международную общественность в первом случае и на внутреннее ознакомление в последнем) показал неоднозначное видение роли современной религии в жизни общества.

В наибольшей степени религия видится как средство обретения душевной гармонии и комплексного развития человека (47 % источников), несколько в меньшей степени религия позиционируется как символ единения армянского народа (44 %), достаточно высокие показатели были выявлены по оценке религии как консолидирующего людей явления – освещение совместного проведения мероприятий и обрядов было выявлено в 26 % источников. Акты милосердия и помощи населения, как отражения религии в виде системы ценностного подхода к коммуникации, встречались с меньшей частотой и в трети случаев это были порталы неофициальных или

малочисленных религиозных объединений (18 %). В 15 % случаев были указаны негативные факты столкновения различных групп населения на религиозной почве: как в формате непосредственного взаимодействия, так и через косвенные действия. Таким образом, современная религия в Армении – это совокупность как стандартных официально распространённых коннотаций, так и фактор национальной идеи единства народа (а в ряде случаев и противоречий), в то время как в России многонациональная среда диктует большее внимание к равенству и плюрализму религиозных взглядов.

Содержательные особенности подачи информации в отраслевых СМИ также отразили неоднозначную обстановку вокруг религии и религиозных организаций внутри страны.

СМИ нормативно-правовой ориентации сосредоточены на всеобъемлющем законодательном охвате религии. В 60 % источников данной категории рассматривается проблема закона «О свободе совести и религиозных организациях». Наиболее частотными являются упоминания об изменениях минимальной численности участников организации с 200 до 500, 1000 человек. Другой распространённой тематикой является введение штрафов и наказаний за прозелитизм. В основном преобладают статьи запретительного, негативного характера. Религия вместо инструмента помощи и поддержки населения в большей степени рассматривается как оружие, которое необходимо сдерживать.

Статьи, посвящённые деятельности неофициальных организаций (в данном случае принадлежащие им источники были изъяты из анализа, чтобы выявить внешний взгляд на проблему со стороны общества) имеют значительный негативный посыл и формируют такие понятия как «вредная религия», «паразитические верования» и им подобные. Около 40 % источников прямо или косвенно противопоставляют Армянскую Апостольскую Церковь другим религиозным организациям (как зарегистрированным, так и неофициальным) на правах антагонистов, что в ряде случаев формирует понимание у читателя двух концептуально опасных понятий «полезная» и «вредная» религия. При этом более детальный качественный контент-анализ источников позволяет выделить лидеров анти рейтинга: Свидетели Иеговы, Евангелистско-методическая община, различные общества сайентологов и т.д. С одной стороны, настороженное отношение к ним объяснимо по ряду объективных причин (их географическое происхождение, ряд специфических положений и пр.), с другой стороны, указание Армянской Церкви как антагониста в данных текстах также не формирует пози-

тивных коннотаций, во-первых, ввиду общего негативного фона статей. Во-вторых, выделение её как абсолютной положительной стороны может быть рассмотрено молодёжным максимализмом как ущемление проявления свободы выбора.

Сравнение специализированных или связанных с религиозными организациями СМИ (Армянской Апостольской Церкви и ряда других религиозных организаций: Пятидесятники, Свидетели Иеговы и прочие) позволило определить некоторые факторы, вероятно, стимулирующие вовлечение населения (в особенности армянской молодёжи) в ряды неофициальных организаций.

1. Официальная церковь в основе религии позиционирует покаяние и духовную просвещённость, ориентировано на самоанализ и самоидентификацию с религиозным образом жизни и мышления. Неофициальные организации предпочитают ориентацию на результативную деятельность: формирование собственных музыкальных групп, волонтерских движений, акций милосердия и пр. При этом популяризация в большей степени активной деятельности (пусть и в ущерб духовному содержанию) становится приоритетным фактором среди прогрессивной части населения. Если официальная Церковь ориентирована на религию духа, то менее распространённые объединения формулируют концепцию религии действия, как преобразующей силы в режиме «здесь и сейчас».

2. Использование противопоставления официальной Церкви и «других организаций» имеет высокую частотность, но неравномерное распределение относительно специализированных источников информации. Данное явление практически не представлено в СМИ религиозных организаций, не относящихся к официальным религиям. Их основная концентрация внимания сосредоточена на популяризации собственной деятельности, нежели на сравнение с другими. Светские СМИ во многом усиливают тенденцию компаративности содержательной части статей, что в большей степени вредит образу (имиджу) Армянской Церкви нежели укрепляет её позиции. В светской прессе в единичных случаях проявляется противопоставление религии светской жизни в целом, причём временами в достаточно резкой форме. Примером этого может послужить статья в газете «Право» (2010 года выпуска), где журналист всех представителей религиозных организаций обозначил «сектантами» [3].

3. Использование специфических образов для стимулирования привлечения молодёжи. Новостные и информационные публикации Армян-

ской Церкви выполнены в более спокойных тонах и используют плавные линии и светлые сглаженные образы: людей, птиц и пр. В то время как неофициальные и малораспространённые организации ориентированы на молодёжную культуру и используют достаточно яркую цветовую гамму, преимущественно тёплых цветов и яркие позитивные образы, фокусирующие взгляд на зрителях/читателях. Таким образом, призывный мотив у официальной Церкви представлен в значительно меньшем масштабе.

Таким образом, данные авторского исследования показали, что в современной Армении религия и религиозные организации характеризуются достаточно размытыми и концептуально неопределёнными образами. Несмотря на чёткую ориентацию на национальное религиозное единство, фактический посыл к его формированию в информационном поле представлен достаточно слабо.

В современном мире, где активный и интенсивно меняющийся образ жизни стал нормой, религия не может позиционироваться как созерцательная сфера и нуждается в ориентации на практическую видимую пользу и результат, чтобы укрепить в людях значимость роли религиозных норм и жизненных приоритетов, вместо развития механического традиционализма. Отсутствие учёта данного факта вытесняет из общественного сознания и официальные религиозные направления, не адаптировавшиеся к современным требованиям общества, и нивелирует ценность религии в целом, представляя её как архаичный пережиток ранних времён развития человечества.

Библиография:

1. Поправки в религиозное законодательство Армении не направлены против какой-то конкретной религиозной организации // Портал Trend news agency. Раздел Армения. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.trend.az/scaucasus/armenia/1426296.html> (дата обращения: 20.01.2015 г.).

2. Религиозная ситуация в Армении // Портал ARMInfo. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.arminfo.info/index.cfm?objectid=691D7800-4B1A-11E5-91320EB7C0D21663> (дата обращения: 3.06.2015 г.).

3. Религиозная сфера в Армении и Кыргызстане: грустные параллели // Официальный портал объединения «Коалиция против ненависти». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ihahr-tolerance.org/ru/news/religioznaya-sfera-v-armenii-i-kyrgyzstane-grustnye-paralleli> (дата обращения: 17.06.2015 г.).

«АССОЦИОЛОГИЯ» РЕЛИГИИ НИКЛАСА ЛУМАНА

В этом тексте намеренно используется терминология из лексикона французского «социального антрополога науки и техники», как он сам себя позиционирует, Бруно Латура (*Bruno Latour*; род. 1947) в применении к творческому наследию признанного классика обществознания Никласа Лумана (*Luhmann Niklas*; 1927–1998). Как методолог социологии, Б. Латур еще в 1984 г. подчеркивал необходимость пересмотра самоидентификации социологов: «Если мы хотим ... по-прежнему называться социологами, нужно заново определить эту науку не как науку о социальном, но как науку о союзах. Об этих последних нельзя сказать, относятся ли они к человеческому или к природному, ...но только то, сильны они или слабы. <...> ...если бы социологию можно было бы рассматривать как науку об ассоциациях, на что указывает ее название, а не как науку о социальном, какой она стала в XIX в., я снова захотел бы назвать себя социологом» [1, с. 80 и 273]. Социологию религии Н. Лумана с полным правом можно считать «ассоциологией», поскольку на поверку оказывается, что религия для Лумана – это ассоциация различных социальных институтов, выполняющих совершенно определенный паттерн узкоспециализированных функций, в целом не специфичных именно для религии, но их комбинация в паттерн конституирует религию.

Апофеозом блестящей научной карьеры Н. Лумана (отмеченной в 1988 г. Гегелевской премией г. Штутгарт) стал пятитомный труд «Общество общества» («*Die Gesellschaft der Gesellschaft*», 1997) [3], [4], в котором воплотился давний замысел ученого детально и последовательно описать общество в его целостности как социальный феномен¹. Свою социальную теорию Н. Луман сразу стал разрабатывать как системную, опираясь на общую теорию систем, легшую в основу кибернетики. Как известно, он различал четыре типа систем: механизмы, организмы, социальные и пси-

¹ Своими предшественниками и учителями в социальной антропологии и социальной философии Луман считал Огюста Конта (1798–1857), Герберта Спенсера (1820–1903), Эмиля Дюркгейма (1858–1917), Макса Вебера (1864–1920), Вильфредо Парето (1848–1923), Бронислава К. Малиновского (1884–1942), Альфреда Р. Рэдклифф-Брауна (1881–1955), Парсонса, Роберта Мертона (1910–2003), а в теории познания – Эдмунда Гуссерля (1859–1938) и Умберто Матурану (род. 1928).

хические, причем социальным системам присущи свойства интеракции (случайного столкновения), организации (на основе формального членства, регламентированного правилами поведения) и складывания в самовоспроизводящееся общество («аутопойесиса»). Расхождения с идеями Парсонса² (отказ от телеологизма и каузализма в пользу обнаружения «функциональных эквивалентов») Луман подчеркивал в 60-70-е гг. XX в. использованием понятия «функционально-структурная теория» вместо привычного «структурно-функциональная». Если для Парсонса функции – это причины, сложноорганизованные в структуру (где «структура» – генерализующий термин), то для Лумана (как и для Мертон) первичны функции/операции, причем разные структуры способны выполнять одни и те же функции. На практике это значит, что генетически родственные, но уже обособившиеся социальные структуры/системы (право, мораль, религия и т.д.) функционально могут быть аналогичны.

Новизна взглядов Лумана как социолога-функционалиста парсонской школы заключается в постулировании им:

1) наличия не цели, а смысла (рационализма) у социальных систем (по признаку особенности операционального воздействия на внешнюю среду). Смыслоидентифицирующие системы способны к «редукции комплексности» – т. е. к упрощению реакции на внешние раздражители, что является механизмом адаптации (например, стереотипизация функций);

2) амбивалентности свойства открытости-закрытости («открытости самореферентной замкнутости») любых социальных систем, которое проявляется в необходимости внешних раздражителей для имманентного развития самой системы.

Социальную коммуникацию Луман рассматривал как взаимодействие трех компонентов: информации, сообщения и понимания, с одной стороны, и как минимум двух акторов (*alter* и *ego*) – с другой. Акторы не знают последующей реакции на поведенческий стимул друг друга, поэтому всякий раз находятся в состоянии «двойной контингенции» (неопределенности следующего шага). И в этом позиция Лумана сближается с теорией игр и теорией случайности. В кн. 2 «Общество общества» Луман спе-

²В 1960-61 гг. Луман успешно прошел стажировку по вопросам системной теории в социологии в Гарвардском университете под научным руководством Толкотта Парсонса (1902–1979). Структурный функционализм Парсонса сказался на методологии первой монографии Лумана – «Функции и следствия формальной организации» («Funktionen und Folgen formaler Organisation», 1964).

циально подчеркнул латентную функцию гадания, состоящую в волевом следовании одной «линии судьбы» на поле «линеатур», предначертанной мантической (и герменевтической) процедурой гадания в ситуации нахождения в точке бифуркации [3, с. 253]. Эту функцию Луман некритично распространяет и на религию, поскольку – к недоумению религиоведов – смешивает здесь религию, магию, миф и мантику в единый конгломерат, занимаясь, по сути, латуровской «пересборкой социального» [2], но на свой лад.

Согласно взглядам Н. Лумана, предпосылкой образования общества является способность социальной системы непрерывно продуцировать и аккумулировать события (т. е. конкретные реакции на очередной выбор контрагента. Причем неизбранные альтернативы переходят в латентную форму вероятной актуализации в будущем). Чтобы эволюционировать, любое общество, по Луману, нуждается в «рефлексии» (соотнесении себя с другим), «самореференции» (самоорганизации в актах коммуникации) и «аутопойесисе» (самовоспроизводстве; термин заимствован из нейрофизиологии Матураны). Луманом, помимо прочего, была поставлена эпистемологическая проблема научного познания общества изнутри самого общества и религии изнутри религии (поскольку социолог в реальности не способен от социума физически отделиться или хотя бы абстрагироваться).

По нашему убеждению, рассматривать определение религии, данное Луманом в «Обществе общества»: *«...в исторической ретроспективе мы обозначаем основанный на коммуникативных барьерах круг функций как религию, а спектр функций кодирования хорошего и дурного поведения – как мораль»* [с. 263], уместно лишь в контексте двух его узко-религиоведческих работ, написанных с позиций функционализма. Конечно, Лумана интересовали все 11 выделенных им общественных подсистем (право, политика, мораль, наука, религия и т.п.), но тщательно проанализировать он успел не более трети, поэтому социологии религии им уделено сравнительно немного внимания. Он посвятил религиоведению только две свои книги: «Функция религии» (1977) [6] и «Религия общества» (2000) [5]. В первой им было эксплицировано и описано шесть базовых социальных функций религии, а именно: системно-интегрирующая, ценностно-интерпретирующая, функция ауторефлексии, функция взаимозависимости, функция дифференциации, функция поглощения (Absorbierung). Как мы уже указали, они не специфичны именно для религии, просто религия – одна из 11 общественных подсистем, которая стандартным набором функ-

ций редуцирует свой «сектор комплексности», тем самым облегчая задачу праву, политике и проч., которые заняты своими «секторами комплексности», в чем проявляется т. наз. «сегментарная дифференциация» (по Луману, существуют еще иерархическая и функциональная). В изданной по-смертно второй из названных книг Луман вновь касается вопросов анализа форм и функций религии, религиозной коммуникации и институциональной организации, эволюции религии, секулярности и проблем самоописания религии изнутри традиции.

Бруно Латур, как следует из его «Ирредукций», – убежденный противник редукционизма [1, с. 220 и след.], и позицию Н. Лумана он критикует [2, с. 332]. Логика рассуждения Лумана о религии в «Обществе общества» достаточно прозрачна: религия (как паттерн вышеперечисленных шести функций) встроена в универсум коммуникации, обладает свойством кодирования информации с помощью табуирования. Религия умеет по самой своей этиологии (и этимологии) «связывать с изначальным», поэтому другие сферы общественного бытия (например, мораль) нуждаются в ней в целях самоукорененности и самооправдания своего существования способом сакрализации. Религия (и миф, и магия) позволяет незнакомому, тайному, табуированному проявиться в знакомом каждому, тем самым делая религиозную сферу экзотерической ровно настолько, насколько это допустимо для рядовых общинников и не повредит репутации мудрецов-пророков и жрецов-эзотериков, владеющих навыком различения сакрального/профанного.

Луман восхищался авраамическим монотеизмом (моральным христианством в особенности), поднявшимся до высот идеи самораскрытия, «Самооткровения Бога», поскольку в более архаичных культах наблюдается, если так можно выразиться, «упрятывание божественного в тайну», когда на поверхности линеатур профанного мира остаются лишь знаки присутствия тайны, но она сама подлежит строгому табу и приоткрывается только жречеству в мистериях и инициациях. Отсюда, по Луману, берут свое начало все ритуалы и христианские Таинства. Симбиоз морали и религии – культурный артефакт, появившийся после «изобретения морали» и сделавший актуальным вопрос теодицеи, разрешающийся постулатом, что земной морали подчиняется лишь все тварное, а Нетварное остается «по ту сторону добра и зла». Мораль, чтобы навязать себя обществу, должна прятать свои основания, ведущие в дурную бесконечность апорий и антиномий. Проще всего это делать в «некоммуницируемых» глубинах религии.

Но парадокс в том, что «ради обоснования морали морализуется сама религия» [3, с. 258], т.е. молчаливо хранить «под спудом» корни моральных императивов священнослужители не смогли – со временем клиру пришлось разрабатывать моральную теологию с категориями вины, греха, раскаяния и проч. Однако, первичное доверие к устному слову, исходящему от «падкого на сладкое» клира (а мораль всегда симметрична и требует придерживаться принципа «Сам соблюдай то, чему учишь других»), в обществе постепенно сменилось доверием к слову обезличенному, письменному – Священному писанию, преданию, а потом и просто беллетристике. Луман констатирует: «религия теперь проявляется в качестве особого рода редуктивной структуры, т.е. как контингентная. Она связывает человека обязательствами, но не потому что последние предохранили бы его от жизни в заблуждении и грехе. <...> ...морализирование – равно как и сама религия – более не производит общественной интеграции» [с. 261]. Процесс секуляризации, по Луману, приведет к тому, что паттерн функций религии (интегративная и аксиологическая в их числе) примут на себя принципиально экзотерические СМИ, и верующему человеку вместо общественной морали останется довольствоваться индивидуальной этикой самотивации (другие категорические императивы при этом, видимо, окажутся в компетенции юриспруденции).

Библиография:

1. Латур Бруно. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». / Перев. с франц. А.В. Дьякова. – СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2015. – 316 с.
2. Латур Бруно. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. / Перев. с англ. – М.: ИД ВШЭ, 2014. – 384 с.
3. Луман Никлас. Общество общества. Кн. 1: Общество как социальная система. Кн. 2: Медиа коммуникации. Кн. 3: Эволюции. / Перев. с нем. В 2-х тт. – М.: Логос, 2011. – 640 с. (т.1).
4. Луман Никлас. Общество общества. Кн. 4: Дифференциация. Кн. 5: Самоописания. / Перев. с нем. В 2-х тт. – М.: Логос, 2011. – 640 с. (т.2).
5. Luhmann Niklas. Die Religion der Gesellschaft. – F.a.M.: Suhrkamp, 2002. – 363 S.
6. Luhmann Niklas. Funktion der Religion. – 4. Aufl. – F.a.M.: Suhrkamp, 1996. – 324 S.

РЕЛИГИЯ В ЭПОХУ «МЕДИА» («СЕТЕВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ» ВАЙШНАВИЗМА)

При исследовании тематики «сетевой религиозности» вайшнавизма обращает на себя внимание определенный параллелизм между глобальным распространением обоих явлений, религиозного и технологического. Актуализация проповеднической деятельности гаудия-вайшнавского гуру Шрилы А.Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады, основавшего в 1966 г. в США Международное общество сознания Кришны (МОСК), хронологически синхронизировалась со скорым появлением первых персональных компьютеров в этой стране. Очевидна взаимосвязь между становлением вайшнавизма и high-tech, что особенно актуально ввиду раннего появления сайтов данной конфессиональной направленности во Всемирной сети Интернет в доменном пространстве многих стран мира. Как известно, активно вовлечена в жизнь современной Индии и практика древней вайшнавской традиции, являющейся одним из элементов жизни современной Индии. Естественно, как будет видно из вышеизложенного, вайшнавы-преданные в Индии пользуются этим достоянием, - данное утверждение также можно проиллюстрировать манифестацией МОСК в киберпространстве.

В Глобальной паутине древние верования гармонично уживаются с новейшими технологиями. Можно отметить активность в онлайн-пространстве индуизма – так, на протяжении праздника Кумбха Мела («праздник сосуда») каждый индуист должен очиститься в Ганге, однако, начиная с 2001 г., омовение предлагается совершить с помощью сайта Webduniya.com, осуществив паломничество с помощью Интернета. Реальностью являются технофутурологические сюжеты благословения и освящения high-tech, в Сети можно посетить веб-комнаты для медитаций. Во Всемирной сети появляются ежегодные новогодние талисманы, астрология и минералогия являются темами сайта www.zagovor.ru, самосовершенствование – предмет обсуждения на сайте «Открытая реальность» <http://openreality.ru/>; мандалы в 3D размещены, в частности, на сайте http://kalachakranet.org/mandala_kalachakra.html

В киберпространстве «живут» виртуальные персонажи, отмечаются виртуальные праздники, приверженцы миноритарной религиозности используют веб-возможности в целях распространения своих религиозных

практик, происходит виртуализация деятельности индуистских общин, религиозных меньшинств и новые религиозные движения (НРД). Глобальная паутина затрагивает аспекты жизнедеятельности индуистских общин благодаря экуменическим дебатам, сеансам медитации, онлайн-инсайтам и ретритам, наставничеству по электронной почте, круглосуточному консультированию по вопросам духовных практик, компьютерным программам для медитаций, мандалам в 3D и пр. Пользователи Рунета посещают сайты, связанные с различными сторонами индуистской практики. Чрезвычайно широкое распространение получили веб-ресурсы йогической и аюрведической направленности.

В виртуальном мире «SecondLife» празднуется Восточный Новый Год, там имеются Svarga (или Swarga) – потусторонний мир в индуизме на священной горе Меру. В виртуальном мире можно обучиться медитации [2]. Американский режиссер Д.Линч запустил интернет-телевидение – DLF.tv – с упором на видеоуроки по трансцендентальной медитации и намерением обучить медитации тысячи школьников и студентов во всем мире. Согласно распространенным в дхармической религии представлениям, сам Интернет может метафорически уподобляться хроникам акаши, впрочем, в той же мере, как и спиритическому сеансу, метадеминационному инсайту, вселенской нервной системе, фазе галактической синхронизации и т.п.) [5, с.41-58]. Реальностью являются технофутурологические сюжеты благословения и освящения high-tech, посещения веб-комнат для сеансов медитаций. В WWW появляются ежегодные новогодние талисманы, мандалы и янтры размещаются в 3D.

В современном мире индуизм зачастую репрезентирует себя как религиозная традиция с архаическими корнями - тем не менее, индуизм может представать и в исключительно современном обличье. Проект «Новый век» с помощью центра исследований Pew решил выяснить, как религии относятся к технологическому бессмертию. Арвинд Шарма, индолог и санскритолог, профессор сравнительного религиоведения Университета Макгилла, так разрешает для себя возможный конфликт: «В индуизме распространена поговорка «долгих лет жизни», поэтому я не вижу причин, которые могли бы вызывать у индуистов негативное отношение к бессмертию. Плюс ко всему, индуистские тексты описывают, как люди жили по 400 лет во время «золотого века». И радикальное увеличение продолжительности жизни будет лишь свидетельством его возвращения» [11].

Кроме того, на настоящем этапе индуизм подвергается активной дигитализации. Помимо открытых цифровых галерей и живых музеев, поисковая кампания Google предлагает пользователям виртуальные путешествия в разные концы света – в октябре 2013 года Google заявил о начале сотрудничества с археологическим управлением в Индии, в рамках которого должны быть «оцифрованы» 100 памятников архитектуры. На Google Maps появился Тадж-Махал: с помощью технологии Street View пользователи могут прогуляться по нему, исследовать Красный Форт в Агре и побывать еще в десятках исторических мест, ставших достоянием мировой истории [3].

Также Google оцифровал храмы Ангкор Ват ("Город Храма" - гигантский индуистский храмовый комплекс в Камбодже, посвященный богу Вишну). Древние индуистские храмы Ангкора вступили в цифровую эру, Google соединил более миллиона фотографий, чтобы создать 90 000 панорамных снимков, которые позволяют совершить трехмерный виртуальный тур по Ангкору. Компания уже провела несколько подобных проектов с объектами Всемирного Наследия ЮНЕСКО, однако храмы Ангкора являются крупнейшим проектом из всех [1].

Индия планирует защитить духовную практику и связанные с ней ритуалы от коммерциализации: доход от платных занятий йогой, ставшей популярной в Европе и США в конце 1960-х – начале 1970-х гг., оценивается в 225 миллиардов долларов. Однако в Индии гуру, ведущие занятия йогой, не берут денег за свои услуги. Программа создания базы была принята в ответ на попытки недобросовестных людей оформить за рубежом патенты на йоговские упражнения под видом собственных открытий. Только в США было выдано более 130 связанных с йогой патентов, зарегистрировано 150 авторских прав и 2300 товарных знаков [7].

Цифровая база данных в настоящее время содержит описание 1,3 тысячи поз и видеозапись 200 наиболее распространенных. Эти сведения уже доступны патентным ведомствам разных стран на английском, испанском, немецком, французском и японском языках. База данных содержит также 220 тысяч рецептов аюрведических и других традиционных индийских лекарств. Соглашения были подписаны с патентными ведомствами США, Европейского союза, Германии, Австралии, Канады, Великобритании, Японии. Для пропагандирования и широкого распространения индийских ценностей на международной арене был предложен Международный день йоги, который начал отмечаться 21 июня 2015 г. – этот день был установлен ГА ООН по инициативе индийского правительства и при поддержке 175 государств [4].

В повседневную жизнь Индии начинают все более широко внедряться 3D-технологии: так, можно упомянуть об опубликовании в 2014 г. 3D-снимка Марса индийским зондом «Мангальян» («Марсианский зонд») и начале разработки 3D-печатных гуманоидных роботов MANAV индийской разработки в 2015 г. В недалеком будущем мир сможет наблюдать построение индуистских храмов с помощью 3D-технологий. Так, в 2015 г. компания Cremagine, предлагающая услуги 3D-моделирования и печати, получила заказ на изготовление богато украшенного индуистского храма. Результат превзошел все ожидания: модель храма была напечатана за один сеанс методом селективного лазерного спекания на 3D-принтере, потом храм был покрыт фольгой из 24-каратного золота и буквально осыпан изумрудами и рубинами [6].

Все более широкие возможности ознакомления с достопримечательностями и сакральными местами Индии предоставляются на сетевых ресурсах. Так, виртуальная 3D-панорама Дели, Варанаси, Тадж-Махала и знаменитого храмового комплекса Акшардхам в Дели размещена на сайте <http://www.airpano.com/>. Прямая трансляция одного из более чем 5000 храмов Вриндавана предлагается благодаря установленной там вебкамере на сайте <http://zagranica.by/camtv/vrindavan-hram-indiya-vebkamera.html>. Увлекательное путешествие по Индии в формате 3D предлагается осуществить на сайте <http://www.3d-india.ru>. Имеется и группа «Индия в 3D» в ВКонтакте и других социальных сетях, что свидетельствует о популярности подобного рода проектов.

Появляются и все более многочисленные 3D-фильмы об Индии, среди них: «Индия в 3D», представляющий из себя экскурсию по национальному парку Канха; «Очаровательная Индия в 3D», предлагающий ознакомиться с достопримечательностями, обрядами, праздниками и повседневностью, «Сверхъестественная Индия», соединяющий в себе жанры фантастику, мистику и боевик. 3D-формат имеют и некоторые мультфильмы на ведическую тематику: «Счастливый-счастливый Камлу», «Кришна против Кансы», «Рамаяна», «Махабхарата», «Маленький Кришна - Невероятные подвиги», «Маленький Кришна - Непобедимый герой», «Маленький Кришна - Любимец Вриндавана», «Маленький Ганеша», «Ганеша - добрые подвиги», «Гхатоткач - мастер магии», «Прахлад», «Хануман» «Возвращение Ханумана», «Дашаватар - 10 воплощений Вишну», «Эй, Кришна» и пр.

Очевидна широкая представленность индуизма в социальных сетях, поисковых системах, блогосфере и популярных порталах. В киберпро-

странстве получают широкое распространение идеи индуистской религиозности, приверженцы индуизма используют веб-возможности в целях распространения своих религиозных практик. Всемирная сеть затрагивает аспекты жизнедеятельности индуистских религиозных общин благодаря экуменическим дебатам, сеансам медитации, онлайн-инсайтам и ретритам, наставничеству по электронной почте, круглосуточному консультированию по вопросам духовных практик, компьютерным программам для медитаций и пр.

В Глобальной паутине в целом все большее распространение получают тематические сайты, освещающие деятельность индуистских храмов и общин, ведических университетов, школ и центров ведической культуры. В киберпространстве доступными становятся фестивали и харинамы общин и групп, санги, летние лагеря и летние институты, журналы региональной ятры, вайшнавские поисковые системы и социальные сети, газеты и службы знакомств, порталы богословских статей и вегетарианских центров, аудиозаписи киртанов, архивы журналов и форумов, ведические медиа-порталы, аудио- и видео-лектории, школы духовного саморазвития, центры духовного целительства и биоэнергетики.

В настоящее время независимо исследователю доступны храмовые радио- и телетрансляции в прямом эфире, аудио- и видео-архивы информационно-образовательных центров и лекций индуистских проповедников, интернет-журналы, библиотеки и галереи, сайты вайшнавской музыки и форумы о бхакти-йоге и минералогии, вегетарианстве и астрологии, ведической философии и психологии, васту и хиромантии, йоге и аюрведе, ароматерапии и диетологии. Находят широкое онлайн-применение индуистские фотоальбомы и духовный юмор, музыка и торрент-трекеры, аудио- и фотогалереи духовных учителей ISKCON, сайты вайшнавских издательств и институтов, ТВ и радио, блоги преданных и многое другое.

Собственно вайшнавские сайты традиционно включают в себя ведические медиа-порталы: эфиры, музыку, онлайн-ТВ, книги и статьи, фотогалереи, каталоги видео- и аудио-лекций по ведической культуре с транскриптом. Пользователям Интернета и посетителям данных ресурсов предоставляется информация о школах и центрах ведической культуры, поисковиках по вайшнавским сайтам, вайшнавских интернет-журналах, электронных библиотеках вайшнавской литературы, музыкальных сайтах с подборкой соответствующей музыки. Предлагается ознакомиться с прямыми трансляциями лекций, вебинаров, семинаров, праздничных меро-

приятий, храмовых церемоний, киртанов, харидам, а также видеоархивами. В прямом доступе находятся сайты вайшнавских наставников о бхакти, философии, законах счастливой жизни, аюрведе, ведической культуре, йоге, философии и практике Сознания Кришны.

Помимо всего прочего, на вайшнавских сайтах предлагается посетить БхактиСангама - фестивали Святого имени, представлены видеозаписи вайшнавских бхаджанов в исполнении известных киртаний ИСККОН, содержатся фильмы, сериалы и т.д. В свободном доступе находятся электронные версии различных фундаментальных для вайшnavов произведений, среди них: Шримад Бхагаватам, Упанишады, Бхагавад Гита, Шри Чайтанья-чаритамрита и др., имеются сайты о суде над «Бхагавад-гитой» в Томске. Некоторой характеристикой вайшnavов и их отличительной особенностью является распространенность вайшнавских женских сайтов, ресурсов ведической психологии, а также сайтов вайшнавских знакомств с соответствующими группами в социальных сетях.

Так, к примеру, ресурс вайшнавского телевидения БАЛАНС-ТВ (<http://balance-tv.ru>) популяризирует основы здорового образа жизни, обсуждаются темы: женщины в сознании Кришны, традиция и современность, варнашрама должна быть..., божества и Туласи, биографии, цитаты, фотографии, лекции, эпизоды из жизни духовных учителей и ведущих проповедников ИСККОН, поклонение Божествам, межконфессиональный диалог, рецепты кухни Кришны, святые места Индии. Достаточно популярной является информация для паломников, Сознание Кришны в каждом городе и деревне, Кришна для начинающих, психологические консультации, практические советы по личным вопросам психологов-вайшnavов, семейные вопросы, вайшнавское медиа и т.п.

Создаются новые и развиваются существующие сайты вайшнавских общин и преданных, которые наполняются контентом. Преданные осваивают социальные сети, особенно ВКонтакте и Facebook. Примечательно, что в первой в основном молодёжь, а во второй гораздо больше старших, ветеранов МОСК. Возможно, это связано и с тем, что ею активно пользуются англоязычные преданные, некоторые духовные учителя.

Также предпринимаются попытки организовать собственные социальные сети для преданных. Можно отметить два вида подобного рода ресурсов - чисто вайшнавские и для тех, кто недавно заинтересовался ведической культурой так, как она представлена в т.н. «косвенной проповеди» (рассказы о вегетарианстве, здоровье, семейной жизни, аюрведе, йоге, пси-

хологии, астрологии и т.п.) Как и в реальной сфере, в виртуальной проповеди и общении различимы эти два полюса. Сайты, форумы, блоги, группы и паблики в социальных сетях тяготеют или прямо сосредоточены на одном из них. Во втором полюсе, косвенном, позиционирование и контент могут опираться на ведическую или индийскую тематику (вегетарианство, кулинария, здоровый образ жизни, семейные ценности, антиалкогольная пропаганда (проект "Общее Дело"), и пр.) без особой культурной привязки или со ссылками на традиционную культуру вообще. Соответственно, многочисленны подобные виртуальные формы, созданные не преданными, но имеющие сходное содержание и направленность.

Негативные аспекты и тенденции виртуального общения заключаются в очевидной сложности соблюдения сетевого этикета, тем более вайшнавского. Форумы и комментарии довольно часто принимают более или менее грубые формы, переходят на личности и т.п. Сама природа свободного интернет-общения, на равных, часто без априорного уважения и принятия авторитета собеседника, без которого в реальности разговор и не состоялся бы, приводит к таким эксцессам. Если для других тем и форумов ненормативная лексика «нормальна», то для вайшнавских это нивелирует саму суть общения - вместо вдохновения и развития любви к Богу (и всем Его частицам) развиваются противоположные качества.

Для преданных Интернет предоставляет прекрасные возможности для проповеди, впрочем, как и их противникам и оппонентам (извне - антикультисты и т.п., изнутри Общества - бывшие, разочаровавшиеся преданные, ушедшие в другие учения и т.д.). Более или менее организованно такие люди могут создавать собственные сайты, приходить на вайшнавские площадки и сознательно осуществлять троллинг, на что накладывается общая низкая вайшнавская интернет-культура, особенно преданных неофитов. Многочисленны альтернативные учения и группы, ориентирующиеся на ту же целевую аудиторию, увы, не всегда доброжелательно настроенные к МОСК - различные матхи, сторонники «русских вед» и т.п.

При ознакомлении с ресурсами, свидетельствующими и декларирующими деятельность МОСК, возникает ряд вопросов, освещение которых могло бы быть целесообразно с точки зрения целей интернет-представленности данной религиозной организации:

- освещать историю и основные этапы овладения вайшнавами информационно-компьютерными технологиями, high-tech, виртуальной реальностью и Глобальной паутиной;

- производить компаративное межденоминационное исследование проектов и репрезентации МОСК в киберпространстве, открыто информировать об успехах и ноу-хау других сампрадай и традиций, школ и направлений;

- размещать на вайшнавских сайтах перекрестные ссылки на ресурсы общин и вайшнавских гуру в других общинах и городах, в стране и за рубежом, экстенсивно и интенсивно осваивающих Всемирную сеть;

- предлагать функции поиска, обратной связи и объективной статистики посещений, интенсифицировать сетевые формы социальной работы и духовной деятельности;

- при представлении святых мест учения желательно рекомендовать ведущие храмы, минимизируя количество самостоятельных и непрофессиональных, любительских и аматорских съемок.

- смотреть на вайшнавские сайты не только с информационной точки зрения и с точки зрения раскрытия вероучения, но также с позиции сакральной географии, религиозного паломничества и религиозного туризма.

- рекомендовать сайты, которые могут научить человека духовным практикам, содержащие глоссариум и тезаурус, информирующих об основах вайшнавского вероучения.

К сожалению, привлечение мотивов индуизма в современную медийную культуру иногда оказывается сопряжено с разнообразными конфликтными эпизодами. В качестве некоторых примеров приведем следующие. Так, в 2008 году американские индуисты выступили категорически против показа голливудской комедии «Любвный гуру» Марко Шнабеля - прошение о запрете проката фильма подписали более пяти тысяч человек. По мнению индуистов, упомянутая картина является прямым оскорблением религии, которую они исповедуют [8]. Представители индуистской религии также остались крайне недовольны изображением своих богов в эпизоде сериала «Сверхъестественное» под названием «Молот Богов», вышедшем в эфир известного телеканала «The CW» 22 апреля 2010 года. В этом эпизоде Винчестеров похищает группа богов, в том числе Ганеша (бог мудрости) и Кали (одно из имён «великой богини» (Махадеви), жены бога Шивы и его женской ипостаси), которые хотят использовать их в качестве заложников и как преимущество в разгар Апокалипсиса. В одной из сцен Кали сидит на коленях ангела Гавриила [12].

Индуисты были обеспокоены отображением своей философии и традиции в экранизации бестселлера Э.Гилберт «Есть, молиться, любить»: по мнению президента Всемирного общества индуизма Р.Зеда, индуизм и его система верований много раз некорректно воспроизводилась на Западе и неправильно понята [9]. В конце 2008 г. индуистские организации призывали бойкотировать игровую приставку «SonyPlaystation»: причиной бойкота стал выпуск игры «Hanuman: BoyWarrior», главным героем которой является Хануман. В данном контексте можно было бы вспомнить и примеры из деятельности технологических компаний. Так, компанией «Playtech», занимающейся разработкой программного обеспечения для интернет-казино, был создан скандальный игровой автомат «Lakshmi Gold», при создании которого использовались изображения богини процветания Лакшми и бога мудрости Ганеши. Разработчики этого слота также не прошли мимо изображения сакральных для индуизма животных коровы, тигра и павлина [10].

В заключение можно сказать, что сама артикуляция данной проблематики – репрезентации религии в эпоху «медиа» и «сетевой религиозности» вайшнавизма – представляется целесообразной. В киберпространстве получают широкое распространение идеи индуизма и вайшнавизма, на примере освещения Интернет-ресурсов вайшnavов очевидна широкая представленность индуизма в социальных сетях, поисковых системах, блогосфере и популярных порталах. Во Всемирной сети может быть различное восприятие индуизма и разный формат поклонения сакральному (к примеру, в Глобальной паутине можно присоединиться к индуистскому богослужению) – так индуизм предстает как полноправный феномен и уникальное явление глобальной науки и религии, культуры и искусства.

Вследствие рассмотренного вопроса об асимметричной языковой представленности информации о жизни индусов и вайшnavов возникает вопрос: почему основная информация представлена преимущественно на хинди и английском, а не на русском и иных языках? Ведь в постмодернистскую эпоху информационной глобализации и виртуализации, медиатизации и дигитализации становится очевидной значимость бренда и проекта, рекламы и пиара в религиозной жизни. Из исследований концептуальной взаимосвязи понятий «реклама – миссионерство – спонсорская деятельность» можно высказать предположение, что для религиозных организаций экономия на рекламе малоэффективна.

Определенная демократичность Интернета способствует популярности Индии и индуизма, как и некоторых других этносов и конфессий во Всемирной сети, индуизм и НРД могут иметь пародийное и литературно-художественное, обыденное и теоретическое выражение и пр. Ученым будущего еще предстоит изучить вопрос типологизации этих феноменов в оффлайновой и онлайн-среде. К сожалению, размеры статьи не позволяют очертить с достаточной глубиной все характерологические особенности вайшнавизма в эпоху «медиа» – данный вопрос достоин, на наш взгляд, последующего изучения.

Библиография:

1. Google оцифровал храмы Ангкор Вата. URL: <http://cambofriends.com/forum.php?mod=viewthread&tid=2725> (дата обращения: 15.10.2014)
2. Second Life provides virtual classrooms. URL: <http://www.smh.com.au/technology/technology-news/second-life-provides-virtual-classrooms-20090618-claz.html> (дата обращения: 13.10.2014)
3. Алексеев К. Новый культурный проект Google. Путешествие в Тадж-Махал с помощью Street View. URL: <http://te-st.ru/2014/03/05/a-trip-to-the-taj-mahal-google-street-view/> (дата обращения: 23.10.2014)
4. В Индии в День йоги упражнениями одновременно занялись почти 36 тысяч человек. URL: <http://www.newsru.com/world/21jun2015/massyoga.html> (дата обращения: 23.08.2015)
5. Добродум О.В. Мифологическое измерение Рунета / Добродум О.В. // Наука і релігія: Проблеми діалогу. – Одеса: Наука і техніка, 2007; выпуск 4.
6. Индийская компания напечатала на 3D-принтере модель индуистского храма и украсила ее золотом и рубинами. URL: <http://3dtoday.ru/blogs/news3dtoday/indian-company-printed-on-a-3d-printer-model-of-a-hindu-temple-and-ado/> (дата обращения: 23.08.2015)
7. Индия защитит древние позы йоги с помощью базы данных. URL: <http://www.newsru.com/religy/21apr2011/yoga.html> (дата обращения: 23.08.2015)
8. Индуисты выступили против “Любовного гуру”. URL: <http://www.segodnya.ua/culture/showbiz/induicty-vyctupili-protiv-ljubovnoho-huru.html> (дата обращения: 15.10.2014)
9. Индуисты научат американцев есть, молиться, любить. Вокруг экранизации романа Э. Гилберт закипают страсти. URL: <http://religo.ru/>

news/induisty-nauchat-amerikancev-est-molitsya-lyubit-2/ (дата обращения: 14.10.2014)

10. Международный скандал вокруг слота «Lakshmi Gold». URL: <http://www.casinotoplay.com/blog/2012/06/mezhdunarodnyi-skandal-vokrug-slota-lakshmi-gold/>(дата обращения: 13.10.2014)

11. Мин И. Избавление от смерти - самый радикальный способ избавления от жизни. URL: <http://argumentua.com/stati/izbavlenie-ot-smerti-samyi-radikalnyi-sposob-izbavleniya-ot-zhizni>(дата обращения: 13.08.2015)

12. Эпизод 5.19. "Молот Богов": сценаристы перешли черту? URL: http://cool-serials.at.ua/news/ehpizod_5_19_molot_bogov_scenaristy_pereshli_chertu/2010-05-12-18(дата обращения: 13.10.2014)

Кантеров И.Я.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В КОНФЛИКТЕ НА УКРАИНЕ

Природа, роль и значимость религиозного фактора в конфликтах, возникающих в условиях современного кризиса, входит в ряд наиболее актуальных проблем сегодняшнего мира. Сегодня «религия становится каналом осознания и понимания политического, социального бытия. Данный процесс протекает не настолько явно, чтобы обязательно получать подтверждение в социологических опросах и официальных речах политиков. Это происходит скорее косвенно, прорываясь сквозь дебри СМИ, будучи – явно или по неосторожности – озвучено лидерами, признанными авторитетами гражданского общества» [8].

Происходит видимый невооруженным глазом рост интереса населения к религии и интенсификация общественного проявления религиозных организаций самого разного толка. В этих процессах церковь находит свое место. Украина исторически сложилась как поликонфессиональная общность, в которой устойчиво сосуществуют значительные церкви: Украинская Православная церковь (Московский патриархат), Украинская православная церковь (Киевский патриархат), Украинская автономная православная церковь, Греко-католическая церковь (униаты), протестантские конфессии.

В отличие от взвешенной тональности суждений Патриарха Кирилла о причинах и природе вооружённого конфликта на Украине в высказы-

ваниях главы Украинской православной церкви (Киевский патриархат) преобладает язык вражды, обличения и искажения исторических фактов. В своём обращении к патриарху РПЦ Филарет категорически отвергает правомерность использования таких терминов, как «русский и славянский мир», считая, что эти идеи, «взятые сейчас на вооружение Кремлем для оправдания агрессии против Украины, аннексии Крыма, поддержки террористов и вооруженных сепаратистов на Донбассе, – это идеи, враждебные государственности и независимости украинского народа». Голословно утверждается, будто Московский патриархат понимает под единством народа Божия во Христе единством структуры Русской Православной Церкви. **Украинская православная церковь (Московский патриархат) именуется Филаретом институтом страны-агрессора, который ведет в Украине подрывную деятельность.** Поэтому, говорится далее, использование риторики «русского мира» не способствует «ни прекращению военных действий, ни установлению мира, ни преодолению все возрастающей враждебности в отношениях России с Украиной» [7].

С обострением внутривосточной ситуации и началом военных действий на юго-востоке уменьшилось количество «примиренческих» высказываний. Даже официальные церковные деятели отходят от нейтрального церковного языка и говорят, кажется, более жестко и откровенно. Но даже в изменившейся ситуации представители Украинской православной церкви (Московский патриархат) по-прежнему занимали позицию «над схваткой». Глава УПЦ (МП) митрополит Онуфрий (Березовский), митрополит Луганский Митрофан (Юрчук), архиепископ Славянский и Горловский Митрофан (Никитин), в своих интервью православным СМИ, говорят о том, что «церковь молится за всех» и что воюют «единокровные и единые братья». [3].

Архиепископ Горловский Митрофан, находящийся непосредственно в районе боевых действий, особо осудил покупку и отправку священнослужителями вооружения в зоне т.н. антитеррористической операции (АТО), считая, что «не дело Церкви прямо участвовать в войне». Церковь призвана молиться, заботиться о раненых, духовно окормлять военнослужащих, напоминая им, что они христиане — а не прямо поддерживать одну сторону конфликта, забыв о том, что на другой стороне — тоже чада Церкви [3].

В оценках участия в событиях на Майдане в конце 2013 г. религиозных организаций Майдане обращает на себя внимание несовпадение пове-

дения верующих и лидеров объединений. На начальном этапе протестных акций присутствие верующих и священнослужителей не выделялось среди общей массы протестующих. Они не только добавляли количество митингующих, но были существенным фактором, сдерживающим смещение настроения «майдановцев» в конфронтационное русло. К тому же не следует забывать, что крупные деноминации традиционно оставались лояльными к светской власти. И это при том, что церкви и верующие подвергались гонениям в советский период, а 1991 году Православие на Украине разделось на Украинскую православную церковь (Московский патриархат), Украинскую православную церковь (Киевский патриархат) и Украинскую православную автономную церковь. Если присутствие священнослужителей воспринималось естественным, то их выступления одобрялось не всеми, порой даже сопровождаясь насмешками. 1 декабря 2013 года на Майдане началось проведение молебнов.

В обращении к Патриарху Кириллу Филарет заявил, что его ожидает в Украине «теплый приём, как он этого заслуживает», также подчеркнув, что Украинская православная церковь (КП) по-прежнему поддерживает военные действия армии на юго-востоке страны. Ранее на инаугурации Петра Порошенко самопровозглашенный патриарх пожелал новому президенту победить агрессоров. 29 ноября 2014 г. г. по просьбе добровольческих батальонов Филарет передал 4 тыс. банок консервов общей стоимостью 100 тыс.гривен[7].

В свою очередь, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл 17.07.2014 выступил с обращением прекратить братоубийство в Украине: «Лишь дьявол может праздновать победу, когда в Сечи сталкиваются братья, уничтожая друг друга, нанося увечья, ослабляя жизненные силы народа». Он обратился ко всем политикам с призывом немедленно остановить кровопролитие и вступить в реальные переговоры для установления мира и справедливости[5].

Церковь осуждает так называемое политическое православие, когда в борьбе для достижения земных целей используют религиозную риторику и символику. «Русская Православная Церковь не благословляла «Русскую православную армию» воевать за «русский мир», – сообщил 17 июня 2014 г. председатель Синодального информационно-просветительского отдела УПЦ МП протоиерей Георгий Коваленко [12]. При этом Коваленко признал, что, по сути, ополченцы Донбасса пытаются привнести в геополитический конфликт еще и религиозную составляющую. 19 июня появилось

«Обращение архиепископа Запорожского и Мелитопольского Луки (Коваленко) по поводу формирования подразделений «Русской православной армии», в котором иерарх УПЦ МП «официально обращался ко всем верным чадам епархии, что участие в подобных формированиях не благословляется»[4].

Руководители самопровозглашённых Донецкой и Луганской республик видят в духовенстве и верующих Украинской православной церкви (МП) существенное подспорье в успешном противостоянии украинским вооружённым силам. Для налаживания и поддержания тесных контактов с верующими в ЛНР была учреждена должность «советника главы ЛНР по работе с религиозными организациями и вопросам духовности». По словам занимающего эту должность Романа Чернешенко, «священнослужители не делят жителей Республики на солдат, воюющих на передовой, и мирных граждан, они поддерживают всех людей, нуждающихся в духовном кормлении. Для священнослужителя нет передовой, для него нет солдата, для него есть прихожанин, верующий человек, человек, который нуждается в духовном кормлении, поддержке души и тела». «Общение со священником — это возможность в боевых условиях почувствовать себя ближе к дому, к родным, помолиться, попросить у Господа, чтобы война закончилась как можно быстрее», — сказал Чернешенко[1].

Он рассказал, что священники Украинской Православной Церкви (МП) откликаются на просьбу приехать к военным, воюющим против Украины, и "поддержать их духовно". В то же время он подчеркнул, что народная милиция старается сделать так, чтобы это общение не проходило на передовой, поскольку это несет угрозу жизни как духовным лицам, так и бойцам.

В отличие от России, в Украине общественная и политическая активность религиозных организаций и групп населения гораздо более высока и откровенна. Кроме того, в этой стране с одинаковой интенсивностью идут два, казалось бы, совершенно разнонаправленных процесса. С одной стороны, это секуляризация, стимулируемая более действенными общекультурными контактами Украины со странами Западной и Восточной Европы. Происходит видимый невооруженным глазом рост интереса населения к религии и интенсификация общественного проявления религиозных организаций самого разного толка. В этих процессах церковь находит свое место.

В целом украинские протестанты занимают более сдержанную позицию в оценках событий на Юго-Востоке, чем приверженцы УПЦ (КП) и униатства. Если, разумеется, не учитывать постоянные милитаристские заявления баптистского пастора Александра Турчинова. На первом канале украинского телевидения депутат Рады Сергей Каплин (блок Петра Порошенко) заявил, что войну развязали саентолог Яценюк и баптист Турчинов.[10]. По случаю дня независимости 24 августа 2014 г, Турчинов утверждал, что «с нашей победой начнётся упадок агрессоров и тоталитарных империй в новом тысячелетии»[11].

Милитаристский угар характерен и для высказываний и деяний некоторых рядовых протестантских пасторов. Во время прямого эфира на телеканале "Импакт" (Сакраменто, США) украинский пастор Геннадий Мохненко объявил, что готов уничтожить президента России Владимира Путина. Контуженному взрывом ДНРовской мины протестантскому священнику из Мариуполя журналист замечает, что тот переходит грани и как пастору ему легкомысленно говорить: «Я сейчас бы убил человека»? В ответ слышится: «Я – пастор не буддийского духа. Я религиовед по образованию. Христианство отличается от буддизма здорово по многим параметрам, но один из них – христиане не прячут голову в Библию от тех реалий, который вокруг», при этом Геннадий Мохненко восхищал протестантским пастором, лично убившем на Донбассе 500 человек, отмечая, что «Вот это мой брат» [6].

Исследователи выделяют две тенденции в отношении церквей Украины к вооружённому конфликту. Одна из них проявляется в освящении насилия, все более неприкрытом, «причем даже со стороны официальных церковных деятелей», поскольку «религия становится элементом двух разных проектов: “украинского” и “новороссийского”», когда, с одной стороны, Майдан и “Небесная сотня”, с другой — “Новороссия” как “Святая Русь»» [3]. Вторая тенденция слабее выражена и значительно меньше представлена в СМИ. Её суть состоит в стремлении остановить войну или ослабить её последствия. Данная тенденция проявляется и в продолжающихся «примиренческих» заявлениях лидеров конфессий и в оказании помощи пострадавшим от военных действий [9].

После совершения государственного переворота и начала т.н. «АТО», в проповедях духовенства становится все больше политики. Она смешивается с религиозной риторикой, обличающей русское православие, российскую государственную политику, а также ДНР и ЛНР. И если ранее

Украинская Греко-Католическая Церковь (униаты) в одиночку вела деятельность, направленную против русского православия на Украине и «московских оккупантов», то теперь к ним теперь присоединились евангельские христиане и Украинская Православная Церковь (КП). Грекокатолики полностью монополизировали шефство над Майданом, постоянно проводили молебны со сцены, возглавляли «автомайданы», блокировали резиденцию Януковича. Назначались священники, проводились богослужения по специальному графику дежурств. Украинская православная церковь (КП) призвала участников террористических группировок, которые действуют на Донбассе, сложить оружие и воспользоваться государственной программой «Тебя ждут дома» [2].

В начальной стадии мобилизация верующих на участие в протесте слабо мотивировалась религиозными взглядами и убеждениями. Основные лозунги и требования выражали неприятие курса режима Януковича, содержали призывы его отставки, проведения досрочных выборов в Раду и заключения соглашения о вступлении Украины в Евросоюз. Религия не является на Майдане ни движущей, ни мобилизующей, ни сдерживающей силой. Она вплетена в ландшафт Майдана так же, как и во все украинское общество, то есть присутствует на институциональном уровне, в виде представителей церкви и повседневной религиозной практики, но не является для большинства базовой системой ценностей. И хотя верующие осознавали переломный характер происходящего, это осознание не выражалось в форме апокалиптических и эсхатологических взглядов [13].

Власть, утвердившаяся в результате событий на Майдане, активно использовала религию для укрепления своих позиций в обществе. 13 июня 2014 г. в эфире передачи «Шустер.Live» на Первом национальном канале украинского телевидения глава Службы безопасности Украины (СБУ) Валентин Наливайченко заявил, что лидеры ДНР и ЛНР и их ближайшее окружение «вскормлены и отравлены идеологией евразийского фундаментализма... что это в том числе базируется и исповедуется как новая волна православия – православный фундаментализм», что «это наибольшая угроза, которая вообще могла вырасти в головах тех, кто готовит, засылает и идеологически обосновывает эту войну против Украины» [14].

Среди ополченцев возникают локальные вооружённые группы, именующиеся «Русской православной армией». По сообщениям экспертов эта группа была главной силой, противостоявшей майдановцам на улицах городов юго-востока. В «Русской православной армии», преобладают быв-

шие военнослужащие, она состоит в основном из украинцев, воевавших в Чечне и Приднестровье. Повязки на головах бойцов украшают священные тексты. Повышенная религиозность членов «Армии» отмечена в репортаже о посещении ее казарм, который вышел 6 июня на телеканале РЕН ТВ: «Во дворе казарм – часовня. Иконы повсюду. Особенно много их в столовой» [4].

Религиозно-идеологической мотивацией некоторых групп ополченцев выступает неоязычество, имеющее различные оттенки и наименования. Последователи одной из таких разновидностей- общины «Земли Дажьбога», одеты в полевую форму, носят большой красный флаг с желтым коловратом, а один из них пишет, что «по воле богов и самого Перуна, праздник этот я встречаю, как и подобает воину, - с оружием в руках, на переднем краю борьбы за новую Русь, против новой Хазарии», что «вдали от любимой семьи и дорогой общины, однако даже за тысячи верст чувствую... силу и благословение на правое дело во имя родной веры, Рода и русского народа!», при этом эта война выступает религиозно обусловленной, как и для «Русской православной армии», хотя, «боги у них разные и даже вроде бы соперничающие друг с другом»[4].

Библиография:

1. "Обер-прокурор ЛНР" привел факты "духовного окормления" священниками УПЦ МП представителей незаконных вооруженных формирований // Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=114342>(дата обращения: 10.10.2015).

2. Киевский патриархат призвал боевиков сложить оружие: Тебя ждут дома! // Режим доступа: <http://from-ua.com/news/357434-kievskii-patriarhat-prizval-boevikov-slozhit-oruzhie-tebya-zhdut-doma.html> (дата обращения: 10.10.2015).

3. Куропаткина О. Церковь в условиях конфликта на Украине // Режим доступа: <http://centero.ru/digest/zerkvi-v-ukrainskom-konflikte>(дата обращения: 10.10.2015).

4. Мальцев В. Бригады освобождения Новороссии. Религиозный фундаментализм стал идеологической базой борьбы с новым режимом в Украине // Режим доступа: http://www.ng.ru/facts/2014-07-02/5_novorossia.html (дата обращения: 10.10.2015).

5. Обращение Святейшего Патриарха Кирилла к Полноте Русской Православной Церкви // Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3675015.html> (дата обращения: 10.10.2015).

6. Пастор Геннадий Мохненко: “Я готов ликвидировать Путина!” // Режим доступа: <http://mirvam.org/2014/11/07/пастор-геннадий-мохненко-я-готов-лик/> (дата обращения: 10.10.2015).

7. Полемика патриархов о «русском мире» и российской агрессии // Режим доступа: <http://m.echo.msk.ru/blogs/detail.php?ID=1343382> (дата обращения: 10.10.2015).

8. Религия и конфликт // Режим доступа: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=tv_reviews&id=239 (дата обращения: 10.10.2015).

9. РИСУ: Эксперт: Религия вплетена в ландшафт Майдана так же, как и во все украинское общество// Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=21033> (дата обращения: 10.10.2015).

10. Сергей Каплин признался, что войну в Донбассе развязали саентолог Арсений Яценюк и баптист Турчинов // Режим доступа: http://truba.com/video_440294/sergey_kaplin_priznalsya_chno_voynu_v_donbasse_razvyazali_saentolog_arseniy_yatsenyuk_i_baptist_turchinov (дата обращения: 10.10.2015).

11. Турчинов: С нашей победы начнется упадок агрессоров и тоталитарных империй в новом тысячелетии // Режим доступа: <http://www.segodnya.ua/ukraine/turchinov-s-nashey-pobedy-nachnetsya-upadok-agressorov-i-totalitarnyh-imperiy-v-novom-tysyacheletii-546688.html> (дата обращения: 10.10.2015).

12. УПЦ МП: Церковь не благословляла "Русскую православную армию" воевать за "русский мир" // Режим доступа: http://censor.net.ua/news/290808/upts_mp_tserkov_ne_blagoslovlyala_russkuyupravoslavnuyu_armiyu_voevat_za_russkiyi_mir (дата обращения: 10.10.2015).

13. Яковенко И. Церковь в условиях конфликта на Украине // Режим доступа: <http://carnegieendowment.org/files/religikonfl.pdf> (дата обращения: 10.10.2015).

14. Глава СБУ: на Украине воюет «православный фундаментализм»// Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-146506.html> (дата обращения: 10.10.2015).

КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ XX – XXI вв. (СХОЖДЕНИЯ И РАСХОЖДЕНИЯ)

Критическая теория религии

Данная статья посвящена предварительному анализу феномена «Критической теории религии» (далее – КТР) в том виде, к какому эта теория формировалась в предыдущем XX веке и продолжает формироваться по сегодняшний день. Под «схождениями и расхождениями» имеются в виду специфические пути, по которым КТР развивалась в России (СССР), т.е. на условном «востоке», и за рубежом, т.е. на условном «западе». Оговорку об условности приходится делать, чтобы не входить в рассуждения о том, где конкретно начинаются и заканчиваются эти восток и запад. Принципиальный момент заключается в том, что КТР можно воспринимать как *единую, неоднородную*: в ней переплетаются различные теоретические и политические аспекты; любопытно изучать сплетения и расплетения, т.е. точки, где исходные, равно как итоговые, позиции дополняют и/или противоречат друг другу.

Но сначала о том, что, собственно, такое КТР.

Под КТР в широком смысле здесь понимаются подходы к религии, инспирированные освободительной или, как ее принято еще называть, «левой» общественной идеей. Последняя оформляет критическую теорию как таковую, без «довеска» в виде религии. Эту общую критическую теорию естественно связывать с именами Маркса и Энгельса как главными теоретиками освобождения. Конечно, сам критический метод был придуман не ими, тем не менее именно они превратили его в полноценную теорию общества и общественного прогресса.

Иными словами, тематически КТР удобно описывать как союз двух понятий: «марксизм и религия». Марксизм и его ответвления представляют собой как бы общую теорию освобождения (критическую теорию «как таковую»), в то время как критическая теория *религии* пытается ответить на вопрос о том, что собственно этот союз из себя представляет.

В более узком смысле, термин «КТР» может отсылать к версии марксизма, представленной в трудах деятелей Франкфуртского института социальных исследований, т.е. таких авторов как Адорно, Маркузе, Хоркхаймер, а также примыкавших к ним Бенямина, Э. Блоха и Фромма. Упо-

мянутых мыслителей обычно относят к первому поколению Франкфуртской школы (приблизительно с 20-х по 60-е годы XX в); из авторов второго поколения наиболее известен ныне здравствующий Хабермас. Интерес к религии связан у всех этих авторов с большим вниманием к проблеме «надстройки» – по сравнению с акцентом на «базис», который был свойственен советскому так наз. «ортодоксальному» марксизму [33].

Таким образом в западной струе или ветви КТР можно наблюдать любопытный тренд. Если у Маркса критика религии считалась «предпосылкой любой критики», т.е. в целом пройденным, хотя и важным, этапом, то в трудах мыслителей франкфуртской школы религия попала в более широкий исследовательский фокус [38]. Еще дальше фокус расширился у представителей *современной* западной КТР, к которой я теперь перехожу³.

«Журнал критического исследования религии»

Данная группа ученых объединилась совсем недавно вокруг журнала *Critical Research on Religion*, выпускаемого международной издательской группой SAGE [7]; ее подход интересует меня как своего рода финальная точка развития западной ветви КТР, позволяющая поставить ее в параллель – равно как в антитезу – советской ветви данной теории. Итоговой точкой последней я буду считать советский научный атеизм, а за начальную точку полагаю труды российских марксистов-эмпириокритиков, в частности А.В. Луначарского. Последний активно писал на тему религии, в особенности в дореволюционный период [15; 16]. Также будет звучать имя коллеги и близкого друга Луначарского Александра Богданова; вся эта группа внутри РСДРП в разное время проходила под именами «махистов», «реалистов», «позитивистов» и «богостроителей».

Применительно к первой, западной, ветви, принципиально, что она не только использует критическую теорию для анализа религии, но и открыто *идентифицирует* себя в качестве особого направления – «КТР». Наиболее программно позиции группы сформулированы в редакторских введениях (editorials) упомянутого выше журнала, а также в многочисленных публикациях Роланда Боера, известного австралийского ученого, специализирующегося на теме религия и марксизм [24–27, 29].

³Мой обзор не касается еще одного направления современного критического изучения религии, объединенного в Critical Religion Association. Данная группа фокусируется на критике европо- и христианско-центричного понимания «религии» как специализированной области общественной жизни, имея таким образом касательное отношение к марксизму. Подробнее см. на сайте ассоциации, criticalreligion.org.

Два главных методологических тезиса группы сводятся к следующему. Во-первых, принципиальным считается возвращение концепта «общественная ценность» в ряд фундаментальных теоретических предпосылок, без которых ученый не в праве, и, по факту, «все равно не умеет» писать о предмете [37]. Во-вторых, коль скоро вводится аксиология, за дефиницию «критического подхода» берется оценка *эффектов* религии с точки зрения общественной пользы. Эти эффекты могут быть, соответственно, положительными и отрицательными. К положительным относят все то, что увеличивает общественное благо и является, в известном смысле, прогрессивным; негативные эффекты, напротив, консервативны, т.е. способствуют сохранению статус-кво.

С точки зрения самой исследовательской процедуры, важную роль в этом суждении об эффектах играет буквальное значение греч. термина *kritikos*, умеющий распознавать, различать (в англ. варианте *able to discern*). Различение происходит на основании «ряда ключевых абстрактных терминов: равенство, справедливое перераспределение, взаимопомощь». Таким образом в бэкграунде мы находим все ту же формулу, «от каждого по способностям, каждому по потребностям», хотя ее конкретный марксистский источник не указывается [35, р. 7].

Методология

Итак, исследовательский вопрос состоит в том, каким образом описанные только что методологические основы соотносятся с тем, что мы знаем по советскому варианту КТР.

Что касается первого методологического момента (ориентация на общество в целом), то на память приходит недавняя отечественная дискуссия об «этосе» научного атеизма [1–4; 10; 20]. Результат этой дискуссии показателен. При всех разногласиях участвовавших в ней авторов, ориентация на общественный интерес описывалась ими не как задача, а как *ущербность* научного атеизма, применительно к его научному методу как таковому.

Иными словами, в современной российской науке о религии «общество в целом» являет собой своего рода пройденный этап – теоретический возврат в эту точку проблематичен в виду нанесенной научным атеизмом исторической «травмы». Вернее так: общество все же попадает иногда в исследовательский фокус, однако происходит это под знаком *преодоления* травмы. Подобным образом дело, например, обстоит в православно-ориентированных «религиоведениях», основной посыл которых сводится к

тому, что, изживая советское, мы как бы приближаем восстановление порушенного идеала «Святой Руси».

Если же сравнивать ситуацию с условным западом, то «там» наиболее серьезное препятствие для программы возвращения общества связано с укоренившейся за последнюю четверть века постмодернистской парадигмой. Внутри последней дистанция между тотальностью как теорией (т.е. «обществом») и тоталитаризмом как политикой считается слишком короткой и потому чреватой.

Тот же самый постмодернистский момент описывает состояние современной западной КТР: предлагая вернуть общество, она как бы переносится из постмодерна обратно в модерн, от изучения микроструктур («идентичностей» и/или антропологического «живого опыта») к новой тотальности. Внутри самой теории такой возвратный ход (его также можно описать как одно из «схождений» с советским вариантом КТР) не отрефлексирован и потому противоречив (представляет собой одно из существенных «расхождений»). Так, в поле КТР включен целый ряд постмодернистских приемов и методов, а именно «пост-структурализм, феминизм, психоанализ, идеологическая критика, пост-колониализм, эко-критицизм, и квір-исследования» [34, р. 4], однако нигде не расшифровывается, каким образом все эти по сути локальные подходы сочетаются с такой тотальной понятийной структурой как «общество в целом».

По второму методологическому моменту сопоставление с советским подходом не менее разнонаправленно, т.е. демонстрирует как сходства, так и различия. Напомню, что речь идет об оценке эффектов религии по шкале позитивное-негативное.

С одной стороны, данный методологический постулат в общих чертах «сходится» с вариантом критической работы с религией, которую предложил один из основоположников советского научного атеизма А.В. Луначарский. Будучи последователем эмпириокритицизма и, в более конкретном смысле, эмпириомонизма Богданова, Луначарский подходил к религии, отталкиваясь от принципа «максимума жизни». (Поскольку имеется максимум, то возможна и позитивно-негативная шкала – поэтому, на мой взгляд, можно говорить о схождении между этими двумя версиями КТР, современной западной и советской.)

Как мы видим, задействованная здесь метафора изначально биологична – однако русские марксисты-эмпириокритики считали возможным распространить ее на социум (против этого протестовал Ленин в своем

философском ответе Луначарскому и Богданову, «Марксизм и эмпириокритицизм» (1909)). Вот что пишет Луначарский в предисловии к 1-му тому «Религии и социализма»:

...критерий *maximum*'а жизни, при проникновении в биологическую и социальную сущность... является принципом высоко-социальным и совпадает с принципом совершенства вида (принципом, который открыто провозгласил и Маркс). ...[И]деал *maximum*'а, жизни, видового совершенства человека, мощи вида, победы разума над стихией... и есть психическое выражение фактически наиболее могучего прогресса жизни физиологической и социально-экономической; она открывает также и то, *как и почему* идеал в свою очередь является силой, повышающей энергию индивидуального и общественного развития [15, с. 12–13].

В этой вербально и синтаксически сложной цитате то, что Луначарский далее называет в своей книге «религией» скрывается под ссылкой на «идеал» (см. далее). Именно в этой точке схождение между двумя версиями КТР превращается в расхождение, поскольку само рассуждение об идеале происходит у Луначарского и его коллег в явном полемическом ключе (см. далее). Такой контекст отсутствует в современной западной КТР – зато в ней присутствует совсем *иной* интеллектуальный контекст, в связи с чем попытки безоглядного сближения обеих версий, следует, на мой взгляд, признать неудачными.

Такое сближение, имеет место, на мой взгляд, в недавней книге Боера о религии у Ленина, где в одной из глав он разбирает теорию религии Луначарского [30]. Я не буду останавливаться на проблемных моментах этой интерпретации, а перейду сразу к сравнительному описанию указанных двух контекстов: (1) контекста «Религии и социализма», который, как представляется, во многом определил черты советского варианта КТР и (2) интеллектуального контекста современной западной версии этой теории. Такое рассмотрение поможет сформулировать две финальные области расхождения: проблему политического альянса с религией и связанную с этим тему утопии и науки.

Идеализм и «религия»

Что касается первого контекста, то еще до того, как в полемику по поводу «махизма и богостроительства» включился упомянутый выше Ленин, Луначарский и Богданов полемизировали с другой группой товарищей по социал-демократической партии, совершивших разворот от марк-

сизма к идеализму и далее к религии. Эта группа сегодня больше известна под именем русских религиозных философов, однако вплоть до конца советского периода ее членов было принято называть легальными марксистами [36].

Первым знаковым выступлением группы стал сборник статей «Проблемы идеализма» (1902) [9]. Из числа участников наибольший интерес представляет троица Бердяев, Булгаков и Струве. Как можно убедиться уже на первых страницах «Религии и социализма», именно они, и в особенности Бердяев, послужили непосредственным импульсом к написанию Луначарским своей книги.

Итак, отталкиваясь от Бердяева и «идеалистов» с их желанием мыслить под «идеалом» неизменные истины (так наз. «метафизику») и, в конечном итоге, Бога, Луначарский *переопределяет* в двухтомнике сам термин «религия». Под религией он имеет в виду «такое мышление о мире и такое чувство его, при котором законы жизни (тенденции человека) и законы природы оказываются (или кажутся) примиренными» [16, с. 213]. Иными словами, ни метафизика, ни бог более не нужны – тем не менее сохраняется сама проблематика религии как *связи* между сущим и должным, которая была свойственна легальным марксистам. (В этой связи, последних также иногда называют «кантианскими марксистами», памятуя их начальную ориентацию на труды немецких неокантианских школ.) Фактически, Луначарский играет в своем определении на буквальном значении лат. *religio*, связь [15, с. 39].

Понятно, что, в отличие от Бердяева и ко., связующие идеалы, которые и есть религия, у Луначарского принципиально изменчивы. С формальной точки зрения он даже не против метафизики как учении об основах, но при этом по сути отказывается мыслить под метафизикой вечность [14]. Природа идеалов для него не статична, а динамична, т.е. социальна и классовая – об этом же пишет Богданов в своем раннем философском ответе Бердяеву «Что такое идеализм?» [6].

Соответственно, Луначарский фокусируется в двухтомнике на *эволюционном* изменении религии: от наиболее «примитивных» форм (анимизма) к религиям древнего Востока и Греции, далее к христианству, философским идеализмам и утопиям Западной Европы, и, наконец, к финальной религии социализма. Финальность последней обеспечена для него тем, что социализм не метафизичен (в легально-марксистском значении

этого слова), а научен – это *научный* социализм, откуда всего полшага до советской версии КТР как *научного атеизма*.

Политический альянс и диалектика религии

Описав кратко полемический контекст Луначарского, можно вернуться к сопоставлению с современной западной КТР. Налицо две позиции советской версии КТР: атеизм и наука. Расхождение, на котором я настаивал выше, говоря о западной ветви данной теории, является таковым именно в этих двух точках.

В отношении атеизма, значение имеет не столько *теоретическое* отрицание бога как творца мироздания (с этим у западной КТР как раз «все в порядке» – к примеру, Боер пропагандирует то, что, вслед за Адорно, он именует «материалистическим богословием» [25, р. 451; 29, р. 48–67], сколько политическая практика, которая из этого вытекает.

В советском научном атеизме данная практика, как мы знаем, была резко антагонистичной. Религия считалась пережитком прошлого, которому нет места в социализме и тем более в коммунизме. Это был принципиальный момент и, читая Луначарского, быстро понимаешь, что, сохраняя термин «религия», он вовсе не имеет в виду сохранить или как-то использовать интеллектуальный или политический багаж исторических религий. Напротив, любые эмансипационные общественно-политические религиозные движения рассматриваются им под знаком неудачи, а не победы.

Это, в частности, касается так наз. христианского социализма, т.е. выступлений христиан против, а не в защиту политического статус-кво. Отдельные победы были, с его точки зрения, лишь временным и нестабильным явлением: они не создавали революционного тренда – революционной *культуры*, как он в итоге определяет это, вторя Богданову [16, с. 153–155]. (Хороший пример – интерпретация событий 9 января 1905 года и роли священника Гапона в этих событиях. Так, в мемуарах Луначарский пишет о том, что изначально не видел в фигуре Гапона ничего «всемирно-исторического», намекая при этом, что какое-то время Ленин пребывал именно в такой иллюзии [11, с. 105].)

С другой стороны, в современной западной КТР политическая практика религии описывается не в антагонистических терминах как у Луначарского и в советском научном атеизме, а в терминах союза или альянса с религией (так наз. *politics of alliance*). На выручку здесь приходит описанная выше процедура *kritikos*, различение между положительными и отри-

цательными эффектами религии. Утверждается, что данная процедура свойственна религии в меньшей степени, чем она свойственна секулярным взглядам на мир [34, р. 4]. Именно об этом, по мнению членов указанной группы, свидетельствует история богословия, начиная с «матери» западноевропейского богословия библеистики [31; 32]. Неавраамические религии содержат схожую процедуру – по крайней мере, так дело обстоит с религиями Китая [23].

На этом фоне любопытно, что у Луначарского конфуцианство, например, ассоциируется с политическим консерватизмом [12]. Это не означает, что Луначарский либо «прав», либо «неправ» (так, в современном коммунистическом Китае конфуцианство действительно все больше интегрируется в марксизм [39]), но ставит вопрос об интерпретациях *исторической диалектики религии*, о которой фактически идет речь.

У Луначарского диалектика появляется в тот момент, когда он заявляет о вершине религиозной эволюции – религии социализма. Таким образом его подход принципиально историчен, и может быть описан с помощью послевоенной философской формулы «восхождение от абстрактного к конкретному», которую в 1970-х применил к анализу религии Зильберман [8]. (Тексты последнего, постепенно вводящиеся в российский научный оборот, указывают на длительное преемство внутри советской версии КТР – на ее *longue durée*).

С другой стороны, в современной западной КТР разговор о диалектике как эволюции находится скорее под знаком табу. Здесь сказывается постмодернистский контекст данной теории, на который указывалось выше. Саму процедуру различения *kritikos* можно признать диалектической в этой западной ветви лишь в усеченном не-историческом смысле. С ее помощью фиксируется присутствие тезиса и антитезиса, но скорее в синхронии, чем в диахронии. Религия амбивалентна, т.е. бывает «как хорошей, так и плохой» – так давайте фиксироваться на хорошем аспекте и выстраивать альянс именно с ним, во имя эмансипации общества. Таков фактически лозунг и ход рассуждений современной западной КТР.

С противоположной стороны, у Луначарского, как было сказано, любая серьезная политическая ориентация на историческую религию изначально ущербна, и именно по этой причине распался первоначальный союз с легальными марксистами, сэволюционировавшими не *от* исторической религии, а *обратно* к ней. В современной западной КТР не чувствуют и по сути не знакомы с этим контекстом, поэтому как бы возвращаются в точку,

которую Луначарский и его коллеги-эмпириокритики (и, в еще более жесткой форме, Ленин) изначально отвергли. По факту, современная западная КТР более всего «сходится» с направлением, предложенным Бердяевым и Булгаковым, в период их движения от марксизма к идеализму. Так можно оценить текущее состояние данной теории.

Утопия и наука

Теперь кратко о том, почему это происходит, т.е. о контекстуализации через такие понятия, как утопия и наука. Основной тезис состоит в том, что советская и западная КТР исходят из разных понятийных матриц. Соответственно, для первой это «наука», в то время как для второй это «утопия».

С наукой все более-менее понятно: будучи по его самоопределению *научным*, советский атеизм наследовал сциентистской традиции, которая сформировалась в России (в т.ч. в ее левых кругах) еще в дореволюционную эпоху. Заметную роль здесь сыграла упомянутая ранее дискуссия с легальными марксистами, поскольку сама (нео-)кантианская проблематика последних настраивала на поиск «научной системы» [18]. Собственно, Богданов и стал автором такой системы – эмпириомонизма, в то время как Луначарский попробовал распространить последнюю на область религии или того, что он также называл в этот ранний период «эстетикой» [13].

Таким образом наука была для этих двух авторов не только и не столько про экономическую «базу», но и про идеологическую «надстройку» – они пытались научно описать надстройку, в том числе такие неуловимые в экономическом плане явления как «энтузиазм» (Второе определение религии, которое Луначарский дает в своем двухтомнике, так и звучит: «религия – это энтузиазм» [15, с. 228]).

В этой точке советская версия КТР отчасти сходилась с позицией франкфуртской школы, о которой упоминалось в начале статьи – однако имеется и существенное различие: например, в трудах такого автора как Э. Блох упор сделан на позитивное значение не науки, а утопии. Одно из основных произведений Блоха так и называется, «Дух Утопии» [21] – и Блох, в свою очередь в значительной степени повлиял уже на *современную* западную КТР, в частности на упоминаемого здесь Боера [22]. Религия представлена в этой ветви как утопический проект – но не в *отрицательном* смысле советского отношения к утопии как к изъяду или провалу, а в *положительном* смысле того, что помогает сохранить надежду *вопреки* исто-

рическому провалу. (В советском варианте КТР такое положительное значение было, соответственно, зарезервировано за наукой). Религия в западной КТР это депозитарий нереализованных надежд на будущую свободу: в этом видится ее позитивное *политическое* измерение.

На мой взгляд, важную роль здесь играют два момента: во-первых, франкфуртский тезис о травматичном характере истории, начиная, как минимум, с Просвещения [19]. Во-вторых, утопический топос постмодернизма, внутри которого развивается современная западная КТР. Реабилитация религии очень походит на реабилитацию *массовой культуры* в современных Cultural studies; с последним направлением современная западная КТР связана генетически. И в том и в другом случае речь идет об освободительном потенциале различных общественных течений [28]. В советской версии акцент был, напротив, не на массовую культуру, а на *новую* пролетарскую культуру (Луначарский и Богданов) и, шире, на воспитание нового человека (оба они плюс научный атеизм).

Подводя итог, можно сказать, что две ветви критической теории религии, российско-советская и западная, находятся в любопытной ситуации полифонии – продолжающегося диалога, внутри которого слышны голоса не только схождения, но и различия; те и другие следует иметь в виду при анализе эмансипационных проектов, связанных с религией. Последние были исчезли из поля зрения исследователей религиозности, однако обречены возвращаться вследствие роста таких феноменов как религиозный фундаментализм, политическая религия и так наз. «пост-секулярность».

Библиография:

1. Антонов К. М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: трансформация системы научно-исследовательских программ и формирование «советской» формации дискурса о религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 6 (50). С. 61–91

2. Антонов К. М. Этический подход или анализ этоса? Ответ П.Н. Костылеву (в продолжение дискуссии) // Религиозная жизнь. URL: <http://religious-life.ru/2015/03/eticheskiy-podhod-ili-analiz-etosa> (дата обращения: 25.10.2015)

3. Антонов К., Костылев П., Фолиева Т. «Научный атеизм» как повод для дискуссии. Реакция авторов монографии на опубликованные отзывы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 207 – 217.

4. Антонов К. М., Смирнов М. Ю. Диалог об изучении истории религиозной мысли советского времени // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 346–363
5. Болдырев И. А. Время утопии : Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
6. Богданов А. А. Что такое идеализм? // Богданов А. Из психологии общества. Издание 2-е, дополненное. СПб. : Дело, 1906. С. 10–37.
7. Бюер Роланд. «Различать негативное и позитивное в религии...». О новом религиозном издании — «Журнале критического исследования религии» / Беседовал Сергей Козин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 199–209
8. Зильберман Давид. Православная этика и материя коммунизма / Пер. с англ. Е. Гурко, под ред. С. А. Семенова. СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2014.
9. Колеров М. А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902). История и контекст. М. : Три квадрата, 2002.
10. Кырлежев А. Постсоветский транзит и наука о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 198–206.
11. Луначарский А. В. Воспоминания и впечатления. М. : Советская Россия, 1968.
12. Луначарский А. Заметки философа // Образование. 1906. №2. С. 89 – 106.
13. Луначарский А. Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. Издание второе. СПб., 1905. С. 114–182.
14. Луначарский А. «Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2. С. 113–150
15. Луначарский А. Религия и социализм. Часть I. Общие замечания. Важнейшие дохристианские религии в их отношении к научному социализму. СПб. : Шиповник, 1908.
16. Луначарский А. Религия и социализм. Часть II. Христианство. Религиозная философия. Утопический и научный социализм. СПб. : Шиповник, 1911.
17. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение» : актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014.

18. Стейла Д. История и идеалы : значение некоторых неокантианских идей в спорах русских марксистов // Неокантианство немецкое и русское : между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 328–341.
19. Хоркхаймер Макс, Адорно Теодор В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997.
20. Шахнович М. Этнос истории науки : о реконструкции российского религиоведения советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 185–197.
21. Bloch Ernst. Geist der Utopie: Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main : Fassung Suhrkamp Verlag, 1964
22. Boer Roland. Bloch's Detective Work // Roland Boer. Criticism of Heaven : On Marxism and Theology. Leiden : Brill, 2007. P. 1–56.
23. Boer Roland. Confucius and Chairman Mao: Towards a Study of Religion and Chinese Marxism // Crisis and Critique. 2015. Vol. 2(1). P. 37–55.
24. Boer Roland. Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology. Leiden : Brill, 2012.
25. Boer Roland. Criticism of Heaven: On Marxism and Theology. Leiden : Brill, 2007.
26. Boer Roland. Criticism of Religion: On Marxism and Theology, II. Leiden : Brill, 2009
27. Boer Roland. Criticism of Theology: On Marxism and Theology, III. Leiden : Brill, 2011.
28. Boer Roland. Ezekiel's Axl, or anarchism and ecstasy // Violence, Utopia, and the Kingdom of God: Fantasy and Ideology in the Bible / Eds. Tina Pippin, George Aichele. London : Routledge, 1998. P. 24–46
29. Boer Roland. In the Vale of Tears: On Marxism and Theology, V. Leiden : Brill, 2014.
30. Boer Roland. Lenin, Religion, and Theology. New York, NY : Palgrave Macmillan, 2013.
31. Boer Roland. Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2009.
32. Boer Roland. Rescuing the Bible. Malden, MA : Blackwell Pub. Ltd, 2007.
33. Brittain Christopher C. The Frankfurt School on Religion // Religion Compass. 2012. Vol. 6(3). P. 204–212.

34. Goldstein, Warren S., Boer Roland, Boyarin Jonathan. Editorial // Critical Research on Religion. 2013. Vol. 1(1). P. 3–8.
35. Goldstein, Warren S., Boer Roland, Rebekka King, Boyarin Jonathan. How can mainstream approaches become more critical? // Critical Research on Religion. 2015. Vol. 3(1). P. 3–12.
36. Kindersley Richard. The First Russian Revisionists : A Study of "Legal Marxism" in Russia. Oxford : Clarendon Press, 1962.
37. On the Nature and Ends of Critique in the Study of Religion: Part One / Edited by Craig Martin // Religion Bulletin. URL: <http://www.equinoxpub.com/blog/2015/06/on-the-nature-and-ends-of-critique-in-the-study-of-religion-part-one/> (дата обращения: 25.10.2015).
38. Mendieta Eduardo. The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers. New York : Routledge, 2005.
39. Wang Chaohua. Old Sage for New Age? The Revival of Religious Confucianism in China // Политикологијарелигије. 2012. Vol. 6(2). P. 269–299.

Колымагин Б.Ф.

АТЕИСТИЧЕСКАЯ РАБОТА В КРЫМУ В ГОДЫ ХРУЩЕВСКИХ ГОНЕНИЙ

Советский атеизм как его ни называть: массовый, научный, государственный — был, безусловно, важной частью мировоззрения советского человека. В Советском Союзе атеизм разлился в массы, сформировав несколько поколений неверующих людей — если и не враждебных религии, то глубоко к ней равнодушных. Эта равнодушная масса была тем задником в спектакле, на фоне которого воинствовал, резвился и вел нравоучительные беседы безбожник советского образца.

Главной атеистической силой в СССР, бесспорно, был административный ресурс. Ни о какой свободной конкуренции мировоззрений в тоталитарном государстве, естественно, не могло быть и речи. Государство же жестко увязывало свою религиозную политику с партийными установками, с целями и задачами атеистической работы.

В первые послевоенные годы риторика «Союза воинствующих безбожников» исчезла со страниц прессы, более того, сам Союз был ликвидирован. Однако с охлаждением церковно-государственных отношений атеистическая пропаганда ожила.

Крымские власти, может быть благодаря авторитету архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), находившегося на крымской кафедре с 1946 по 1961 годы, никогда не бежали впереди паровоза, не устраивали упреждающих антирелигиозных акций. В своей религиозной политике они колебались вместе с линией партии. Но колебались весьма последовательно.

Государственный атеизм в контексте советской жизни служил, так сказать, контрмиссионерским целям. Атеисты-профессионалы «выводили» людей из религии примерно так же, как дореволюционные православные миссионеры «выводили» людей из старообрядчества.

В дореволюционной России так называемая внутренняя миссия была направлена прежде всего на людей, оставивших официальную, государственную церковь. Как отмечает церковный историк И.К. Смолич, «борьбу с расколом Церковь поставила во главу всей своей миссионерской деятельности, растрачивая почти бесплодно свои силы и упуская тем самым из виду другие важные задачи пастырского служения» [1]. Иными словами, положительную миссию вытеснила контр-миссия. Это сказалось прежде всего на самой господствующей церкви, укрепив ее, как пишет тот же историк, обрядовый характер и сделав «почти невозможными всякие дальнейшие улучшения (например, в богослужении), хотя они и казались желательными» [2].

Политика государства и официальной Церкви по отношению к старообрядцам находилась в зависимости от имперской идеологии и задач внутренней политики. Когда по экономическим или политическим причинам государству было выгодно не замечать старообрядцев, те бурно развивались (по некоторым данным около трети населения отошло от пореформенной, «никонианской» Церкви). Когда же эти причины отпадали или становились менее существенными, церковно-государственный аппарат начинал «закручивать гайки», лишая воздуха тех, кто напрямую конкурировал с синодальным православием.

Со старообрядцами регулярно проводили беседы. И эти разговоры коррелируют с беседами атеистов с верующими в хрущевские времена.

Чтобы почувствовать атмосферу старообрядческих собеседований, обратимся к рассказу диакона Андрея, который так описал случившееся с ним царю Петру I: «В прошлом 1716 году епископ Питирим прислал к нам скитожительствующим последним богомольцам твоим убогим старцам, 130 вопросов за своею рукою прося у нас на те вопросы ответов; и мы убогие тако ж написав, подали ему епископу Питириму своих вопросов 240,

желая чрез его ответы в сомнении нашем от Святого писания решение получить. И мы за недостатки книг и за скудость ума нашего ответствовать отрицались... за что он велел держать нас за караулом близ года, и мы убогие за оным принуждением на вопросы его, сидя в узах, писали к своим чтоб ответы готовили, и елико возмогли, собрав от Святого писания ответы, написав подаша ему епископу в мае, за то он обещал нас выпустить, а принявши наши ответы своих ответов он, епископ, тогда нам не отдал и в правде своей не устоял и нас не свободил...» [3]. Ответы Питирима были вручены на специальном собрании общины диакона Андрея. Как пишет Есипов, дьякону нечего было сказать (попробуй, скажи, когда солдаты рядом): «Рек преосвященный диакону со товарищи: извольте отвещати на всякий свой ответ подлинно. Диакон поклонися епископу до земли... «прости нас и не истязуй нас, мы не можем ничего иного отвещати точию что в доношении нашем написано...»».

После этого небольшого экскурса в петровскую эпоху давайте перенесемся в 1950-е годы в Крым. И посетим лекцию работника Крымского отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний А.С. Пугачева, который выступал в 1951 году в Симферополе и других местах, где были общины евангельских христиан-баптистов.

Верный марксистской догме о соотношении «базиса» и «надстройки», ученый утверждал, что «сектантство является результатом классовых противоречий и политической борьбы в форме борьбы одних религиозных верований, взглядов, учений с другими» [4].

Христиане, считает докладчик, «воспитывают ненависть к коллективу, к труду и знанию. Вымышленный библейский бог проклял землю и труд человека, сказав такому же сказочному Адаму: «Проклята земля за тебя». «Почему проклята? Почему это трудящийся должен «в поте лица своего есть хлеб свой»?» — вопрошает Пугачев. И отвечает со всей определенностью: «Да потому, что такая проповедь освящает гнет и эксплуатацию человека человеком, она выгодна эксплуататорам всех времен не только христианства, но и других религий» [5].

Верующие, по мысли лектора, всегда противились советскому строю. Для иллюстрации этой мысли он прибегает к сверхсильным высказываниям и поэтическим конструкциям: «Видя успехи и расцвет социалистической Родины, баптисты-евангелисты запели похоронную: «Ряды редеют, вечер близок, слабеет мощь борцов Христа».

Видя нажим на кулака, изъятие кулацкого хлеба, вожаки-сектанты с кулаками прятали хлеб, убивали уполномоченных, рабселькоров, советских активистов. Чувствуя неизбежную гибель кулака и нэпмана, сектанты взвыли» [6].

Комментирует лектор и распространенные в протестантской среде письма, которые некоторые верующие рассылали по разным адресам. В этих письмах обычно рассказывалось о каком-нибудь чуде и содержался призыв обратиться ко Христу. Подобные акции Пугачев приравнивает к идеологическим диверсиям: «Сектантские «письма с неба» сыпятся до сих пор, чтобы затормозить социалистическое строительство. Наступила не «кончина света», а кончина кулацкого мира... Вот одно из них: «Дорогие братья и сестры. Мы живем с вами в трудные, по учению Евангелия, лукавые дни, когда все силы ада обратились на церковь Христову. Мы, праведники Евангелия, в СССР находимся в огненном кольце антихристового окружения, а поэтому должны быть особенно бдительны и не забывать слов Спасителя: «Будьте просты, яко голуби и мудры яко змеи».

Это значит: умей за фальшивой улыбкой прятать волчьи клыки. Умей обманывать, хитрить, лицемерить, двурушничать, подлизываться, приспосабливаться к духу времени, но выполнять волю американских миллиардеров. Так сектантские вожаки боролись против Советской власти вплоть до Великой Отечественной войны» [7].

Мощными, лапидарными мазками лепит автор образ врага-баптиста: «В Болгарии, Венгрии, Чехословакии, Албании судебные процессы вскрыли всю гнусную человеконенавистническую, антидемократическую, антинародную роль шпионов, диверсантов, бандитов, убийц «братьев во Христе», баптистов-евангелистов, а заодно с ними и католиков» [8].

Лекции на атеистические темы имели для верующих, как правило, обязательный характер. Они специально устраивались в тех организациях и учреждениях, где те работали. Этим сразу достигались две цели: оказание морального воздействия на носителей «религиозных пережитков» и профилактика среди тех, кто непосредственно контактировал с этими носителями на рабочем месте. Никакой свободной полемики и даже возражений на заведомую ложь не предусматривалось. Шло обыкновенное «промывание мозгов» с возможными оргвыводами — увольнением с работы.

Такие лекции читались с расчетом на православных верующих и представителей других конфессий. В документах сохранилось немало информации о «работе» с протестантами, поэтому мы скажем об этом чуть подробнее.

Вот идет очередная лекторская атака на религию, но неожиданно она захлебывается: лектор приводит свидетельства о Христе. Это видно из реплики пресвитера бахчисарайского общества ЕХБ Софиенко на приеме у уполномоченного: «Много лет я работаю в артели «Ударница», но никто не слышал о происхождении Иисуса, а вот лектор хорошо рассказал».

Но такие неудачи атеистов – случайность: нападки на религию занимают гораздо больше места в выступлении, чем научная часть. В том же разговоре с уполномоченным Софиенко жалуется: «Лектор неправильно выделил нас, баптистов, как реакционеров, людей, которые в Советской Армии служить не желают, оружия в руки не берут. А за что же мне дали в период Отечественной войны боевые ордена? Лектор плохо знает баптистов и потому, что он допустил вторую клевету на нас. Он нас обвиняет, что мы имеем гитары, балалайки, баян и на молитвенном собрании поем песни «Коробочка», «Во саду ли в огороде» и другие, чтобы привлечь верующих» [9].

Уполномоченный постарался исправить некоторые «перегибы» докладчика — как миссионерского, так и политического характера: «В результате беседы с лектором тов. Шатковским, который работает помощником секретаря Бахчисарайского райкома партии, просмотром текста его лекции выяснилось, что тов. Шатковский действительно много уделил внимания мифической личности Христа. Кроме того, тов. Шатковский все секты, какие есть, относит к баптистам и в одном месте, говоря о реакционной сущности религии, особенно подчеркнул реакционность баптистов, и сказал: «Баптисты, пятидесятники в армии не служат».

Многу указано тов. Шатковскому на ряд грубых, неправильных толкований обычаев баптистов, на то, что Шатковский смешивает все секты в единую секту баптистов, и я рекомендовал обращаться к специалистам за необходимой помощью в составлении текста лекции» [10].

Однажды по требованию Совета по делам религиозных культов крымский уполномоченный даже наложил вето на лекцию И.А. Москвитина «Сектантство и его религиозная сущность», «так как в ней содержится обвинение главы Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов Я.И. Жидкова в пособничестве Германии в Первую мировую» [11].

С началом хрущевских гонений работа «по выводу» людей из религии усилилась. Об этом свидетельствуют скупые строчки отчетов. В Феодосии в 1956 г. часть лекторов-антирелигиозников была закреплена «за

определенными домовладениями для чтения лекций. Часть активистов-антирелигиозников закреплена за отдельными активными сектантами для индивидуальной работы» [12].

Растет число атеистических лекций, хотя и не так быстро, как хотелось бы коммунистам. В связи с этим газета «Красный Крым» (1.12.1957) пишет: «За весь прошлый 1956 г. в нашей Крымской области отделениями общества по распространению политических и научных знаний было прочитано лишь 569 лекций на научно-атеистические темы, а в текущем году за 10 месяцев — 1384 лекции, что составляет немногим более 5% всех прочитанных лекций» [13].

Но вскоре этот недостаток был устранен. «В последнее время обком партии занялся проведением ряда мероприятий, направленных на пропаганду атеистических взглядов. В мае месяце 1957 г. проведены семинары работников горкомов и райкомов» [14].

«Во всех городах и в ряде районов на заводах, фабриках, в совхозах и колхозах проводятся вечера вопросов и ответов на антирелигиозные темы». После лекций бесплатно показывают атеистические кинофильмы, такие как «Темные люди», «Дело отца Панфилия», «Апостолы без маски», «Правда о мощах», «У истоков истины», «Чудотворцы из Бирюлево», «Первые советские спутники земли» [15].

«По всем школам области стали периодически проводиться лекции, доклады, беседы и опыты, разоблачающие религию и суеверия, а в те семьи, которые под разнообразными видами понуждают детей посещать церковь, чаще стали заходить и проводить индивидуальные беседы с родителями учителя, коммунисты, комсомольцы и члены родительских комитетов, а там, где больше всего родители поражены религией, общества знаний организовали лектории» [16].

Во многих школах области стали работать семинары атеистов. Темы, которые на них обсуждались, были специально утверждены районными властями. Среди них — «Реакционная роль Ватикана», «Православие и его реакционная сущность», «Противоположность науки и религии» [17].

Результаты этой, говоря словами Маяковского, работы адовой, были налицо: «Член партии тов. Андреев сумел распропагандировать гр. Асю-тину Лидию Николаевну, которая прекратила ходить в молитвенный дом, а стала ходить в кино, на вечера, занимается в политкружке» (15).

«Ученицу 82 Симферопольской школы Якуцени Светлану завербовали пятидесятники. На помощь Светлане пришла комсомольская органи-

зация и учителя школы. Путем индивидуальных душевных бесед и включения Светланы в общественную жизнь школы, помогли освободиться девушке от религиозного влияния.

Или в Бахчисарае сектанты хотели завербовать Катю Нижнеподцеву (работает на птицефабрике), но товарищи по работе помогли ей теплым словом в трудную для нее пору. Коммунист Шешалевич предупредил девушку, что она работает рядом с сектантами и разъяснил ей, что представляет из себя их вера. Этим спас девушку от сектантов.

Или в Старом Крыму сектанты завербовали гр. Танищеву (санитарку Старо-Крымского санатория). Отдел пропаганды и агитации Старо-Крымского райкома партии прикрепил к

Танищевой грамотного атеиста, который не только систематически проводил с ней беседы, но подбирал для нее художественную и атеистическую литературу, высказывания В.И. Ленина и др. В результате гр. Танищева стала активной атеисткой» (16).

Но, несмотря на подвиги коммунистов Андреева, Шешалевича и иже с ними, «пережитки» нет-нет, да и давали о себе знать. «Очень многие трудящиеся Джанкоя верят в бога. Например, в 4-й средней школе проводилось родительское собрание, где стоял доклад на атеистическую тему и организован вечер «чудеса без чудес». Когда стали показывать опыты превращения воды в вино, то 20 человек заругались, что это бесово наваждение и ушли. Такое же положение было и во 2-й средней школе» (17).

Очень мешали планомерному выводу людей из религии сами верующие: «Известны факты, когда сектанты меняют места работы по собственному желанию, когда партийные и профсоюзные организации начинают проводить работу по отрыву их от религии» (18).

В эти годы среди мелких и средних функционеров широкое хождение получает миф о целительной силе трудового коллектива. Когда, скажем, уполномоченный пишет, что верующие пенсионеры «оторваны от рабочего коллектива» и потому им «труднопреодолеть религиозные пережитки», он выражает ходячие представления о том, каким путем можно перевоспитать верующих. Хрущевский поворот «к ленинским нормам законности» сильно ограничил возможность прямых репрессий. Теперь для «перековки» чуждых элементов партаппарат вынужден был обратиться к более активному использованию административного и партийного ресурсов. Коллектив, ключевые позиции в котором всегда занимали коммунисты, идеально подходил для «оттепельного» насилия. Борьба за чистоту

«ленинских принципов» шла рука об руку с усилением механизмов косвенных репрессий, для чего закон, который, по известной поговорке, что дышло, постоянно пересматривался «в свете руководящих решений». Вот и уполномоченный не устает напоминать своему руководству, что для успешной атеистической работы необходимо, «чтобы правительство решило накладывать штрафы, привлекать к судебной ответственности лиц, проводивших религиозную пропаганду вне стен молитвенного дома» (19).

Одновременно идеологические работники стремятся к тому, чтобы религиозные лидеры отказались от всякого конструирования внутреннего мира советского человека. «Отдельные пресвитеры уделяют много времени морали. Например, керченский пресвитер Цикол призывает следовать только по стопам Христа, не увлекаться житейским, особенно культурой... Цикол предупрежден, что если еще раз будут такие иподобные им выступления, с регистрации будет снят» (20).

В православных храмах к этому времени перестает звучать проповедь, прихожане боятся перемолвиться лишним словом, чтобы не навредить себе и другим.

В годы хрущевских гонений окончательно сформировался атеизм послевоенного образца с его агрессивным маломыслием, незаинтересованностью в метафизике, отсутствием минимального такта и сдержанности. Интересно, что в постсоветское время он окончательно не умер, и продолжает оценивать веру как дебильное свойство насмерть перепуганных людей.

Правда, административных ресурсов у него уже не осталось.

Библиография:

1. И Смолич. «История Русской церкви». Т.VIII. Ч.1. С. 23
2. И Смолич. «История Русской церкви». Т.VIII. Ч.1. С. 31
3. Г. Есипов. «Раскольниковы дела XVIII столетия». СПб., 1861. Т. 2. С. 649
1. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1175, л. 6.
2. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1175, л. 32.
3. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1175, л. 18.
4. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1175, л. 19.
5. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1175, л. 20.
6. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1178, л. 78.
7. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1178, л. 79.
8. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1174, л. 265.

9. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1181, л. 11.
10. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1184, л. 21.
11. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1497, л. 22.
12. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1186, л. 155.
13. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1700, л. 20.
14. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1186, л. 174.
15. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1186, л. 59.
16. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1184, л. 122, 123.
17. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1186, л. 118.
18. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1816, л. 5.
19. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1184, л. 123.
20. ГАРФ. Ф. 6991, оп. 3, № 1187, л. 81.

Маркин К.В., Пруцкова Е.В.

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ОПРОСАХ:
ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ПУБЛИЧНОГО ИЗМЕРЕНИЯ
РЕЛИГИОЗНОСТИ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПОДХОД
К РЕЛИГИОЗНЫМ ТРАДИЦИЯМ ИССЛЕДУЕМЫХ СТРАН⁴**

Введение

Существует множество различных подходов к определению и операционализации понятий религии и религиозности. В частности, Д. Поллак систематизирует их следующим образом [13, р. 28-56]: философский метод (формирование понятия происходит априорно, аналитически, не эмпирически), субстанциональный метод (задается предмет референции религии), герменевтические подходы и методы объяснения. Последние включают историко-филологический метод (рассматривающий религию как исторический объект), контекстуальный метод (подчеркивающий важность социального и исторического контекста), многомерный подход (исходит из того, что существует ряд измерений, вероятно общих для всех религий), генетический метод (объясняет специфику религии исходя из её социальных или психических причин), а также функциональный метод (определение

⁴Исследование осуществлено в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2015 году.

религии указывает на проблему, которая решается с ее помощью, указываются выполняемые религией функции). На русском языке проблема определения понятия «религиозность» и различные подходы к решению данной проблемы подробно рассматриваются в книге Е.И. Аринина [1].

Из всего этого разнообразия эмпирические социологические исследования религиозности, особенно количественные, основываются в большинстве случаев на индивидуальном подходе. Единицей наблюдения в таких исследованиях обычно являются индивиды, что исключает нахождение в таких исследованиях религиозности, существующей на других уровнях (например, религиозной общины, публичной сферы и т.д.). Так, если опираться на концептуальную схему Б.Тернера [16, р. 12-19], который предлагает рассматривать социальную реальность на трех уровнях (микро-, мезо- и макроуровень), то количественные социологические исследования религиозности обычно ограничены микроуровнем. Микроуровень, по Тернеру, [16, р. 16-17] составляют фокусированное и нефокусированное взаимодействие (encounters), осуществляемое в силу действия таких сил, как: эмоции, мотивации, культура, роли и статусы, демографические характеристики, экологические условия. Данный уровень включает: богослужения / коллективные религиозные ритуалы, контакты со священнослужителями, взаимодействие верующих между собой (приходская дружба и взаимопомощь), взаимодействие религиозных индивидов с нерелигиозными и т.д. В то же время религия, как и любые другие социальные реалии, существует на трех уровнях. В частности, на макроуровне религия может рассматриваться как социальный институт, а мезо-уровень включает приходы, конгрегации, религиозные общины, секты, религиозные движения, конфессиональные организации и т.д.

В свою очередь, изучение индивидуальной религиозности в количественных социологических исследованиях также ограничено фокусированием внимания на многомерной модели религиозности. В рамках многомерного подхода религиозность рассматривается как некоторая целостная система, которую возможно оценить посредством разложения на несколько осей, или измерений. Операционализация понятия религиозности в рамках многомерного подхода основана на предпосылке о том, что религия задает набор требований к человеку, которым необходимо соответствовать: иметь определенные верования, знать определенные тексты, осуществлять определенные практики и т.д. [6], [15]. Основная задача, которую решали исследователи, работающие в рамках многомерного подхо-

да, состояла в нахождении универсальных показателей, позволяющих сравнивать между собой уровень религиозности представителей различных конфессий.

Попытка создать универсальный инструмент для исследования религиозности, вне всякого сомнения, задача трудная и нетривиальная. Уже то, что в социологии нет господствующей теории о том, что такое религиозность, ставит под сомнение возможность её успешной реализации. Тем не менее, в настоящее время разработано огромное количество разнообразных шкал индивидуальной религиозности, оценивающих различные ее аспекты [18], существует большое количество эмпирических социологических исследований, посвященных религиозности населения разных стран и конфессий, в том числе показатели индивидуальной религиозности включены в такие крупные межстрановые исследования, как «Всемирное исследование ценностей» (WVS, World Values Survey), «Европейское исследование ценностей» (EVS, European Values Study), «Европейское социальное исследование» (ESS, European Social Survey), «Международная программа социальных исследований» (ISSP, International Social Survey Program), исследование «Поколения и гендер» (GGP, Generations and Gender Programme), «Религион Монитор» (Religion Monitor) и др.

В частности, одно из наиболее крупномасштабных исследований религиозности – опрос «Религион Монитор» (Religion Monitor). Это международное исследование, проведенное в 21 стране, результаты которого описаны в книге «Во что верит мир» [19]. Исследование «Религион Монитор» реализует междисциплинарный подход к определению и операционализации понятия «религиозность» и строится на основе трех принципов [7, р. 17-51]: во-первых, различие между шестью основными измерениями религиозности (интеллектуальное, идеологическое, измерение публичной и приватной религиозной практики, религиозный опыт и следствия религиозности в повседневной жизни), во-вторых, различие трех уровней центральности религиозности в зависимости от того, какое место религия занимает в жизни человека (центральная, подчинённая и маргинальная позиция религиозности), и в-третьих – различие теистического и пантеистического содержания религиозности. Целью авторов было создание инструмента, который позволяет сравнивать религиозность на индивидуальном уровне вне зависимости от вероисповедания респондента. Анкета исследования – очень подробная, она включает множество вопросов касательно различных аспектов религиозности респондента, ее объем на рус-

ском языке – 18 страниц. Однако даже такое доскональное внимание к деталям не позволяет поставить окончательную точку в исследованиях религиозности. Некоторую недостаточность инструмента исследования признают и сами авторы [9, р. 89-90].

Нам бы хотелось заострить внимание на ряде аспектов, рассмотрение которых научным социологическим и религиоведческим сообществом позволило бы более глубоко осмыслить показатели религиозности в современном мире, а именно: рассмотрение религиозности в публичной сфере; нахождение баланса между стремлением к универсальности инструментов измерения религиозности и индивидуальным подходом к разнообразным религиозным традициям; различение пантеистического профиля духовности и религиозной индивидуализации (в контексте понятия невидимой религии Т. Лукмана) [11].

Публичная религиозность

Первый аспект, на который необходимо обратить внимание – это рассмотрение религиозности в публичной сфере.

Религиозный институт, в достаточной мере представленный в публичной сфере, имеет возможность транслировать свою позицию в общество, консолидируя сторонников и привлекая новых членов. В странах, где в публичной сфере религиозные институты представлены слабо либо не представлены вообще, вера прихожан может чрезвычайно далеко отстоять от догматических институциональных установок. Однако даже мощное религиозное присутствие не гарантирует единой религиозной позиции на индивидуальном уровне, поскольку публичные тезисы могут иметь не религиозные коннотации.

В качестве примера важности публичного измерения религиозности рассмотрим несколько кейсов из опроса «Религион Монитор». Нужно понимать, что это инструмент, с помощью которого, в первую очередь, изучают индивидуальную религиозность. Публичная религиозность, которую измеряет данный опрос, не имеет ничего общего с присутствием религиозного дискурса в политике или медиа, а также с любыми общественными дискуссиями на эту тему. Публичное в «Религион Монитор» ограничено участием в публичных религиозных практиках (посещение церковных служб, общая молитва) в противовес частным проявлениям (индивидуальная молитва и медитация) [5, р. 103].

Такой подход лишает данный инструмент ряда важных переменных, которые авторы, описывающие данные исследования, вынуждены инте-

гировать из других источников. Например, понятие «гражданской религии» имеет чрезвычайно важное значение для религиозного поля США, объединяя различные религиозные конгрегации фактически в государство. Религиозность в публичной сфере в той или иной степени присутствует и в обзорных статьях, посвященных другим странам. Во Франции и Турции религия в публичном измерении представлена лаицизмом в государственном законодательстве, регулирующим (запрещающим) проявления религиозности в государственных институтах. [10] В Польше современный дефицит харизматичных проповедников [17] в публичной сфере всё больше разделяет классическое католичество с «народной верой» (*commonreligion*) [3, р. 34]. Пятидесятнические движения в США, Нигерии, Гватемале, Бразилии тесно связаны с публичным проявлением религиозности в медиа и политической сфере. Особенный интерес вызывает символическая интерпретация политических событий. Так, например, в религиозно-символической системе целые страны, народы, территории могут быть подвержены демоническому влиянию. Способ борьбы с этим влиянием – духовная брань (*spiritual warfare*). Данное понятие у пятидесятников имеет двойственное значение. С одной стороны, политические конфликты должны решаться «духовными» методами, а не военной силой, с другой – враги – это слуги Сатаны, а значит, для борьбы с ними все средства хороши [14, р. 565]. Такая интерпретация реальности вносит свой вклад в развитие фундаментализма в мире.

На данных примерах видно, что индивидуальной религиозности недостаточно для адекватного описания состояния религиозного поля. Исследование влияния политического строя на религиозность, присутствия религиозной риторики в СМИ, степени участия церкви или религиозных групп в общественных дискуссиях касательно общественно важных вопросов, могло бы помочь более точно понять причинно-следственную состояния религиозности в исследуемой стране, а также помогло бы увидеть другие профили религиозности, которые коренятся не в индивидуальной психологической системе человека, а в общественном действии тех или иных групп.

Индивидуальный подход к религиозным традициям исследуемых стран

Инструментарий для изучения индивидуальной религиозности в разных странах и вероисповеданиях должен иметь относительно универсальный характер. Это позволяет проводить межстрановые опросы, однако

может привести к некоторым нежелательным эффектам. Так, шкала центральности религиозности (The Centrality of Religiosity Scale – CRS), разработанная Ш. Хубером – стержень опроса «Религион Монитор» – имеет несколько версий: основную и расширенную [8]. Шкала отражает, какое место религия занимает в жизни человека. Основная версия предполагает изучение авраамических религий (иудаизм, христианство, ислам), где представление о Боге имеет антропологический характер. Расширенная версия учитывает сферу восточных религий и новые формы духовности. Каждая из этих версий имеет 3 варианта по 5, 10 и 15 вопросов.

CRS-15 – самая надёжная и точная из трёх шкал – содержит три пункта по каждому из пяти измерений (измерение следствий не используется при расчете показателя центральности). Её следует применять, если необходимо изучить дифференцированное влияние измерений религиозности на другие явления. CRS-10 – более экономичная версия, с двумя вопросами по каждому измерению, которые были отобраны для повышения теоретической релевантности результата. CRS-5 – самая экономичная версия.

Однако даже CRS-15 не показывает разнообразия различных религиозных конфессий и течений. Универсальность и ёмкость данного инструмента не всегда позволяют адекватно проанализировать религиозность респондента, особенно если он не католик или протестант. К примеру, важной частью православной религиозности является причастие, однако вопрос о частоте причастия отсутствует как в «Религион Монитор», так и в других межстрановых опросах, поскольку данная переменная не является универсальной. Если в протестантизме и в чуть меньшей степени в католицизме данная переменная легко заменима (посещением богослужений), то в православии фактическое значение причастия куда более высоко. Пришедшему на богослужение нужно выполнить ряд действий (пост, молитва, исповедь; на последней обычно получается благословение на причастие), чтобы быть допущенному к этому таинству. В протестантизме и католицизме обычно достаточно принадлежности и, соответственно, присутствия. Без данного параметра сложно судить о религиозности православного респондента.

Подобную ситуацию мы можем наблюдать также при исследовании ислама или буддизма. Так, в рамках массовых опросов обычно не идет речи о различении течений внутри этих религий. Например, суннизма и шиизма в исламе или хинойанской и махаянской традиций в буддизме.

Пантеизм и индивидуальная религиозность

В современном обществе пантеистический опыт довольно трудно операционализировать. На индивидуальном уровне пантеистический профиль духовности выявляется вопросами о медитации и чувстве единства со всем миром («one to all») [7]. Однако чувство единства со всем миром (природой) может не носить совершенно никаких религиозных коннотаций и быть вполне имманентным и рациональным. Медитация сегодня для многих — это не способ изменить или познать себя, а всего лишь медицинская процедура по приведению нервов в спокойное состояние не ради бесстрастия или высшего знания, а ради большей продуктивности, а значит, и успешности в этом совершенно реальном мире. Возможно, следует говорить о тенденции утраты пантеизмом своих трансцендентных смыслов. Именно медитация и религиозный опыт ощущения единства со всем миром являются главными индикаторами в «Религион Монитор» для проверки теории религиозной индивидуализации Т. Лукмана [11]. Так, Х. Казанова опровергает данную теорию, не найдя в Испании значительного роста этих параметров [4, р. 236-237]. Таким же образом М. Пецсольд, не найдя оснований для институциональной религиозности в Восточной Германии, опровергает теорию религиозной индивидуализации отсутствием данных об увеличении количестве медитирующих и имеющих религиозный опыт ощущения единства со всем миром [12, р. 125-127]. Однако идеи Лукмана выходят далеко за пределы такого понимания. В своих работах Лукман видит само существование человека неразрывно связанным с трансцендентным, а, следовательно, религиозным. Само конструирование социальной реальности невозможно без религиозного действия [2]. Оппонировать данной точке зрения возможно, подвергнув сомнению трансцендентный характер религиозного либо мнение о необходимости трансцендирования для построения социальной реальности. Оба эти аргумента не могут быть выведены только из уровня индивидуальной религиозности личности.

Классическая институциональная религиозность крайне неуниверсальна. Религия и каждая конфессия в религии имеет собственную догматическую основу. Если респондент называет себя христианином, он должен верить в воскресение Христа, иначе это явное следствие процесса индивидуализации религиозности. Совсем не обязательно для попадания в отдельную категорию респондентов с внеинституциональной религиозно-

стью (специфика которой ещё должна быть осмыслена) практиковать медитацию и переживать религиозное единство с природой. Если респондент не разделяет основополагающие тезисы (самые простые, чтобы максимально исключить религиозное невежество) своего религиозного института, к которому сам себя относит, то его религиозность может рассматриваться как внеинституциональная.

Заключение

Частично ряд трудностей, связанных с исследованием религиозности в контексте её индивидуального измерения, мы пытаемся преодолеть в проекте «Ортодокс Монитор»⁵. Это исследование, изучающее влияние религии на ценности и практики в различных сферах жизни (например, в семье, социальных сетях, гражданской и политической вовлеченности и др.). Проект нацелен также на изучение отношения населения к различным церковным инициативам (в сфере образования, культуры, здравоохранения, социальной работы и др.). Методология исследования разработана как ответ на существенные проблемы, возникающие в современных исследованиях религиозности в странах, прошедших форсированную секуляризацию. Мы считаем, что в современном мире существует, по меньшей мере, три типа подключения человека к религии, важных с точки зрения исследования влияния религии на ценности, установки и поведение: (1) индивидуальное усвоение религиозных ценностей, норм и содержания веры (религиозная конверсия / обращение и социализация), (2) подключение через социальные сети – контакты с религиозным человеком по различным (не обязательно религиозным) поводам, (3) реагирование на сообщения религиозных представителей или о религиозных представителях в масс-медиа (публичной сфере). Соответственно, мы пытаемся рассмотреть религиозность на нескольких уровнях.

Публичную религиозность в нашем проекте мы предлагаем рассматривать на основании вопросов об отношении к взаимопроникновению религии и других институтов (медицина, образование и др.).

Проект «Ортодокс Монитор» разрабатывался с учетом специфики религиозности в России. В частности, была учтена специфика православия как доминирующей религии. Как говорилось выше, вопрос о частоте при-

⁵ Подробная информация об исследовании представлена на странице проекта на сайте Исследовательского семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: <http://socrel.pstgu.ru/RU/orthodoxmonitor>

частия является чрезвычайно важным для определения уровня православной религиозности, в то же время эта переменная не тождественна частоте посещения религиозных служб. Различие этих феноменов подтвердилось в ходе исследования. Так, по данным первой волны исследования «Ортодокс Монитор», корреляция Пирсона между этими двумя показателями (r) составляет 0,55 ($N=1112$, $p<0,0001$). Это достаточно высокий показатель, однако он недостаточно высок, чтобы сказать, что частота посещения религиозных служб и частота причастия – это одно и то же. 14% относящих себя к православию, по данным нашего исследования ($N=1166$), никогда не причащались. Объяснительная сила показателя частоты причастия выше, чем показателя частоты посещения религиозных служб, поскольку он в большей степени отвечает социальному механизму, посредством которого реализуются изменения ценностей и поведения человека в связи с его религиозностью.

Библиография:

1. Аринин Е. И. Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир: ВГУ, 2013.
2. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое Обозрение. 2014. Т. 1.
3. Ahern G., Davie G. Inner city God: the nature of belief in the inner city. London: Hodder and Stoughton, 1987.
4. Casanova J. Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 223–256.
5. Gabriel K. The Churches in Western Germany: An Asymmetrical Religious Pluralism // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 95-121.
6. Glock C.Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education. 1962. Vol. 57, Supplement 4. P. 98–110.
7. Huber S. Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 17–51.

8. Huber S., Huber O.W. The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religions. 2012. Vol.. 3. No. 3. P. 710–724.

9. Huber S., Krech V. The Religious Field between Globalization and Regionalization: Comparative Perspectives // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 53–94.

10. Koenig M. Religiosity in «Laicist» States in Europe: France and Turkey // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 375–398.

11. Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. MacMillan Publishing Company, 1967. First edition.

12. Petzoldt M. The State of Religion and Religiosity in Eastern Germany: Social-scientific and Theological Interpretations // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 123–148.

13. Pollack D. Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

14. Schäfer H. The Pentecostal Movement: Social Transformation and Religious Habitus // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 201–222.

15. Stark R., Glock C.Y. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968.

16. Turner J.H. Theoretical Principles of Sociology, Volume 1. New York, NY: Springer New York, 2010.

17. Zarzycka B. Tradition or Charisma? Religiosity in Poland // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 201–222.

18. Measures of Religiosity // Ed. by P.C. Hill, R.W. Hood. Birmingham, Alabama: Religious Education Pr, 1999.

19. What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / Ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009.

О ДАЛЬНЕЙШИХ ПЕРСПЕКТИВАХ ВЫРАБОТКИ ТЕРМИНОЛОГИИ ПО ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ МЕСТНОЧТИМЫХ ИКОН И СВЯТЫХ

Во время работы над диссертацией «Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии)», которую я защитил в ноябре 2011 году в Уральском федеральном университете имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, мне пришлось столкнуться с таким вопросом как терминология. Она занимает в нашем исследовании особое место и активно развивается.

Так, важную роль играет схема сравнения, предложенная немецким историком А. Эббингхаузом. Он сопоставил провозглашение иконы как чудотворной с канонизацией святого, а составление сказания о чудесах иконы – с написанием жития [11, с. 231] (с этим согласны и другие исследователи [19, с. 103; 20, с. 208–216], предлагая свои трактовки). Например, В. Ф. Шевцова называет такой процесс жизнью иконы [34, с. 285], а В. М. Кириллин обращает внимание, что св. Димитрий Ростовский, например, включал сказание о Тихвинской иконе Богородицы в свои Четьи Минеи, таким образом делая его равноценным с житиями святых [9, с. 218]. Этот момент, повторимся, принципиальный – почитание икон и святых схоже. Святые – это живые иконы. Почитая иконы, мы почитаем изображенных на них святых.

При изучении почитания местночтимых икон и святых историки традиционно используют термин (который обычно связывали с двоеверием) «народное православие» [11, с. 75–88; 2; 29, с. 7–18]. Но в последние десятилетия в вопросе, посвященном «народному православию», произошла серьезная эволюция. Постепенно происходил уход от «двоеверия» и его двусторонней модели [12, с. 15], предлагалось сделать ее более уточненной [12, с. 33]. В этом контексте важно замечание Т. А. Бернштам, что «двоеверие» в древнерусском значении означает колеблющийся, маловерный или слабоверный [2, с. 333], а И. Левин предлагает вернуть термину «двоеверие» первоначальный смысл: «сознательная и преднамеренная практика христианства и язычества одним человеком» [12, с. 33–34].

И все же до сих пор «народное православие», тесно связанное в представлении исследователей с «двоеверием», представляется ими как некая альтернатива официальному [6, с. 36–37] – или синодальному – православию (термин был предложен Н. Н. Покровским для XVIII века) [29, с. 10]. Показательны также, например, мысли исследователя о специфике «народного православия» и его соотношения с «официальной религией» [30, с. 256]. На самом деле произошла определенная (невольная или преднамеренная) корректировка термина – если обратиться к самой работе Н. Н. Покровского, то он говорил о «взаимоотношении официального церковного и, условно говоря, крестьянского православия» [25, с. 96]. Все-таки в терминах «крестьянское православие» или «народное православие» существенная разница, так как первый термин более узкий и несет классовую нагрузку. Что касается второго термина, согласимся с определением одного из современных исследователей, который резонно отмечал: «народная религиозность» (также как «народное православие» и т.д.) – это «идеологизированный и методический небесспорный термин») [35, с. 7].

Чрезвычайно важны замечания В. Ф. Шевцовой, которая говорит о большом фактическом материале, свидетельствующем: общество (включавшее в себя и элиту, и народ) объединяла Церковь [34, с. 18] с ее святынями – прежде всего местночтимыми иконами [34, с. 287]. См. также, напр., позицию Ив Левин: «Любая попытка привязать религиозные верования и практики только к «элитарным» или только «народным» группам неизбежно приведет к тому, что из поля зрения выпадут многие религиозные практики, при совершении которых взаимодействовали друг с другом представители «элиты» и «народа» [12, с. 18]).

Действительно, главным фактором влияния на народную религиозность в традиционном, несекулярном обществе является Церковь, состоящая из конкретных людей [22, с. 12] с их религиозным опытом общения с Богом и его праведниками.

Исследования последних лет также показали: корректировка терминов будет продолжаться. А. С. Лавров предлагает называть происходившие процессы религиозных практик (прежде всего почитания икон и святых) «локальными религиями» [11, с. 88] (Т. А. Бернштам говорит о «местных церквях» [11, с. 88], а В. Ф. Шевцова о «живой религии») [34, с. 19].

Параллельно двигались и зарубежные исследователи. Так, Имон Даффи в своем исследовании о религии в Англии XV – XVI вв. предлагает термин «традиционная религия». Уильям Кристиан говорил о том, что

нужно различать «универсальную религию» (она основывается на единстве таинств) и «локальную религию» (основана на почитании местных святых и святынь) [35, с. 12–13]. Д. Уо в своем исследовании о вятской истории рассматривает иконы и святых как часть «мистического регионализма» [32, с. 240–241].

Считаем более целесообразным говорить (по крайней мере, в рамках наших исследований) не столько о «синодальном» («официальном церковном») или «народном православии», а о **«местном православии»** (от приходского до регионального уровня).

Предлагаемый термин считаем наиболее точным. Именно в рамках «местного православия» формировалось почитание икон и святых. Причем вплоть до начала XX в. на уровне приходов отсутствовала градация икон и святых, принятая в церковной и научной литературе, а в формировании почитания местночтимых икон и святых принимали участие все представители Церкви – от епископата до простых верующих. Именно такой подход позволяет «на основе сохранившихся источников понять особый «внутренний мир» изучаемой личности или целого сословия» [1, с. 4], а изучение чтимых икон и святых – составить «цельную картину религиозного сознания» [5, с. 63].

Так, особенностью «местного православия» Вятской епархии в начальный период ее существования являлось количественное преобладание местночтимых икон над местночтимыми святыми. Это было обусловлено и происходившими в Русской Церкви процессами, и тем, что главные вятские иконы сыграли существенную роль в общероссийской истории. Уже в раннее время на Вятке сформировался основной корпус местночтимых икон, и во многом показательно, что значительно позже, в XIX в. больше всего местночтимых приходских икон тезоимениты главным вятским святыням – Николаю Чудотворцу (18), образам Спаса Нерукотворного (15), Михаила Архангела (6) [15, с. 23].

Во время работы мы обратили внимание на то, что вне серьезного внимания исследователей оставались чудеса, происшедшие у образа, в связи с чем чрезвычайно важно замечание Н. М. Тарабукина, что каждая икона чудотворна «хотя бы в потенциальном смысле» [31, с. 82]. Другие авторы также указывают на важность необходимости изучения повествований о чудесах [12, с. 7–8], о присутствии их в повседневной жизни общества [28].

В различных архивах хранятся списки, посвященные Великоорецкому образу. А. А. Романова и Д. Уо отмечают, что чудеса от образа остаются

неопубликованными [26, с. 610; 33, с. 135], причем, эти авторы также только намечают общую тенденцию в изучении чудес [27, с. 39]. Только в 2014 году полная публикация чудес впервые была сделана кандидатом исторических наук, протоиереем Александром Балыбердиным [23; 24]. Действительно, чудеса публиковались только частично еще в XIX веке [7].

По-нашему мнению, чрезвычайно важно понять, откуда приходили паломники, в каких населенных пунктах происходили чудеса, от каких болезней.

Этот анализ (которому мы предложили дать название «география чудотворений») дает достаточно полную картину отношения вятского (и не только) общества к местночтимым вятским иконам, а также роли икон в жизни общества. «География чудотворений» также позволяет нам восполнить недостаток данных [16], которым характерны многие периоды жизни Вятской епархии. Напомним при этом важное обстоятельство: каждая икона чудотворна «хотя бы в потенциальном смысле» [31, с. 82], и «чудотворение от иконы не есть что-либо исключительное, напротив, оно закономерно» [31, с.83].

Проведенный анализ «географии чудотворений» позволяет утверждать, что к Великоорецкому образу свят. Николая и Спасу Нерукотворному паломники приходили не только из пределов Вятской земли, но и из других мест. Большинство исцелений (более 70 %) происходило от слепоты [15, с.18]. Верность направления нашей работы подтвердила недавняя публикация еще одного исследователя [21].

Пониманию активного участия общества в судьбе местночтимых икон и святых, по нашему убеждению, введение с начала 2000-х гг. в научный оборот термина «иеротопия». Данный термин построен по принципу сочетания греческих слов «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство, понятие) – точно так же, как и многие слова, укоренившиеся в современном сознании за последние сто лет (к примеру, иконография). Предложивший его А. М. Лидов поясняет: «Иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [13, с. 9–10]. В связи с тем, что важнейшую роль в формировании сакрального пространства играют чудотворные иконы [13, с. 9], мы активно использовали принципы иеротопии в пределах Вятской епархии и участия в этих процессах местного общества, предложив новый термин – «приходская иеротопия».

В аналогичном направлении также работают и другие (в частности, екатеринбургские) [4] исследователи, которые в разных случаях говорят о «религиозном» [3], «сакральном» [36] или прямо о «православном ландшафте». Он является доминирующим не только для Урала [4, с. 11], но и для Вятской земли и «может рассматриваться как «частное культурное пространство», сегмент религиозного ландшафта, как система культурных объектов, связанных с духовными ценностями православного населения отдельно взятой территории в историческом развитии» [14]. Как отмечается, «реконструкция православного ландшафта подразумевает выявление и фиксацию объектов-святынь», в том числе чудотворные иконы и мощи святых, места погребения [14], и это касается не только обширных районов, но и православных микрорайонов [36, с. 48].

Мы рассматривали тему «приходской иеротопии» на двух конкретных примеров – в Оричевском и Белохолуницком районе современной Кировской области [17; 18]. При этом, на наш взгляд, необходимо разделить понятия «приходская иеротопия» и «конструирование святых мест» [15, с. 21–22]. Выскажем ряд соображений. Иеротопия подразумевает обретение, проявление святыни (иконы, мощей святых). Вокруг этих святынь естественным образом формируется – в том числе и при активном участии людей – сакральное пространство. Когда же иконы и религиозные события формируются искусственно, за счет, образно говоря, не явления, а объявления святыни, исключительно для создания культа и привлечения паломников, эти процессы считаем возможным назвать «конструированием святого места».

Естественно, «конструирование святых мест» наталкивалось на противодействие церковных властей, которые обоснованно указывали на их искусственный характер. Другой вопрос, что настойчивость «приходских обществ» в почитании икон церковная власть могла принимать за искусственные попытки «конструирования святого места». В таком случае необходим анализ как мотивов местного общества, так и доводов церковной власти при одобрении или осуждения конкретной иконы.

Позволю процитировать автореферат своей диссертации: «Результаты нашего исследования говорят о том, что местночтимые иконы и святые на протяжении всего изучаемого периода занимали особое место в общественной жизни Вятской епархии и оказывали на нее существенное влияние. Они были тесно связаны с такими понятиями, как «местное православие», «география чудотворений», «приходские общества», «приходская

иеротопия», «конструирование святого места», а основные принципы восприятия населением икон и святых оставались неизменными в своей сути на протяжении всего исследуемого времени» [15, с. 19].

Закончить хотелось на полемической ноте. Очевидно, что изучение роли икон и святых в жизни общества находится в постоянной эволюции, продолжается формирование терминологии, развиваются новые направления исследования. Например, один из историков замечает: «С середины XIX века Тихвинский образ Пресвятой Богоматери и его история как феномены литературы, искусства и духовной жизни русского народа оказываются вовлеченными в сферу многообразных интересов ученых филологов, историков, искусствоведов, причем и отечественных, и зарубежных. И сегодня уже вполне обоснованно можно говорить о научной «тихвиниане» как об отдельной и специальной области гуманитарного знания» [8, с.102–103; 9, с. 27–28]. Другой исследователь в своем исследовании разных аспектов почитания преподобного Серафима Саровского говорит о серафимиане [10, с. 113]. Возникает закономерный вопрос: подобное выделение в особую область исследования отдельных – пусть даже почитаемых икон и святых – свидетельствует о развитии или все-таки невольной замкнутости и ограниченности?

Библиография:

1. Барабаш, М. Н. Религиозное сознание православного населения в Ярославской и Костромской губерниях (вторая половина XIX – начало XX вв.). [Текст]: Автореферат дисс... канд. ист. наук / М. Н. Барарбаш. Ярославль, 2006.

2. Бернштам, Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве [Текст] / Т. А. Бернштам. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. – 400 с.

3. Главацкая, Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования [Текст] / Е. М. Главацкая // Народы Урала: исторический опыт, традиции и проблемы современности: материалы научно-практической конференции (27 апреля 2009 г.). Екатеринбург: СОМБ, 2009. С. 23–34.

4. Главацкая, Е. М., Манькова, И. Л., Цеменкова, С. И. Реконструкция православного ландшафта Урала XVII – начала XXI вв.: из опыта создания историко-культурного атласа [Текст] / Е. М. Главацкая, И. Л. Манькова, С. И. Цеменкова // Православие в судьбе Урала и России: история и

современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург: ИИА УрО РАН; Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. С. 11–14.

5. Громыко, М. М., Кузнецов, С. В., Буганов, А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований [Текст] / М. М. Громыко, С. В. Кузнецов, А. В. Буганов // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–68.

6. Иванова, А. А., Калущков, В. Н., Фадеева, Л. В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии) [Текст] / А. А. Иванова, В. Н. Калущков, Л. В. Фадеева. М.: ОГИ, 2009. – 512 с.

7. Кашменский, С., протоиерей. О чудотворной Великорецкой иконе Святителя и Чудотворца Николая [Текст] / протоиерей С. Кашменский // Вятс. епарх. вед-сти. 1875. № 9 (отд. дух.-лит.). С. 286–294; № 10 (отд. дух.-лит.). С. 311–327; № 11 (отд. дух.-лит.). С. 359–371; № 12 (отд. дух.-лит.). С. 379–393; № 16. (отд. дух.-лит.). С. 495–510; № 17 (отд. дух.-лит.). С. 523–538; 1876. № 9 (отд. дух.-лит.). С. 256–262.

8. Кириллин, В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» [Текст] / В. М. Кириллин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1. С. 102–120.

9. Кириллин, В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» [Текст] / В. М. Кириллин. М.: Языки славянских культур, 2007. – 312 с.

10. Коровин, Д. В. Канонизация преподобного Серафима Саровского и неомосковский тип общественного сознания (по материалам публикаций газеты «Московские ведомости» 1900–1904 гг.) [Текст] / Д. В. Коровин // Религии мира: История и современность. 2005 / Научн. совет «Роль религий в истории». Отв. ред. А. В. Назаренко. М.: Наука, 2007. С. 111–129.

11. Лавров, А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. [Текст] / А. С. Лавров. М.: «Древлехранилище», 2000. – 576 с.

12. Левин, И. Двоеверие и народная религия в истории России [Текст] / И. Левин. М.: Индрик, 2004. – 216 с.

13. Лидов, А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования [Текст] / А. М. Лидов // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 9–58.

14. Манькова, И. Л. Изучение региональной истории православия: каким путем пойти? [Текст] / И. Л. Манькова [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ihist.uran.ru/conf/220> (дата обращения: 31. 08. 2015).

15. Маркелов, А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии) [Текст] / А.В. Маркелов. Автореферат дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011.

16. Маркелов, А.В. Роль «географии чудотворений» в исследовании местночтимых икон (на примере Вятской епархии XVII в.) [Текст] / А.В. Маркелов // Современные проблемы изучения истории Церкви. Международная научная конференция. Тезисы докладов. М., 2011. С. 140–145.

17. Маркелов А.В. Эволюция «приходской иеротопии» во 2-й половине XIX – начале XXI вв. (на примере почитания Спаса Нерукотворного близ с. Камешницы Вятской епархии) // Выступление на международной научной конференции «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации» (Москва, РГГУ, 16 – 18 февраля 2012 года).

18. Маркелов А.В. Почитание «пламенных младенцев» в современном Белохолуницком районе Вятской епархии в конце XIX – XXI вв. Анализ конструирования местночтимой святыни // Выступление на конференции «Религия в меняющемся мире» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2–4 июня 2011 года).

19. Михаил, (Мудьюгин), архиепископ. Русская православная церковность (Вторая половина XX века) [Текст] / архиепископ Михаил (Мудьюгин). М.: Библейско-богословский институт, 1995. – 128 с.

20. Морозова, Л. Е. Святые – нравственный идеал народа на переломных этапах русской истории [Текст] / Л. Е. Морозова // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М.: Наука. 2006. С. 208–216.

21. Мусихин, А. Л. Чудеса от Великорецкого образа святителя Николая. Опыт идентификации исцеленных [Текст] / А.Л. Мусихин // Обретение святых. Сборник материалов VI Межрегиональной церковно-научной конференции, г. Киров [Вятка], 18–19 октября 2014 г. Киров, 2015. С. 28–43.

22. Никифорова, О. В. Религиозность сельского православного населения Оренбургской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. [Текст]: Автореферат дисс... канд. ист. наук / О. В. Никифорова. Челябинск, 2006.

23. Повесть о Великорецкой иконе святителя Николая и чудеса за 1551 – 1647 гг. [Текст] // Обретение святых. Сборник материалов VI Меж-

региональной церковно-научной конференции, г. Киров [Вятка], 18–19 октября 2014 г. Киров, 2015. С. 244–280;

24. Повесть о Великорецкой иконе святителя Николая и чудеса за 1647–1694 гг. [Текст] // Там же. С. 281–293.

25. Покровский, Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам [Текст] / Н. Н. Покровский // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–106.

26. Романова, А. А. Сказание о иконе Николая Чудотворца Великорецкого [Текст] / А. А. Романова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Часть 4. Т–Я. Дополнения. СПб., СПб.: Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом); Изд-во «Дмитрий Буланин», 2004. С. 608–611.

27. Романова А. А. Рукописная традиция «Повести о Великорецкой иконе Чудотворца Николая // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: [материалы и исслед.] / под ред. д-ра искусствоведения А. А. Рыбакова. М., М-Сканрус, 2007. С. 37–41.

28. Старицын, А. Н. Каргопольские чудеса и повседневность XVII в. [Текст] / А.Н. Старицын // Рябининские чтения-2007: Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Музей-заповедник «Кижи». Петрозаводск. 2007 [Электронный ресурс]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/494.html> (дата обращения: 31.08.2015).

29. Смилянская, Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в XVIII в. [Текст] / Е. Б. Смилянская. М.: «Индрик», 2003. – 464 с.

30. Смилянская, Е. Б. Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «Якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» [Текст] / Е. Б. Смилянская // Христианство и церковь в России феодального периода материалы. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 254–260.

31. Тарабукин, Н. М. Смысл иконы [Текст] / Н. М. Тарабукин. М.: Изд-во Православного братства святителя Филарета Московского, 1999. – 221 с.

32. Уо, Д. К. История одной книги: (Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени) [Текст] / Д. К. Уо. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 394 с.

33. Уо, Д. К. К вопросу о датировке Великорецкого крестного хода [Текст] / Д. К. Уо // Герценка: Вятские записки: [Науч.-популяр. альм.]. Киров, 2004. Вып. 6. С. 128–136.

34. Шевцова, В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. [Текст] / В. Ф. Шевцова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010. – 488 с.

35. Штырков, С.А. После «народной религиозности» [Текст] / С.А. Штырков // Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб, 2006. С. 7–15.

36. Шутова, Н. И. Сакральный ландшафт в православных округах Камско-Вятского региона [Текст] / Н. И. Шутова // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург: ИИА УрО РАН; Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. С. 47–50.

Медведева В.А.

ПРОБЛЕМА ДЕМАРКАЦИИ ПОНЯТИЙ РЕЛИГИОЗНОГО И ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ТУРИЗМА

С каждым годом всё больше и больше людей совершают организованные и самостоятельные поездки к местам, которые почитаются в качестве «священных». Информация об объектах паломничества и широких возможностях для их посещения активно распространяется не только через официальные сайты турфирм, монастырей и епархий, но и через блоги и социальные сети [6].

Цели, с которыми люди отправляются в паломнические поездки, могут быть разными и чаще всего сопутствуют друг другу. Среди них можно выделить следующие: желание исцелиться от душевных и физических недугов; помолиться за родных и близких; последовать примеру или совету духовного наставника; что-либо попросить, «вымолить»; исполнить свой долг верующего и проявить преданность вере; замолить грехи; выразить благодарность Богу; обрести смысл жизни [1, с. 136].

Слово «туризм» происходит из французского языка, где оно образовано от *tour* (фр. «прогулка, поездка») и суффикса со значением характера действия *-ism* [11, с.321]. В русском языке слово утвердилось в середине XIX века. Ни в первом, ни во втором издании Словаря живого великорус-

ского языка В.И. Даля этого понятия еще нет, хотя там объясняется немало слов иностранного происхождения. Существуют разные определения того, что понимается под «туризмом». Так, к примеру, «Краткий словарь иностранных слов» отмечает, что «туризм – это путешествия, совершаемые с целью отдыха и познания различных областей своей страны или других стран и сочетаемые в ряде случаев с элементами спорта» [11, с.321]. Свободная энциклопедия «Википедия» утверждает, что «туризм — временные выезды (путешествия) людей в другую страну или местность, отличную от места постоянного жительства...» [12], при этом в качестве формальных критериев «туристической деятельности» называются три признака: «перемещение в место, находящееся за пределами ежедневной среды обитания»; «пребывание в другом месте» и «оплата деятельности в посещаемом месте» [12]. Более углубленное понимание природы путешествия дает С.И.Луцицкая, отмечая что «оно означает прерывание повседневности, пресечение культурной границы, выход за пределы собственного мира и столкновение с иным и чужим» [4].

Туризм как «светское развлечение» исторически противопоставлялся «паломничеству» (от латинского *palm* «пальма», т.е. пальмовые ветви, которыми жители Иерусалима встречали приход Иисуса Христа) как религиозно-духовным «благочестивым практикам», часто трудному и рискованному подвигу ухода из обыденного «мира греха» для приобщения к особо «святым местам», где совершались молитвы и покаяние.

Сегодня туризм стал сферой массовой коммерческой деятельности, подразделяясь на множество видов в зависимости от социальных признаков участников (детский, юношеский, взрослый, семейный, мужской, женский), характера туристической деятельности (гастрономический туризм, бизнес-туризм, академический туризм, шопинг-туризм, экстремальный туризм, археологический туризм и т.д.) и способа передвижения (велотуризм, пешеходный туризм и т.д.). Классификация туризма отражена и в российском законодательстве, которое различает следующие виды: внутренний и международный туризм (выездной, въездной), социальный (осуществляется за счёт бюджетных средств и фондов), самостоятельный [13].

В числе прочего туризм можно подразделить и по цели. Направленность туристической деятельности может быть различной: она может касаться медицины, экологии, искусства, спорта и т.п. Одним из новых видов туризма по цели, который приобретает всё большее значение в системе современных туристических практик, является «эзотерический туризм».

Почему путешествие называется «эзотерическим» и выделяется как отдельный вид? Почему его нельзя отнести к виду «религиозного туризма» или «паломничества»? Для исследования и полного понимания необходимо обратиться к распространенным определениям «эзотерики» и «эзотерического».

В «Большом Российском энциклопедическом словаре» понятие эзотерического (греч. *esoterikos* - внутренний), определяется как «тайное, сокровенное, понятное лишь избранным, предназначенное только для посвящённых» [15]. Похожие определения можно встретить в «Толковом словаре Ефремовой» («предназначенный только для посвященных или специалистов; тайный, скрытый» [18]), в «Словаре иностранных слов» («тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных (о религиозных обрядах, мистических учениях, магических формулах)» [16]), в «Толковом словаре Д.Н.Ушакова» («тайный, понятный только посвященным, скрытый») [17], в «Большом толковом словаре русского языка» С.А. Кузнецова («предназначенный для посвященных, сведущих в мистических, тайных учениях» [2, с. 1513]).

В «Большом словаре эзотерических терминов» А.М. Степанова отмечается, что эзотерический – это «тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных» [10]. Согласно «Большому эзотерическому словарю», эзотерика – это тайные, скрытые знания, «всё то, что веками собиралось и хранилось у разных народов, передавалось из поколения в поколение, терялось и возникало вновь. Это вековая мудрость, понимание самого себя и знание жизни. Эзотерика – это священное тайное знание, организующее жизнь человеческой души. Это психотехнологии самонастройки души и её связи с душой наставника, или ученика, или иного верующего человека, с кем вы находитесь в духовной близости» [3, с.161]. А понятие эзотерического (направленного внутрь) определяется как «предназначенное только для избранных, для специалистов и понятное только им» [3, с.165]. В целом, эзотерику можно определить как разнообразные учения «о тайном, скрытом в нас самих; объект её изучения – внутренние процессы, происходящие во Вселенной и глубине человеческой души» [10]. Такие учения могут быть частью традиции массовых религий, небольших групп сторонников некоего «наставника» или сугубо личным стремлением «приобщиться к таинственному».

Таким образом, «эзотерический туризм» можно непосредственно описать как «поход за собой», то есть путешествие с целью познания себя,

открытия чего-то нового и глубокого в своей жизни. Благодаря «эзотерическому путешествию» человек способен привнести в свою жизнь не только отдых от повседневной суеты и быта, но и наслаждение прекрасными местами Земли, новые знания о себе и о мире, «расширение сознания» и, возможно, раскрытие мистических способностей. Агентства утверждают, что с помощью тайных знаний и духовных практик, которые являются неотъемлемой частью всех «эзотерических туров», человек получает уникальную возможность для познания своего внутреннего мира, а также может влиять на ход всей своей жизни и происходящих в ней процессов [20].

Академическому сообществу важно выработать общезначимую терминологию, позволяющую описать путешественников, которые могут быть как православными паломниками и отправляться в Дивеево, так и эзотериками, отправляющимися к дольменам. Необходимо прояснить, почему путешествие, носящее определенно «сакральный» характер (т.е. «святое, священное, воспринимаемое сознанием как принципиально отличное от обыденной реальности и исключительно ценное» [8], а так же «всё, имеющее отношение к божественному, религиозному, небесному, потустороннему, иррациональному, мистическому, отличающееся от обыденных вещей, понятий, явлений» [9]), в одном случае называется «религиозным» туром, в другом – «эзотерическим». Важно определить и то, чем сегодня «религиозный туризм» отличается от «паломничества».

Под «религиозным туризмом» сегодня понимают «виды деятельности, связанные с предоставлением услуг и удовлетворением потребностей туристов, направляющихся к святым местам и религиозным центрам, находящимся за пределами обычной для них среды» [14, с.9]. Это знакомство с религиозными объектами, познавательная деятельность культурологического плана. Это поклонение святыням, участие в культовых действиях. Основным признаком, который может отличать «религиозный туризм» от «паломничества», является отсутствие вероисповедного предпочтения или «конфессионализма», то есть в первом случае религия не опознается человеком как «своя» и «исключительно истинная». Более того, человек может стоять на любой мировоззренческой позиции по отношению к религии (атеист, неверующий, колеблющийся, верующий). Она может интересовать его только как важная часть культуры. Подобное трудно представить в паломничестве.

Тот же самый признак можно принять во внимание при сравнении «религиозного» и «эзотерического» туризма. Трудно представить себе че-

ловека, отправляющегося к так называемым «местам силы» и просто фотографирующим окрестность. Эзотерический тур предполагает в первую очередь определенные действия, непосредственное «приобщение к таинственному», ради которых собственно и совершается путешествие. Вместе с тем, это не конфессионально определенное «святое» или «сакральное» место, составляющее важную часть массовых традиций. Таким образом, корректно различать религиозный (культурологический и межконфессиональный), эзотерический (путешествие к «местам силы») туризм и паломничества (конфессиональные путешествия в традиционные «святые места», благочестивые практики и подвижничество).

Вместе с тем, очевидно, что паломничество, религиозный и эзотерический туризм имеют много схожих особенностей, среди которых: посещение сакрального места, религиозные и духовные практики, лекции и семинары. Современный человек часто совмещает в себе стремления приобщиться как к святыням «своей веры» (конфессии, религиозного объединения), так и «великих традиционных религий» или «таинственных мест силы», где физические усилия, эмоциональные впечатления и новые знания органично дополняют друг друга. Этим активно пользуются туристические агентства, предлагающие такие «кентаврические», с точки зрения ряда верующих, проекты, набирающие популярность в современном мире. Здесь «конфессиональное», «культурологическое» и «эзотерическое» сочетаются более или менее удачным образом. Вопросом, однако, остается соотношение «культурологическо-светского» и «конфессионального» в деятельности агентств, поскольку часть потребителей их услуг, считающих себя приверженцами массовых конфессий и приносящих им значительный доход, может не согласиться с тем, чтобы их путешествие (поездка или передвижение пешком по каким-нибудь местам, странам (обычно для ознакомления или отдыха)[7]) именовалось «эзотерическим туризмом», тогда как с культурологической и светской точки зрения, это, фактически, одно и то же.

Действительно, как в паломничестве, так и в эзотерическом путешествии особое значение имеет «сакральное место» или так называемое «место силы». На протяжении многих столетий во многих религиях определенные места приобретают статус паломнических по разным причинам, но, как правило, есть одна причина, остающаяся неизменной: это место в физическом мире, которое считается верующими связанным с миром духовным.

«Местами силы» называют особые районы планеты, на которых, по мнению людей, участвующих в эзотерическом туре, скапливается сильная энергетика. Это могут быть природные или исторические памятники, уникальный ландшафт и т.п. (горы, озёра, пещеры), места, связанные с важными историческими событиями или религиозной деятельностью людей и многое другое [5].

С культурологических и религиоведческих позиций «местами силы» могут быть названы и центры православного паломничества. В чем же тогда отличие религиозных «мест силы» от собственно эзотерических? Для религиозного человека – это «намоленное место», где проявляется божья благодать, для эзотерика – «место скопления особой энергии, которая выходит на поверхность земли и благотворно воздействует на физическое, энергетическое и духовное здоровье человека» [20]. Получается, что для культуролога или религиоведа это одно и то же. Очевидно, что сложилось разграничение в терминологии, обозначающей эти «места» в традиционных религиях и эзотерических течениях. Традиционно термин «паломничество» употребляется в отношении христианских и исламских практик, приобретая собирательное значение – «благочестивой поездки».

«Эзотерические путешествия» в настоящее время – молодой и достаточно перспективный вид туризма. Обычно «эзотерическим туризмом» занимаются различные центры парапсихологии и йоги, но в последнее время такие направления уже появляются и в некоторых туристических агентствах [19]. Культурологически эти путешествия не имеют целью прямого достижения «благочестия».

Турфирмы ежегодно добавляют в список предоставляемых ими услуг новые места, обращаясь к тому кругу интересов, который способен привлечь новых людей. Следовательно, можно предположить, что туристические агентства, занимающиеся организацией эзотерических путешествий, стали использовать данное словосочетание не только по причине отсутствия четкой классификации туров эзотерической направленности, но и для привлечения большего количества людей, туристов, ведь такие слова как «магический, эзотерический, мистический, таинственный» привлекают (и можно даже сказать «завлекают») людей, желающих «получить духовные знания, навыки духовной практики и, как результат, повышение духовного уровня личности, а также восстановление организма, его психического и творческого потенциалов, раскрыть интуитивное восприятие мира» [19].

Таким образом, исследование эзотерического туризма продолжается и требуется необходимость разработки соответствующей религиоведческой категории, дифференцирующей существующие практики «религиозного туризма». Появляются новые наименования для такого рода деятельности: «паломнический тур эзотерической направленности» или просто «эзотерическое путешествие», «эзотерическая поездка».

Библиография:

1. Бабкин А.В. Специальные виды туризма, Ростов-на-Дону, 2008. 256 с.
2. Большой толковый словарь русского языка// под ред. С.А. Кузнецова. СПб.: Норинт, 2000. 1536 с.
3. Бубличенко М.М. Большой эзотерический словарь. Ростов: Феникс, 2010. 381 с.
4. Лучицкая С.И. Путешествие в святую землю в XII-XIII вв.: очерк истории повседневной жизни // <http://www.igh.ru/books/homo-viator/7luchizkaia.pdf>
5. Места силы// Самопознание.ру 2004—2014. Путеводитель по тренингам. URL: http://samopoznanie.ru/schools/mesta_sily/ (дата обращения 11.07.2015)
6. Паломническая служба «Радонеж» URL: <http://www.radonez.ru/>; Паломнический центр Московского патриархата URL: <http://www.poklonnik.ru/>; Блог паломника URL: <http://www.iltours.ru/blog/taxonomy/term/5>; Группа в социальной сети Вконтакте «Паломничество по святым местам» URL: <https://vk.com/club6800382> и другие (дата обращения: 5.06.2015)
7. Путешествие/ Толковый словарь русского языка. URL: <http://www.vedu.ru/expdic/28156/> (дата обращения 10.05.2015)
8. Сакральное/ А. П. Забияко/ Культурология. XX век. Энциклопедия в двух томах. СПб.: Университетская книга, 1998. URL: <http://psylib.org.ua/books/levit01/txt099.htm> (дата обращения 20.05.2015)
9. Сакральное/ Свободная интернет-энциклопедия Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/сакральное> (дата обращения 10.06.2015)
10. Степанов А.М. Большой словарь эзотерических терминов // Большой эзотерический справочник, 2009. URL: <http://www.ezoezo.ru/> (дата обращения 5.07.2015)
11. Туризм // Краткий словарь иностранных слов / Сост. С.М. Локшина. М.: Советская энциклопедия, 1971. 384 с.

12. Туризм/ Свободная интернет-энциклопедия Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Туризм> (дата обращения 10/07/2015)
13. Федеральный закон от 24.11.1996 N 132-ФЗ «Об основах туристской деятельности в Российской Федерации» // «Собрание законодательства РФ», 02.12.1996, N 49, ст. 5491
14. Христов Т.Т. Религиозный туризм// учебное пособие. М.: Издательский центр Академия, 2008. 288 с.
15. Эзотерический // Большой Российский энциклопедический словарь. Электронное издание. 2003 [формат eBook]
16. Эзотерический // Словарь иностранных слов// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/fwords/JEzotericheskij-41429.html> (дата обращения 1.07.2015)
17. Эзотерический // Толковый словарь Д.Н. Ушакова// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/ushakov/JEzotericheskij-87101.html> (дата обращения 1.07.2015)
18. Эзотерический // Толковый словарь Т.Ф. Ефремовой// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/efremova/JEzotericheskij-121964.html> (дата обращения 1.07.2015)
19. Эзотерический туризм// TravelForLife 2007. URL: <http://www.travelforlife.ru/p590/l10/index.html> (дата обращения 15.07.2015)
20. Эзотерический туризм// Путь Творческого Самовыражения 2006 - 2012г. Путешествия, творчество, развитие, самореализация. URL: <http://www.self-realization.ru/puteshestviya/ezotericheskiy-turizm.html> (дата обращения 10.07.2015)

Минин С.Н.

ЦЕРКОВЬ КАК ОДИН ИЗ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

Святейший Патриарх Кирилл в 2012 г. в интервью ИТАР-ТАСС, отметил что «христианская община издревле была тем, что сейчас называют институтом гражданского общества». «Смысл всего, что делает Церковь, в том числе, вступая в диалог с обществом, - свидетельство об Истине Христовой, желание утвердить в жизни людей традиционные духовно- нрав-

ственные ценности, без которых, на наш взгляд, немыслим гражданский мир и развитие», - отметил Предстоятель Русской Православной Церкви.

Церковь никак не может рассматриваться вне контекста общественной жизни. Церковь, как составная часть гражданского общества, вступает во взаимодействие с государством и органами местного самоуправления, что обусловлено наличием общих интересов в вопросах сохранения культурно-исторического наследия, социальных проблем российского общества, народной нравственности и здоровья, обеспечения соблюдения конституционных права свободы совести.

Гражданское общество и государство соединены друг с другом целым рядом структурных связей. Гражданское общество и его институты являются средством проявления интересов граждан. В Социальной концепции Русской Православной Церкви указано, что исходя из светского характера государства, в отношениях Церкви и государства имеется особая сфера смежных интересов или соработничества, к которым в числе прочего относятся миротворчество, забота о сохранении нравственности в обществе, духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание, социальное служение, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, развитие научных исследований и т.д.. [1]

Понятие гражданское общество, появившееся еще в античном мире, в настоящее время является предметом научных и публицистических дискуссий. По свидетельству Доминика Кола (Франция) в западном обществе, начиная с 70-х годов XX века ни один термин не пользовался большей популярностью, чем гражданское общество, переключившаяся из научных публикаций к газетным страницам, и оставаясь по сегодняшний день предметом обсуждений [2, с.448]. В конце 80-х гг. к широкому и гласному обсуждению этой темы присоединяется российская общественность. На страницах журнала “Вопросы философии” в 90-е гг. XX в. были опубликованы материалы научных дискуссий по проблемам гражданского общества в рамках “ круглых столов “[3]. Проблемы гражданского общества , содержание этого понятия и его границы, связи и взаимоотношение с правовым государством находятся в центре научного обсуждения. Разброс мнений и оценок этого феномена социальной жизни общества связан не только с его актуальностью, но и дискуссионностью вопроса о его генезисе, хронологических рамках и исторической перспективе. Общеизвестного определения понятия “ гражданское общество “ в социальной философии не существует. Устоявшиеся научные определения распадаются в основном на две группы.

Во-первых, это определение гражданского общества как совокупности неполитических отношений в обществе, проявление которых через добровольные объединения граждан законодательно ограждено от вмешательства со стороны государства.

Во-вторых, это определение гражданского общества как одного из элементов государственного устройства (наряду с правительством), состоящего из различных объединений граждан (партий, профсоюзов, ассоциаций граждан, групп), которые осуществляют связь между государством и человеком, защищая права личности.

Таким образом, проблема происхождения и развития гражданского общества в России, где традиционно важной является тема государства, постановка и решение данной проблемы особенно актуально. И в первом, и во втором определении термин гражданское общество, раскрывается как особый смысл на границах понятий общество и государство. Актуальной эта тема является и в связи с активным сотрудничеством научного сообщества и церковных институтов в настоящее время.

В русской философской традиции проблема взаимоотношения государства и общества является одной из центральных и решается в ином ключе, чем на католически- протестантском западе Европы. Духовная связь России и Византии оказала свое влияние на выбор круга проблем русской философской мысли и путей ее решения. Следует отметить, что кроме моделей взаимоотношения государства и общества, государства и церкви, предложенных и выявленных западноевропейской философской традицией, существует модель, сложившаяся в Византии и юридически оформленная в VI веке, законодательством императора Юстиниана. Этот принцип взаимоотношений чаще всего определяется понятием “симфония” как духовный союз государства и церкви (общества). Принцип симфонии двух властей сформулирован в 6-й новелле императора Юстиниана : “Величайшие блага, дарованные людям высшею благостию Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а обе, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни... И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода “[4, с.419]

Из соборной духовной основы общества и государства следует, что первичной категорией является правда (абсолютное добро, должное), а не воля человека или право. Права личности как человека существуют постольку, поскольку он является нравственно разумным и нравственно-вменяемым существом. Разграничение права и морали в западном мире привело к юридическому пониманию государства и взаимоотношений человека и общества. Таким образом, в западной традиции государство является не воплощением этического порядка в мире, сдерживающим зло началом, а есть самодостаточное юридическое образование. Восточнохристианская православная цивилизация сформулировала свое видение этой сложной проблемы, в понимании специфики которой особую роль играет понятие “соборность”. А.Ф. Малышевский определяет понятие соборность как духовную “связь между людьми, внутренне органическое единство, которое лежит в основе всякого человеческого общения”[5, с.120]

Идеал святой Руси, сформулированный в недрах национального самосознания, выполняет роль нравственного ориентира на историческом пути. В мире, подверженном с точки зрения христианского мирозерцания порче грехопадения, мире несовершенном, вера в достижение на земле абсолютного добра является результатом смешения разного уровня проблем. Эта проблема разрешима только в мета-исторической перспективе. В этом же земном и несовершенном бытии цель государства не в построении “рая” на земле, а не допущении ада. “Внешняя чужая сила нужна человеку для того, чтобы он приучился блюсти верную социальную грань в своем поведении... Понуждение и пресечение необходимы для того, чтобы пробудить и укрепить в дефективной душе правосознание и моральное чувство, из коих каждое по-своему ведут к истинной нравственности или по-своему ее приближают”, - писал И.А. Ильин [6, с.97]. По мнению игумена Иоанна (Экономцева) не расовый или племенной, а религиозный момент определили этногенез и национальный идеал Руси как идеал святости (“святая Русь”) С его точки зрения в период подъема Московского государства произошло постепенное подчинение Церкви (общества) государством и подмена национальной идеи идеей империи, выразившееся в теории “Москва - Третий Рим”[7].

Гражданское общество (народ, Церковь) явилось плотью национальной идеи как идеи стяжания святости. В то время как идея империи материализуется в абстрактной силе государственного аппарата. Политика

Иоанна IV Грозного (деление государства на “ земщину “ и “ опричнину”) и Петра I Великого постепенно вырабатывают идеологию, противоположную национальному идеалу. Это, прежде всего, сказалось в нарушении принципа соборности как основы религиозного и национального бытия. В истории России, по замечанию В.А. Ковалева, “прослеживается ряд соборных государственных институтов : всенародное вече - земские соборы... На уровне местного самоуправления несомненными признаками соборности обладали традиционные государственные и общественные структуры - славянский посад, крестьянская община, земства”[8, с.71]. Этот список без сомнения можно было бы дополнить такими образованиями как органы городского общественного управления, возникшие в ходе реформы 1870 г. До петровских реформ русская культура являла собой редчайший образец органического единства общества, но с XVIII столетия начинается раскол на элиту и народ в культурном отношении. Противоречия на путях западной европеизации России, раскол общества, кризис государственности выразился в 30-40е гг. XIX века в известную дискуссию славянофилов и западников. Поражение в Крымской войне поставило вопрос о статусе России как великой державы и таким образом во многом благодаря внешнеполитическим задачам в правлении императора Александра II осуществляется ряд реформ, в т.ч. местного общественного управления. По оценке А.И. Солженицына постоянная земская управа по своим полномочиям и возможностям превосходила французское местное самоуправление[9, с.56].

Реформы Александра II имеют важное значение благодаря тому, что они опирались во многом на традиционные ценности русского общества и в то же время использовали практический опыт западноевропейских стран. Городские реформы 1870, 1892 гг. действовали во многом в едином ключе, пробуждая самосознание горожан, создавая возможности диалога власти и общества. Интересна оценка преобразований эпохи Александра II и Александра III в церковной публицистике. Православная Церковь и ее представители в целом положительно оценивали эти преобразования. Церковь, как и все российское общество, заинтересованно встретила правительственные реформы, которые в области земского и городского общественного управления призвали священнослужителей к новой сфере деятельности и более тесному взаимодействию с обществом и властью в решении важных проблем в области здравоохранения, образования, благо-

устройства и иных форм социальной и общественной деятельности. При этом в церковной публицистике того времени это новое социальное и гражданско-правовое положение священнослужителей Православной Церкви часто осознавалось как возвращение к общественному “соборному” устройству допетровской Руси. Реформы в определенной степени возвращали духовенству то юридическое и общественное положение, “какое оно занимало в старину в общественной жизни “[10, с.265].

Закон от 16 апреля 1869 г. положил начало изменению статуса духовенства в российском обществе, расширению круга его общественной деятельности, включая право читать публичные лекции. До начала 70-х гг. XIX века участие духовенства в городском общественном управлении было невозможно в соответствии с положением “ Жалованной грамоты “ городам императрицы Екатерины II. Люди духовного звания не входили в состав “ городского общества “, т.к. не обладали правами городского сословия [11, с.222].

Коронная власть, осуществляя роль арбитра в условиях общества дифференцированного по социальному, национальному и религиозному составу, проводило политику гармонизации личностных и общественных отношений, защищало интересы государства и населения в целом, а не одной группы, сословия или партии.

Реформы императора Александра II и преобразования императора Александра III проходили на фоне, с одной стороны, экономического роста конца XIX века, демократических преобразований, становления институтов гражданского общества, но, с другой стороны, в условиях углублявшегося духовного кризиса российского общества, роста безбожия, популярности экстремизма как средства разрешения назревающих социальных и политических конфликтов, что в конечном итоге привело страну к революционной катастрофе 1917 года. Разорванность власти и общества, упадок национального самосознания, утрата религиозного и национального идеала в конечном итоге привело не только к падению властных структур, но и разрушению самого института гражданского общества. Борьба гражданского общества против правительства обернулась не победой гражданского общества, а его крахом и установлением тоталитарного режима. Э. Фромм, рассуждая о психологических корнях тоталитаризма, отмечает революционные события XX века как одно из проявлений человеческой деструктивности. Исторический опыт российских реформ второй половины

XIX века показывает, что гражданское общество и его институты не являются самоцелью, а средством проявления интересов граждан, безопасность которых гарантирует государство. Институты гражданского общества неоднородны как неоднородно само общество, поэтому их отношения с государством и между собой может служить не только интересам укрепления государства и реализации прав личности, но и прямо противоположным целям. Должен быть установлен определенный баланс в отношении власти и общества, традиции и модернизации

В настоящее время в России вновь осуществляется создание общества, в котором права человеческой личности являются основополагающим принципом организации политической и общественной жизни, что определяется балансом в соотношении как сильной государственной власти, так и в авторитетности институтов гражданского общества.

Библиография:

1. Основы Социальной концепции РПЦ // Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 20.09.2015).
2. Кола Д. Гражданское общество// 50 / 50. Опыт словаря нового мышления. М.: Прогресс, 1989.
3. Гражданское общество и проблемы безопасности в России // Вопросы философии, 1995, № 2.
4. Цыпин В. Церковное право. М., 1994.
5. Малышевский А.Ф., Карпунин В.А., Пигров В.А. Введение в философию. М., 1995.
6. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993
7. Иоанн Экономцев игумен. Православие и этнос в контексте русской истории // Путь православия. № 1.М., 1993
8. Ковалев В.А. Горизонты российской государственности.// 1 Всемирный русский собор. Материалы. М.,1993.
9. Солженицын А.И. “ Русский вопрос” к концу 19 века. М.: Голос, 1995.
10. Несколько слов о земских учреждениях и участии в них духовенства. Ред. // Владимирские епархиальные ведомости, 1873, № 9.
11. Нардова В.А. Городское самоуправление в России после реформы 1870 г. // Великие реформы в России 1856-1874.М.:МГУ,1992.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УДИН: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Все более значимыми сегодня для всех больших и малых этносов становятся определение их роли и места в системе глобализирующегося мира, интеграции обществ, поиск ответов на метафизические и аксиологические вопросы, выявление цели и смысла жизни человека. В условиях все более интенсивных «встреч» представителей разных цивилизаций и культур одной из базисных опор для различных групп и индивидов становится «возвращение» к истокам, корням, поиск своих «первоначал», идентичности, которые непосредственно связаны как с этносом, так и религией. Динамичные интеграционные изменения в глобальном мире привели к тому, что государства становятся все менее однородны в своем этническом составе. Поэтому проблема выбора модели конструкции общества стала одной из наиболее значимых не только в межкультурном пространстве и конфессиональном дискурсе, но и в межрелигиозном диалоге, охватывающую такие сферы, - как политика и безопасность, экономика и культура и другие. Для современного Азербайджана, необходимая база материальных и духовных наследий в рамках восточной (православной) модели ренессанса Албанской Церкви уже получена, где общие тенденции постмодерна переплелись с величайшей внутренней трансформацией и сформировали принципиально новую этно-национальную и конфессиональную ситуацию.

В центре нашего исследования этническая группа удины, актуальные вопросы их современного бытия, особенно в условиях современной нелинейной и неравновесной динамики. В первую очередь, отметим такую особенность. В конце XX века и первые десятилетия нового столетия, в условиях универсального кризиса общества и идеологического «вакуума», началось постепенное «возвращение» удин к своим древним корням, богатой истории, особенно связанной с принятием христианства, соблюдением его традиций, обрядов и обычаев. Актуальность нашего исследования заключается именно в определении роли и места христианства в интеграции удинского этноса, сохранении его идентичности, особенно в сложные периоды радикальных перемен. Отметим, что так происходило неоднократно на протяжении нескольких тысяч лет бытия удин, их сложного исторического пути, когда решались не только вопросы повседневного существова-

ния, но и судьбоносные проблемы выживания, перспективы будущего народа. Чтобы ответить на эти и другие вопросы, прежде всего, следует обратиться к истории: кто такие удины, когда и как приняли они христианство, каковы их православные традиции? Удины как этническая группа, относятся к индоевропейской семье, в частности, дагестанской подгруппе кавказских языков. Удины (самоназвание уди, ути) – один из древнейших автохтонных народов Кавказа, коренной этнос Азербайджана. В древних книгах различных библиотек мира имеются многочисленные сведения об утиях-удинах. Античные историки: Геродот, Страбон, Плутарх смогли дать подробную антропологическую характеристику, исторические, географические, лингвистические и культурологические сведения об удинах. Значительная информация имеется в средневековых албанских, сирийских, армянских и арабских источниках. По их сведениям, еще за несколько столетий до новой эры, удины вместе с другими этносами создали на территории современного Дагестана и Азербайджанской Республики свое государство – Кавказскую Албанию. Следует помнить, что ни исторически, ни культурно, тем более в религиозном отношении она не имеет никакого отношения к современной Албании, которая находится на Балканах. Мы же в настоящей работе представим обзор существующих исторических и религиозных реалий, предпосылок и фактов к конструированию и возрождению статуса Албанской Церкви в модели современного общества на основе удин как правопреемства христианского наследия Албано-удинской христианской общины.

Исторические реалии. Албанская Автокефальная Апостольская Церковь. Семена христианства впервые посеяны на древней Албанской земле еще в первом веке одним из 12-ти учеников Господа Иисуса Христа - Святым апостолом Варфоломеем. В 313 году, практически синхронно с Римской Империей, албанский царь Урнайр принимает крещение, и с этой датой христианство становится государственной религией Албании. Расцвет христианства во время правления Джаваншира. Самостоятельно Албанский католикосат (последний в статусе митрополия) просуществовал до 1836 года, затем упраздненный в рамках утвержденного «Положения об Армяно-григорианской церкви» рескриптом царя Николая I. Христианские памятники (церкви, монастыри, часовни, крест-камни), символики, элементы и орнаменты архитектуры албанских мастеров – правопреемство крупного этно-культурного и конфессионального наследия Албанской церкви.

Христианские памятники Кавказской Албании. Мощный пласт христианских архитектурных памятников Кавказской Албании, как по историко-хронологической времени, так и пространственно по всей территории современного Азербайджана.

Религиозные аспекты. Албанская Автокефальная Апостольская Церковь. Самостоятельная независимая Восточная церковь. Различия в конфессии, в символах и элементах христианства. Духовные главы и католикосатская линия. Сохранился полный список албанских католикосов с 435 года, начиная с Виро, Абас, Захария..... и, последним Сергием Гандзасарским. Библия и литургия на основе албанского алфавита. Участие глав Албанских церквей во многих Вселенских соборах. Поместные соборы, на которых определялось отношение к тем или иным догматическим, каноническим и дисциплинарным вопросам.

Лингвистические аспекты. Многочисленные находки петроглифических фрагментов албанского алфавита и литургические письма палимпсеста из Синая, датируемые IV- V вв. Реформа албанского письма, духовная и светская литература на языке Албании, особенно в V-VIII вв. Дешифровка (изд-во «Brepols», Бельгия - 2009) современными ведущими учеными албанского палимпсеста с архива церкви Св. Катарини (Египет) и его перевод на различные языки, - в том числе и на удинский язык.

Предпосылки и реальные перспективы. Мощный этно-культурный и конфессиональный пласт христианского наследия Албании. Удины на сегодня единственные правопреемники этого богатого конфессионального наследия. Удинская церковь неотъемлемая и составная часть наследия Албанской церкви. Во имя воссоздания исторической справедливости и с гуманистических критериев восстановление нарушенных или подвергшихся деформаций национально-религиозных отношений, сегодня остро стоит вопрос о возрождении Албанской церкви. Регистрация двух Албано-удинских общин (Нидж, Огуз) в Государственном Комитете по религиозным образованиям Азербайджанской Республики. Перевод основных глав Библии на родной язык, реставрация Албанских церквей и подготовка священнослужителей - это первый шаг к возрождению Албанской Церкви в Азербайджане. Сегодня удины-христиане являются одним из феноменальных образцом в сохранения этого наследия в модели мультикультурализма и сотрудничества различных конфессий и культур, а Нидж (места компактного проживания удин) является ярким образцом, что дает предпосылку и реальную основу возрождения Албанской Апостольской Автокефальной Церкви.

Библиография:

1. Александр Дюма – «Путешествие на Кавказ» / перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык /. Глава «Удины...». Изд-во «Элм». 1985г. стр.122-123.
2. Алексеев М.Е., Майсак Т.А., Ганенков Д.С., Ландер Ю.А. – «Удинский сборник /грамматика, лексика, история языка/. Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России) М.,: 2008г. -446с.
3. Бежанов М. - «Краткие сведения о Варташене и его жителях». СМОМПК, вып.. XIV, 1892г., стр. 213-262.
4. Ворошил Гукасян - «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Элм». Баку 1974г. -260с.
5. Гусейнов Р.А. - «Удины». ИРС («Наследие»). Международный журнал. №3 (33). www.udi.azМ.,: 2008г., стр. 22-25.
6. Данакари Р.А. – «Этническое бытие удин: опыт политико-философского и феноменологического исследования». Научный журнал. «Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведения». Волгоград.www.udi.az 2013. стр. 60-66.
7. Джавадов Г.Дж., Гусейнов Р.А. - «Удины» (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. Изд-во «Элм». Баку. 1999г. -256с.
8. Кечаари Г.А. - Танец вокруг костра». /Образцы удинского фольклора/ на азерб. языке. Изд-во «Агах». Гянджа. 2001г. -78с.
9. Мамедова Ф. Дж. - «История албан Моисея Каланкатуйского, как источник ранне- и средневековой Албании». Изд-во «Элм» Баку. 1977г.
10. Мобили Р.Б. - «Научная и общественная деятельность». Книга. Изд-во «Адилъогды». Баку. 2008г. – 216с.
11. Мобили Р.Б. - «Этнография удин» ИРС («Наследие»). Международный Азербайджанский журнал. №3 (33). www.udi.az М.,: 2008г., стр. 26-29.
12. Мобили Р.Б. - «Удины: язык, религия, фольклор и традиции». Культурологический журнал. «Азербайджан и азербайджанцы в мире». №2. 2009г. стр. 214-219.
13. Мобили Р.Б. – «Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви». Статья «European Applied Sciences: modernapproachesinscientific-researches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях).18-19 февраля 2013 г., www.udi.az г. Штутгарт (Германия). С. 234-236.
14. Раффи – «Меликство Хамсы.1600-1827гг. Изд-во «ЮниПресс СК» М.: 2009, с. 8-12. -223с.

15. Роберт Мобили – «Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане». Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». www.udi.az Баку. 2012, с.165-172.

16. Роберт Мобили – «Удинско-азербайджанско-русский словарь». Изд-во «Леман», ISBN 978-9952-8024-6-7. Баку. 2010г., 368с.

17. Роберт Мобили – «Удины: язык, религия и этнография». Изд-во «Леман», ISBN 978-9952-8016-4-4. Баку. 2011г. 80с.

18. Robert Mobili – «Geological interpretation of building materials of the historical Gabala-Sheki region in the ancient Caucasus Albania». www.33igc.org DVD. 6-14 august 2008. Oslo.

19. Флоренский Павел – «Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание». М.: 1992, - 376с.

20. РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. хр.. 1821; 1836г. Лл. 1-18.

21. РГИА, Фонд 821, опись 150, ед. хр. 284; 1914-1915гг. Лл. 33-42.

22. РГИА, Фонд 821, опись 7, ед. хр. 232; 1897-1910гг. Лл. 43.

23. РГИА, Фонд 821, опись 138, ед. хр. 87; 1810г. Лл. 1-19 и 106-110.

24. РГИА, Фонд 735, опись 5, ед. хр. 269; 1859 г. Лл. 1-9

Николаев И.Е., Маринченко А.Н.

**ПЛАН БОРЬБЫ С РЕЛИГИЕЙ НА ТЕРРИТОРИИ
НИКОЛАЕВСКОЙ ОБЛАСТИ В 1959 г. ПО МАТЕРИАЛАМ
НАЧАЛЬНИКА УПРАВЛЕНИЯ КГБ ПРИ СМ УССР
ПО НИКОЛАЕВСКОЙ ОБЛАСТИ**

Состояние религии в годы активной антирелигиозной борьбы в период хрущевской «оттепели» пребывало на грани существования. Религиозные общины, а особенно священнослужители прилагали колоссальные усилия по сохранению как культовых зданий (церквей, молитвенных домов), так и общин в целом. При этом даже привлекая в свои ряды новых верующих. О целенаправленном уничтожении религии в СРСР в целом говорит ряд нормативно-правовых документов принятых в исследуемый период. На 1959 г. приходится пик наступления на религию, церковь и верующих. В этом процессе принимают участие не только уполномоченные Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов, но и органы КГБ.

Все распоряжения на местах принимались согласно и по подобию распоряжений центральных органов власти, с учетом региональной специфики. Так, было и в Николаевской области. Для реализации государственной политике по вопросам религии основную ставку в 1959 г. делали уже не на советы, а больше на местные органы КГБ и компартии. Это видно и по информации передаваемой в центр.

Так, согласно информации начальника управления КГБ при СМ УССР по Николаевской области И. Сидорова (от 17 июля 1959 г.) на территории области действовало 98 церковных приходов православной церкви, которые обслуживались 89 священниками. В области также зафиксированы сектантские формирования баптистов, пятидесятников, иеговистов и адвентистов 7 дня. В своем составе они насчитывали около 4 тыс. человек, из них служителей культа и сектантского актива до 900 человек. Именно для борьбы с ними, разработаны «Мероприятия по разложению сектантских групп, профилактике рядовых участников сект и отрыву населения от церковных приходов на территории Николаевской области». Содержание мероприятий приводим ниже. Поскольку данный документ, раскрывает основное направление государственной политики в конце 1950-х годов в целом по СРСР. Но в тоже время, демонстрирует наиболее проблемные районы Николаевской области, т.е. названы районы где религиозный настрой населения довольно высок и какие именно религиозные течения развиты в данной местности.

«С целью разложения сектантских формирований, профилактики участников сект и отрыва населения от церковных приходов, считаем целесообразным провести следующие мероприятия:

1. В районах, где большое количество сектантских формирований и активизирована деятельность духовенства, силами партийного актива и опытных сотрудников Управления КГБ прочитать инструктивные доклады о враждебной деятельности духовенства и сектантов.

2. Провести собрания трудящихся в городах, на предприятиях, в учреждениях и селах, где действуют сектанты и церковники, на которых рассказать населению об их реакционной деятельности.

3. В областных и районных газетах, где районы поражены сектантскими формированиями и активизирована деятельность духовенства, систематически готовить и печатать статьи о враждебной деятельности сектантов и духовенства, используя местные материалы.

Статьи обсуждать на собраниях трудящихся, где работают сектанты или церковники, о которых печатался материал в печати.

4. Областному Управлению КГБ, отделам пропаганды обкома КПУ систематически оказывать помощь работникам областного радиовещания в подготовке лиц, отошедших от сект или церквей, для выступления по радио с разоблачением религии или подготовке материалов на атеистические темы.

5. Райкомам КПУ оказать помощь секретарям первичных организаций и руководителям агитколлективов в подборе и закреплении агитаторов за сектантами с целью их разубеждения и отрыва от сект.

6. Управлению КГБ систематически ориентировать учебные заведения, где обучаются дети сектантов, церковников, или учащиеся, которых сектанты и церковники обрабатывают, с целью организации с ними бесед силами учителей, представителей общественности и отрыва от религии.

7. Секретарям первичных партийных организаций совместно с работниками УКГБ помещать статьи в многотиражках о враждебной деятельности, работающих в этих организациях сектантов или церковников.

8. Управлению КГБ оказывать помощь Дому атеиста города Николаева в организации вечеров трудящихся, на которых в лекциях и беседах разоблачать реакционную сущность духовенства и сектантов.

9. С целью организации фотомонтажа Управлению КГБ подобрать и передать Дому атеиста фотографии, разоблачающие враждебную деятельность духовенства и сектантов на территории области.

10. Учитывая особую реакционную и антисоветскую деятельность сектантов иеговистов, Управлению КГБ оказать помощь Первомайскому и Доманевскому райкомам партии в отрыве молодежи и окончательному разложению секты на территории области.

11. Управлению КГБ оказать активную помощь Сталинскому, Заводскому, Центральному райкомам города Николаева и Первомайскому горкому в разложении секты пятидесятников и отрыве от нее молодежи» [Государственный архив Николаевской области, ф. 7, оп. 8, д. 969, л. 89-92].

Следует отметить, что данные мероприятия проводились в Николаевской области. Проводились они не только в 1959 году, но и последующие года пребывания у власти Н.С. Хрущева. Однако, ни уничтожить религию, ни уменьшить уровень религиозности населения данные мероприятия так и не смогли.

**ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ В ОПЫТАХ ПОИСКА «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»
В. С. СОЛОВЬЕВА и П. А. ФЛОРЕНСКОГО**

Сама суть проблемы, о которой в данном случае идет речь, достаточно хорошо известна. Она касается убеждения многих исследователей в чисто субъективном, а в сущности – иллюзорном характере религиозных верований и соответствующего этому убеждению редукционистского подхода в религиоведении, который сводит религию к психологическим, социологическим и иным, вне-религиозным факторам. Попытки придать религии статус «*sui generis*» в науке о религии, как правило, оказываются обреченными на обвинение в ненаучности и в недопустимом сближении религиоведения с богословием. С таких позиций обращение к трудам многих русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв. для обсуждения данной проблемы, конечно, не будет убедительным. Но среди ряда опытов философии религии той поры можно выделить две попытки синтеза в «цельном знании» философии, богословия и науки, которые могут представлять определенный интерес для сторонников максимально объективного подхода к религиоведческим исследованиям. Речь идет о концепциях и личном опыте В. С. Соловьева и П. А. Флоренского.

К началу XX века, - а это, так сказать, «место встречи» их религиозно-философской мысли (в 1900 г. Владимир Соловьев закончил, а Флоренский только начал свой творческий жизненный путь), - до России не только дошли, но в умах интеллигенции уже успели утвердиться возникшие на Западе наиболее популярные негативные оценки религии. Среди них, конечно, совсем не обязательно серьезное внимание уделять радикальным антирелигиозным выпадам, таким как, например, известные слова о религии как «вздохе угнетенной твари», «сердце бессердечного мира», «опиуме народа» (К. Маркс). Или, тем более, таким, как изречение о том, что «религия - род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ» (В. Ленин). Подобные концепции, связанные с увлечением философским и научным материализмом, среди российской интеллигенции, по крайней мере, до 1917 года, имели влияние лишь, как правило, на определенном возрастном этапе, когда становящейся личности свойственен бывает бунт против внешних порядков.

Гораздо более существенное влияние на интеллигенцию оказывали не грубые, а весьма утонченные концепции, которые внешне не отрицали вообще значение и ценность религии, но рассматривали ее лишь как переходящий этап в развитии человечества, или как чисто субъективный фактор, значимый лишь для отдельной личности. «Люди верят по-своему» - Флоренский в «Воспоминаниях» пишет, что очень хорошо запомнил эту фразу, которая звучала в его семье, где отец и мать были типичными представителями российской интеллигенции конца XIX века [3, с. 126]. Эта фраза означала, прежде всего, снисходительное принятие религиозности тех людей, которые еще не способны до высшего осмысления своей «человечности». В подобных убеждениях легко заметить следы философии религии Л. Фейербаха и психологии религии З. Фрейда; их взгляд на религию принимался и распространялся, хотя иные их концепции и сами их имена могли популярностью вовсе не пользоваться. Фейербах, как известно, увидел тайну религии в антропологии [7, с. 11] и нашел, что «Божественная сущность - не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, то есть... рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности» [7, с. 43]. После такого выявления «истины» о религии Фрейд лишь сделал следующий шаг, признав религиозность универсальной невротической болезнью человечества. Излечение конкретного человека от этой болезни, по Фрейду, означает внесение в его жизнь нового качества, поскольку до этого он, вопреки своему повзрослевшему разуму, продолжал искать покровительства вместо земного отца у несуществующего Отца Небесного [8, с. 38].

Все это и многое другое из того, что было сказано о религии в том же духе, сводилось к представлению о субъективной иллюзии, источник которой нужно искать исключительно внутри самого человека. В. Соловьев собственно о религии, ее сущности и значении высказывался неоднократно. Известно, что, пережив в юности период увлечения атеизмом и материализмом, он, как и многие другие русские мыслители XIX века, вскоре убедился в ценности религии и встал на позицию нередуцируемости ее к факторам нерелигиозного порядка. «Сущность религии, - писал он, - в том, что ее истина не отвлеченно теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле я верю, например, в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл» [5, с. 345]. Иначе можно сказать, что не следует путать религиозную веру «на

словах» и религиозную веру человека «на деле»; только по этой последней можно судить о сути религии и на ее примере видеть, как религия способна менять человека. Причем, по Соловьеву, это изменение не остается лишь на психологическом и нравственном уровне. Вся его религиозно-философская система построена на утверждении реальности именно онтологического преобразования религиозного человека, в процессе которого человек становится больше, чем человеком. Человечество вырастает в Богочеловечество - в этом, по Соловьеву, суть религии, высшим выражением которой является христианство.

Однако, не следует поспешно проверять этот тезис на примере любого человека, именующего себя христианином. Соловьев указывал, что есть христиане, которые только верят в Христову Истину, но еще не возрождены ею [6, с. 210 – 202], и таковых, конечно, большинство. Они, собственно, и дают почву для философских и религиоведческих спекуляций относительно чисто субъективного характера религиозной веры и религиозного опыта. Если проводить религиоведческие исследования, то нужно затронуть само средоточие религии, войти туда, где она достигает всей полноты своего выражения. Соловьев таким средоточием признавал христианство, а средоточием христианства признавал Церковь. Исходя из идеи всеобщего Богочеловеческого процесса, он пытался объединить в единой Церкви все христианские сообщества и направить их усилия на создание единого человеческого порядка, в устроении которого и проявилась бы, по его убеждению, религиозная вера не «на словах», а «на деле».

В отличие от Соловьева, Флоренский очень рано открыл для себя несколько иную и, с его точки зрения, самую верную возможность убедиться в объективном характере религии. Проявление веры не «на словах», а «на деле» он обнаружил в феномене христианской церковной аскетики. Его поиск привел к выводу, что религия «стоит» на традиции, именуемой в Церкви святоотеческой, а это, прежде всего, - свидетельство результата конкретной *практики*, приводящей к благодатному преобразению человека. Кроме того, Флоренский открыл для себя святыню в церковных таинствах и в их конкретном действии на человека также увидел свидетельство сверхпсихологического характера христианской религии. Соловьев *такими* конкретными проявлениями религиозности человека практически не интересовался. Можно сказать, то Флоренский, в отличие от Соловьева, гораздо более был ориентирован на эмпирические исследования в области религии и разделял эти исследования на проводимые на периферии и в об-

ласти, близкой к самому центру средоточия религиозных феноменов. Это несколько напоминает появившуюся десятилетия спустя концепцию «концентрических кругов» Ф. Хайлера, только у Флоренского движение от периферии к центру выглядит так: религия «вообще» - христианство - Церковь - Православное церковное богослужение - церковные Таинства.

В данном случае, очень существенно и показательно то обстоятельство, то личное открытие Флоренским для себя этого «центра» происходило в борьбе, - внутренней и внешней, - с теми убеждениями относительно религии, которые преобладали вокруг него и внушались ему с самого детства. «Меня никогда не водили в Церковь, - вспоминал он, - ни с кем я не говорил на темы религиозные» [3, с. 145], никогда даже не приближался к священнику [3, с. 115], до семи лет «не знал ни одной молитвы, не видел в глаза Св. Евангелие и никогда не причащался, - мало того, не знал, что причащаются» [3, с. 258].

Во многих записях своих воспоминаний, датированных преимущественно началом 1920-х гг., Флоренский, в числе прочего, описывает отношение к религии в семье, в которой он вырос. «Религия, - пишет он, - отсутствовала в доме», но «не по оплошности, а силою сознательно поставленной стены». «Никогда нам (т. е. детям - Н. П.) не говорили, что Бога нет, или что религия - суеверие, или что духовенство обманывает, но и не говорили обратное» [3, с. 117]. При воспитании детей, как полагал Флоренский, «бессознательно» было сделано все, чтобы вызвать чувство стыдливости, неприличности быть религиозным. Создавалось такое убеждение, что люди верят по-своему и было бы жестоко отнимать у них эти иллюзорные верования, поддерживающие в них человечность. А мы не должны нуждаться в искусственных поддержках, мы должны понести человечность в ее непосредственном виде [3, с. 126]. Флоренский подчеркивает, что это не было атмосферой враждебности или запретом на религию; по сути это было таким пренебрежением религией, которое хуже запретов и аргументированных возражений. Религиозное чувство не подавлялось, но сознательно не допускалось до четкости; оно могло быть сильным, но – бесформенным [3, с. 126 – 127].

Эти воспоминания Флоренского, записанные в начале 1920-х гг. и раскрывающие события 20-летней давности, можно сравнить с реальной картиной спора молодого Павла, студента Московского университета, с отцом и матерью по вопросам религии. Этот спор отражен в его переписке с родителями 1900 - 1904 гг., хранящейся в Архиве Священника Павла Флоренского.

Уже в одном из первых писем отец - Александр Иванович Флоренский - выражает свое желание, чтобы сын «отказался от абсолютных построений», которых, по мнению отца, нет и не может быть «ни в знании, ни в религии». «Ты не доволен, пишет отец, - слишком большою дозою относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать... Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное - есть самообман» (письмо 14 мая 1900 г.). Идею релятивизма в религии отец обосновывает также необходимостью исключить посягательства на свободу человека: религиозные требования - это «требования отдельного индивидуума, не обязательные для всех» (письмо 22 октября 1902 г.). И здесь же проявляется убеждение отца, о котором Флоренский вспоминает как о стремлении не допустить религиозную веру до четкого оформления. В религии, полагает отец, речь всегда идет о чем-то неизвестном и какими словами его обозначить - это личное дело каждого (Там же).

В воспоминаниях, описывая период, непосредственно предшествующий своему отъезду в Москву для учебы в университете (1898 - 1899), Флоренский отмечал, что в нем мучительно столкнулись два одинаково сильных убеждения: «Истина недоступна» и «Не возможно жить без Истины». «Я задыхался, - пишет он, - от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки, а истина и смысл жизни были для меня тождественны» [3, с. 244]. «Решение пришло, откуда его не ждал... В какой-то из дней, вдруг сам собой задался во мне вопрос: "А как же они?" (т. е. предки, все человечество... Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живые и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита» (запись 30 августа 1925 г.) [3, с. 125].

Флоренский сделал для себя важный вывод, объясняющий позицию родителей: под предлогом ложно понятой идеи прогресса и постепенного развития человеческого разума, они сознательно выпали из традиции своих предков и лишились «точки опоры» в жизни. Истоки всевозможного релятивизма, в том числе и в религии нужно искать именно здесь. В частности, размышляя о юности отца, прошедшей в эпоху реформ 1860-х гг., Флоренский замечал, что в духовном отношении это было «ужасное время» [3, с. 128]. «Была такая ужасная полоса русской истории, и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделались несчастными и бесприютными» [3, с. 26]. Они, т. е. поколение 1860 - 1870-х гг., «тогда знать не хотели ничего, кроме себя, потому-то не признавали трансцендентного.

Из себя хотели выпятить, выставить Бога, и святыню, и все. Все хотели не принять как дар Божий, а создать... Отцов они, семидесятники, не признавали... Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами» [3, с. 323].

Флоренский явно проводит параллель, а, вернее, в реалиях России XIX века, - причинно-следственную связь между выпадением из традиции предков и потерей глубокого ощущения «трансцендентного» - той Истины, которая не зависит от человеческих решений, вкусов и пристрастий. Такая его позиция - не отрицание прогресса как такового; это - отрицание стремления к развитию без учета того, что было наработано в истории твоего народа. В ответных письмах родителям Флоренский, в частности, писал: «Вы хотите на наше прошлое... смотреть высокомерно: вот отсюда высокомерное отношение к религии, к обычаям, к известному укладу жизни, и в этом отношении наше воспитание является величайшим злом...» (письмо 23 декабря 1902 г.). «Вы попросту отрицаете за мною то, чем я единственно дорожу: сознательное развитие мировоззрения... И почему-то вы непременно хотите вырвать эту почву у меня из-под ног, хотите, чтобы я снова носился по воздуху. Вы не хотите вникнуть в то, что дорого всему народу, не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного, а просто брезгливо отворачиваетесь... Мне кажется, всякое "да" просто претит вам, и <вам> хочется... неопределенности и неоформленности...» (письмо 21 января 1903 г.).

Здесь особенно важно подчеркнуть, что, выдержав в юности эту борьбу, Флоренский затем всю оставшуюся жизнь утверждал предельную конкретность и объективность религиозной веры. В некоторых записях он даже пытался для этой цели провести различия в терминах: «Веруют, - писал он, - значит, духовно *знают* некоторую объективную реальность, а верят – значит, имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть, насквозь иллюзорное» [3, с. 126]. В 1904 г. он пишет работу, построенную по образцу платоновских диалогов, в которой пытается убедить собеседника в том, что «не может быть последовательного мировоззрения без религиозного основания, не может быть последовательной жизни - жизни по правде, без религиозного опыта» [12, с. 369]. Есть такое «абсолютное мировоззрение», которое раскрывает смысл жизни, дает действительность в ее истине и правде и такое мировоззрение дает церковное христианство [12, с. 369 – 370].

Через год, в переписке с другом юности - А. Белым, Флоренский делится личным опытом того, как он обрел святину не в какой-либо «внутренней», «мистической», а именно в «видимой», «исторической» Российской Православной Церкви. Он пишет, что, как и многие другие в то время видел в церковной жизни «тысячи недостатков, видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов. Но... я зашел внутрь всех скорлуп, стал по ту сторону недостатков. Для меня открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это... Если я виноват, ... что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи..., если грешно любить святое, то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною» (письмо 15 июля 1905 г.) [2, с. 470]. Тем же, 1905-м годом, датирована запись Флоренского, в которой церковные догматы воспринимаются по аналогии с указателями и «географическими картами», необходимыми на опасных горных дорогах. В духовном восхождении так же, как и в горах, чем выше подъем, тем больше опасности слететь в пропасть. И здесь также необходим не только указатель верного и безопасного маршрута, но еще нужен и проводник, практически уже воспользовавшийся такими указателями и уже опытно познавший правильный путь [2, с. 411].

На следующий год, в докладе, сделанном на заседании философского кружка в Московской духовной академии, Флоренский попытался осмыслить причину, по которой церковная догматика - система «основных схем для наиценнейших переживаний», «сокращенный путеводитель по вечной жизни» [10, с. 451] - оказалась «современному большинству» чем-то «лишним и ненужным» [10, с. 452]. Также, как и Соловьев, Флоренский признал, что преподаваемые в семинариях и в академиях догматические схемы оказались мертвыми, оторванными от реальной жизни. Но выход из этой ситуации, в отличие от Соловьева, Флоренский находит не в активизации участия Церкви в общественной жизни, а в том, чтобы вернуть догматическим схемам утраченное, а именно - конкретное содержание, «аромат личного религиозного опыта» [10, с. 454].

Здесь Флоренский разошелся с Соловьевым гораздо радикальнее, чем иногда может казаться. Соловьев до самых последних лет своей жизни верил в мировой прогресс, имеющий место, в том числе, и в области религии, и эта устремленность в «светлое будущее» мешала ему использовать «точки опоры» в прошлом. Для Флоренского таким, дающим опору прошлым, были предки, обладавшие живым религиозным опытом встречи с

Истиной. «Оживить» догматику означало для него предпринять масштабное исследование сохранившихся свидетельств этого опыта, в результате которого, как он был абсолютно убежден, отраженная в догматических схемах Истина нисколько не поколеблется. «Не истину новую предлагаю на старое место, - сказано в докладе, - а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом» [10, с. 458].

Вот этот «хлам» или мусор в сознании и есть подлинная причина субъективации религиозной веры, релятивизма в отношении к Истине. В свою очередь, само появление этого «мусора» обусловлено выпадением из традиции предков, в которой хранится живой религиозный опыт. Отказ от жизни в традиции означает утрату возможности быть причастным к *опыту* жизни в Истине. И человек, таким образом, оказывается правым: он потерял объективную Истину, и *для него* ее действительно нет. Но беда еще и в том, что он этот свой *частный, субъективный* опыт потери ощущения объективной Истины полагает универсальным и распространяет на все человечество.

В целом ряде своих работ и записей, обращаясь к этой теме, Флоренский пытается подкрепить свою мысль конкретными фактами. Например, в статье «Православие», написанной для сборника «История религии» (1909), он пишет о жизни русских крестьян в отдаленных северных губерниях, где каждый «чувствует себя... на своем месте, не торопится, а сознание, что он делает дело, которое до него делали сотни поколений, делает его уверенным в себе, степенным и торжествующим» [1, с. 176]. Эта прочно устроенная, размеренная жизнь, проводимая непременно с молитвой и участием в церковных богослужениях, приводит к тому, что среди таких крестьян «есть много лиц, с которых можно прямо писать икону», в то время, как, - пишет Флоренский, - «европейская физиономия», т. е. облик оторвавшегося от своих корней европейского интеллигента, «поражает своей случайностью, безвыразительностью и неодухотворенностью» [1, с. 177].

Факты объективного, преображающего действия жизни человека в церковной традиции и участия в таинствах Флоренский планировал собрать на страницах издававшегося в 1907 - 1909 гг. журнала «Христианин». С помощью свидетельств читателей и, особенно, священников, он планировал «выяснить, как переживаются таинства верующими». Эти свидетельства, по его замыслу, должны были выявить церковное христианство как религию «силы и духа», о чем, - подчеркивал он, - «всега менее любят

говорить наши богословы». Нужно показать, что «христианство - не археология, а живая жизнь» и «что в наших душах... Христос продолжает ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников – христиан» [9, с. 423].

В одной из публикаций «Христианина» Флоренский целенаправленно заострил проблему, заявив, что в среде современных христиан не видно «стяжавших Духа» и не чувствуется проявления Божественной преобразующей силы. И получил ответ одного священника, обозначенного как «Д. Г. Т.» «Приди и виждь, - сказано в письме, - разбери золу и увидишь огонь, он везде старается укрыться, таково свойство огня Христова» [9, с. 437]. Действие таинств, писал священник, недоступно никакому внешнему исследованию. «Таинства уясняются, усваиваются при таинствах, православие уясняется при жизни православной, а не в книгах» [9, с. 437 – 438].

Подобные свидетельства имели для Флоренского особую ценность и он использовал их как эмпирические данные наряду с результатами своих собственных поисков на довольно обширном пространстве религиозной и философской литературы. В одном из главных и наиболее известных своих трудов – «Столп и утверждение Истины» - Флоренский, в числе прочего, одним из первых (а, возможно, и первым) среди русских богословов начала XX века обратился к феномену «Фаворского» света и попытался показать, что этот Божественный Свет, которому должен стать причастным человек, - не просто объективный религиозный феномен, а сама онтологическая основа мироздания [11, с. 96 – 108]. В причастии этому Свету реализуется то самое сакральное, подлинное бытие, о котором много позже как о противоположности бытию иллюзорному и профанному будет говорить М. Элиаде [4, с. 85 – 90].

В «Столпе и утверждении Истины» радикальным образом отрицается идея о том, что человек подходит к познанию Истины постепенно, путем накопления знаний и жизненного опыта. У человека самого, действительно, нет сил и средств для абсолютного убеждения в наличии и объективности Истины. Но все дело в том, что эта Истина сама открывается человеку и сама дает средства опознать себя в качестве Истины абсолютной и объективной. Чтобы все это стало реальностью, нужно благодатное «пресуществление» или «бого-уподобление» человека [11, с. 74 – 75].

Этот свой основной тезис Флоренский пытался подтвердить во всех работах, включая лекции по «Философии культа», подготовленные и прочитанные им в 1918 - начале 1920-х гг. А сам «Столп и утверждение Исти-

ны» открывался идеями, взятыми из свидетельства священника «Д. Г. Т.», в котором Флоренский нашел одно из многочисленных подтверждений своей позиции и своего личного опыта. «Рассказывают, - пишет Флоренский, - что плавать теперь за границей учатся на приборах, - лежа на полу; точно также можно стать католиком или протестантом по книгам..., - в кабинете своем. Но чтобы стать православным (конечно, имеется в виду реальное, а не номинальное Православие - Н. П.), надо окунуться разом в самую стихию Православия, зажить православно, - и нет иного пути» [11, с. 8]. «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов - так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги...» [11, с. 3].

Конечно, все вышесказанное представляет собой лишь краткий и очень неполный обзор некоторых религиозоведческих положений в наследии В. Соловьева и П. Флоренского. Обозначенная здесь проблема религии рассматривается русскими мыслителями, особенно Флоренским, с различных точек зрения, которые в современной трактовке относятся не только к философии, но и к психологии, антропологии, феноменологии и социологии религии. Дальнейшее изучение их трудов с этой точки зрения, как представляется, для современного религиоведения имеет далеко не только один исторический интерес.

Библиография:

1. История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. М.: Центр "Руник", 1991. С. 176.
2. Павел Флоренский и символисты / сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004. С. 470.
3. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992.
4. Павлюченков Н. Н. Философия и феноменология религии в трудах П. Флоренского и М. Элиаде // Точки. 2012. № 1 - 4 (11).
5. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 345.
6. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 201 – 202.
7. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 11.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М., 1992. С. 38.
9. Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Флоренский П. Христианство и культура. С. 423.

10. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. Христианство и культура. С. 451.

11. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990.

12. Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 369.

Пронина Т.С.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Феномен идентичности является предметом пристального внимания представителей различных областей социально-гуманитарного знания. Несмотря на многочисленные исследования, посвященные теме идентичности, концепт идентичности сохраняет свою проблематичность и незавершенность. Активный дискурс об идентичности, и различных аспектах ее функционирования ведут психологи, социологи, философы, антропологи, религиоведы, языковеды, представители других социальных и гуманитарных дисциплин. Религиозная идентичность является частью общей системы идентичности, но требует уточнения своего содержания и места в системе других идентичностей. Концепт религиозной идентичности может использоваться как инструментальная модель и эффективно применяться при анализе социальных и культурных феноменов. Например, содержательные характеристики религиозной идентичности отражают изменения, происходящие в содержании и структуре индивидуальной и коллективной идентичности, позволяют раскрыть роль и место в иерархии идентичности религиозных убеждений, представлений индивида о социальном статусе религиозного сообщества, выявлять взаимосвязи между изменениями в структуре идентичности и социальными кризисами, конфликтами, сменой социокультурной среды. Таким образом, концептуализация феномена религиозной идентичности остается актуальной задачей для исследователей религиозности.

Наиболее распространена точка зрения, что религиозная идентичность является исторически первой формой идентичности. Обряды, религиозные ритуалы, практики в древних и традиционных обществах являют-

ся важными элементами функционирования социальных структур. Религия является источником базисных положений нормативных систем, которые в последствие приобретают автономное по отношению к религии существование, и независимо от нее оказывают влияние на различные сферы жизнедеятельности. Со временем взаимодействие социальных феноменов усложняется, меняются системы контроля, и уже религия испытывает на себе влияние нормативных и ценностных установок, получающих распространение на уровне сообществ, социума в целом.

Само понятие религиозной идентичности трактуется различными авторами довольно широко. Разнообразие подходов определяет сложность рассмотрения данной темы. Однако можно выделить несколько основных значений, конституирующих рассматриваемый концепт. Обычно под религиозной идентичностью понимают осознание собственной вероисповедной принадлежности, связанное с соотнесением с религиозными представлениями, системой ценностей, норм, предписаний, запретов, моделей поведенческих актов, с традициями, обычаями, представлениями о семье, обществе, власти. Вторая составляющая этого процесса - осознание принадлежности к религиозному сообществу, реализующаяся двунаправленно: как готовность принять установления, ценности данного сообщества и как желание ощущать себя его частью, т.е. быть сопричастным к его истории, культурно-историческому наследию и авторитету.

Необходимо различать процесс осознания – идентификацию, и саму религиозную идентичность как результат данного процесса. Религиозная идентификация включает интериоризацию моральных и культурных норм религии, их усвоение и присвоение. Некоторые исследователи настаивают на том, что процесс идентификации может быть признан таковым, только если он имеет сознательный характер.

Первоначальный процесс религиозной самоидентификации проходит на уровне усвоения бытовых традиций, обычаев, моделей поведения, норм, ценностных ориентаций в семье. Осуществляется это в ходе самого «присутствия в среде», «участного» наблюдения во время проведения религиозных праздников, совершения обрядов, ритуалов, связанных с наиболее важными событиями семейной жизни, получившими религиозное освящение в традиции. В большинстве случаев, это события, связанные с жизненным циклом, которые приобрели сакральный статус во всех религиозных культурах: рождение, брак, смерть близких, прием пищи, те или иные формы освящения труда, жизненных занятий и т.п. К «присутствию в среде»

следует добавить усвоение религиозных представлений, норм и принципов в ходе воспитательных, обучающих процедур и манипуляций.

Позже происходит осознанное определение собственной религиозной принадлежности. Чаще всего, религиозная идентичность в качестве психологического конструкта оформляется в подростковом возрасте. Именно в этот период активно идут процессы самосознания, поиска собственного «Я» и его оснований.

Семиологический анализ термина идентичность обращает нас к значению отождествления себя с неким образцом. По мнению психоаналитиков отождествление индивидом себя с неким образцом является нашей глубинной потребностью. Идентификация связана с персонификацией, с осознанием собственного Я, наполнением его неким содержанием, заимствуемым у «образцов», усвоением определенных, значимых для индивида, черт, их переработкой и трансформацией в собственные качества и предпочтения. Подражание образцам составляет необходимую часть процесса личностного формирования и процесса идентификации.

В случае с религиозной идентичностью данное понимание проявляется особенно четко. В религии всегда присутствует образец или образцы, обладающие набором предельно положительных характеристик, определяющих жизненный идеал, нормы поведения, ценности. Это предполагает, что конфессиональные предписания, нормы, запреты, регламентации повседневной жизни оказывают влияние на формирование представлений и убеждений, мотивацию поведенческих актов, выбор социальных практик.

Идентичность всегда представляет собой «проект», открытый для новых интеракций, в том числе и потому что, по выражению П.С. Гуревича, «между прототипом и его образом нет окончательного сходства» [2, с. 66]. В религиозной сфере данное положение реализуется особенно наглядно, поскольку образец чаще всего имеет статус идеала. Субъектность, представляющая этот идеал, обладает сущностной уникальностью, единственностью. И полное отождествление с ней невозможно. Кроме того, в формировании индивидуальной идентичности всегда присутствует множественность идентификационных образцов: человек подражает родителям, национальным героям, литературным и кинематографическим образцам и другим образным конструкциям.

И в религиозной идентичности невозможна абсолютная монолитность. Здесь мы обнаруживаем среди идентификационных факторов различные идеи, нормы, характеристики, влияние авторитета разных настав-

ников, учителей, предпочтения в выборе нравственного и духовного идеала. И все это происходит в рамках одной, например, православной идентичности.

В структуре идентичности мы обнаруживаем слои тесно взаимосвязанных предзаданных и самостоятельно конструируемых личностью видов и слоев идентичности, а также превалирование первых, либо вторых. Под аскриптивными источниками идентичности мы понимаем те факторы, которые заданы индивиду и не требуют постоянного воспроизводства: расовые, территориальные, ландшафтные, этнические признаки. Но в конструировании идентичности также участвуют факторы, требующие постоянного поддержания и воспроизводства: например, профессиональные интересы, особенности социального статуса, образовательный уровень.

На наш взгляд, религиозная идентичность в рамках данной методологической модели находится в пограничной области. Так как, с одной стороны, религиозная идентичность человека формируется в предзаданной конфессиональной среде, в которой особенности религиозной традиции усваиваются в процессе социализации. Вместе с тем, религиозная принадлежность не предопределена рождением, как этническая или расовая. Процесс религиозной идентификации необходимо включает этап осознания — осознанного выбора собственной религиозной принадлежности. В этнической идентичности это не так выражено и, как правило, становится актуальным только при попадании индивида в инокультурную среду. Особенность религиозной идентификации состоит в том, что она затрагивает круг вопросов, тесно связанных с формированием мировоззрения личности, с построением системы представлений о мире, а также с экзистенциальными проблемами жизни и смерти, смысла существования и др., перед необходимостью решения которых рано или поздно встает каждый человек. Поиски ответов на «проклятые» вопросы вводят индивида в круг проблем, требующих осознанного отношения к религиозной версии ответов. В формировании этого отношения, т.е. конструируемой идентичности важную роль играют вышеназванные приобретаемые качества и статусы: образование, профессиональные занятия, социальное положение и другие.

Российский исследователь религиозности М.П. Мchedлов относил религиозные ценности к базовым в общей структуре личностной идентичности. Как традиционные константы в иерархии идентичностей они передаются от поколения к поколению, и таким образом, имеют долговременный и массовый характер. Ученый выстроил собственную структурную модель

идентичности: «в системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В первом случае преобладают сознательные, рациональные факторы, во втором – естественные (неизменные пол, раса), в третьем – немалую роль играет сила исторической инерции» [6, с. 6].

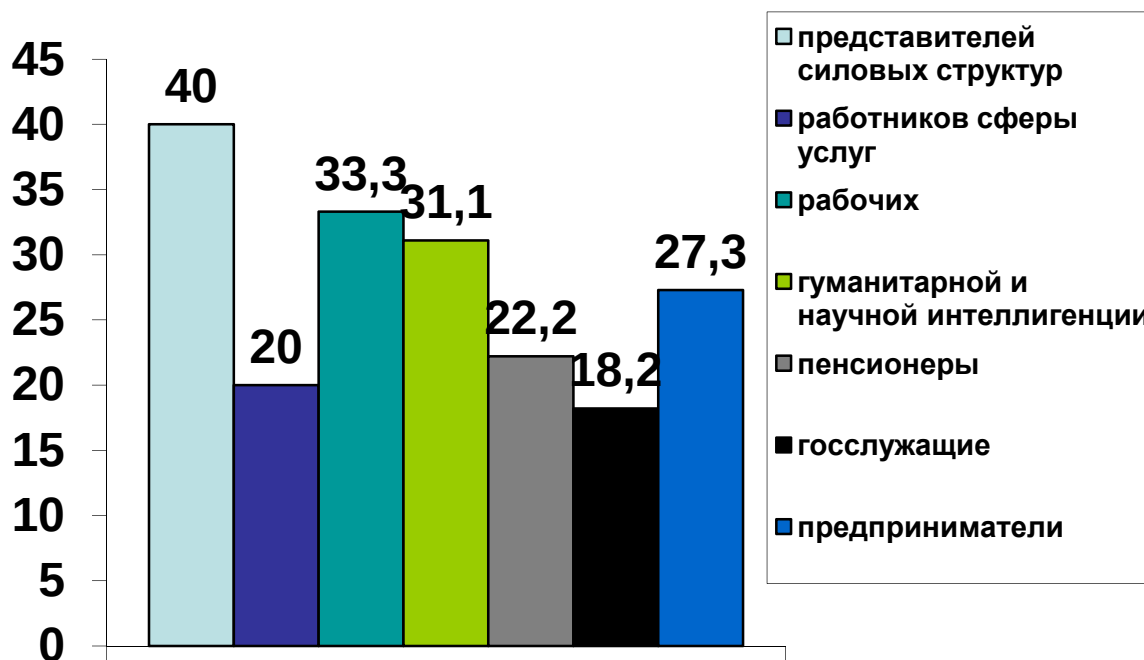
Идентификационные принципы, согласно М.П. Мчедлову, признаются большинством народа, утверждаются «в его сознании, быте, во всей культуре в качестве «своей», затем уже чуть ли не автоматически, «с молоком матери» передается все новым и новым поколениям «соплеменников». Такие имеющие исторический, массовый и долговременный характер этнокультурные устои, по мнению ученого, и позволяют относить тот или иной народ к определенной религиозной культуре. Он также особо подчеркивает, что в случае с религиозной идентификацией индивида «к осознанному выбору добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных традиций и предпочтений. В результате среди представителей каждой общности распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды – социальной, этнической, природной, международной и т. д» [6, с. 6]. Однако приходится признать, что в самоидентификации современного человека, в том числе и современного россиянина, все большую роль играет именно личный сознательный выбор мировоззренческих и религиозных предпочтений. Ситуация религиозного плюрализма вносит изменения и в идентификационные процессы: в частности, выбор мировоззренческих, ценностных ориентиров становится все более сознательным, и роль примордиальных и долговременных условий снижается. Таким образом, уменьшается предписывающее значение традиции в формировании религиозной идентичности и возрастает роль личного духовного поиска, который в условиях плюрализма реализуется в вариативном пространстве.

В структуре религиозной идентичности происходит соотнесение религиозных потребностей, убеждений, индивидуальной истории с историей религии, социума. Если воспользоваться методологией анализа идентичности Э. Эриксона, то религиозная идентичность на субъективном уровне интегрирует индивидуальные религиозные потребности, способности, представления и множество внешних социокультурных факторов, прямо, либо

опосредованно связанных с религией. Таким образом, религиозная идентичность формируется как результат взаимодействия внутреннего и внешнего миров.

Ядро идентичности составляет комплекс социальных, дискурсивных компетенций. Так, на уровень религиозности влияет род занятий. Согласно результатам исследований Центра религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета, больше всего респондентов, ответивших, что религия серьезно влияет на всю их жизнь, среди представителей силовых структур: армии, полиции. Можно предположить, что у тех, чья жизнь связана с риском для жизни, больше оснований возлагать надежду на сверхъестественную помощь и защиту. Наименьший же уровень влияния религии на их жизнь признали государственные чиновники. Возможно причина этого в том, что их жизнь отличается стабильностью, они наиболее социально защищенная категория граждан, следовательно, меньше других испытывают потребность апеллировать к сверхъестественной поддержке. Результаты зависимости оценки роли религии в своей жизни от рода занятий отражены в Диаграмме 1.

Диаграмма 1. Место религии в жизни в зависимости от рода занятий



На процессы религиозной самоидентификации существенное влияние оказывает внешний социокультурный контекст. Процесс религиозной идентификации у современного человека тесно связан с культурной идентичностью, что может развиваться вариативно. В религиозно-центри-

рованном типе сознания религиозная идентичность занимает центральное место в иерархии идентичностей, оказывая решающее влияние на все сферы жизни ее носителя. Религия также может функционировать как элемент этнокультурной, общекультурной идентичности, что не требует от носителя такого типа идентичности обязательного исполнения норм и предписаний религии.

Некоторые авторы склоны относить религиозную идентичность к разновидности культурных идентичностей наряду с языковой, национальной, цивилизационной, как это делают И.В. Кондаков, К.Б. Соколов, Н.А. Хренов [4]. При этом в отдельные типы выделяются политические идентичности, аскриптивные, территориальные, социальные. На наш взгляд, предложенная авторами типология довольно условна, а выделенные типы пересекаются, как, например, культурные и политические, или вбирают друг друга, как социальные и культурные, тогда как «ближайшее окружение» отнесено к признакам территориальных идентичностей наряду с климатическими условиями проживания.

Мы придерживаемся позиции, что «множественные» идентичности существуют в единстве индивидуальной или коллективной идентичности. Но в контексте современного дискурса об идентичности разделение культурной и религиозной идентичностей важно и необходимо. Это определяется усложнением характера взаимодействия религии и культуры и противоречивостью религиозного сознания и поведения современного индивидуума. Так, культурные нормы и ценности, имевшие в прошлом религиозное происхождение, сохраняют значение факторов социализации, консолидации, но их связь с религиозностью приобрела опосредованный характер. С другой стороны, сегодня нередко именно культурные традиции формируют религиозную идентичность индивидов. Имеют место и другие проявления названной противоречивости взаимоотношений культуры и религии в современном обществе.

Исторически религиозная идентичность является одной из первых форм идентичности. Однако сегодня на первое место вышли другие виды этно-культурных идентификаций. В современном обществе происходит трансформация религиозности, которая затрагивает и религиозное сознание, и поведение. Происходит замещение одних элементов в структуре социальной идентичности другими. Например, религиозная идентичность может замещаться другими видами идентичностей, или ее отдельные составляющие новыми субидентичностями.

В ряде случаев может возникнуть конфликт идентичностей. Например, в сознании и поведении человека, генетически принадлежащего к одной культуре, но в результате попадания в инокультурную среду усвоившего нормы и ценности другой культурной традиции. Нередки такие примеры в среде последователей новых религий. Подобный конфликт развивается на личностном и на коллективном уровнях (семьи, религиозного сообщества), обнаруживая свои особенности. Усвоив в процессе семейного воспитания религиозные нормы, традиции, представления, индивид в сознательном возрасте может столкнуться с их несоответствием собственным духовным запросам. Если он находит удовлетворение своих духовно-религиозных потребностей в ином сообществе, то возникает конфликт на индивидуальном уровне и уровне сообщества. Родственники, близкие люди, прежние друзья чаще всего не готовы сразу принять новые взгляды и представления. К тому же смена убеждений влечет за собой изменения образа жизни, интересов, круга друзей. Такого рода конфликт на внутриличностном уровне протекает болезненно и разрешается формированием новой идентичности.

Конфликт индивидуальной и коллективной идентичностей разрешим только частично – в среде родственников, близких людей, для которых ценности сообщества превалируют над ценностями религиозной традиции. На уровне религиозного сообщества такой конфликт принципиально неразрешим, так как самоидентификация сообщества отличается долговременным, историческим характером. Неотъемлемая черта самоидентификации религиозных сообществ, которая может быть более или менее выраженной – это эксклюзивизм. В сообществах, отличающихся консерватизмом, и даже радикализмом, отказ от прежней системы верований и религиозных традиций может восприниматься в крайних оценках, как предательство, измена вере, народу.

Ряд авторов, в основном конфессионально ориентированных, считают возможным исходить из принципа «предписанного», наследуемого характера религиозной идентичности, т.е. если человек родился в православной семье, то он православный, если родился в мусульманской семье, то мусульманин. Однако если эта унаследованная на уровне традиции религиозность не воспроизводится в религиозной практике, то она носит формальный декларативный характер. Такая «генетическая» религиозная идентичность, связанная только с фактом рождения имеет тенденцию к угасанию.

Таким образом, процесс идентификации протекает как на неосознаваемом уровне в ходе усвоения привычных социальных практик, стереотипов поведения, связанных с религиозной традицией, так и необходимо предполагает сознательное самоопределение. В сфере религиозной идентификации присутствует «парадокс самоопределения»: индивид, определяющий свою религиозную идентичность, не всегда способен четко выделить признаки самоидентификации. Выраженный приоритет здесь обнаруживают внешние характеристики: ритуалы, обряды, бытовые обычаи, модели поведения. Значительно реже индивиды в подтверждение собственной религиозной идентичности апеллируют к вероучению, представлениям, убеждениям. Но для индивида идентичность представляет собой смысловую целостность, имеет нормативный и непрерывный временной характер, и при этом, не всегда четко рационализируема.

Большинство исследователей различают индивидуальную и коллективную идентичности, указывая на их взаимосвязанный характер. Процесс формирования религиозной идентичности имеет многосложный характер и включает, помимо интериоризации личностью определенных норм и принципов, выявление сходства с представителями сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других подобных сообществ. Существенен вопрос о правомерности выделения коллективной идентичности как независимой от идентичностей личностей, составляющих коллектив. Либо же идентичность имеет исключительно индивидуальную природу, и тогда следует говорить не о коллективной идентичности, а о процессах интернализации индивидами норм, ценностей, значений, образцов, бытующих в сообществе и прошедших «хабитуализацию» (*Habitualitat* (лат.) - опривычивание – термин, используемый Т.Лукманом, П.Бергером. –Прим. автора).

Коллективная идентичность получила наибольшее рассмотрение в аспекте национальной, этнической и политической идентичностей. В качестве принципов идентификации чаще всего принимались язык, культура, биологические факторы. Национальная идентификация определялась как важное государствообразующее основание. Но авторы наряду с объективными факторами групповой идентичности указывали на присущее индивидам субъективное ощущение общности с «сообществом своих», а также на наличие нерационализируемых причин ощущения этой общности. Так, Г.Лебон утверждал, что определяет единство этноса не столько общность языка, среды проживания, политического уклада, а стоящие за ними «мо-

ральные и интеллектуальные особенности», формирующие идентичность этноса[5]. Но в качестве таковых могут рассматриваться и бессознательно усваиваемые передающиеся от поколения к поколению обычаи, установки, социальные стереотипы, которые образуют архетипические основания общности.

Поскольку система религиозных представлений и норм связана с религиозным сообществом или религиозной традицией, то индивид, делая выбор в пользу той или иной системы религиозных представлений, ценностей, норм, чаще всего определяет и собственную принадлежность к религиозному сообществу. Идентичность в смысле соотнесения себя с религиозным сообществом принято называть коллективной. Указанные выше сомнения в правомерности разделения индивидуальной и коллективной идентичностей определяются тем, что коллективная идентичность всегда реализуется на уровне индивидуализированного бытия. Однако мы считаем возможным использовать вышеназванное разграничение при анализе религиозной идентичности, рассматривая коллективную идентичность как коллективный универсальный паттерн, включающий архетипические образцы, идеи, модели и т.п. Так, С. Хантингтон считает, что индивид обретает идентичность только в группе, вхождение в другую группу делает возможным смену идентичности[7]. Дж. Фихтер исследователь католических приходов в США также настаивает на необходимости коллективного измерения религиозности: «Измерение социальной общности (communion) ...означает, что религиозные люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. ... Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе» [11, 173].

Индивидуальная и коллективная формы идентичности неразрывно взаимосвязаны. Процесс идентификации предполагает осознание, которое направлено на значимое для индивида. В индивидуальной форме процесс идентификации является своего рода интроспекцией комплекса представлений, норм на внутриличностный уровень. Он связан с признанием определенных норм, представлений, поведенческих типов «своими», в качестве образцов, которыми «я» готов руководствоваться в своей жизни, что необязательно связано с осознанием принадлежности к определенной конфессии. В условиях современной религиозной свободы и широкого спектра духовных услуг человек способен удовлетворять свои религиозные потребности, не будучи членом организованного религиозного сообщества.

Однако очевидно, что религиозная идентичность формируется и на основе выявления сходства с представителями сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других подобных сообществ. Эта сторона процесса самоидентификации обращает индивида к содержанию коллективной идентичности. И выделяемые признаки также обладают значимостью для него. Содержание идентичности составляет осознание сопричастности к истории и культурным ценностям этого сообщества, к принятым в нем нормам, стереотипам поведенческих актов, социальных ролей как типических образцов, мотивирующих его собственное поведение.

На коллективном уровне идентификация выражается в «опознании» «Своих», и ассоциации с ними в «Мы». В религиозной сфере предметом осознания является принадлежность к религиозному сообществу. Индивид осознает себя частью сообщества, представители которого исповедуют привычную или осознанно принимаемую им систему представлений, ценностей, традиций.

В концептуализации феномена идентичности необходимо учитывать различие, предложенное З.Фрейдом: психология человека самого по себе существенно отличается от психологии массы и человека в массе[8]. Таким образом, формирование индивидуальной и коллективной идентичностей происходит по-разному, под влиянием разных факторов. Например, культурные нормы, традиции конституирующие идентичность сообщества, могут не относиться к числу значимых факторов при конструировании индивидуальной идентичности.

Коллективная религиозная идентичность затрагивает такой круг вопросов, как социокультурный, политический статус религиозного сообщества, его влияние на социум. В данном случае удовлетворяется не только потребность в сообществе «своих», тех, кто разделяет схожие взгляды, придерживается схожих норм, стремится реализовать близкие интересы, но и потребность в сопричастности к культурным ценностям, транслируемым конфессией, ее историческому авторитету. В этом сегменте религиозная идентичность пересекается с общекультурной идентичностью.

Вместе с тем религиозная идентичность обуславливает способность индивида к ассимиляции личностного и коллективного религиозного опыта. Самосознание приводит к самоопределению, по методике Б.Дубина, т.е. к определению собственной принадлежности к религиозному сообществу[3]. Единство названных двух этапов формирования религиозной иден-

тичности проявляется в самопрезентации индивида в качестве члена религиозного объединения или в качестве принадлежащего к определенной религиозной традиции. Акты самопрезентации могут быть весьма разнообразными: от активного участия в жизни сообщества, исполнения религиозных ритуалов, предписаний до нефиксированного членства, эпизодического участия в религиозных обрядах, «размытого», неопределенного осознания собственной принадлежности к культурной традиции, проявляющейся в использовании религиозной риторики, демонстрации приверженности религиозным ценностям как культурным, художественным.

Коллективная идентификация продолжает сохраняться и в ситуации все большего распространения индивидуализированной религиозности. При этом она приобретает новые черты, отражающие функциональные изменения в системе «религия – личность – общество». Сегодня коллективная самоидентификация не всегда предполагает обязательное фиксированное членство в сообществе. Индивид может не посещать богослужения, собрания, не участвовать в жизни конкретной общины. И это не препятствует многим современным верующим идентифицировать себя в качестве последователей религиозного сообщества. Таким образом, коллективная идентификация для них реализуется не в исполнении религиозных практик и участии в приходской, общинной жизни, а в обозначении «культурной связки» - акт самоидентификации в качестве последователя того или иного сообщества выражает желание обозначить свою сопричастность к социокультурному статусу конфессии, ее культурному и историческому наследию. Однако многие исследователи религиозности считают, что для поддержания «живой» религиозности индивиду необходимо участвовать в жизни сообщества. «Мало иметь опыт обращения, настаивает П. Бергер, Главное в том, чтобы быть в силах продолжать его всерьез держаться, сохранять чувство его достоверности. Именно здесь вступает в дело религиозная община. Она задает необходимую вероятностную структуру для новой реальности. Религия требует религиозной общины, и жизнь в религиозном мире требует включения в такую общину» [1, с. 256 - 257].

Опираясь на методологию функционального анализа в изучении роли религии в жизни общества и отдельного человека, можно сделать вывод, что превалирование коллективной идентичности над индивидуальной является показателем дисфункциональности в структуре идентичности и слабого развития личной религиозности. В процессе коллективной идентификации удовлетворяются не потребности в личной вере и индивидуаль-

ной религиозной практике, а такие антропологическо-психологические запросы, как потребность индивида в сообществе «своих», коллективе единомышленников, в ощущении причастности к общей судьбе, истории, культурным ценностям, что не требует обязательного религиозного опыта.

Вместе с тем, очевидно, что константы, формирующую содержание коллективной религиозной идентичности, также являются фактором сохранения самости личности, ее психосоциальной устойчивости. Степень же укорененности в сознании и поведении индивида религиозных представлений и норм определяет место и роль религиозной идентичности в системе других идентичностей. Это влияет на мотивацию поступков, выбор форм социальной практики, которые также становятся опосредованными актами презентации религиозной идентичности. Если в иерархии идентичностей религиозная занимает высшие позиции, то система религиозных представлений, норм оказывает важнейшее влияние на мировоззрение и поведение личности. Если же религиозная идентичность, присутствуя в системе идентичностей личности, реализуется как элемент общекультурной, гражданской идентичности, то в этом случае религиозность слабо затрагивает уровень представлений и внутренних убеждений и обращена к внешним проявлениям религиозности – обрядам, обычаям, поведенческим актам, социальным стереотипам, транслируемым религиозной традицией.

Возвращаясь к процессу формирования и эволюции религиозной идентичности, необходимо заметить, что ее качественные характеристики влияют на функциональность личности в целом, способствуют поддержанию личностной цельности во внешнем подверженном изменениям мире, что сохраняется и во взрослой самостоятельной жизни. Таким образом, религиозная идентичность, являясь фактором психосоциального развития, способствует адаптации и устойчивости личности. Это проявляется во влиянии религии на формирование системы представлений индивида о мире и о себе, в поддержании стабильности этой системы, в решении ряда проблем, в детерминации структуры и качества поступков, социальных контактов посредством религиозных принципов и норм на протяжении жизни человека.

Религиозная идентичность не лишена противоречивости: с одной стороны, ей присущ консерватизм, проявляющийся в приверженности индивида привычным традициям, нормам. С другой стороны, она является динамической величиной и подвержена изменениям, которые происходят

под влиянием внешних и внутренних факторов развития личности. К таким факторам следует отнести образование, получение новых знаний, возможность сравнивать разные мировоззренческие, религиозные системы, под влиянием которых происходит изменение собственных представлений. На формирование идентичности современного человека, в том числе религиозной, существенное влияние оказывают процессы урбанизации и рост мобильности. Исследователи приходской жизни отмечают, что в условиях города приход перестает быть территориальным образованием. Люди могут приезжать на богослужения в церковь с разных концов города. Сегодня на верующего в выборе прихода могут повлиять самые разные факторы, например, наличие супермаркета по дороге домой от прихода, что позволяет сделать по пути необходимые покупки, близко расположенные жилые кварталы – это оказывает влияние на функционирование прихода. По мнению Дж. Шулера коллеги Дж. Фихтера по изучению католических приходов США, уход приходов от территориального принципа «окормления» паствы негативно влияет на формирование внутриобщинной солидарности прихожан [10, с. 112]. А в связи с большим количеством верующих в дни праздничных богослужений, взаимоотношения священника и прихожан становятся более обезличенными.

К внешним факторам, способным повлиять на процессы религиозной идентификации, относятся социально-политические кризисы и трансформации социальных структур. На выбор вероисповедной принадлежности также оказывает влияние социокультурный статус конфессии, ее роль в жизни общества и отдельных людей, масштабы и формы влияния на формирование ценностных ориентаций граждан, позитивные инициативы церквей. Влияют на эволюцию религиозной идентичности и негативные факты, такие как социальная пассивность религиозного сообщества, неблагоприятные поступки священнослужителей и др.

Содержанию религиозной идентичности, несмотря на ряд сохраняющихся во времени констант, также может быть присуща противоречивость, проявляющаяся в сочетании трудно совместимых норм, принципов или даже полярных характеристик. Так, широко распространенный синкретизм как типическая черта религиозной идентичности современного человека, демонстрирует усвоение религиозным сознанием элементов из разных религиозных систем, философских, парарелигиозных учений, и их адаптацию к индивидуальным запросам личности. В силу развития новых форм коммуникации и получения информации, стирающих межкультурные

границы и превративших мир в один глобальный информационный ресурс, субъект, конструирующий собственную религиозную идентичность, перестает воспринимать элементы других культур как чуждые и неприемлемые.

При снижении контролирующей функции религии идеи, учения, культовые практики, элементы традиций и современными россиянами все больше оцениваются с точки зрения удовлетворения духовных запросов. Примером может служить повсеместное распространение восточных медитативных практик, прежде всего, йоги, так что мы уже имеем довольно странные формообразования в виде курсов «русской йоги» и т.п.

Характерный пример противоречивости религиозной идентичности - одновременное присутствие в религиозной идентичности россиян постсоветского периода религиозности и «безверия». Одно из проявлений этого феномена «религии без веры» (или «*belonging without believing*» - термин Д.Эрвье-Лежер) - церковь без веры - сочетание декларируемой конфессиональной принадлежности и позитивистский характер мировоззрения, не готового принять религиозные постулаты, не находящие опытного подтверждения или противоречащие здравому смыслу и научному знанию. Так, в ходе опросов мы нередко сталкивались с тем, что современный россиянин охотно называет себя православным, и даже признает существование бога, но не верит в существование ада и рая, склонен считать метафорой или мифом повествования о рае и аде, Воскресение Христа, учение о его втором пришествии.

Эта своеобразная «мозаичная» противоречивость («*bricolage*» у Д.Эрвье-Лежер) присущая религиозной идентичности современного человека, и связанная с утвердившимся в обществе высоким уровнем свободы в мировоззренческом выборе, получает неоднозначную оценку. С точки зрения религиозной ортодоксии, это негативное явление, ведущее к релятивизации религиозной истины. Но указанные тенденции оказывают стимулирующее действие на духовные поиски личности, способствуют возникновению религиозных новаций. Сказанное отражает тенденции, отмечаемые исследователями религиозности во всем мире – распространение личной религиозности, снижение роли религиозных институтов, все большее разнообразие форм духовного поиска.

Однако Т.Лукман, указывавший на распространение «приватизированной» религии, приходящей на смену институциональной религиозности, усматривал в данных процессах спасение религиозности в современном обществе[9]. Религия перестала быть силой, которая оказывает реша-

ющее влияние на жизнь общества и индивида, утратила возможности принуждать к участию в жизни церкви. Но рост личной религиозности, духовности выступает своеобразным способом сохранения религиозных принципов и норм на уровне индивидуализированного бытия.

Описанные изменения затрагивают и ценностные ориентации. Однако индивиды обладают ограниченными возможностями в смене ценностных систем. Изменениям в большей степени подвержены способы трансляции и интерпретации содержания ценностных констант, формирующих содержание религиозной идентичности.

Многие исследователи (Ч.Тейлор, Т.Лукман, Р.Инглхарт, Д. Эрвье-Лежер, П. Хилас, Л. Вудхед и др.) приходят к схожим выводам: изменение условий жизни приводит к серьезным изменениям роли религии в современном обществе. Сегодня в религии личность человека и его чувства, переживания, индивидуальный опыт важнее, чем сохранение и воспроизводство религиозных институтов.

Таким образом, имеющиеся многочисленные трактовки понятия религиозной идентичности можно синтезировать в типологическую модель. Конститутивную часть ее составляет осознание индивидом принадлежности к вероисповеданию и религиозному сообществу. Процесс осознания затрагивает несколько уровней: убеждения и представления, нормы и ценности, уровень религиозных практик, участия в жизни сообщества, а также влияние религии на мотивацию поведенческих актов и выбор социальных практик. Содержание религиозной идентичности формируется за счет аскриптивных факторов и самостоятельно конструируемых личностью слоев идентичности. В методологическом плане целесообразно разделение идентичности на индивидуальную и коллективную формы при условии их неразрывной взаимосвязи. Исследователи также отмечают противоречивый характер процессов идентификации и потенциальную конфликтность, коренящуюся в общей системе идентичностей современного человека.

Библиография:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: “Медиум”, 1995.
2. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории. 2010. Т.IV.
3. Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2(100). Апрель–июнь, 2009. С.55-64.

4. Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивизационная идентичность в переходную эпоху. М., 2011.
5. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб. 1995. [Электронный ресурс]. URL: <http://socioline.ru/files/5/309/psihologia.pdf>.
6. Мchedlov М.П. Общие вопросы религиозной идентичности. Электронный ресурс. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf.
7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 49–58.
8. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я. М.: Академический проект, 2014.
9. Luckman T. Religion situation in Europe. SAGE. 1999. P. 251.
10. Schuyler J.B., s.j. Northern Parish. A Sociological and Pastoral Study, Chicago: Loyola University Press, 1960. P.112.
11. Fichter J. H. Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No. 3. P. 173.

Редкозубов А.Д.

ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Ислам в России – неотъемлемая часть российской истории и культуры, в то же время это не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни. В силу этого возрастает актуальность исследования феномена российского ислама как в историческом, так и в религиоведческом планах.

Исторический план включает в себя историю появления ислама на территории современной России, его распространение и отношения мусульман с российским государством, религиоведческий план включает в себя практику применения положений классической формы ислама времен первых, так называемых «праведных халифов» (VII в.) в религиозной жизни его российских адептов, что привело в итоге к возникновению феномена регионализации ислама при несомненном сохранении основного его содержания.

Рассмотрим феномен регионализации ислама более подробно. Данная тема была разработана в трудах известного российского исламоведа С.М. Прозорова. По его мнению, в силу совокупности объективных и

субъективных факторов, способствовавших возникновению вероучения (в частности, теократического характера правления его основоположника Мухаммада) ислам как религиозная система приобрел черты, выделяющие его среди других мировых религий. Одна из основных таких особенностей - нераздельная связь положений религии с проводимой мусульманскими государствами политикой, положений религиозной догматики и государственного права, что обусловило многофункциональность ислама в мусульманских обществах, его структурное разнообразие, проявляющееся во всех сферах общественной жизни.

Другая особенность ислама, которую выделяет С.М. Прозоров, это «разнообразие его идеологических форм, так называемый лимитированный плюрализм, обусловленный теснейшей связью исламской культуры с духовным субстратом исламизированных народов, их религиозными и культурными традициями, их социальными и правовыми институтами» [10, с. 9]. Следствием этого является широкая способность исламского вероучения адаптироваться к местным условиям. Народы разных историко-культурных регионов, принявшие ислам в качестве основы своей духовной жизни, привнесли в него свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи, культурные традиции. В разных регионах современного мусульманского мира процесс взаимного влияния проходил в конкретных исторических условиях, однако, в конечном итоге привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму его функционирования от другой.

Процесс «освящения» исламом местных традиций и правовых норм и превращения его в «свою» религию связан, по мнению С.М. Прозорова, с «формированием местного (взамен пришлого, арабского) сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров. Эту миссию выполняли мусульманские юристы-правоведы (*факихи*) и мистики-суфии, которые хорошо знали язык, обычаи, традиции и нравы своих народов и сумели приспособить к ним «нормативный» ислам» [9, с. 377]. Благодаря именно их усилиям и произошла «внутренняя» исламизация вначале формально обращенных в ислам народов. Во многих регионах мусульманского мира (в частности, в Средней Азии, на Северном Кавказе) ислам стал «своей» религией именно в форме влиятельной и широко распространенной там суфийской идеологии, функционирующей в форме различных братств, речь о которых пойдет ниже. При этом сращивание «нормативного» исла-

ма с местными духовными особенностями привело к возникновению региональных форм его функционирования, имевших своей основой, однако, принципы «нормативного» ислама. Эти принципы проявлялись как в сфере догматического богословия (шесть догматических «основ» веры), так и на уровне социальной практики (пять «столпов» или предписаний ислама, включающих в себя религиозные обязанности верующих), что в итоге привело к возникновению различных региональных форм ислама, имеющих, как было сказано выше, общие принципы, объединяющие весь мусульманский мир.

При этом история формирования каждой из региональных разновидностей ислама, согласно классификации С.М. Прозорова, последовательно проходила три стадии - пророческо-кораническую (времена Мухаммада), стадию идейных споров и расхождений, вызванных прежде всего массой противоречий в Коране и Сунне и, наконец, стадию укоренения сложившейся разновидности вероучения среди населения конкретного региона [8, с. 74].

Анализ соотношения нормативных и региональных составляющих ислама в каждом конкретном случае, равно как и история формирования каждой из них представляет собой тему отдельных исследований, темой же моего сообщения является так называемый «российский ислам», его особенности и краткая история с момента появления в границах Российской империи и до 1917 г. Так называемый «российский ислам» имеет свои отличительные черты, главной из которых является многообразие его местных разновидностей, обусловленное, прежде всего, этнической пестротой населяющих эти обширные пространства народов и этнических групп, со своими местными традициями, обычаями и нравами. Вместе с этим главенствующую роль здесь играет то обстоятельство, что российские мусульмане принадлежат также к разным направлениям ислама (сунниты, шииты), различным догматико-правовым школам - мазгабам (ханафиты, шафииты) и наконец к разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, йасавийа).

Первое упоминание о появлении мусульман на территории современной Российской Федерации относится к середине VII века, когда войска арабских полководцев отвоевали у господствовавшего тогда в регионе Хазарского каганата Южный Дагестан с центром в г. Дербент, откуда впоследствии ислам распространился на Кавказ и Поволжье. В начале X века он становится государственной религией Волжской Булгарии, наконец, в начале XIV века ислам утверждается в Золотой Орде, откуда распространяется в среде тюркских племен на обширном пространстве от Крыма до Сибири.

Под власть России значительное количество мусульман попадает в конце XVI века после присоединения Астрахани, Казани и Сибири, затем под власть Империи подпадает Кавказ и, наконец, Средняя Азия.

Согласно указу Екатерины II в 1773 году ислам получает статус «терпимой религии», что позволило мусульманам открыто исповедовать свою веру, строить мечети и духовные школы под покровительством государственной власти. В 1788 году учреждается Оренбургское магометанское духовное собрание, юрисдикция которого поначалу распространялась на всю Россию, в 1831 году создается Таврическое магометанское духовное правление, а в 1872 году - Шиитское и Суннитское духовные управления, руководившие жизнью мусульман Кавказа. В Санкт-Петербурге и Казани открываются типографии, издававшие широкий спектр мусульманской духовной литературы - Коран, богословские труды и учебные пособия. Общим руководящим органом в отношении мусульман стало созданное в 1810 году на правах министерства Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий, преобразованное в 1832 году в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, входивший в структуру Министерства внутренних дел и просуществовавший до 1917 года. Юридической основой для работы Департамента являлся «Устав духовных дел иностранных исповеданий», первая редакция которого была принята в 1857 году.

Департамент находился в постоянном контакте с другими учреждениями Империи - так, через Министерство финансов решались вопросы оплаты деятельности мусульманских духовных управлений, через Министерство просвещения обеспечивалась работа духовных учебных заведений, вместе с Военным министерством регулировалась деятельность мусульманского военного духовенства. Начиная с конца XVIII века, законодательно был определен статус так называемых «указных мулл», получавших казенное жалование, имевших освобождение от налогов и повинностей, к которым относилось духовенство и служители мусульманских духовных учреждений.

В то же время государственная политика в отношении мусульман предполагала и миссионерскую деятельность с целью обращения максимально возможного их числа в православие. Усилия даже выдающихся в этом отношении подвижников-одиночек, таких как архиепископ Казанский Гурий (60-е - 70-е гг. XVI в.) не давали желательных результатов - при этом мусульмане активно распространяли свое учение - поэтому в

1827 г. Святейший Синод принял специальное постановление о широком развертывании внутренней миссии, центром которой стала Казанская духовная академия. Именно здесь на протяжении полувека трудился и достиг выдающихся результатов Н.И. Ильминский, счастливо сочетавший таланты ученого-лингвиста и практика-миссионера. Созданные им и его сподвижниками переводы Священного Писания на многочисленные языки народов Поволжья, Средней Азии и Кавказа заложили прочную основу православной миссии среди мусульман. В 1870 г. было создано Всероссийское миссионерское общество, объединившее в своих рядах к началу XX в. 44 епархиальных миссионерских комитета и имевшее свой печатный орган. Возглавлял комитет митрополит Московский - в 1913 году им стал митрополит Макарий Невский, а из активных его работников в священном сане можно упомянуть ревностного проповедника протоиерея Иоанна Восторгова. За 30 лет были проведены пять всероссийских миссионерских съездов, один из которых был специально посвящен миссии среди мусульман Средней Азии, предпринимались шаги по созданию специального духовного заведения миссионерской направленности - Богословского миссионерско-педагогического института, прерванные октябрьским переворотом 1917 г. [2, с. 198-210].

К концу XIX века по материалам первой Всеобщей переписи населения 1897 г. из 130 млн. человек населения России примерно 14 млн. составляли мусульмане, число приходов составляло около 25 тысяч, мечетей и прочих зданий духовного назначения более 26 тысяч. Подавляющее большинство мусульман было суннитами, лишь на Кавказе (совр. Азербайджан) и на Памире (совр. Таджикистан) значительная часть мусульман придерживалась шиитского толка ислама. В Европейской России доля мусульманского населения не превышала 4 %, главным образом на Урале и в Поволжье, в то время как на Кавказе и в Средней Азии приверженцами ислама считали себя более 30 и 90 % соответственно.

Начиная с XIV века десятки представителей татаро-монгольской знати активно поступали на русскую службу, становясь после принятия Православия равными другим родам русской аристократии. В составе русского дворянства прослеживается несколько сотен фамилий тюркского происхождения - Юсуповы, Тенишевы, Урусовы и многие другие, сыгравшие заметную роль в политической, военной и культурной истории России. Представитель одной из таких семей - Борис Годунов - был в 1598 - 1605 гг. русским царем.

Ряд знатных татарско-башкирских родов служили России, сохранив свою веру, им были оставлены и даже дарованы земли, платилось жалование, но было запрещено владеть крестьянами православного исповедания. На протяжении XVI - XVII вв. южнее Москвы существовало вассальное от России мусульманское ханство - так называемое Касимовское царство, где жили служилые татары и правителем мог быть только мусульманин - чингизид.

Традиционно особую роль в жизни мусульман России играла торгово-предпринимательская деятельность, к концу XIX века число мусульман среди купцов 1, 2 и 3-й гильдий (вместе с членами семей) составляло около 7 тысяч человек. Особую роль играли мусульмане - нефтепромышленники Бакинского района, наиболее известным из которых был самый богатый мусульманин Империи Гаджи Тагиев, проделавший путь от бедного подмастерья до миллионера, отметившегося, кстати, обширной деятельностью в области благотворительности и меценатства, с учетом чего в 1910 году он был возведен Императором Николаем Вторым в потомственное дворянство. В общей сложности к концу XIX в. в России насчитывалось примерно 70 тысяч мусульман - потомственных и личных дворян и классных чиновников (с семьями), что составляло около 5 % от общего числа дворян Империи.

Особую роль сыграли мусульмане в военной истории Российской империи. Еще во времена Московского государства конные отряды татар-мусульман активно участвовали в многочисленных войнах, которые оно вело со своими противниками, в частности эти отряды сыграли важную роль в разгроме на р. Шелони в 1471 г. войска непокорного Новгорода Великого. В походе на Казань в 1552 г. вместе с русскими православными воинами участвовали и отряды касимовских татар, активную поддержку народному ополчению Минина и Пожарского, спасшему Россию во время Смуты, оказали поволжские татары - в утвержденной Земским собором 1613 г. грамоте об избрании на русский престол Царя Михаила Федоровича Романова стояли подписи семи татарских мурз, от имени мусульман России, высказавшихся за возрождение единого Российского государства. Заметную роль татарско-башкирская конница в составе 30 полков сыграла и в войне с Наполеоном.

В ходе второй русско-иранской войны (1826 - 1828) русские императорские войска взяли Тебриз. Известно, что местный гарнизон был готов к обороне, однако, влиятельный шиитский муджтахид Ага Мир Фаттах Та-

батабаи в решающий момент «.... перешел на сторону русских и призвал население последовать его примеру. Авторитет этого муджтахиды был столь велик, что его призыв оказался равносильным приказу, которому следовало подчиниться. И хотя, как писали очевидцы, командующий гарнизоном Тебриза употребил все средства, чтобы склонить к защите жителей, однако его усилия полностью провалились. Русских в Тебризе встречали как своих покровителей и даже усыпали дорогу цветами и закололи несколько быков, тем самым, изъясняя великую радость» [12, с. 99-101].

В конечном итоге Иран потерпел сокрушительное поражение и пошел на заключение мирного договора, по условиям которого несколько дополнительных провинций в Северном Азербайджане перешли в состав Российской Империи.

При поддержке Ага Мир Фаттаха Табатабаи было сформировано четыре конных полка азербайджанцев-шиитов, участвовавших в войне с османами. Известно, что за свои заслуги он был удостоен высшей воинской награды - ордена святой Анны первой степени.

Начиная с 30-х гг. XIX века группа воинов - знатных мусульман из горцев Кавказа и крымских татар постоянно входила в состав самой приближенной к трону части Императорской гвардии - Собственного Его Императорского Величества конвоя, более 18 тысяч мусульман состояли в штатах казачьих войск. Всего в Русской Императорской армии для мусульман было зарезервировано 16 генеральских и около 300 должностей офицерского состава, число магометан среди нижних чинов армии по состоянию на 1904 год превышало 30 тысяч, при этом все они поступили на службу добровольно, так как обязательный призыв на них не распространялся. Воины - магометане имели право на 13 свободных дней в году, причем в дни главных мусульманских праздников - курбан-байрама и уразабайрама - подобное освобождение от службы давалось на трое суток. Статья 92-я Устава внутренней службы гласила: «Хотя Православная вера господствующая, но иноверцы (инославцы) пользуются повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной». При этом перед военным духовенством стояла сложная задача - не допустить, чтобы религиозные различия переросли в противоречия. Священник должен был не допускать никаких споров о вере с иноверцами. Свод военных постановлений 1838 года гласил: «Полковые священники отнюдь не должны вступать в прения о вере с людьми другого исповедания» [1, с. 56], принятые в 1829 году «Правила для обучения горцев... для службы в Его

Императорского Величества конвое» подчеркивали, «...чтобы не только учителя, но и дворяне насчет веры горцев ничего худого не говорили и не советовали переменять ее» [7, с. 114]- таким образом, обеспечивалось сплочение воинских частей и подразделений, подавляющее большинство личного состава которых составляли православные воины.

В ходе русско-японской войны 1904 - 1905 гг. среди защитников Порт-Артура, исповедовавших ислам, прославились особенным героизмом офицеры Самадабек Мехмандаров и Али Ага Шихлинский, достигшие позже генеральских чинов.

В августе 1914 года сразу же после начала Первой мировой войны в составе кавалерийских частей Русской армии была сформирована Кавказская туземная дивизия под командованием младшего брата Императора генерал-майора Великого князя Михаила Александровича, показавшая образцы героизма на фронте и принявшая активное участие в Корниловском выступлении в августе 1917 г.

В то же время нельзя обойти вниманием и продолжавшиеся почти полвека (1817 - 1864 гг.) так называемые Кавказские войны, в ходе которых к России были присоединены северные и северо-западные районы Кавказа.

При всем разнообразии современных толкований данных событий, можно с уверенностью сказать, что о религиозной экспансии здесь говорить не приходится. Основную роль здесь сыграло сочетание двух главных факторов - внутренних (в частности, нежелание горцев прекратить постоянные набеги, опустошавшие приграничные области России, боязнь их племенных вождей потерять свою безграничную над ними власть) и внешних, главным среди которых было настойчивое стремление европейских держав, прежде всего Англии, «выдавить Россию с Кавказа» [3, с. 217].

Представляется необходимым подчеркнуть, что благодаря мудрой политике России в отношении мусульман и особенно кавказских народов, спустя сравнительно короткое время (40 - 50 лет) лучшие их представители встали плечом к плечу с православными на защиту Империи в войнах начала XX века. Яркой иллюстрацией мудрости этой политики является известный исторический факт, когда было объявлено о жаловании Шамилю, находившемуся в российском плену, и его детям российского потомственного дворянства. Шамиль принял это известие спокойно и назвал его продолжением большой череды почестей, оказанных ему царем.

Это произвело негативное впечатление на турецкое правительство. Сановники заметили Шамилю, что хотя выражаемые им чувства и делают ему честь, но что и турецкое правительство тоже делает для него многое и старается в свою очередь заслужить его признательность. Шамиль на это ответил: «Ваша правда, вы оказали мне много почтения. Но во мне вы чувствуете представителя вашей религии, более 40 лет проливавшего свою кровь и рисковавшего на священной войне; вы за услугу платите мне услугою, тогда как русский император заплатил мне добром за все то зло, которое я делал России, проливая 40 лет русскую кровь» [5, с. 185].

В чем же заключалась главная причина такого невероятного успеха? Представляется, что ответ лежит в двух связанных между собою плоскостях - политической и религиозной.

С точки зрения политической, мусульмане императорской России имели дело с сильной и в целом справедливой властью, относившейся к ним, как и ко всем остальным подданным, с отеческой заботливостью. При этом справедливость (то есть стремление к идеалу праведности) власти проистекала из того, что Российская Империя, будучи Православным царством, старалась основывать свои законы на Священном Писании, богодухновенность которого признавалась в том числе и ее подданными - мусульманами.

Переходя в религиозную плоскость, необходимо подчеркнуть главное содержание вероучений Православия и ислама. Если ислам - религия покорности, то христианство - религия любви и как проявление высшей жертвенности, любви к Богу и ближнему. При этом, как известно, «ближним» православное вероучение признает не только единоверцев, но и любого нуждающегося в помощи человека. Из этой-то любви и проистекало то доброе отношение к инородцам и иноверцам, которое было характерно для императорской России и красной нитью проходило через всю ее историю и любовь эта не оставалась без ответа.

Библиография:

1. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи. М.: Академкнига, 2001 368 с.
2. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 688 с.
3. Иванов Р.Н. Хаджи-Мурат. Документы. Письма. Очерки. Факты. - М.: Эхо Кавказа, 1999. – 366.

4. Ислам и мусульмане в России / под ред.: М.Ф. Муртазина, А.А. Нуруллаева. М.: КДТ, 1999.- 219 с.
5. Казиев Ш. Имам Шамиль. – М: Молодая гвардия, 2001. – 191 с.
6. Муравьев А.Н. Письма о магометанстве /Репринтное издание с 1848 г. -СПб, 2004. -163 с.
7. Петин С. Собственный Его Императорского Величества конвой. 1811-1911 гг. Исторический очерк. -СПб., 1911. -443 с.
8. Прозоров С.М. Заметки об исламе //Исламоведение. -№1(7). - Махачкала: Изд-во ДГУ, 2010 –С. 73-83.
9. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. -М.: Восточная литература, 2004. –472 с.
10. Прозоров С.М. Предисловие // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь /сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 9-11.
11. Силантьев Р.А. Новейшая история исламского сообщества России М.: Алгоритм, 2007. -576 с.
12. Юнусов А. Ислам в Азербайджане. -Баку: Заман, 2004г. -388 с.

Рогочая Г.П.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ВОЗРАСТАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕОЛОГИЯХ

Вопрос о совместимости религии и демократии в современном мире является одним из дискуссионных. Как и политическая культура, религия во многом определяет менталитет общества, влияет на способы восприятия и осмысления мира политического. По утверждению классиков политической науки Г. Алмонда и С. Вербы, с демократией совместима только гражданская политическая культура, основанная на свободном и ответственном гражданском участии. Религия может и способствовать и препятствовать развитию гражданской культуры и демократии. Процессы трансформации, происходившие в нашей стране на рубеже веков, крах советской идеологической модели стали причиной идеологического кризиса практически всех современных идеологических конструкций построенных на теоретических моделях.

Среди поиска возможных идеологических альтернатив, особого внимания для исследователей заслуживает изучение религиозного компонента в политических идеологиях или даже шире: использование религии в качестве политической идеологии. Тенденции, способствующие использованию религии в качестве политической идеологии, могут быть обозначены следующими положениями:

- тенденция возрастания потребности в конфессиональной идентичности. Кризис современных идеологий, как социал-коммунистического, так и либерально-демократического толка, породил потребность в поиске новых идеологических оснований для самоидентификации как отдельных индивидов, так и целых социальных общностей. После почти столетнего периода вытеснения религии на периферию общественной и политической жизни, с неизбежностью начался религиозный ренессанс. Отличительной чертой конфессиональной идентичности является то, что она строится на иррациональных основаниях, в отличие от политических идеологий XX века, предлагавших политические проекты, базирующиеся на тех или иных рациональных доктринах. Распад традиционных социальных и политических структур характерный для кризисных периодов общественного развития, с особой силой проявился в современной России. Для многих людей возникла психологическая потребность восстановить утраченную целостность, компенсировать потерю чувства социальной общности. В сложившейся ситуации этническая, национальная, религиозная принадлежность стала наиболее приемлемым способом компенсации утерянного чувства общности. Этнос, религия, семья это те традиционные институты, которые придают современному человеку ощущение стабильности и устойчивости, именно через эти институты человек обретает привычную систему ценностей. Это явление не является специфически российским. В современном мире сложилась парадоксальная ситуация: с одной стороны мы являемся свидетелями процессов унификации духовной культуры, глобализации, транснационализма; с другой стороны – все острые проблемы современного мира связаны, так или иначе, с национальными или религиозными вопросами. Не случайно большинство исследователей пришло к выводу, что существует определенная закономерность – религиозно-политические мифы утверждаются наиболее легко в странах, где существуют кризисные ситуации, а люди не обладают достаточным уровнем политической культуры.

- тенденция политизации религии и клерикализации политики. Ее можно рассматривать через призму различных подходов: системного, структурного, функционального. Один из возможных вариантов рассмотрения взаимодействия этих феноменов – это поиск онтологических оснований сближающих религию и идеологию. К таким базовым онтологическим основаниям, как правило, относят мифологию и утопию. По мнению современного российского исследователя политических мифов Н.Г. Щербининой «идеология кристлизуется из мифологического сознания эпохи», а религиозные мифологемы используемые в качестве политической идеологии только усиливают функциональные характеристики данного феномена. [5, с. 9]. В рамках функционального подхода предложенного А. Малиновским миф, как и идеологию можно рассматривать в качестве социального института, выполняющего определенный набор социальных функций. В периоды, когда рушатся рационально-объяснительные модели и прагматические конструкции происходит оживление мифотворческих способностей человеческого сознания, миф благодаря своим онтологическим характеристикам (цикличности, целостности, аксиологичности, наличию устойчивых стереотипов и т.д.) способствует восстановлению устойчивой социальной идентичности благодаря присущему ему от природы качеству – способности создавать целостную картину мира. Социально-политический миф в силу наличия в нем символического компонента позволяет придать политическим процессам качество духовно-нравственного измерения. Социально-политический миф тем более значим, поскольку любые общественные явления соотнесены с ценностями символического содержания и чем сложнее переживаемые современным миром процессы, тем острее потребность выразить их через некие архетипические символы. Сегодня социально-политический миф может выполнить целый ряд функций: аксиологическую, коммуникативную, интегративную, компенсаторскую. Но при этом нельзя забывать, что, по-выражению К.Г. Юнга, « в каждом архетипе содержится высшее и низшее, злое и доброе; поэтому он способен приводить к диаметрально противоположным результатам». [2, с. 244] Для политиков миф - это инструментальное использование символической и смысловой реальности, обслуживающее выживание социальной общности и созданной для нее социальной утопии и основанной на ней идеологии. Особенностью современного политического мифа стало, по

выражению немецкого философа Э. Кассирера, создание «техники производства» новых мифов. Уже не только бессознательное, но и политические технологи создают новые мифы.

В основе каждого политического мифа, как продукта современных политических технологий, лежит концепция символического понимания действительности. Основанная на мифе идеология - способ поставить архетип на службу задачам сегодняшнего дня. Сегодня воплощение мифа возможно преимущественно в политике, где есть группы людей, способных не только породить миф, но и принять его в качестве основы политической программы. Выборы особенно показательны для исследований политических манипуляций и политических мифов потому, что в период агитационных кампаний мобилизуются все манипулятивные ресурсы. Стереотипы, являющиеся неотъемлемой частью мифологических и религиозных конструкций, упрощают и схематизируют представления о мире политики, а политические мифы формируют ценностно-ориентированное представление о нем. Стереотипы, как естественный для человека инструмент восприятия и мышления, обладают устойчивостью, могут быть выявлены, изучены и использованы как объекты для манипуляции. Стереотипы в политике играют роль своего рода «фильтров», через которые происходит восприятие и селекция политических идей и представлений. Уолтер Липпман в книге «Общественное мнение» (1922) выдвинул целую концепцию стереотипизации как основы пропаганды. Он писал: «из всех средств влияния, на человека самым тонким и обладающим исключительной силой внушения являются те, которые создают и поддерживают галерею стереотипов. Нам рассказывают о мире прежде, чем мы увидим. Мы представляем большинство вещей прежде, чем познакомимся с ними на опыте. И эти предварительные представления, если нас не насторожит в этом наше образование, из глубины управляют всем процессом восприятия» [3, с.244]. В рамках стереотипического сознания человек мыслит иррационально и эмоционально окрашено и зачастую упрощенно. Стереотипы способствуют формированию политической идентичности, разделяя социальный и политический мир по оси «мы» - «они», «свои» - «чужие», «друзья» - «враги».

Противопоставить такого рода манипулятивному воздействию можно только практику рационального выбора посредством формализованных процедур и изменение институциональной среды российского общества.

Институционализация понимаемая как процесс социально-политического конструирования специфического набора норм и правил, определяющий практику деятельности и взаимодействия внутри социума, позволяет сделать социально-политическое пространство более структурированным, а следовательно и более рационально-предсказуемым.

- тенденция использования религии в качестве механизма политической мобилизации. Еще одной фактором, способствующим слиянию политики и религии, служит мобилизационный потенциал последней. По своим мобилизационным возможностям ни одна идеология не может соперничать с религией, поскольку религия обращается к глубинным основаниям человеческого сознания. К тому же любая религия содержит в своей проповеди социальный компонент, ориентированный на социальные ожидания своих последователей. Чем сильнее представлен этот компонент, тем больший мобилизационный потенциал у данной религии. Этим во многом объясняется восстребованность политического ислама и политизация православия. По мнению А.А. Игнатенко, директора института «Политики и религии» происходит "исламизация политики" и "политизация ислама: любое политическое действие, если не эксплицитно, то имплицитно соотносится с этим вероучением, а само оно во всё большей степени превращается в политическую доктрину. Подкреплять свою внутреннюю и внешнюю политику догмами религии старается подавляющее большинство правящих режимов стран Востока. Сотрудничающие с государством религиозные деятели отыскивают развёрнутые догматические обоснования политических лозунгов. Нередко находящиеся в оппозиции к правительству религиозно-политические организации выступают с собственными программами переустройства общества на принципах ислама. [1, с. 210.] Все это свидетельствует о возрастании религиозного фактора в современном политическом процессе и об использовании религии в качестве религиозной идеологии. Что касается православия, то, по мнению А. Митрофановой, «возможность появления в России национальной идеологии, основанной на православии и других традиционных религиях, вполне реальна. Нынешняя власть прилагает немало интеллектуальных и политических усилий по созданию собственной версии гражданской религии. Однако государство использует в своих целях не религию вообще, а конкретные религиозные организации, которые вносят вклад в пропаганду и легитимацию официального проекта строительства национальной идеологии. По-

мимо официального проекта гражданской религии, на наш взгляд, сегодня существует несколько версий политического православия: политический фундаментализм, панславизм, неоевразийство, православный коммунизм и национализм» [4].

Это важно при учёте анализа политической коммуникации. РПЦ оказывает значительное влияние на политический процесс в современной России, формируя мировоззрение и социальные установки у населения, которые проявляются в политическом поведении граждан. В наше время РПЦ может легитимизировать или не легитимизировать политических субъектов, степень её политического влияния растёт. Сегодня все больше и больше религия интегрируется во все сферы общественной жизни: социальную сферу, армию, образование. Нарастанию конфликтогенных процессов, способствует и неравномерное представительство религиозных конфессий в социальной жизни общества. Как следствие конфликтогенные процессы, возникшие на религиозной почве, разрастаясь и усиливаясь, неизбежно влияют на характер социальных отношений, в первую очередь на развитие демократических процессов в обществе. Эти процессы нуждаются в пристальном и своевременном изучении. На сегодняшний день можно говорить о формировании нового исследовательского направления: конфессиональной политологии.

Библиография:

1. Игнатенко А.А. Исламские концепции социально-экономического развития: Ближний и Средний Восток. В сб.: Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. - М., 1985, с. 210.
2. Карл Густав Юнг «Архетип и символ», М, Renaissance, 1991. С.244
3. Липман У. Общественное мнение. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004
4. Митрофанова А., Политическое православие, как создается новый национальный продукт // (<http://www.politjournal.ru/preview.php?action=Articles&dirid=156&tek=4861&issue=139> 30.01.2013.)
5. Щербинина Н.Г. Политический миф России: Курс лекций. – 2-е изд., - Томск, Изд-во Том. Ун-та, 2002. – 98 с.
6. Э. Кассирер / Техника современных политических мифов. // <http://virmk.narod.ru/U-DISCIPLINA/U-posob/Kassirer.htm>).

РЕФОРМАЦИЯ И БРАТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В БЕЛАРУСИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI в. – НАЧАЛА XVII в.

Значимой чертой общественной жизни Великого княжества Литовского второй половины XVI века являлось распространение идей Реформации, направленных на обновление традиционных церковных институтов и религиозной идеологии в духе евангельских идеалов. Белорусско-литовская Реформация институировалась главным образом в формах кальвинизма, антитринитаризма и лютеранства. В протестантизме она нашла свое конфессиональное выражение, но не исчерпывалась им. Определенные реформаторские тенденции были свойственны и братскому движению на белорусско-украинских землях в конце XVI–первой половине XVII веков. Возникнув во второй половине XVI века как преимущественно цеховые корпоративные торгово-ремесленные организации, братства к концу столетия трансформируются в национально-религиозные организации главным образом городского православного населения. Их деятельность была направлена на борьбу против унии и воинствующего католицизма, за свободу вероисповедования, развитие национальной культуры [16].

Особое значение придавалось братствами борьбе с "неустройствами" в православной церковной жизни. Многочисленные документы эпохи свидетельствуют о проявлениях деградации духовного сословия. Отмечался низкий уровень образованности духовенства, моральное падение и распущенность клира, разложение в среде церковной аристократии. "В храм божий ради золота и серебра, – писал М. Смотрицкий, – вторглись безо всякого избрания и доброго отзыва одни от корчмы, другие из придворных, иные из солдат и рекрутов" [6, с. 161]. Еще на Виленском православном соборе 1509 года признавалось "несправление и безчиние священническое... развращения и от закона нашего преступления...". Одно из решений Собора предусматривало лишение прихода и отлучение от церкви священника, который "начнет дом свой держати в небрежении, безчинно... божественное службы не будет полнити по уставу, или упиватися начнет..." [12, с. 5-18]. "В духовенстве великие нестроения и между некоторыми нашими христианами разврат, несогласие, непослушание, бесчинства – от него во многих местах уменьшение хвалы Божией", – говорилось в постановлении церковного собора 1590 года [8, с. 626]. "Православие Греческое озимнело

и у взгорду пришло и во занедбание... наступовали на столице митрополитове и епископове неискусные... ленивые и недобрые настали, и так за ними порядки церковные у забвение пришли. Книги тые, що еще их позостало, порохом (пылью – В.С.) припали, и все набоженство пришло ко взгорде, так, иж не тылько стану шляхецкого, але и простого люде у иноверство и отщепенство приходили, от духовных соблазнени будучи", – писал автор "Перестроги" [1, с. 205].

В этих условиях братское движение стремилось к установлению контроля над клиром. Этому способствовали довольно широкие права братского самоуправления, включавшие надзор за религиозным благочестием как мирян, так и духовного сословия. В уставе ставропигиального Львовского братства, которое нередко служило образцом для иных братств, имелась норма о праве отлучения через братского священника от церкви, и тогда "ни протопоп, ни епископ не вправе благословить отлученного, пока он не покорится братству". Братству предоставлялись полномочия и в отношении не входящих в него лиц. Даже если "епископ пойдет против закона истины и станет править Церковию не по правилам святых апостолов и святых отцов, то такому епископу да противятся все как врагу истины" [10, с. 230]. Известен пример, когда на Брестском церковном соборе 1594 года по требованию братств за "пераследванне" львовского братства местный епископ был лишен кафедры. Там же было принято решение об обсуждении на поветовых сеймах кандидатур на занятие архиерейских кафедр [5, с. 27]. Идеологи братского движения, порицая "церковные неурядиства", призывали за духовной властью "следить внимательно" [7, с. 82-85; 16].

Борьба за патронат над церковной жизнью ярко проявилась в истории Могилевского братства. Так, в 1590 году у нежелавшего подчиняться священника Троицкой церкви были отняты ключи от храма и возвращены лишь после принятия условий со стороны горожан: "мы тебя теперь опять попом ку той церкви берем и примуем и за духовника своего мети хочем; не будь же ты так пышным и гордым...". Примером практики договорных отношений между прихожанами и клиром может служить подписание священником церкви Воздвижения в 1616 году обязательств "абы церковь тая не пустела, але повседневная в ней хвала Божия была; из церкви никаких вещей без позволения шафаров (братских казначеев – В.С.) не брать и не иметь с прихожанами никаких преткновений; а по корчмам и складам для напитков ходити... картами, костками и некоторыми иными легкими забавами... богомерзкими... забавлятися не маю под страхом удаления от

церкви Воздвижения честного Креста" [3, с. 60-61]. Уже в начале XVII века могилевское братство установило контроль над большинством церквей города. Епископ лишился права на их доходы, братство избирало священнослужителей и заключало с ними специальные договоры, оставив за епископом проверку их богословских познаний [11, с. 95].

Свое влияние на церковную жизнь города Могилевское братство использовало и для противодействия унии. Священники даже не решались выезжать к униатскому Полоцкому архиепископу, в чьей церковной юрисдикции должен был находиться Могилев, поскольку иначе, по свидетельству одного из них, "будет трудно и даже опасно... возвращаться в город" [3, с. 42]. Упорная и продолжительная борьба велась мещанами с Полоцкими архиепископами (православными, затем униатскими) за контроль над кафедральным собором города [4, с. 3-6]. В октябре 1618 года в город не был допущен униатский Полоцкий архиепископ И. Кунцевич. В королевском декрете сообщалось, что мещане, "возмутивши весь народ против архиепископа полоцкого, приказали запереть городския ворота, поставили на городских валах орудия и вооруженных людей и по неприятельски вышли против полоцкого владыки с оружием в руках и хоругвями, не давали ему свободного прохода и не пускали его в наш город и крепость, ругали, позорили и хотели его убить" [2, с. 92].

Важно отметить, что, стремясь к упорядочению церковной жизни, братское движение не ставило под сомнение истинность православной веры, не посягало на ее канонические устои. По существу, складывается особый тип "братской реформации", или "братского реформирования", отличный от классической Реформации в форме протестантизма. Его чертами являлись борьба со злоупотреблениями духовного сословия, стремление к установлению контроля над клиром и церковной жизнью, выборность духовенства, а в духовной сфере – доступ мирян к Библии и другой духовной литературе на современном, понятном простому народу, языке.

Вместе с тем важно учитывать неоднородность братского движения, фактор воздействия на него некоторых идей местных и русских ересей, элементов протестантской идеологии. В 1592 году Виленский протопоп Порфенович жаловался, что "священники братские братства церковного новые речи и sprawy в церковь вносят, которых перед тем... николи не бывало" [1, с. 59-60]. В братской среде выделялись проповедники радикальных взглядов на переустройство церкви и общество в целом, чему способствовала практика проповеди вне церкви. "А што большая, – писал, отме-

чая "еретизм" в среде мещанства, униатский Киевский митрополит Ипатий Потей, – будучи свецкими людьми, и покинувши шило и дратву, ремесло свое власное, слово Божое, не будучи на то послани, проповедали..." [14, с. 937]. Ярким примером такого рода может служить деятельность проповедника Львовского, а затем Виленского братства Стефана Зизания. В своих выступлениях не только в церкви, но и на улицах, площадях, в ратуше он обличает католическую церковь, планы унии, православную иерархию, несправедливость властей. В изданных им "Катехизисе" и "Казанни святого Кирилла патриархи Иерусалимского о антихристе и знаках его..." проявляется и влияние некоторых радикально-реформационных идей. По уверению идейного противника Стефана Ипатия Потея, "старый баламут Стефанко Зизания... написал в своих книжках, иж Христос теперь... вже не ходотайствует о нас, против ясному писму апостольскому и против всим светым богоносным отцем церкви Восточное и Латинское. И так тою проклетою ересю своею, еще неслыханою Русь поблазнил, же его книжкам баламутными лепей, ниж евангелии, верят!" [13, с. 180]. О еретизме автора свидетельствовали иезуит Лащ, перешедший в унию Мелетий Смотрицкий и другие авторы.

Существуют разные мнения о степени богословских отклонений Зизания [9], но очевидны такие вольнодумные аспекты его мировоззрения, как игнорирование части церковной традиции, самостоятельность в интерпретации Священного Писания, сомнение в истинности традиционной христологии и учения о душе и загробном мире [15, с. 182-197]. Характерно, что Зизаний был осужден за ересь и преследовался проуниатски настроенным православным епископатом, но был оправдан на Брестском антиуниатском соборе 1596 года. Очевидно, что такая реакция на его "еретизм" была вызвана особенными обстоятельствами – необходимостью консолидации православного сообщества перед угрозой унизации. Более того, осознание общей опасности и общего противника в лице римокатолицизма способствовало даже известному примирению и солидарным действиям православных и протестантов (Виленская конфедерация 1599 года, др.).

Библиография:

1. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э.Праца, 1851. – Т. 4. – 574 с.

2. Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. университета, 1862. – Декабрь, год первый, т. 2, кн. 6. – Отдел 1. – С. 71-284.
3. Дембовецкий, А.С. Опыт описания Могилевской губернии / А.С. Дембовецкий. – Могилев-на-Днепре: Тип. губ. правления, 1882. – Кн. 1. – 25, 782 с.
4. Жудро, Ф. Спасский монастырь в Могилеве / Ф. Жудро. – Могилев: Типо-Литография Ш.Фридланда, 1891. – 12 с.
5. 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі. – Мінск: НКФ “Экаперспектыва”, 1996. – 134 с.
6. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – 524 с.
7. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 2: От Брестской церковной унии до второй половины XVIII в. / авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ имени А.А. Кулешова», 2015. – 264 с.
8. Карташев, А. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви / А. Карташев. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 1. – 686 с.
9. Ляўшун, Л.В. Светапогляд Стафана Зізання / Л.В. Ляўшун // Весці Акадэміі. навук Беларусі. Сер. грамад. навук. – 2000. – № 4. – С. 102-109.
10. Макарий. История Русской церкви / Макарий. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 5. – 560 с.
11. Марзалюк, І.А. Магілёў у XII – XVIII стст. Людзі і рэчы / І.А. Марзалюк. – Магілёў – Мінск: Веды, 1998. – 260 с.
12. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1 (РИБ. Т. 4). – 1448 с.
13. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2 (РИБ. Т. 7). – 1820 с.
14. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип, 1903. – Кн. 3 (РИБ. Т. 19). – 1300 с.
15. Подокшин, С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.) / С.А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1970. – 224 с.
16. Старостенко, В.В. “Лабиринт” Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилева и Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. / В.В. Старостенко. – Могилев: Изд-во Могилев. гос. ун-та, 1998. – 60 с.

ТОЛКОВАНИЕ ТРАДИЦИИ КАК СТРАТЕГИЯ ЛОКАЛЬНОСТИ/ГЛОБАЛЬНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ГАУДИЯ ВАЙШНАВИЗМА)

Любая религиозная традиция рано или поздно сталкивается с проблемой прямого / иносказательного толкования ранних текстов. Косвенная интерпретация источников – это всегда ходьба по лезвию бритвы для традиции, т.к. есть соблазн её фальсифицировать и принизить. С другой стороны, стремление к широкой миссии означает допущение в сферу анализа первоисточников небуквальных способов их толкования: астрономических, мифологических, морализаторских, контекстуально-феноменологических и пр. Мифологическая герменевтика позволяет отжать для традиции некоторые пространство в научном дискурсе, застолбить место, чтобы затем заявить о себе напрямую.

Гаудия вайшнавизм (бенгальский вишнуизм) имеет собственную историю прямого (мукхья вритти) и косвенного (гауна вритти) толкования. Сама традиция порой обращается к метафорическому изложению, например, в истории Пуранджаны в Бхагавата пуране, жизнь которого сравнивается с путешествием предпринимателя в диком лесу. Нарада Муни, основной рассказчик Бхагаватам, убеждает своего слушателя, царя Прачинабархи, что Бог любит иносказания и эзотерические описания, будучи парокша-приях (БП 4.28.65). То есть не следует считать, что косвенное толкование текстов (стратегии контекстуализма, интертекстуализма) – это прерогатива постмодернизма. Такие модальности можно встретить и во времена пре-модерна.

Мадхавачарья в комментарии на Махабхарату «Татпарья Нирная» называет три способа комментирования: 1) буквальное, когда каждое событие трактуется как историческое, 2) этическое, когда содержание рассматривается как моральные уроки, 3) метафорическое, когда событие понимается как символ для поиска истины на духовном пути. В качестве основного толкования Мадхавачарья называет первый, вторые же не должны ему противоречить и являются вспомогательными, эзотерическими. Гуру Веданта Дешика так использовал метафорическое толкование: «Образ Ситы представляет живое существо, которое отворачивается от Бога, Господа

Рамы; тут же его захватывает Равана (ум) и помещает в темницу Ланки (тело)». Бхактивинода Тхакур в Кришна Самхите и Чайтанья Шикшамрите связывает каждого демона, которого побеждает Кришна с анартхой в сердце, таким образом, переживая победу над демоном, живое существо избавляется от нежелательного качества.

Комментируя солнечное и лунное затмение в Бхагаватам (5.24.3) Шридхара Свами, Вамшидхара, Вирарагхава утверждают, что никакого проглатывания Солнца и Луны не происходит. То есть существует сильная традиция дополнения / уточнения / «исправления» игр Кришны со стороны разных ачарьев. Это означает, что некоторые выдающиеся учителя могут себе позволить выразить своё отношение к буквальному тексту и предложить, таким образом, косвенную (более прямую) интерпретацию. Особенно гибкими оказываются детали лилы, нежели сиддханта по поводу раса таттвы.

Чайтанья отвергал четыре нарратива как «вируддха» (противоречивые), три первые из которых находятся в Бхагаватам – 1) уничтожение династии Яду, 2) уход Кришны, 3) похищение цариц Кришны, 4) появление Кришны и Баларама из чёрного и белого волоса Кширодакашайи Вишну. Он предложил своё толкование этих истории Санатане Госвами (Чайтанья Чаритамрита 2.23.117-118).

В своё время Бхактивинода Тхакур применил косвенное толкование Бхагаватам в Кришна Самхите, так как он обращался к образованной аудитории в Индии, для которой в XVIII-XIX вв. вайшнавизм выглядел отталкивающим из-за множества социальных искажений. Бхактивинода наблюдал становление новой индийской интеллигенции, которую стали звать «бхадралок». Это были местные нувориши, разбогатевшие на сотрудничестве с Британской империи: землевладельцы, юристы, врачи, инженеры, гос. служащие. Многие из них быстро освоили западное образование и переосмыслили свою историю, выразив свою позицию в литературном творчестве (Рам Мохан Рой, Рабиндранатх Тагор, Вивекананда и др.) Их деятельность получила название Бенгальский ренессанс. Бхактивинода Тхакур находился под впечатлением их борьбы с суевериями и рационального очищения религии, он читал Милля и Гегеля, хорошо знал английскую литературу. Поэтому представил косвенное рациональное толкование Бхагавата пураны. Он исходил из того, что научным методом мы не сможем проверить, как была написана история Тривикрамы – буквально

или иносказательно, равно как мы не можем проверить утверждение ведической литературы о том, что жертвоприношения людей кормят богов и др. утверждения; однако если мы проигнорируем герменевтический подход, то традиция может оказаться анахронизмом для общества.

Позднее Гаудия Матх Бхактисиддханты Сарасвати не принимал Кришна Самхиту и не включал её в корпус своих книг, а следовал только пути мукхья вритти, избегая провокационных комментариев и предлагал черно-белые объяснения. Бхактиведанта Свами, с одной стороны, также выбирает традиционное толкование, однако его способ перевода часто контекстуален, метафоричен и отнюдь не грешит буквализмом, особенно в пословном переводе Бхагавад-гиты и Бхагавата пураны.

Указанная контраверза имеет место в различных аспектов, один из них – ограниченное или расширительное принятие учения Гуру. Так, учение Прабхупады интерпретируется последователями неоднозначно: 1) Прабхупада – это шактьявеша аватара, соответственно, все его поучения трансцендентны и находятся на уровне шастры (сакрального источника), 2) только вероучительная часть его учения, которая истолковывает священные писания Гаудия вайшнавизма, представляет собой продолжение шастры, остальные же размышления Прабхупады обусловлены его образованием в шотландском колледже и обстановкой в Бенгалии конца XIX – начала XX веков (взгляды на политику, войну, образование, положение женщин и т.п.)

Проблема прямого и косвенного толкования разрешима только на индивидуальном уровне – каждый сам выбирает, как понимать в соответствии со своим уровнем сознания. Традиция будет придерживаться буквального толкования, чтобы не создавать дилеммы для простых верующих. Те, кто серьёзно размышляет над текстами, должны сами определить себе границы своих двух собеседников – разума и веры.

Помимо двух подходов – прямое и косвенное толкование, ещё возможны иные, гибридные, варианты:

1) «кальпа-бхеда» (методы Рупы и Санатаны Госвами) – это событие (лицо) действительно существовало, но в другую эпоху;

2) «более высокое измерение» – это так и есть, но мы не можем этого воспринять, как не можем видеть больше трёх измерений и модели Вселенной из суперструн;

3) «конспирология» – Бхагаватам прав, а наука обманывает. Этот вариант порой, бывает продуктивен, как, например, книги Майкла Кремо.

Одна из стратегий снятия противоречия между прямым и косвенным толкованием, это более точный перевод. Например, «Индралока» можно перевести как «место Индры», «мир Индры», не обязательно «планета Индры», чтобы убрать ненужные ассоциации. Также может помочь позиция «учёного незнания» или понимание принципиальной ограниченности нашего познания. Существенно, что основные позиции бхакти-йоги (джи-ва, бхагаван, сева) остаются неизменными. Под сомнение попадает космология и нарративы пуран и итихас.

Ачарьи часто обращаются к косвенной интерпретации, особенно когда дело касается положений вне сиддханти. В процессе косвенного истолкования они приводят вольные ассоциативные подстрочники, которые отражают не филологическую сторону истолкования, а эстетическую (сегодня такой метод популярен у «ведрусов», которые везде видят русские этимоны, например тюркское «богатырь» переводят как «тот, кто Бога тырит» или арабское Мухаммед как «муха которая носит мёд, или пчела»).

Следующий аспект концептуализации традиции, – это её идеализация. Мы часто воспринимаем её статично, как некий вечный эталон. При этом любая традиция находится в динамике и её свойственна множественность интерпретаций, усиление / ослаблении разных конкретизаций. В Бхагавата пуране разбирается этический кейс наказания брахмана Ашваттхамы. При этом присутствует Абсолют (Кришна), который спрашивает мнение разных участников конфликта, которые высказывают противоположные позиции: Драупади – отпустить, Бхишма – убить. В итоге Кришна достигает компромисса, отпустив Ашваттхаму, при этом социально его аннулировав, забрав статусные признаки.

Среди ачарьев Гаудия новейшей истории, Бхактиведанта Свами, возможно, более консервативен, нежели Бхактивинода или даже Бхактисиддханта. Бхактивинода был более либерален в толковании текста Бхагаватам, а Бхактисиддханта – в технологиях проповеди.

Гуна вритти vs. мукха вритти касается также отношения к высказываниям ачарьев. Следует ли все высказывания считать шастрой и абсолютными? Либо можно классифицировать разные виды утверждений: вероучительные (по сиддханте), контекстно-исторические (о политике, географии, астрономии и пр.). Принимая во внимание тот факт, что вайшнавские учителя часто используют расширительное ассоциативное толкование этимологии и опираются на глубинно-смысловую, а не буквальный перевод, то такие произведения как «Бхагавад-гита как она есть» и «Шримад-

Бхагаватам», тоже следует признать косвенным толкованием (что не влияет на его вайшнавское содержание и значимость для традиции, т.е. сва-артха).

Следует также обратить внимание на то, что, порой, ачарьи не согласны друг с другом, не признают некоторых толкований и акцентов, что тоже естественно и лишь делает вайшнавскую традицию более персоналистичной и менее догматичной, не затрагивая при этом сущности вайшнавизма, а именно: вечная деятельность живого существа в служении Кришне и вайшнавам в процессе духовной эволюции. Одним из выводов является то, что вайшнавская герменевтика достаточно непростая, имеет много нюансов. Поэтому подход Садапуты в книге «Ведическая космология» к истолкованию картины мира Бхагаватам на основе идеи современной многомерности Вселенной и суперструн может считаться продолжением этого традиционного подхода.

Статус шастры может пересматриваться в зависимости от её содержания. На санскрите глагол «шас» означает «ругать, исправлять, наказывать, управлять, приказывать, командовать, наставлять». Характер поучений, который выбирается из текста священного писания может меняться. Первые христиане-ессы выступали за бедность и осуждали богатство. Современные харизматы – это теология процветания, показателем того, что Бог любит тебя, будет богатство. Подобное колебание между бедностью и богатством, мирским и духовным, содержится и древнеиндийских шастрах. В Бхагавад-гите Кришна неоднократно упоминает о трансцендировании текстов шрути, посвящённых мирскому. Также известны примеры (Альвары, Рупа Госвами), когда ведическая иерархия отвергается в связи с её пропедевтикой утилитарного или теоретического отношения (карма или гьяна канда). Учение карма канды, напротив, исходило из того, что строгое следование священным писаниям даёт процветание.

Интересен вопрос по поводу демаркации между божественным и обыденным: то, что на раннем этапе может казаться человеческого происхождения, на более позднем этапе получает повышенные до божественного статуса, когда тема используется в другом, богословском контексте. Так, театральная натья-шастра Бхараты, которая первоначально была хореографическим учебником, где термин «раса» означает эмпатию между зрителями и актёрами, поднимается Рупой Госвами до уровня божественного откровения. Ачарьи разрабатывают теологию, которая позднее может начать восприниматься как шастра. Непосредственно в Бхагавата-пурана

не содержится прямых ссылок на шанта, дасья, сакхья, ватсалья, мадхурья раса, только косвенные – прославление деревьев Вриндавана, любви родителей Кришны, его друзей и его подруг, как самых великих преданных.

Аналогично тому, что есть наука и что наукой не является, решает сообщество учёных, вопрос о том, что есть авторитетное священное писание, решают богословы.

Могут раздаться возражения, что божественный статус шастры устанавливается божественности откровения. Этот герменевтический вопрос с рациональной позиции звучит как раз наоборот: божественность откровения также устанавливается участниками религиозной коммуникации.

В регламентации статуса религиозного текста велика роль учителя (ачарьи, архата, апостола, халифа), который своими комментариями/проповедями утверждает божественное положение текста. Иногда достаточно авторитета одного учителя. Так, многие еврейские пророки вошли в текст Библии как авторы откровения, равно как и евангелисты. Другими примерами могут служить Мухаммед, Бехаулла, Нанак, Дхьянешвар.

Когда складывается историческая последовательность авторитетов, поддерживающих ревелационный статус текста, можно говорить о религиозной традиции (сампрадая, парампара, иснад, толк).

Теологические доктрины присуждают божественный статус тексту на основании внеземного положения учителя, но поскольку последнее есть результат консенсуса intersубъективной среды, то создаётся автореферентная система поддержки.

Если признать положение передатчика божественным, то это приводит к противоречию – всё, что он/она говорит, является сверхъестественным. Однако учитель находится в человеческом теле и может совершать ошибки, значит ли, что они тоже являются божественными? Если так, он становится непогрешимым и его идентифицируют с Богом и какие-либо рациональные аргументы следует отставить в сторону.

Возможно парадокс следует решить, добавив фактор времени: те, учения являются божественными, если они выдержали испытание провидением. Те писания, которые прошли через поколения духовных сообществ, можно признать сакральными. Однако в этом случае, авторитет подтверждается количественно, что считается в теории аргументации одним из заблуждений, – истина не зависит от числа людей, разделяющих её; большинство может находиться в иллюзии, а меньшинство – быть правым.

Другой подход – осуществить градацию текстов, их ранжирование по степени удалённости от Божества. Тогда те, которые были получены непосредственно, будут иметь более высокое положение как богооткровенные, нежели те, что были переданы через посредников. Последние будут рассматриваться как боговдохновенные. Подобное деление довольно распространено – шрути / смрити, Коран / хадисы, Тора / Талмуд.

Если исходить только шастр и их толкования, оставляя в стороне личный опыт, веру и когерентную теорию истинности, то современные последователи Чайтанья принимают его эпифанию исходя из косвенных интерпретаций Бхагавата пураны и упанишад его ближайших учеников, так как не известно ни одной прямой ссылки на то, что Кришна Чайтанья – это сам Васудева, Нараяна и Вишну.

Христианство прошло испытанием ревизионизмом и радикальной теологией, предложившей считать Бога моральным чувством. По моему мнению, эта просветительская парадигма пересмотра христианских догматов только способствовала популяризации его как мировой религии, позволив определённым верующим сформировать своё понимание Христа в технократическом мире. В этом смысле роль косвенной интерпретации как просветительского института и посредника между широким обществом и религиозной организации остаётся незаменимой.

Федоренко М.И.

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Молодежь является той социальной группой, представители которой, в силу особенностей своей психологии, весьма восприимчивы к радикальным, националистическим и ксенофобским настроениям, проявлениям неприязни к различным формам «иного». Некритическое восприятие молодыми людьми сообщений СМИ и других источников, часто изобилующих «языком вражды», отсутствие конструктивной гражданской позиции и возможность достаточно открыто выражать радикальные взгляды через субкультурные каналы, особенно интернет, может порой способ-

становать перерастанию бытовой ксенофобии в открытое насилие [6, с. 94]. В таком контексте отношение молодежи к религии, особенно к «новым религиозным движениям», различным «религиозным меньшинствам» и непривычным формам религиозности во многом определяются как бытовым опытом, который она получает на уровне повседневного общения и непосредственного эмоционального впечатления, так и «всемогущими СМИ», часто трактующими «иное» как «секты», «криминал» и «скандал».

Если еще 15-20 лет тому назад среди всех возрастных групп самый низкий показатель религиозности (1 - 2%) был среди молодых (среди взрослых - около 10%), то ныне возрастные различия не влияют сколько-нибудь заметно на религиозность населения [7, с. 91-99]. Так, в ходе исследования, проведенного в 2013 году среди студентов Владимирского государственного университета, предпочтение «конфессионального» понимания веры было характерно для 76,2% респондентов (вера в Бога), при этом несколько больше (39,9%) воспринимают эту веру в рамках собственно религиозной «доктринальной нормы» («Верю в Бога, как о Нем учит моя церковь, конфессия, община»), тогда как 36,3% – более ориентированы на субъективный план («Верю в Бога, как понимаю его сам»), а 10% вообще затруднились определиться в этом вопросе. Для 9,3% близка компромиссная «теолого-магическая» позиция («Верю в Бога и в таинственные силы») и только 4,3% ориентированы на «таинственные силы» («магию») сами по себе [10, с. 199]. Таким образом, известный интерес к «непознанному», «эзотерическому», всегда возрастающий в эпохи крутых общественных перемен, возбуждаемый распространяемой в изрядном количестве специфической литературой и интернетом, в региональном молодежном сообществе сравнительно маргинален.

Новые формы религиозности в СССР стали появляться в 70-е годы [7, с. 91]. Однако пик распространения новых культов пришелся на рубеж 80-90-х годов, в «расцвет» перестройки, что породило «охранительную идеологию», полагавшую, что этим ослабляется духовный потенциал нации, та основа, на которой издревле покоилась мощь государства. Религиоведческие исследования показывают, что специфика организации и повседневной практической деятельности нетрадиционных религиозных объединений часто определяется тем, что возникает сплоченный коллектив, вдохновляемый «групповыми» целями. Вступив в него, человек ощу-

щает себя как бы частицей «общего дела», избавляется от чувств одиночества, приобщается к тем ценностям и взаимоотношениям, которые, по его мнению, давно забыты окружающим миром. Руководители общин понимают притягательность подобных чувств и настроений и настойчиво рекламируют свои организации как оазисы «подлинной человечности», прообразы грядущего коллективизма, спасительные «колонии небожителей». Такие призывы часто привлекают людей, измученных равнодушием и черствостью окружающих [7, с. 91-99].

Новые религиозные объединения появляются постоянно. Так, в конце 1999 г. в Волгограде некий Яшар Паша объявил о создании религиозно-философского общества «Танрызам» [9]. По мнению Яшар Паши, ни одно из религиозных учений не достигло желаемой Богом цели, а «Танрызам», объединив в единое целое все мировые религии, бахаизм, иеговизм и конфуцианство, достигнет такой цели. Точкой отсчета «золотой эры человечества» считалась дата 9 декабря 1999 г., когда все религии волеются в одну священную общину «Танрызам» и будет установлена райская жизнь на земле. Сам Яшар Паша, гражданин России, имел вид на жительство в Турции, считает себя мессией конца старого света, утверждая, что он лично «видел Бога». Недалеко от Стамбула в Мраморном море есть остров, который назван Яшар Пашей «Танрызам». Это будет государство-музей, на нем будут построены храмы всех религий. В течение 9 тысяч лет все государства мира объединяться в единую конфедерацию Танрызам. В это время на земле начнется райская жизнь [2]. В интернете удалось узнать, что 15.10.2008 года Яшар Паша сделал попытку захвата самолета, но был разоружен и обезврежен пассажирами, а 10.07.2009 он был освобожден от уголовной ответственности Городским судом Санкт-Петербурга по невменяемости и направлен на принудительное лечение в психиатрический стационар [8].

В таком контексте очевидно, что СМИ весьма скептически и даже с опасениями относятся к «новой религиозности», к примеру, когда в марте 2000 г. мир облетела страшная весть: в Уганде около 600 членов секты «Восстановление десяти господних заповедей», представляющей смесь католицизма и местных верований, в ожидании конца света после вечера кончили жизнь самосожжением [2]. Руководитель секты Дж. Кибютери скрылся. В качестве другого примера, вспомним, что в 2005

году в Челябинске была зарегистрирована «Православно-католическая церковь», возглавляемая участником ток-шоу, провозгласившим себя, согласно информации СМИ, «Папой Петром II» и просуществовавшей несколько месяцев [2].

По мнению И.Я. Кантерова, «на возникновение и особенно на темпы распространения новых религиозных образований в России, несомненно, существенное влияние оказывало продолжительное господство в стране атеистической идеологии. Выросло несколько поколений людей, имеющих поверхностное, а чаще всего негативное, представление о религии. Встречаясь с миссионерами новых религиозных движений, знакомясь с их изданиями, многие россияне просто не обнаруживали в них каких-либо существенных отличий от конфессий, традиционных для России» [4, с. 134].

Новые религиозные движения в России нашли благодатную почву для своего распространения и развития, влияя на национальное самосознание, историческую память и духовные ценности россиян. Подавляющее большинство новых культов стремятся охватить молодежь и, согласно материалам исследований Григорьевой Л.И., молодежь до 30 лет составляет в них в среднем от 50 до 90% [11]. Именно молодежь является той социальной группой, у которой новые религиозные сообщества и необычные практики вызывают интерес. Молодым людям свойственно стремление к высшим нравственным идеалам. Они верят в добро, справедливость, взаимопомощь, чистоту отношений, бескорыстие. В новых религиозных движениях молодежь привлекает своеобразная романтика, система тайных инициаций, экзотичность, экстравагантность практик. Вместе с тем, проблемы распространения новых религиозных движений часто поднимается в средствах массовой информации [11]. Это связано с тем, что молодые люди, уходящие к ним, нередко оставляют родительский дом. Родители, в свою очередь, объединившись в «Комитеты по спасению» своих детей, часто требуют принятия законодательных мер, ограничивающих деятельность таких организаций на территории России.

Принятый в России Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) в какой-то мере начал регламентировать деятельность новых религиозных движений. Очевидно, что если традиционные религии, имея глубокие корни в литературе и искусстве, психологии, менталитете, системе праздников, обрядов и бытовых особенностей, типе и способе мышления индивида как представителя определенного этноса,

прошли длительную «апробацию» всем культурно-историческим развитием сообщества, то новые религиозные сообщества не имеют такого опыта социализации, периодически оказываясь в центре медийных скандалов. Порой они «демпингуют» традиционные религии, предоставляя более быстрые и простые «религиозные услуги», поскольку конкурентная борьба на «религиозном рынке» в условиях гарантированной свободы совести граждан, как очевидно политологам и религиоведам, ведется за влияние на людей, прежде всего молодежь [11].

Библиография:

1. «Воздушному поэту» Яшару Паша-оглы предъявлено обвинение // <http://www.fontanka.ru/2008/10/23/133/>
2. В Челябинске появилась "Православно-католическая церковь" с папой Василием во главе // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?id=1134&s=3&ss=2>
3. Ирина НИКОЛАЕВА, Алена БЕЗМЕНОВА Мужчина «заминировал» самолет, чтобы попасть в Страсбург. Хроника событий//<http://www.spb.kp.ru/daily/24181/390488>
4. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2006. С. 134
5. Комментарии. Поэтичный террорист Яшар Паша. Угонщика самолета ценил сам Иосиф Бродский//<http://www.eg.ru/daily/adv/11350/forum>
6. Ксенофобия в молодежной среде: Доклад по результатам мониторинга / [А. Козлов и др.] – М.: Московская Хельсинская группа, 2009 – стр. 94
7. Кулаков П.А. Учащаяся молодежь и религия // Социс, 1995 №11, с. 91-99
8. Новости: Мессия-угонщик самолета удален в дурдом // <http://www.vsesmi.ru/news/3023600/>
9. Панюков М. Поэтичный террорист Яшар Паша // <http://hi-revolution.ru/chelovek-i-zakon/1020-poetichnyj-terrorist-ja-shar-pasha.html>
10. Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Т.2. – Владимир : Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2013. – С.499
11. Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия религиозных миссий и культов как фактор геополитики. URL: <http://psyfactor.org/expans6.htm>

Научное издание

СВЕЧА – 2015

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ – III

Том 28

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научной конференции

7 – 9 октября 2015 года

г. Владимир

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 21.12.15.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 13,72. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.