Крымский федеральный университет имени В.И.Вернадского

Философский факультет

Кафедра религиоведения

Религия. Общество. Человек.

Материалы I Международных научных чтений

Симферополь – Партенит, 27-29 апреля 2018 г.

Симферополь

2018

УДК 2:316:159.9

ББК 86.212

Р36

Рекомендовано

кафедрой религиоведения Таврической академии Крымского федерального университета имени В.И.Вернадского (протокол №9 от 20 июня 2018 г.)

Редакционная коллегия:

О.А.Грива, Л.И. Григорьева, Н.Н.Кузьмин, Ю.В.Норманская, З.З.Хайрединова.

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, культурологии и гуманитарных дисциплин «Крымский университет культуры, искусств и туризма»

Швецова А.В.

Кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет»

Петров И.К.

Р 36 **Религия. Общество. Человек.** : материалы I Международных научных чтений, Симферополь – Партенит, 27-29 апреля 2018 г. – Симферополь, 2018. - 559 с.

Сборник содержит материалы I Международных научных чтений «Религия. Общество. Человек.». Адресован всем, кто профессионально изучает проблемы религии, занимается самообразованием, а также студентам специальности «Религиоведение».

Ответственность за содержание публикаций несут авторы.

УДК 2:316:159.9

ББК 86.212

СОДЕРЖАНИЕ:

Александрова Е.А., Колесник М.А. Особенности формирования комплексного подхода к изучению религии и религиозности в психологических исследованиях……..7

Атик А.А. Особенности межконфессиональной коммуникации в полиэтническом обществе Крыма……14

Байпаков К.М., Терновая Г.А. Новые археологические данные о распространении манихейства в средневековом Казахстане…….18

Беляев А.Г. Духовно-нравственная направленность обучения в школе, работающей в сложном социально контексте, как педагогическая проблема……29

Васечко В.Ю. Библейские сюжеты и софийная проблематика в мистерии Владимира Соловьева «Белая лилия»…….35

Власова Ю.М. Определение фанатизма с позиции наблюдателя……46

Волкова В.А. (студент, научный руководитель – Норманская Ю.В.). Религиозное обращение как фактор формирования религиозной личности……52

Волчев А.А. Учение Отцов Церкви о приобретении материальных благ……62

Гонцов А.С. (соискатель, научный руководитель – Грива О.А.). Значимость феномена святости для современной культурно-исторической ситуации России……68

Горожанина М.Ю. Христианство на Северном Кавказе до его вхождения в состав России.....78

Протоиерей Димитрий Гоцкалюк. Взаимодействие культурологи и церковной археологии: к постановке проблемы……...84

Грива О.А. Религиозное многообразие в пространстве диалога……..92

Григорьева Л.И. «В веках посеянное слово…» (Об одном святом, одном создателе и одном служителе храма Трех Святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (г. Симферополь)……98

Иерей Александр Гринь. Миссионерская и образовательная деятельность святителя Гурия (Карпова) в Пекине…….107

Гуриева С.Д. Особенности религиозной самоидентификации современной молодежи…….112

Демина Е.Г. Религиозные аспекты образа профессора Преображенского в повести М.Булгакова «Собачье сердце»…….121

Дубовик Е.А. (студент, научный руководитель – Норманская Ю.В.). Символы современной России в контексте диалога религии и политики……127

Ефанов В.Ю. (студент, научный руководитель – Грива О.А.). Ведение миссионерской деятельности новых религиозных движений в Крыму: проблемы и перспективы……134

Забелина Е.Н., Забелин С.В. Кросс-культурный аспект сетевого общения о религии в формате вопрос-ответ……140

Иванова Н.Л., Мазилова Г.Б. Религиозная идентичность в самосознании россиян в современных условиях……...146

Ирицян Г.Э. Эволюционистский подход к проблеме генезиса религии……...153

Капустин А.В., Аванесов С.С. Православная церковь в Украине во время нацистской оккупации (1941-1944)……...159

Кариофиллидис Е. Целители, причисленные к лику святых……..165

Катаранчук М.В. (студент, научный руководитель – Хайрединова З.З.). Идеологическая основа исламского феминизма……..171

Клысь Э.Д. (студент, научный руководитель – Лыкова Н.Н.). Проблема взаимоотношений молодежи и религии……...176

Коноплева А.А. Проблема учета конфессионального разнообразия региона в правоохранительной деятельности……...178

Кошелев В.Е. Роль Русской Православной Церкви в развитии образования в Орловской губернии второй половины XIX века……...184

Кузьмин Н.Н. Концептуализация государственно-конфессиональных отношений в современной социокультурной ситуации……191

Кузячкина М.В. Образ Иисуса Христа в учении сахаджа-йоги……..198

Куртмаллаева Э.Р. (студент, научный руководитель – Лыкова Н.Н.) Исторический аспект и современность религии как инструмента политического манипулирования……..204

Лабунская В.А. Влияние опыта восприятия эмигрантами себя в качестве «мишеней дискриминации» на уровень принятия наблюдаемого дискриминационного поведения……206

Лилик Д.Н. Экстремистские тексты религиозных организаций. Правовые проблемы исследования……...213

Липаева Д.Е. Дзен-буддизм в фильме «Куклы» Такеши Китано……..219

Малинов А.В. Славянофилы и свобода совести……...223

Мамадиева М.А. (студент, научный руководитель – Хайрединова З.З.). Динамика воссоздания исламского образования в Крыму (1990 – 2014)……...232

Норманская Ю.В. Феноменология религиозного юмора……...241

Нырков М.Ю. Движение Анастасийцев: общее описание и типологическая характеристика. Деятельность движения в Крыму……245

Няголова М.Д. Становление психологии религии в Болгарии первой половины XX века……...254

Петрушев И.В. Христианство в современном Китае: проблемы и перспективы развития……...260

Пигорева О.В. Формирование регионального образовательного пространства с православным компонентом на рубеже XX – XXI веков (на примере Курской области)……268

Пищик В.И. Приверженность религиозности современных поколений……...275

Варсонофий (Подыма В.В.) Воцерковление детей и подростков в экстремальных условиях (опыт организации православного лагеря на необитаемом острове…….281

Потапова Н.В. «Глобализационный проект» США в начале XX века: религиозный аспект (по материалам зарубежных исследований)……..284

Прилуцкий В.В. Распространение религии мормонов из США на территории Канады в XIX – начале XX вв……...292

Розина О.В. Некоторые социально-педагогические аспекты профессионального самосовершенствования педагога «Православной культуры»……..297

Савенко Б.А. Историко-политический аспект религии в контексте влияния римско-католической церкви на правителей средневековой Европы……303

Сазонова Н.И. Коллизия устного и письменного дискурса в сакральном тексте и проблема секуляризации в духовной культуре…….307

Сафонова Н.В. Об образовательных стратегиях формирования нерефлексирующего атеистического мировоззрения…….313

Свириденко И.А. Святость Древнего Рима – стратегический вектор развития религиозного туризма на полуострове…….319

Сериков Г.В. К вопросу о ценностно-смысловых и социально-психологических характеристиках внешнего облика православной и мусульманской молодежи……..331

*Серов Н.В.*Наука и религия……....338

Симонова М.А. Религиозно-педагогические предписания в Торе…….345

Склипис Е.В. Особенности современного мифологического мышления…….352

Солодова Г.С. Межкультурное взаимодействие – религиозное понимание и принципы…..358

Течиев И.И. Трансформация понятия «джихад» в условиях современного ислама……364

Ткаченко Н.В. Развитие поликультурной личности в контексте межконфессионального взаимодействия……...370

Тропов И.А. Реформация в Европе как исторический феномен……376

Тулянов В.А. Благотворительность Русской Православной Церкви в 1990-е годы: успехи, проблемы, итоги…….382

Тумэнбаяр А., Лаухина С.С. Братство как часть великой шаманской традиции Монголии...388

Фомина Ю.И. Этнические представления детей из многонациональных семей…….394

Фролова С.В. Потенциальные мотивы социально-географической мобильности молодежи…….401

Хайрединова З.З. К вопросу регулирования наследственного и семейного права мусульман Таврической губернии в XIX веке……409

Протоиерей Сергий Халюта. Херсонесская миссия святого апостола Андрея Первозванного……418

Протоиерей Роман Цуркан. Святительская деятельность и миссии свт. Николая (Касаткина) в Японии……..430

Чигрин В.А. Религия и церковь в жизни молодежи Крыма (по результатам социологических разведок)……..447

Шабалина Е.А. Проблемы учебно-методического обеспечения в преподавании русского языка как иностранного в конфессиональной среде на материале православия……456

Шадже А.Ю. Этническая и религиозная идентичность в условиях глобализации……462

Шабыков В.И. Проблема «Религия и школа» в структуре общественного сознания населения Республики Марий Эл……468

Шепельский М.Я. Социальное служение Церкви – Святоотеческий взгляд и современность……478

Шиженский Р.В. Сакральные места современных русских язычников: опыт 3D презентации……486

Шостка В.И. Профессор П.П.Кудрявцев – философ, теолог, либеральный религиозный мыслитель……494

Шрейдер А.В. Понятие и особенности религиозной личности……519

*Шульга А.А.*Песенный фольклор и рисоводческие ритуалы обрядового цикла Кореи и Японии……527

Шульга Д.П. Путь «Сияющего учения» по Шёлковому пути……534

Анчев С.И. Религиозное и народностно-национальное противопоставление в Болгарии и Югославии в конце XX века……..540

Борисова Н.В. И.А.Ильин и У.Джемс: два взгляда на религиозный опыт личности……..548

Зябрева Г.А. Ишин А.В. Эпистолярное наследие Архиепископа Таврического Гурия (Карпова) – выдающегося миссионера и дипломата……..553

УДК 316.6

Особенности формирования комплексного подхода к изучению религии и религиозности в психологических исследованиях

Features of formation of the complex approach to studying of religion and religiosity in psychological researches

Александрова Елена Андреевна, кандидат культурологии, доцент кафедры «Практическая этнопсихология» Московского государственного психолого-педагогического университета

Колесник Мария Анатольевна, студент-магистрант кафедры «Практическая этнопсихология» Московского государственного психолого-педагогического университета

Aleksandrova Elena Andreevna, candidate of cultural studies, associate Professor of the chair «Practical ethnopsychology» Department of the Moscow State University of psychology and education

Kolesnik Maria Anatolyevna, master student, «Practical ethnopsychology» Department, Moscow state University of psychology and education

Аннотация: В статье рассматриваются особенности формирования комплексного подхода к изучению религии и религиозности в психологических исследованиях. Приводится общий обзор подходов, позволяющих при комплексном применении раскрыть такое понятие как религиозность. Показано, что при изучении религиозности, как сложного культурно-психологического понятия необходимо опираться, как на социальный и антропологический подходы, так и на философские концепции развития понятий религиозности и психологические подходы.

Abstract . The article discusses the features of the formation of a complex approach to the study of religion and religiosity in psychological research. An overview of

approaches provides used in combination to reveal such a thing as religiosity. In the study of religiosity, as a complex cultural and psychological concept, it is necessary to rely on both social and anthropological approaches, and on the philosophical concepts of development of the concepts of religiosity and psychological approaches.

Ключевые слова: религиозность, комплексный подход, антропологический, социологический , психологический подходы в изучении религиозности

Key words: religiosity, an integrated approach, anthropological, sociological , psychological approaches to the study of religion.

Повышение интереса к религии является одним из маркеров современного мировосприятия. Задаваясь вопросами о смысле бытия, о значении перемен и роли традиции в культуре, современный человек не избегает темы религии и религиозности, порой даже данный дискурс становится основным. Вероятно, это связано с поиском опоры и дополнительного ресурса на фоне общей экзистенциальной неуверенности.

Религиозность является сложным для изучения понятием, предметом междисциплинарных исследований и находится на стыке нескольких наук: философии, культурологии, психологии, антропологии (культурной, психологической и антропологии религии), истории и социологии. В каждой из этих наук сложились свои собственные подходы к изучению религии и религиозности. В зависимости от целей и задач конкретного исследования, фокус рассмотрения религиозности и религии смещается в сторону одного из обозначенных направлений. Целью данной статьи является общий обзор подходов, позволяющих при комплексном применении раскрыть такое понятие как религиозность.

В первую очередь нас интересует психологический подход к изучению религии, религиозности и проблем религиозной идентичности. Психология, как наука, изучающая отношения человека, его чувства, ценности не может

оставаться в стороне от такого важного вопроса, как религия и религиозность. Предметом психологических исследований и изучения становится все более широкий круг вопросов, таких как: вера, доверие, религиозная идентичность, религиозное самосознание, психологические ресурсы религии, ценностные ориентации участников религиозных конфессий и движений, чувства людей, обращающихся к религиозности, формы и содержание обрядов и ритуалов, религиозная конверсия.

В нашей статье мы используем следующее определение термина «религия». Гараджа писал: [2, С.7] «Религия — производное от латинского слова religio. Древние римляне обозначали этим словом все то, что было связано с почитанием (культом) богов…. То, что у римлян называлось религией, у китайцев именовалось chiao, у индусов — dharma, у арабов — din». Мы будем опираться именно на эту формулировку.

По А. М Двойнину [3, С.132] религиозность – это психологическая характеристика, которая отражает субъективное отношение к тому, что человек считает трансцедентальным или священным.

В историческом, и антропологическом подходах в первую очередь обращается внимание на вопрос о происхождении религии, в надежде, что это даст ключ к пониманию её сущности, а также предположения о том, что религия представляет собой первую стадию человеческого духовного развития, сменяемая затем метафизикой, а потом и наукой.

Как пишет специалист по антропологии религии Е.А. Александрова «Изучение проблемы религии и религиозной идентичности является одним из базовых направлений для культурной антропологии… Интерес представляет также и пересечение тем, разрабатываемых западными и российскими учёными. Например, в той или иной степени затрагивается проблема аскрипции… Общий интерес в зарубежных и российских работах (*культурных антропологов – М.К.)* можно также заметить к вопросам неоязычества» [1, С.102]

В историческом и философском ракурсе религиозное развитие представляется, с одной стороны, как путь, ведущий от магии к элементарным формам религии, таким, как анимизм или тотемизм, а далее развитие ведет к вере в личное духовное высшее существо, творца мира. А с другой стороны, магия (религия) и наука представляют собой не две стадии эволюционного процесса (наука приходит на смену религии), а две антропологические константы, т.е. существующие совместно.

Классик антропологического подхода к изучению религии Б. Малиновский предлагает [4, С.33], например, чисто функциональное понимание магии. Он, как и Дж. Фрэзер [6, С.78], видит ее сходство с религией в том, что в обоих случаях речь идет о средствах получения желаемого результата, которые не поддаются проверке. Согласно функциональному взгляду на религию и культуру в целом, в каждом типе цивилизации каждый обычай, идея, верование выполняет некоторую жизненную функцию.

Таким образом, речь идёт о некоторых путях помощи человеку в его попытках справляться с, казалось бы, безнадежными ситуациями, над которыми он не властен, помогать преодолевать страх, обретать надежду и таким образом преодолевать трудности. В этом определении мы видим её сходство с функциями религии и психологией, психологическими видами помощи в современном обществе, что указывает на похожие механизмы верований человека в магические ритуалы или в психологическую консультацию.

Говоря о различных определениях религии, важно помнить о феномене веры. Фундаментом любой религии является вера в существование духовных существ. Взаимодействие человека с окружающей средой, природой, невозможность объяснения некоторых явлений, ощущение бессилия и страха перед стихийными явлениями и смертью, приводят человека к вере в сверхъестественное, духовных существ, некоторую особую силу.

Религия является постоянно развивающимся, динамичным феноменом, и её естественное развитие приводит к постоянному развитию новых форм религий, смене религиозных устоев, самой религиозности.

Для получения полной и всеобъемлющей картины развития религии и религиозности необходимо обратиться к основным положениям в социологическом, психологическом и общекультурологическом подходах.

Согласно интеграционному подходу в социологии религии развитие общества, смены общественного строя приводят в определенные периоды к секуляризации религии, а потом к возвращению её в прежних или новых формах в общественную жизнь.

Религия является необходимым социальным действием, обожествляющим само общество и направленным на поддержание стабильной жизни его самого.

В современной жизни принадлежность к определенной конфессии дает индивиду ресурс подтверждения своей позитивной самооценки социальной принадлежности (копинг-стратегии), а также доступ к религиозному ресурсу, позволяющему «включать» компенсаторные механизмы - снижать тревогу, убирать внутреннее напряжение путем социального одобрения.

Религия как социальный феномен представляет собой объективный фактор, по своей природе включенный в систему общественных отношений, а также воздействующий на людей принудительным образом воздействующий на людей подобно любому другому общественному институту.

Согласно функциональному взгляду на религию и культуру в целом, в каждом типе цивилизации каждый обычай, идея, верование выполняет некоторую жизненную функцию. Например, это может быть поддержание стабильности общественного порядка или возможность получения отдельным индивидом одобрения своих действий или поступков. В этом определении мы также можем усмотреть параллель с психологическими видами помощи в современном обществе.

Психология религии, изучая психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений индивидуальной и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций) и религиозности должна учитывать в своих исследованиях культурные и социальные условия жизни определённого исторического периода. Важно исследовать такие аспекты как: содержание, структура, направленность этих явлений; их место и роль в религиозном комплексе и влияние на внерелигиозные сферы жизнедеятельности индивида, группы, общества; обретение веры или переход из одной веры в другую (религиозная конверсия), воздействие религиозного опыта на поведение индивидов и групп людей, т.е. включать в себя социологическую, философскую и культурно-историческую основу исследования религиозности.

Одно из первых исследований религии и религиозности, опирающееся на комплексный психологический подход мы встречаем в работах Р. Маретта [5, С.103]. Он основывал свои исследование на описаниях религиозных чувств и эмоций людей, исповедующих определённую религию. Человек сначала эмоционально воспринимает и переживает сверхъестественное, и лишь затем интеллектуально выражает его в осознанном виде. На уровне психологической действительности это нечто необъяснимое, сверхъестественное, переживаемое как огромное и ужасное, как сила, вызывающая страх .

Процессы, состояния, личностные свойства анализируются в связи с принадлежностью индивидов к определенным общественным системам, классам, слоям, этносам, демографическим и профессиональным группам, религиозным общностям и общинам.

Как отмечал в своем исследовании Гараджа [2, С. 214], в психологии религии реализуются как общепсихологический, так и социально-психологический подходы к изучению религии. Постепенно, на основе этих исследований формируется представление о религиозности как сложном человеческом феномене культуры, выполняющем в обществе на разных

стадиях его развития различные функции как для самого общества, так и для индивида, его развития и социально-психологического благополучия.

Т.е при изучении религиозности, как сложного культурно-психологического понятия необходимо опираться, как на социальный и антропологический подходы, которые позволяют нам объяснять причины возникновения религиозности по мере развития человека и усложнения его взаимодействий с обществом, так и на философские концепции развития понятий религиозности и психологические подходы.

Литература:

1. Александрова Е.А. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ // Религиоведение. 2016. Т. 3. С. 99-106.
2. Гараджа В.И. Религиоведение. Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школы. — 2-е изд., дополненное. М.; 1995. 351 с.
3. Двойнин А. М., Данилова Г. И. Психологическое исследование религиозности современной православной молодежи // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2 (25). С. 131–137. ссылка на С. 132.
4. Малиновский Б. Магия, наука, религия. М.; 1998. 304 с.
5. Маретт, Р.Т. Формула табу-мана как минимум определения религии (фрагменты) /Р.Т. Маретт // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. – С. 99–108.
6. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.: Эксмо, 2006. 960 с.

УДК 323.1

Особенности межконфессиональной коммуникации в полиэтническом обществе Крыма

Features of inter-confessional communication in the multi-ethnic society of Crimea

Атик Аниса Ахмедовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Гуманитарно-педагогической академии (филиал) «Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского» в г. Ялта.

Atik Anisa Ahmedovna, Candidate of Philosophy sciences, associate professor in department of Philosophy and Social Sciences, Humanities and Education Academy Federal state autonomous educational institution «Crimean Federal University» named after Vernadsky, Yalta.

Аннотация. В конце XX века после репатриации крымских татар в 1989 году, Крым вновь стал местом встречи двух мировых религий – исламской и христианской. В данной работе мы рассматриваем перспективы развития взаимоотношений этих двух культурных миров на полуострове уже в новом тысячелетии.

Abstract. At the end of the XX century, after the repatriation of the Crimean Tatars in 1989, Crimea once again became a place of meeting for the two world religions – Islamic and Christian. In this work, we are considering the prospects for the development of the relationship of these two cultural worlds on the peninsula already in the new millennium.

Ключевые слова: *коммуникация, диалог, полиэтническое общество, толерантность.*

Key words: *communication, dialogue, multiethnic society, Tolerance.*

Еще в XIII веке имели место плодотворные контакты между представителями исламской и христианской культуры на полуострове Крым. С тех пор прошло много столетий, но, несмотря на многочисленные трудности, ставшие на пути построения конструктивных взаимоотношений между христианской и исламской культурой между ними на протяжении всего этого времени сложились довольно конструктивные и стабильные отношения.

На протяжении истории Крым находился под разным этнокультурным и социально-политическим влиянием, так до 1783 г. он представлял собой Крымско-татарское ханство, в двадцатые годы XX века он был обителью Белой армии [1], а до 2014 г. Крым входил в состав Украинского государства.

На территории Крыма всегда проживало много различных этносов, которые, несмотря на некоторые конфликты, умели мирно сосуществовать и взаимодействовать. Наряду с другими религиями в Крыму долгое время уживались ислам и христианство – две мировых религии, которые имеют многовековую историю взаимодействия и между которыми со временем сложились довольно устойчивые и доброжелательные отношения.

И, так в конце первого тысячелетия Крым вновь стал местом пересечения двух культурных миров – ислама и христианства, и это стало предпосылкой для поиска новых путей развития конструктивных взаимоотношений и сотрудничества на основе толерантности и взаимоуважения.

Религия может играть консолидирующую роль в обществе, включая в себя историческую память, основу которой составляют воспоминание об общей истории, о былых формах государственного устройства, представления о культовых обрядах прошлого, а также память об сложившихся на протяжении многих веков формах общения с другими этносами, о культуре межкультурного и межнационального общения.

Исторически Крым всегда был поликонфессиональным, поэтому на этой территории сложилась веками установленная традиция мирного

сосуществования разных конфессий. Ценностями, присущими жителям Крыма всегда были терпимость к представителям иной конфессии, соблюдения правил взаимоуважения к традициям и верованиям других народов. Однако после депортации крымско-татарского населения баланс был нарушен, так как после возвращения депортированных народов начался процесс исламского возрождения и стремительный рост исламских общин.

Так, в крымском обществе набирают силу процессы этноконфессионального ренессанса.

Межконфессиональные отношения – очень деликатная сфера, которая требует взвешенного и осторожного обращения.

Конфликтные ситуации, которые возникают на конфессиональной почве могут привести к оскорблению религиозных чувств представителей той или иной конфессии, например, установление православных поклонных крестов в Крыму, в связи с 1000-летием Рождества Христова и последовавший за этим «крестоповал». Общими усилиями официальной власти и лидеров православной и мусульманской общин Крыма был найден относительный компромисс [4, с. 6].

Таким образом, наибольшую опасность для крымского общества представляют идеи религиозного или этнического превосходства, «правильно поданные политические и социально-культурные реалии», которые в эпоху информационных технологий могут эффективно использоваться как средство воздействие на ту или иную социальную группу [4, с. 6].

Поэтому представляется чрезвычайно важным выявить способы и пути, способствующие более глубокому пониманию и принятию культуры представителя иной культуры и конфессии.

В свое время В. Дильтей отметил: «Природу мы объясняем, а живую душу человека должны понять» [3, с. 130]. Исследователь, таким образом, отмечает, что чаще всего человек судит о духовных чувствах других людей по сходству с собственной духовной жизни, однако понимание должно базироваться на интерпритации внутренней духовной деятельности через

внешнее ее проявление, воплощенное в различных произведениях духовной и материальной культуры.

Но необходимо отметить, что в настоящее время мы стали свидетелями тотального смещение ценностных ориентиров вместе с дегуманизацией и духовно-нравственных трансформаций современного общества. Сегодня культура уступает место материальным ценностям в борьбе за человеческую духовность. Возможно, поэтому в религиозной сфере и происходит возврат к ортодоксальным аспектам религии и поиска новых духовных ориентиров.

Именно по этой причине немаловажным становиться приобщение населения к ценностям веротерпимости, диалога конфессий и религий с помощью продуманной государственной политики в области межконфессионального взаимодействия. Следует осознать общезначимость такого взаимодействия и разработать базовые установки и исследовательские стратегии и тактики, а так же педагогические принципы и приемы, рассмотреть перспективы межконфессиональной коммуникации и диалога культур [2].

Литература:

1. Абраменко Л.М. Последняя обитель. Крым, 1920-1921 годы. – К.: МАУП, 2005. – 480 с.

2. Атик А.А. Социокультурный диалог Востока и Запада в условиях глобализации // III научно-практическая конференция профессорско-преподавательского состава, аспирантов, студентов и молодых ученых «Дни науки КФУ им. В.И. Вернадского» (Симферополь, 2017), сборник тезисов участников. Симферополь, 2017. Т.3. С. 147-148.

3. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129-143

3. Межкультурные коммуникации: размерность и измерения: монография / под общей ред. Е. В. Черного. - Симферополь : ООО «Антиква», 2016. – 220 с.

УДК 902:930.2:2(574.5)

НОВЫЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ О РАСПРОСТРАНЕНИИ МАНИХЕЙСТВА В СРЕДНЕВЕКОВОМ КАЗАХСТАНЕ
NEW ARCHAEOLOGICAL DATA ON THE SPREAD OF MANICHAEISM IN THE MEDIEVAL KAZAKHSTAN

К.М. БАЙПАКОВ

Доктор исторических наук, академик НАН РК, профессор, директор Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО (г. Алматы)

K.M.BAIPAKOV

Doctor of History Sciences, Academician NAS RK, Professor, Director of the Center for the Rapprochement of Cultures under the Aegis of UNESCO (Almaty)

Г.А. ТЕРНОВАЯ

Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО (г. Алматы)

G.A. TERNOVAYA

Candidate of History Sciences, Leading Researcher of the Center for the Rapprochement of Cultures under the Aegis of UNESCO (Almaty)

Аннотация. В статье представлены результаты комплексного исследования декоративного оформления культового комплекса VIII в. во дворце тюргешского правителя, открытого на цитадели средневекового города Кулан. В декоре воплощены манихейские представления о космологии и эсхатологии. Археологические исследования памятника, проводимые в 2015 и 2017 гг., подтверждают сведения письменных источников о распространении манихейства среди тюркских племен.

Abstract. The results of complex research of decoration of the cult complex of the VIII c. in the palace of Turgesh palace revealed on the citadel of the medieval Kulan town are presented in the article. Décor incarnates the Manichean imaginations on cosmology and eschatology. Archaeological researches of the monument conducted in 2015 and 2017 years confirm the evidences of written sources on the spread of Manichean study among the Turkic tribes.

Ключевые слова: манихейство, тюргеши, Кулан, Семиречье, средние века, резная глина, искусство, религия, культура.

Key words: Manichaeism, Turgeshes, Kulan, Semirechie, Middle Ages, carved clay, art, religions, culture.

Сведения разных источников свидетельствуют о том, что культура и духовный мир городского населения средневекового Казахстана были богаты и разнообразны. В VII–XIII вв. здесь, наряду с традиционными верованиями, были распространены религии: буддизм, маздеизм, христианство, манихейство и ислам. Название религиозного учения «манихейство» происходит от имени основателя – Мани, который путешествовал, проповедуя свое учение, и посылал миссионеров. Во многих турфанских фрагментах говорится о деятельности Мани в Туране, результатом которой было обращение в манихейство правителя [5, с. 22]. Манихейская миссия связана с деятельностью согдийских купцов-манихеев из Семиречья, Турфана и Дуньхуана, которые в 694 г. донесли свою веру до столицы Танской империи. Колофоны манихейских рукописей содержат немало историко-географических сведений [16;6;5].

В колофоне рукописи манихейского сочинения «Книга двух основ», обнаруженной и изданной Ле Коком [18], содержится список манихейских обителей в «стране Аргу», которые находились в городах Кашу, Йеганкент, Орду и Чигилькент. В тексте упоминается «Страна десяти стрел» – Западно-

Тюркский (Тюргешский каганат), прекративший существование в 766 г. «Книга двух основ» была переведена на тюркский язык не позднее середины VIII в., а в середине IX в. была переписана по заказу манихейского пресвитера (манхистака) Мар Ишояза «для пробуждения веры в его стране». Центром манихейской митрополии, где правил делами махистак Мар Ишоязд, назван в колофоне Алтун Аргу Талас-улуш, то есть древний Тараз, столица «Золотой Аргу» [6;10].

О значении манихейства в тюркской среде свидетельствуют сотни малых и больших фрагментов тюркских тестов, датированных VIII–XI вв. Это сочинения различных жанров, переведенных с парфянского, согдийского языков и написанных на уйгурском языке. Рукописи были открыты в начале XX в. в Турфанском оазисе и Дуньхуане [13, с. 67–68]. По мнению И.Л. Кызласова, наскальные надписи, относящиеся к таласской письменности IX–X вв., отражают воздействие сибирско-тюркского манихейства и воздействие связанного с ним енисейского алфавита [7;8;9].

В 2015 г. [1] и в 2017 г. проводились археологические исследования дворцового комплекса на цитадели городища Луговое, которое отождествляется со средневековым городом Кулан. Комплекс датирован VIII в., он являлся резиденцией тюргешского правителя. Связь тюргешей с манихейством допускал Ю.А. Зуев, который отметил, что в древнетюркское время в орбиту манихейских конфессиональных связей было вовлечено большинство тюркских племен [3, с. 143–145, 259].

Из вскрытых и исследованных помещений дворца в Кулане особый интерес представляют № 1 (6,6х5,7 м) и № 2 (7,7х6,8 м), стены которых украшены декором (рис. 1). *Помещение 2* было определено как *тронный зал.* Вдоль его стен расположены суфы. К почетному месту в центре СЗ стены ведет двухступенчатая лестница. В середине помещения находится подиум подквадратной формы. На стены нанесены графические изображения человеческих фигур (рис. 2), животных и птиц, а также узоры черной краской

по белому фону. Верхнюю часть декора занимает орнамент растительного характера.

В интерьере *помещения 1* вдоль стен устроены суфы, в центре – напольный очаг. Три стены (юго-западная, северо-восточная и северо-западная) украшены резьбой по сырой глине. В центре северо-восточной и юго-западной стен располагались культовые ниши с резными рамами. От правого края рамы юго-западной ниши до левого края рамы северо-восточной ниши и вдоль всей северо-западной стены проходит декоратиный фриз или пояс резной глины высотой около 1,1 м, расположенный на высоте 30–35 см от поверхности суф и «поддерживаемый» пятью декоративными глиняными пилястрами.

Рама ниши в центре северо-восточной стены сохранилась на высоту 2,40 м, ширина ее – 2,5 м (рис. 3). Верхняя часть рамы разрушена. Вертикальные полосы имеют ширину 0,6 м. В центре юго-западной стены расположена ниша глубиной 0,2 м (рис. 4). Рама ниши имеет ширину 2,6 м и прослеживается на высоту 2,1 м. От нее сохранился фрагмент, расположенный справа, – вертикальная резная полоса высотой 1,6 м, шириной 0,5 м.

Декоративный фриз делится по горизонтали на шесть частей (рис. 5). Здесь присутствует мотив винограда, вьющегося побега «ислими». Пары орнаментированных кругов разделены декоративными колонками-пилястрами. Под фризом-поясом, ближе к поверхности суфы расположена орнаментальная полоса с изображением зубцов-мерлонов, которые завершали крепостную стену в верхней части.

Комплексный анализ планировки и оформления культового *помещения 1* позволил связать его с манихейством. Смысловое содержание декора согласуется со священными текстами и результатами их исследований [5;11;14;3;13;15]. С манихейской эсхатологией связано учение о трех временах. Это три больших периода: первоначальное разделение Света и Тьмы (прошлое), их смешение и борьба (прошлое, настоящее и будущее), окончательное разделение Света и Тьмы (будущее). Эта схема присутствует в восточных (иранских, китайских, тюркских) манихейских сочинениях.

Предположительно *три стены*, украшенные резьбой по сырой глине, сопоставимы с манихейскими представлениями о трех стенах стихий, которые созданы Духом живым на основе трех стоков. В манихействе источником идеи сотворения мира из стихий считается апокалиптическая литература.

С фризом-поясом соотносится внутренняя стена – стена воды, она же море. За ней следует стена тьмы (юго-западная ниша) и самая наружная – стена огня (северо-восточная ниша). Три стены были созданы для того, чтобы оградить материальный мир от вторжения мрака и не позволить смешению распространиться, а также, чтобы скрыть несовершенный мир от эонов света. Три стока предназначены для трех темных стихий – воды, тьмы и огня. Дух живой установил их при творении мира с помощью светлых стихий: воды, света и огня. Очистив тверди от скверны мрака, он смел (вылил) ее в стоки, которые протянул от земли в преисподнюю, сотворив их из трех темных стихий, сметенных с неба. Стоки спускаются в три ямы по краям земного мира. На их основе и образуются три стены вокруг мира. После конца мира стоки погибнут в эсхатологическом огне вместе со всей областью смешения.

Снаружи стоки окружены четырьмя горными стенами. Четыре горы и *четыре стены*, упоминающиеся в коптских текстах, – очевидно, одно и то же. В «Кефалайа» упомянуты эсхатологические (?) стены, в которые будет заперт мир перед пожаром, призванным его уничтожить. После того, как Свет будет освобожден из Тьмы и доставлен в Новый эон, мир погибнет в Великом пожаре. В «Кефалайа» (105. 24–29) этот Великий пожар назван «вторым ударом» по Тьме. Он будет длиться 1468 лет.

Две ниши связаны с понятиями о Царстве Света (северо-восточная) и Стране Мрака (юго-западная). Это горизонтальная развертка представлений о верхе и низе. В пространственном отношении у манихеев свет и мрак ориентированы вертикально по отношению друг к другу: свет расположен вверху, а мрак – внизу. Материя «восходит», чтобы захватить свет, а боги «нисходят» на битву с силами материи. «Вертикальной» ориентации двух начал (верх–низ) следуют коптские тексты, датируемые более ранним временем, чем

турфанские. Е.Б. Смагина предположила, что это и есть изначальное положение Мани, а «горизонтальное» расположение по сторонам света – более поздняя переработка доктрины в духе вавилонской традиции [11, с. 324–327].

Две ниши соединены между собой фризом, обозначающим Пояс или мир-космос, созданный божествами-демиургами на основе смешения-хаоса. Пояс в основном занимает северо-западную стену, с которой сопоставляется внутренняя стена стихий – стена воды (море). Вода морей и рек – результат смешения светлой водной стихии с темной, в ней заключен элемент Души живой. Область смешения находится на границе света и мрака – высоты и бездны, где пять светлых стихий раздроблены, связаны и смешаны с мраком. На фризе северо-западной стены изображены пять пар орнаментированных кругов, соотносимых по смысловому значению с этим понятием.

Пять пилястр, разделяющих фриз-Пояс, – это опора и стражи пяти ярусов Пояса – пять сынов Духа живого, которые и называются богами Пояса. Пояс установлен Духом живым. Пока творился Пояс, вокруг него на страже стояли ангелы – эманации Духа живого; некоторые из них так и остались на страже. Материальный мир и человеческая душа являются продуктами смешения, от которых не может быть отторгнута ни одна из двух субстанций-начал, иначе данное явление материального мира прекращает свое существование.

Северо-восточная ниша сопоставима с представлениями о Царстве Света. Она находится на «стене огня», следы горения которого обнаружены на поверхности ниши и рядом – на полу в полукруглом пространнстве, окаймленном валиком. Из текста «Кефалайа» (I, 181.1–5) о светлой стихии огня: «Он – основание [и] подножие той великой страны, он же суждение и лежит ниже всех. Второе место, где он есть, – это Отец, Бог истины, ибо Отец зиждется на своем великом сильном суждении» [11, 297–298]. Орнаментальные круги на раме северо-восточной ниши представлены в состояние покоя, они отличаются от воспроизведенных на фризе-Поясе, обозначающем мир смешения, где пары кругов со статичными изображениями чередуются с парами кругов, показанных в движении. По представлениям манихеев, в

области света царят единство, гармония, согласие и безмятежность, характеризующиеся понятием «покой».

Юго-западная ниша расположена на «стене тьмы». На плоскости ниши воспроизведены виноградные листья, заключенные внутри ячеек ромбической сетки. Это изображение, вероятно, обозначает, связанные (распятые) частицы Света. В одном из кругов, сохранившихся на раме ниши, вырезан крестообразный элемент в виде четырех заостренных петель. Предположительно – это Крест света.

В материальном мире постоянно происходит освобождение частиц света, которые поднимаются вверх, к Царству Света, тогда как элементы тьмы опускаются в преисподнюю. Разделением стихий ведают божества, обитающие в материальном мире, на Солнце и Луне, где находятся троны главных эманаций Отца Величия. Человек может способствовать освобождению светлых элементов человеческой души, обладая совершенным знанием и исповедуя истинную религию.

В декоре культового комплекса дворца на цитадели Кулана (VIII в.) воплощены манихейские представления о космологии и эсхатологии – судьбе Вселенной и ее переходе в качественно новое состояние. Археологические материалы подтверждают сведения письменных источников о распространении манихейства среди тюркских племен [3;4;2;6;12].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Акылбек С.Ш., Смагулов Е.А., Яценко С.А. Декоративное убранство резиденции тюркских правителей VIII в. в цитадели г. Кулана // Культурное наследие Евразии (с древности до наших дней). Сборник научных статей. Алматы, 2016. С. 29–66.

2. Байпаков К.М., Терновая Г.А. Сведения о манихейском храме Каялыка // Культурное наследие Южного Казахстана (сборник статей, посвященный 80-летию Южно-Казахстанского областного историко-краеведчесого музея). – Шымкент, 2002. – С. 33–39.

3. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.

4. Зуев Ю.А. Манихейское святилище под Таразом // Известия НАН РК. Серия общественная. 2004. № 4. – С. 26–28.

5. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. / Перевод и комментарии Е.Б. Смагиной – М.: Восточная литература РАН, 1998. – 512 с.

6. Кляшторный С.Г. Манихейские обители в стране Аргу // Известия НАН РК, сер. обществ. наук, 2006, № 1 (252). – С. 121–124.

7. Кызласов И.Л. Прочтение наскальных рунических надписей Кыргызстана // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. –- Бишкек, 2005б. – Вып. 1. – С. 54–67.

8. Кызласов И.Л. Таласские наскальные надписи // Российская археология. – 2005а. № 2. – С. 46–55.

9. Кызласов И.Л. Прочтение рунической надписи урочища Актерек // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. - Алматы: Принт-S, 2010. – С. 345–346.

10. Лурье П.Б. О следах манихеизма в Средней Азии // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 62: Согдийцы, их предшественники, современники и наследники. На основе материалов конференции «Согдийцы дома и на чужбине», посвященной памяти Б.И. Маршака (1933–2006). – Спб., 2013. – С. 219–251.

11. Смагина Е.Б. Манихейство по ранним источникам. – М.: «Вост. лит.» РАН, 2011. – 519 с.

12. Терновая Г.А. Образный мир манихеев в Семиречье VIII–-XIII вв. Религии Казахстана и Центральной Азии на Великом шелковом пути. Мат-лы международной научно-практической конференции 12-13 июня 2017 г. – Алматы: Центр сближения культу; Service Press, 2017. – С. 273–297.

13. Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). – СПб.: Фил. фак. СПбГУ, 2007. – 480 с.

14. Хуаствaнифт (Манихейское покаяние в грехах). / Перев. Л.Ю. Тугушевой. Спб.: Нестор-История, 2008. – 82 с.

15. Чунакова, О.М. Среднеперсидский манихейский язык: грамматический очерк. СПб.: Филолог. факультет СПбГУ, 2014. – 152 с.

16. Klyashtornyj S. G. Manichaean Monasteries in the Land of Arghu // Studia Manichaica, IV /ed. R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme. Intern. Kongr. zum Manichäismus. Berlin, 14–18. Juli 1997. Berlin, 2000. P. 374–379.

17. Le Coq, von, A. Türkische Manichaica aus Chotscho. I. APAW, Berlin, 1911. 61s.

РИСУНКИ

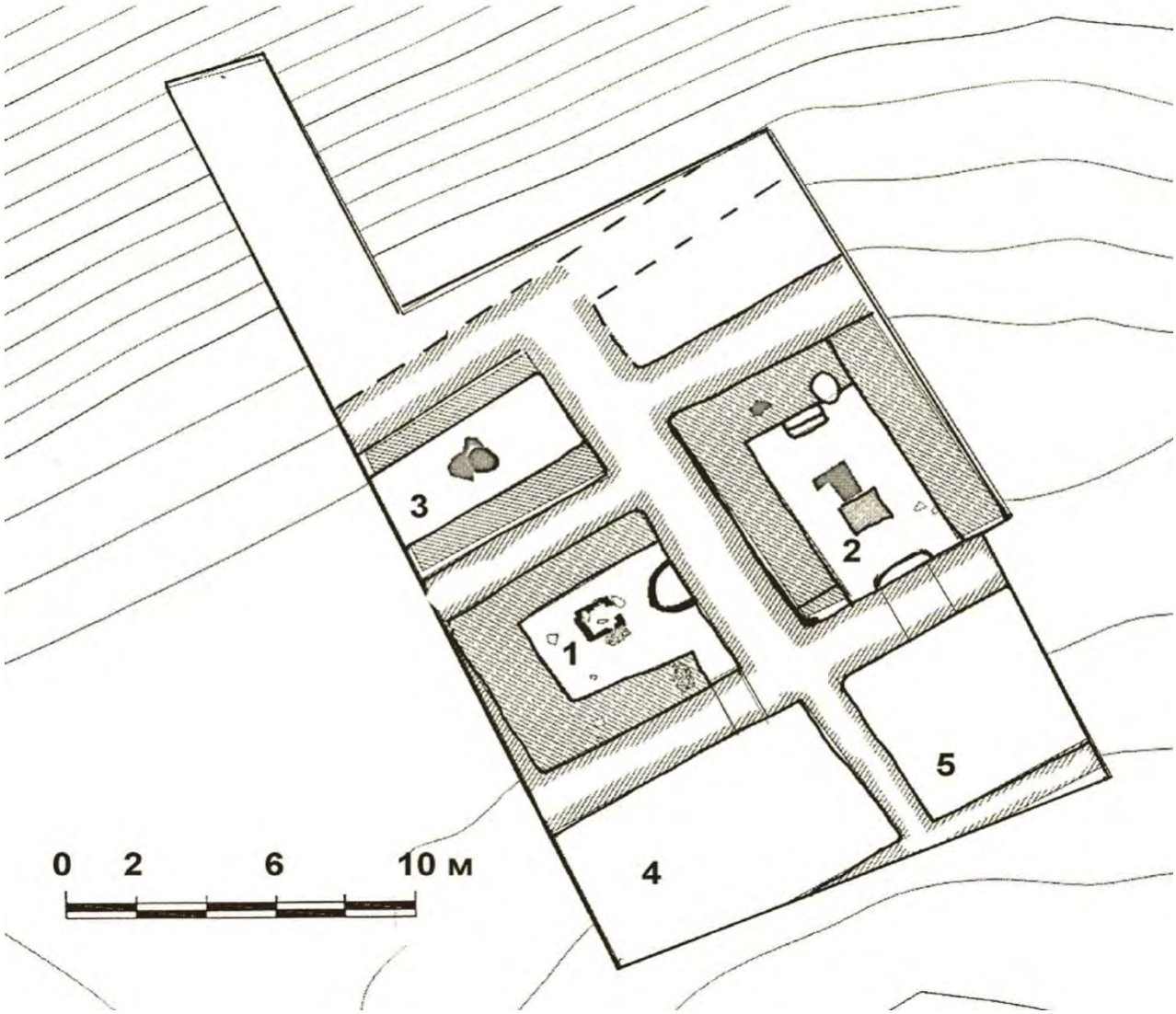


Рис. 1. Раскоп 2015 г. на цитадели Кулана [1]

Рис. 2. Граффити с изображением правителей и воина с юго-западной стены *помещения 2* [1]

Рис. 3. Декор северо-восточной стены *помещения 1*

Рис. 4. Декор юго-западной стены *помещения 1*

Рис. 5. Декор северо-западной стены *помещения 1*

УДК 373.24

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ОБУЧЕНИЯ В ШКОЛЕ, РАБОТАЮЩЕЙ В СЛОЖНОМ СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ, КАК ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

MORAL TRAINING IN THE SCHOOL, WORKING IN A CHALLENGING SOCIAL CONTEXT AS A PEDAGOGICAL PROBLEM

А.Г. Беляев, магистрант Томского государственного педагогического университета.

A. G. Belyaev, undergraduate Tomsk state pedagogical University.

Аннотация. Вечерняя (сменная) общеобразовательная школа несёт ответственность за формирование духовно-нравственного облика обучающихся-осуждённых. В связи с этим к воспитательной системе общеобразовательного учреждения, как части системы перевоспитания пенитенциарного учреждения, предъявляются особые требования, поэтому актуальность исследования не вызывает сомнений. В предложенной работе представлены основные подходы к организации воспитательного процесса в вечерней школе, в частности его духовно-нравственная направленность, проанализирован опыт организации педагогического процесса в МКОУ ВСОШ № 8 г. Томска.

***Ключевые слова*:** духовно-нравственное воспитание, вечерняя (сменная) общеобразовательная школа, пенитенциарная система, ресоциализация

Key words: spiritual and moral education, evening (shift) secondary school, penitentiary system, resocialization.

Договоримся о понятиях. Говоря о школе, работающей в сложном социальном контексте, мы будем говорить только о школе осуществляющую

образовательную деятельность на территории пенитенциарного учреждения. Следовательно, в данном случае сложный социальный контекст – это контингент обучающихся и условия их жизни (содержания). Рассмотрим в качестве примера основной контингент обучающихся вечерней (сменной) общеобразовательной школы № 8 города Томска. Его составляют осуждённые-мужчины в возрасте от 18 до 30 лет. Относительно общими и устойчивыми характеристиками контингента являются выпадение из нормального возрастного образовательного потока и принадлежность к маргиналам, беженцам, неблагополучным семьям, низко-культурным слоям, групп с антисоциальными ценностями. Обучающихся школы отличают большие пробелы в знаниях, перерывы в учебной деятельности обучающихся составляют в среднем от 5 до 10 лет, разный уровень умственных способностей. Типичным следствием отставания в учёбе является дидактическая запущенность, сопровождаемая падением мотивации к учебной деятельности и девиантным поведением.

Пытаясь раскрыть заявленную тему, мы сталкиваемся с рядом внутренних противоречий, обойти которые не удастся. Обозначим некоторые из них, не обещая, что разрешим хотя бы одно.

Во-первых, каков юридический статус вечерней (сменной) общеобразовательной школы (далее – ВСОШ). Вопрос правомерен, так как в федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» такого вида школ нет, а названа лишь очно-заочная форма обучения. Тогда как в подзаконных правовых актах и учредительных документах название ВСОШ присутствует.

Во-вторых, насколько правомерно и педагогически корректно говорить о любом виде воспитания применительно к совершеннолетним мужчинам, имеющим разнообразный жизненный опыт. Юридическая литература трактует педагогическое воздействие как «исправление», а само слово «пенитенциарная» в буквальном переводе означает раскаяние. Даже термин «перевоспитание»

лишь отчасти приближает нас к существу процессов ресоциализации, которые пытается осуществить школа.

И, в-третьих, понятия ресоциализации или социальной адаптации применяются к осуждённым в контексте разговора об их судьбе после освобождения из мест заключения. Но на государственном уровне социальных институтов реабилитации не создано. ВСОШ выполняет функцию социально-педагогической реабилитации в режиме реального времени, то есть реконструирует развитие обучающегося, восстанавливает обычные виды социальных навыков (обязанностей) осуждённых в момент их нахождения внутри «тюремного микросоциума» [1, с. 8]. И на этой основе, с учётом реальных возрастных и социальных новообразований, даёт общее образование.

Представив совокупность проблем и противоречий, заложенных внутри нашей темы, попробуем всё же ответить на вопрос, что является духовно-нравственным развитием обучающегося и какова роль духовно-нравственной составляющей образования в названных условиях.

На первый вопрос однозначно отвечает Концепция духовно-нравственного развития и воспитания гражданина Российской Федерации, которая определяет, что духовно-нравственное развитие личности может осуществляться только в процессе социализации и заключается в «…формирование способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе традиционных моральных норм и нравственных идеалов отношение к себе, другим людям…» [2, с. 9].

Концепция также вводит развернутое понятие духовно-нравственного воспитания личности гражданина России, которое должно строится на «базовых национальных ценностях» в качестве носителей которых указываются «…многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения…» [2, с. 9].

Оговоримся сразу, что в учебном плане вечерней школы (например, МКОУ ВСОШ №№ 4, 8 города Томска) нет предметов ОРКСЭ или ОДНКНР,

как нет внеурочной деятельности. То есть воспитательная деятельность, в основном, является частью учебной. Фактически, духовно-нравственное направление образования ложится на плечи учителей литературы и истории. А здесь всё зависит от двух факторов: 1) учебного материала предусмотренной учебной программой; 2) и главное – желанием и компетентностью педагога, в том числе нормативно-правовая, который работает в поликультурной и поликонфессинальной среде обучающихся на уроке.

Изменение нормативной базы – это во многом и ревизия профессиональных ценностей современного педагога. Так, в перечне компетенций ФГОС нового поколения внимание уделяется в основном развитию информационной сферы сознания ученика.

Но при этом ФГОС предполагает, что содержание занятий по различным предметам будет направлено на воспитание духовно развитой личности, гуманистического мировоззрения, гражданского сознания, чувства патриотизма, любви и уважения к литературе и ценностям отечественной культуры. И еще один принципиальный момент: ориентация на результаты образования позволяет выстраивать процесс учения не просто как усвоение системы знаний, умений и навыков, составляющих инструментальную основу компетенций учащегося, но и как процесс развития личности, обретения духовно-нравственного опыта и социальной компетентности.

Разделяя точку зрения, что «главным стратегическим ресурсом является учитель» [3, с. 35] персональная ценностно-мировоззренческая позиция которого определяет специфику ценностного содержания, и это содержание духовно-нравственного характера он будет демонстрировать обучающимся на уроках.

Важно для системы образования как инструмента формирования ценностного потенциала российского общества выстроить вектор этого движения через воспитание обучающихся, основой которого станут не абстрактные, отвлеченные идеи, а реальный, ценностно-пережитый опыт. Включение ценностей в преподавание школьных предметов (нам

представляется, что это положение должно касаться не только дисциплин гуманитарного цикла!) может наиболее успешно осуществляться «путем аксиологической интеграции – взаимодействия ценностей и смыслов на основе их ассоциативно-образной взаимосвязи по смежности, сходству и контрасту, способствующей формированию таких ценностных конструктов, как культура, образ мира (картина мира), мировоззрение, образующей «силовое поле», которое можно назвать духовностью» [3, с. 34].

Становление нормативной базы современной образовательной системы – это только одна, хотя и принципиально важная сторона вопроса. Второй аспект, без которого невозможно реализовать ценностно-ориентированные стратегии образования и воспитания в вечерней школе, – это условия реализации, реальные субъекты образования, специалисты, которые будут способны занять качественно иную позицию по сравнению с эпохой 1990-х годов, когда собственно воспитательный, мировоззренческий компонент не рассматривался в качестве необходимого условия развития личности обучающегося.

Важно понимать, что ценности являются основой персонального, субъектного отношения к миру, а потому всегда насыщены индивидуальными смыслами и их носителем всегда является живой, конкретный человек. Необходимо, чтобы его позиция была искренней, потому что в противном случае мы будем получать в качестве результата не ценностно-мотивированных личностей, стремящихся к исправлению, с формированным правопослушным поведением и морально подготовленных к жизни за пределами пенитенциарного учреждения, а людей лицемерных, формально выполняющих или невыполняющих моральные требования общества, что, возможно, приведёт к юридическим последствиям.

Таким образом, выразим своё мнение, что школа обладает нереализованным до конца ресурсом компенсаторной и адаптирующей функций. Социальная реабилитация личности обучающегося ВСОШ будет более успешной, в том числе, и с применением средств нравственного воспитания. «Нравственность личности обучающегося органически связана с

его моральными чувствами, с его совестью, с постоянной оценкой своего поведения и стремления к искреннему раскаянию в тех случаях, когда допущены нарушения моральных принципов. Совесть и раскаяние личности в своих аморальных поступках – это сильнейшие стимулы её нравственного развития и самосовершенствования» [4, с. 28].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Беляев А.Г., Петрова Е.Ю. Особенности преподавания географии в пенитенциарных учреждениях: Учебно-методическое пособие. – Томск: Томский ЦНТИ, 2008 г. – 80 с.
2. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания гражданина Российской Федерации (авторы А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков).
3. Кошечко А.Н. Преодоление апостасии: ценностно-мировоззренческая позиция учителя в практике современного духовно-нравственного образования и воспитания // Духовно-нравственное воспитание. 2014. Выпуск 1. С. 27-35.
4. Байгулова Н.В. Школа для взрослых: социально-педагогический контекст функционирования // Современные проблемы теории и практики социальной педагогики: Всероссийская заочная научно-практическая конференция (20 декабря 2017 г.) / ФГБОУ ВО "Томский государственный педагогический университет". – Томск: Издательство ТГПУ, 2017. – 140 с.

УДК 248.2

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ И СОФИЙНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В МИСТЕРИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА «БЕЛАЯ ЛИЛИЯ»
BIBLICAL SUBJECTS AND SOPHIAN ISSUES IN THE MYSTERY OF VLADIMIR SOLOVYOV "THE WHITE LILY"

В. Ю. Васечко, Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук.

Vyacheslav Y. Vasechko, Doctor of Philosophy, Associate Professor, senior researcher at the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.

Аннотация: Рассмотрена роль библейских книг в создании мистерии-шутки «Белая Лилия», написанной Владимиром Соловьевым в ранний период его философского творчества. Показано, каким образом представлено в тексте мистерии понятие Софии («Премудрости Божьей»), сближаемое Соловьевым с личностью христианской Пресвятой Девы Марии (Богородицы). Исследуются традиционные атрибуты Софии: полнота, духовная телесность, трансцендентность, красота.

Abstract: It is considered the role of the books of the Bible in the making of the mystery-joke "The White Lily" wrote by Vladimir Solovyov in early period his philosophical creativity. It is shown how the concept of Sophia ("Wisdom of God", which Solovyov brings to the personality of the Christian Blessed Virgin Mary, Mother of God) is presented in the text of the mystery. Investigated traditional attributes of Sofia: completeness, spiritual physicality, transcendence, beauty.

Ключевые слова: *Владимир Соловьев, Библия, учительные книги, София, Премудрость Божья, «Белая Лилия», мистика.*

Key words: *Vladimir Solovyov, the Bible, poetic books, Sofia, Wisdom of God, "The White Lily", mysticism.*

Хотя для широкой читающей публики мистерия-шутка «Белая Лилия» стала доступна в 1893 г., будучи напечатанной с сокращениями, причем в окружении произведений довольно сомнительного достоинства [5, с.170-171], основной ее текст был написан еще в 1878-1880 гг. Известно, что уже тогда Владимир Соловьев читал ее в семействе своей тогдашней возлюбленной Софьи Дурново и других компаниях [3, с.136-138, 153]. Обращение молодого философа к драматическому жанру было достаточно для него необычным, тем более что театр он не любил, редко там бывал и продвинуть свое творение на большую сцену не пытался. Он пишет свою единственную мистерию, не прекращая напряженной интеллектуальной работы, ибо в это же время создаются «Философские начала цельного знания», читаются и издаются «Чтения о Богочеловечестве», а летом 1878 г. он вместе с Ф.М. Достоевским посещает Оптину Пустынь и старца Амвросия. Так что не будет натяжкой та версия, что «Белая Лилия» при всей ее конъюнктурности и кажущейся легкомысленности содержания явилась попыткой популярного, адаптированного изложения тех идей, которые волновали Соловьева на тот момент.

Интерес Соловьева к мистике общеизвестен. Он не делал секрета из своих снов, рассказывая их, записывая и видя в них нередко пророческий смысл [2, с. 93-94]. Их содержание оказывалось в тесной связи с теми мыслями и эмоциями, которые в данный период доминировали в сознании молодого философа: в 1880 г. ему снятся и Софья Петровна, и недавно умерший отец [10, с.188-189], а однажды во сне он даже отправился из Петербурга в Индию [3, с.195] – ту самую, в которую (точнее, в «южный Тибет») он направляет своего Мортемира,

главного героя мистерии. Как писал личный знакомый и друг Соловьева Величко, мыслитель «… не только глубоко мистически веровал в Бога и считал загробный мир столь же реальным, как и внешний, но у него было несомненно и особенное, непосредственное, живое и реальное отношение к этому миру, другим невидимому» [1, с.266-267]. Или другое свидетельство: Соловьев «видел деятельность незримых сил духовных в разнообразных явлениях природы – в движении волн морских, в молнии и громе. Они наполняли для него таинственною жизнью и леса, и горы. Мир сказочный с его водяными, русалками и лешими был ему не только понятен и сроден: внешняя природа была для него или иносказанием, или прозрачной оболочкой – средой, в которой господствуют деятели зрячие, сознательные» [12].

Сам сюжет пьесы носит метатекстуальный характер: многие места здесь отсылают нас к текстам мировой классики, начиная с древности и кончая XIX веком. Критики отмечают сходство пролога мистерии Соловьева с прологом драматической поэмы А.К. Толстого «Дон Жуан», (см.: [5, с.168], причем оба восходят, в свою очередь, к прологу «Фауста» Гёте. Во всех трех прологах, собственно, один и тот же сюжет: Господь и Дьявол ведут спор на предмет того, насколько праведным и верным первому из них окажется конкретная личность. Господь (представленный у Толстого светлыми небесными духами, а у Соловьева носящий звучное имя «Геодемон» – дух земли) настаивает на том, что этот человек будет верен ему безусловно, независимо от обстоятельств, тогда как его оппонент (Мефистофель у Гёте, Сатана у Толстого и «выдающий себя за черта» Китоврас у Соловьева) сварливо доказывает обратное. Заканчивается это препирательство во всех случаях сделкой: Дьявол получает право устраивать объекту всяческие козни и соблазны, пока, наконец, не прояснится картина – выстоял испытуемый или нет. Объектами такого жестокого эксперимента и становятся: у Гёте – доктор Фауст, у Толстого – «любимец природы, призванный к подвигам и благостным делам», «избранник творца» дон Жуан [11, с.14]), а у Соловьева – кавалер Мортамир, которого

Геодемон относит к «порядочным людям», а Китоврас насмешливо называет «сантиментальной девкой» и «кошкой блудливой» [6, с.273].

Однако для всякого знакомого с Ветхим Заветом очевидно, что все три пролога восходят к общему первоисточнику – Книге Иова. Пролог этой книги объясняет, каким образом Иов, «человек непорочный, справедливый и богобоязненный» (Иов 1; 1) оказался жертвой страшных несчастий. Именно в этой книге с наибольшей четкостью и остротой поставлена проблема теодицеи: в чем смысл страданий невинного человека? Почему вынуждены мучиться те, кто вообще не грешил или делал это невольно, случайно или в минимальном объеме?

Очевидно, что при всем различии общей интонации текст библейской книги играл для Соловьева не меньшую ориентирующую и смыслообразующую роль, чем тексты Гёте и Толстого. «Сыны Божии», являющиеся «предстать пред Господа», (Иов 1; 6, а также 2; 1), вполне коррелируются с лакеями Геодемона, которые пытаются не допустить Китовраса к «барину» [6, с.270-271]. Геодемон, оправдывая кавалера Мортамира перед Китоврасом, замечает: «Нужно быть снисходительным. Ошибки молодости … увлечения страстей и т. д.» [6, с.273], как бы отвечая заодно и Иову: «Ибо Ты пишешь на меня горькое и вменяешь мне грехи юности моей» (Иов 13; 26). «Опротивела душе моей жизнь моя; предамся печали моей; буду говорить в горести души моей» (Иов 10; 1), - признается своим друзьям Иов, совсем как Мортемир – Галактее: «Ах, как мне тошно, ты и не поверишь, Глядеть на мир!» [6, с.227]. Иов готов прислушаться ко всем живым тварям и природным стихиям: «И подлинно: спроси у скота и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, скажут тебе рыбы морские. Кто во всем этом не узнает, что рука Господа сотворила сие?» (Иов 12; 7-9). И для Мортемира «все голоса тоскующей природы» суть ясное подтверждение того, что не один он ждет свою «Лилéю», но и все мироздание.

Таким образом, фрагменты книги Иова, встраиваясь в текст мистерии, приобретают интертекстуальное значение: личность и судьба библейского праведника становятся для Соловьева (посредством его литературного alter ego, странствующего кавалера) средством и формой уяснения его собственного жизненного предназначения[1].

Заметно и влияние на «Белую Лилию» и книги пророка Исаии, в первую очередь, описанием того блаженного времени, когда вся земля «будет наполнена ве́дением Господа»: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому» (Ис. 11; 9, 6-7). Это не просто идиллия в мире фауны, это вообще «новое небо и новая земля», которые окончательно придут на смену прежним и в которых повсеместно воцарятся веселье и радость: «И буду радоваться о Иерусалиме и веселиться о народе Моем; и не услышится в нем более голос плача и голос вопля» (Ис. 65; 17-19).

С учетом этих интенций следует читать и строки монолога Мортемира:

Явись она, - и снежные вершины
За облака ушедших гор пред ней
Поникнут разом, пышные цветы
Пред ней ковер широкий развернут,
Кругом нее львы, барсы, носороги
Счастливою и дружною семьей
Все соберутся вместе и служить
Ей будут… [6, с.231]

А из «пергамента из Пальмиры», зачитываемого Мортемиром, видно, что это космическое преображение охватит, как и в прототексте – пророчестве

[1] По свидетельству Е.Н. Трубецкого, Соловьев и сам в своих письмах сравнивал критические ситуации, в которые нередко попадал, со злоключениями Иова [13, с.14]

Исаии, не одну лишь «первую природу», но и все человечество, включая страдающего кавалера:

«…Когда лазоревый пигмент
Избавит душу от мозоли
Лилеи белой благодать
Везде прольет свою тинктуру,
И род людской, забыв страдать,
Обнимет разом всю натуру;
Повсюду станут лад и мир,
Исчезнут злоба и мученье.
Тогда и ты, о Мортемир,
Найдешь душе успокоенье» [6, с.237].

Как отмечал Е.Н. Трубецкой, образ Софии – вечной божественной идеи, возвышающейся надо всем тварным миром, вечного первообраза, положенного Богом в основу всего сотворенного, проходит и через всю жизнь философа, начиная с детского возраста, и через его любовь [13, с.30-32]. Эта идея увлекла Соловьева, по мнению С.М. Соловьева, в период его вольнослушательства в Московской духовной академии (1873-1974) [10, с.67-68], где он читал не столько святых отцов, сколько мистиков типа неоплатоников, Бёме и Сведенборга. Именно такого рода литература интересовала его и в Британском музее. Непосредственное явление Софии во время этих занятий стало для молодого философа вторым по счету, после чего он и предпринял неожиданное для всех окружающих и совсем незапланированное в командировке путешествие в Египет – совсем как Мортемир, внезапный отъезд которого из столицы для его светских друзей, как минимум, очень странен. Но как Соловьев не может внятно объяснить лондонским коллегам свои мотивы («”В Египте будь!” – внутри раздался голос» [7, с.452]), так и Мортемир неспособен сделать свой поступок понятным для Галактеи, ограничиваясь туманным: «Ах, милая! Ты многого не знаешь в судьбе моей» [6, с.227], или, как в черновой

редакции, обращаясь к себе: «Но, боже мой, открыть ей эту тайну Во мне нет сил!» [6, с.280].

В тексте соловьевской мистерии легко обнаружить основные признаки той, с кем была связана практически вся его сознательная жизнь. Это:

1. Полнота. Данное качество противопоставляет Софию всякому ограниченному, несовершенному, ущербному бытию. Как отмечал Г.А. Рачинский, для Соловьева «вся история космической жизни была одной великой драмой борьбы и страданий мировой души, раздираемой хаосом качественно различного, раздробленного и распавшегося природного бытия, с его множеством обособленных …, взаимно самоутверждающихся в своей исключительности начал» [4, с.132]. Атомизм, замыкающий всякое существо в его отдельности и мнимой самодостаточности, – это трагедия мироздания, конец которой должен положить приход пресвятой божественной Софии – адресата «Молитвы об откровении великой тайны»: «… Наполни мрак твоим сиянием…, *сама воплотись в нас и в мире, восстановляя полноту веков, да покроется глубина пределом, и да будет Бог все во всем* (курсив наш. - В.В.)» [10, с.97].

Это же призывание мы слышим в песнях Солнца, растений и животных и самого Мортемира. Все они скорбят о своей недостаточности и, сливаясь в общий хор, эти «голоса тоскующей природы» поют о том, что ожидание «Царицы красоты» стало для них невыносимым:

Больше ждать нам уж невмочь,
Без нее нам всё постыло:
День не в день, и ночь не в ночь,
Без нее весь свет – могила! [6, с.231].

Из людей неудовлетворенность своим эмпирическим бытием ощущают не только рафинированные натуры вроде Мортемира, но и такие приземленные субъекты, как Халдей, Инструмент и Сорвал с их партнершами, - недаром и они бросают насиженные места и отправляются вслед за Мортемиром. В конце

пьесы выясняется, что объективной (пусть и бессознательной) целью блужданий их всех была та же Белая Лилия.

2. Материализация и манифестация. София не остается в своей запредельности. Она сама хотела бы явиться в мир, открыть себя и человеку, и всему тварному миру, сделаться духовной телесностью. Она и делает это, о чем свидетельствует мистический опыт самого Соловьева. Она является ему в пустыне: «О лучезарная! тобой я не обманут: Я всю тебя в пустыне увидал… [7, с.454]. Философ и позднее имеет возможность видеть лазурь очей своей Sophie, слышать музыку ее голоса и благодаря этому знать ее мысли и чувства, знать и ее «внутреннее существо» [10, с.112]. Только в явленной форме, воплощенная в чувственном теле, в сотворенной материи, София – через тех, кто познал ее – становится фактором космического процесса и преображения дольнего мира.

Апофеозом земной жизни Мортемира и становится явление ему в конце пьесы Белой Лилии собственной персоной. Причем без награды не остаются и три пары недалеких друзей-подруг Мортемира. Эти шестеро тоже не зря «блудили и блуждали». Кавалеры видят в своих дамах то, чего прежде не замечали: «Черты знакомые, но с новой красотою» [6, с.253]. Более того, каждый из троих обнаруживает в своей визави то, чего прежде и не помышлял найти – образ высшего начала, вечной женственности. И Халдей, и Инструмент, и Сорвал не просто покоряются судьбе – они радуются и ликуют:

Я об этом не жалею,
Ибо Белую Лилею
Узнаю в тебе [6, с.250].

3. Трансцендентность как противоположность земному миру, наличному бытию. София, являясь в этот мир, преображая его и наделяя смыслом, остается при этом существом иного порядка, высшим, неотмирным. Это – свет, противостоящий мраку плотской жизни. Когда Соловьев пишет в 1875 году «Молитву об откровении великой тайны», он обращается к «Душе миров» с мольбой снизойти в его душевную темницу: «наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам

свет и волю» [10, с.97]. После состоявшегося вскоре свидания в пустыне он констатирует: «В моей душе те розы не завянут, Куда бы ни умчал житейский вал» [7, с.454]. По сути, София и становится для человека окном в иную реальность, каналом связи с ней. С высоты этого образа земная юдоль теряет мнимую свою незыблемость и перестает быть источником гнетущей тоски и уныния.

Постоянное упоминаемое в «Белой Лилии» четвертое измерение и есть та трансцендентная реальность, откуда герои мистерии, люди и животные, ожидают своей спасительницы. Окончательный переход в это измерение Мортемира вместе с Белой Лилией становится символом преодоления им материального мира с его пошлостью, скукой, безобразием и победы над ним. Что касается его приятелей, то и они, пусть и на более низком уровне, смогли соприкоснуться с «нездешним». Их авантюрное путешествие также оказалось небезуспешным, хотя это блаженство иного порядка, чем то, которое обрел Мортемир.

4. София как Красота и «мерность безмерного». София – и «существенный образ красоты, и сладость сверхсущего Бога» [10, с. 97]. Красота, это «место сопредельности, или соприкосновения двух миров» [8, с.269], это «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала», красота, проходящая через всю природу и находящая свое воплощение в «прекрасном женском теле», «где наибольшая сила и полнота внутренних состояний соединяется с наисовершеннейшею видимою формой» [9, с.286, 313], становится у Соловьева не только атрибутом Софии-Вечной Женственности, но и сливается с ней, что налицо и в «Белой Лилии». Геодемон завершает панегирик, посвященный златокудрой «деве рая», возлюбленной Адоная-Господа, резюме: «… Вот какая красота!», [6, с.272]. «Владычица рая», «златокудрая царица», «царица цветов», воспеваемая в мистерии флорой и фауной, является вместе с тем и «царицей красоты» [6, с.230-231]. Ее красота столь сильна, что, по словам Мортемира, заставит утихнуть и замереть сам океан, который

…зеркалом недвижным и прозрачным

Пред нею ляжет, чтобы дивный образ

В немом восторге ясно отражать [6, с.231]

Сопоставление эпитетов, которыми в православных молитвах и канонах, хорошо известных Соловьеву, наделяется Богородица, с различными именами Софии, в том числе из «Белой Лилии», говорит об их почти полной тождественности. «Единая царица всех душ» и «Всецарица», «Дева рая» и «Дева чистая», «Пресвятая божественная София» (т.е. мудрость, премудрость) и «Мать разума, всю вселенную держащего», «Царь-девица» и «Царице небесе и земли», «Владычица рая» и «Владычица мира» – в каждой из этих пар первое выражение взято из текстов Соловьева, а второе – из канонических православных текстов. Можно также сравнить обращение «Высшая небес и чистшая светлостей солнечных» (стихира из Канона молебного ко Пресвятой Богородице) и жалобу Солнца из «Белой Лилии»:

Я опять захожу

И уныло гляжу:

Не видал я ее и сегодня.

Горе мне! Ее нет,

Без нее ж белый свет

Для меня не милей преисподней! [6, с.229].

Очевидно, что Соловьев не противопоставляет свое видение Вечной женственности образу матери Иисуса. София – не конкурент и не антипод Девы Марии. Апологет синтеза и всеединства, Соловьев приемлет образ Богородицы там, где речь идет об адекватном выражении вселенской истины, но дистанцируется от него (как правило, просто обходя молчанием) там, где конфессиональная специфика приходит, по его мнению, в противоречие с всемирно-историческим делом трансформации человечества из нынешнего состояния раздробленности и обособления в состояние единого, осознавшего свою общую миссию Богочеловечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения // Вл. Соловьев: Pro et contra. В 2 т. Т.1. – СПб.: РХГИ. – С.233-294.

2. Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Книга первая (гл. I – XII). – Пг.: Сенатская типография. (Репринт. изд.: М.: Книга, 1990). – 442 с.

3. Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Книга третья. Вып. II. (гл. XXVI-XXXII). – М.: Книга, 1990. – 260 с.

4. Рачинский Г.А. Взгляд В.С. Соловьева на красоту // Вопросы философии и психологии. – М.: Кн. 56 (1). – С.130-137.

5. Роднянская И.Б. «Белая Лилия» как образец мистерии-буфф: к вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьева // И.Б. Роднянская. Движение литературы. В 2 т. Т.1. – М.: Языки славянских культур, 2006. - С.164-182.

6. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. – Л.: Сов. писатель, 1974. – 352 с.

7. Соловьев В.С. Три свидания // В.С. Соловьев. Смысл любви. – М.: Современник, 1991. – С.449-455.

8. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // В.С. Соловьев. Смысл любви. – М.: Современник, 1991. – С .236-282.

9. Соловьев В.С. Красота в природе // В.С. Соловьев. Избранные произведения. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – С.276-331.

10. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. – 432 с.

11. Толстой А.К. Дон Жуан // А.К. Толстой. Собр. соч.: в 4 т. Т.4. – М.: Правда, 1980. – С.5-118.

12. Трубецкой Е.Н. Личность В.С. Соловьева [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru (дата обращения: 10.03.2016).

13. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. Т.1. – М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. – 652 с.

УДК 2

Определение фанатизма с позиции наблюдателя

The definition of fanaticism from the perspective of the observer

Власова Юлия Михайловна, Аспирант кафедры общей и социальной психологии, институт психологии и педагогики, Тюменский государственный университет.

Vlasova Yuliya Mikhailovna, Postgraduate student of General and social psychology chair, Institute of psychology and pedagogics, Tyumen state University.

В докладе рассматривается проблема восприятия собеседника в процессе общения, в частности феномен клеймения тех, чье поведение и мотивы являются непонятными и чуждыми. Раскрывается логика определения оппонента как «фанатика» и дается авторское определение феномену фанатизма.

The report considers the problem of the interlocutor's perception in the process of communication, in particular the phenomenon of branding those whose behavior and motives are incomprehensible and alien. The logic of defining an opponent as a "fanatic" is disclosed and the author's definition of the phenomenon of fanaticism is given.

Ключевые слова: *фанатизм, религиозный фанатизм, клеймение, смысловые трансформации.*

Key words: *fanaticism, religious fanaticism, stigmatization, semantic transformations.*

Одной из особенностей нашего времени является не просто потребность, а жизненная необходимость взаимодействия с другими культурами. Невозможно представлять общность изолированную от остального мира.

Взаимодействие с другими культурами (основанными на других религиозных воззрениях) является обязательным условием функционирования общества. Там, где коммуникации играют важную роль, одним из основополагающих принципов ведения успешного и продуктивного диалога является способность понять партнера по общению. Проблема понимания другого тесно связана с феноменом клеймения, особенно актуально при необходимости дать оценку поведения, которое воспринимается как «выходящее из ряда вон». К такому поведению можно отнести фанатизм. Тема фанатизма, особенно религиозного, весьма зыбка, так как сам предмет меняет свойства с изменением угла обзора, что усложняет диалог.

В обыденности нередко фанатиками называют людей, увлеченных какой-либо идеей или самозабвенно отдающиеся какой-либо деятельности:

- ученого, готового бесплатно работать над своими идеями, за свой счет ездить на конференции, семинары и т.п. для обмена опытом;
- пенсионера, в мороз пришедшего на митинг;
- верующего, ревностно соблюдающего посты и праздники;
- террориста-смертника, взорвавшего себя в толпе.

Цель доклада: раскрыть логику определения оппонента как «фанатика» в диалоге между религиозными и нерелигиозными сообществами.

Вступая в диалог важно учитывать особенности восприятия собеседника, который может как затруднить общение, так и сделать его продуктивнее. Восприятие собеседника как противника, с которым надо вести борьбу, особенно свойственно диалогам между группами, которые считаются идеологически противоположными. К таким группам можно отнести религиозные и нерелигиозные сообщества. Навешивание обществом ярлыков «фанатиков» на определенные группы, затрудняю адекватное восприятие собеседника. А.П. Федюнина пишет, что «девиантность может являться негативной реакцией на социальное отторжение, вызванное наклеиванием ярлыка. В то же время сам ярлык девианта способен оказать направляющее

воздействие на личность. Благодаря значительной роли социальных ожиданий в формировании поведения, ярлык может иметь большое значение при переходе от первичной девиантности к вторичной» [1, с.233]. В таком случае возникает вопрос: что такое фанатизм?

Характер словоупотребления термина «фанатизм», контекст, в котором его употребляют, анализ литературы, опрос пользователей социальных сетей и эмпирическое исследование вскрывают новые грани фанатизма как социального явления, позволяют обнаружить не вполне явные (неочевидные) особенности фанатизма.

1. Отношение к фанатичности сильно зависит от особенности идеи, которой предан человек: преданность Родине поощряется и называется патриотизмом, предельная самоотдача профессии поощряется и называется профессионализмом.

2. Нет устойчивой традиции называть себя фанатиком или квалифицировать свою позицию как фанатизм – как в обыденном словоупотреблении, так и в специальных дискурсах: политических, религиозных, профессиональных и т.п. Человек, чье поведение определяют как фанатичное, по отношению к себе будет использовать более позитивно окрашенные термины, обозначающие идеологическую позицию: «патриот», «истинно верующий», «преданный», даже «трудоголик».

3. Фанатизм обладает негативной коннотацией – … используется как обвинение, как очернение, как сожаление, но никогда как похвала или достижение. S. Thorne и G. Bruner, сравнивая поведение фанатика и поклонника, отмечают, что поведение фанатика рассматривается как нарушение преобладающих социальных норм, тогда как поклонник эти нормы не нарушает [2].

4. Фанатизм чаще квалифицируют как явление, характеризующее индивидуальные качества человека. Этому точно соответствует описание поведенческих проявлений фанатизма как индивидуального поведения.

Фанатизм, по мнению исследователей, это «сверхценное образование» [3], результат работы «фанатического склада психики» [4], «деформация разума» [5], «извращенное состояние психики человека» [6].

5. «Фанатизм» и «фанатик» – это ярлык, навешиваемый третьими лицами, это результат интерпретации со стороны третьих лиц или социальных слоев. В основе его лежит отношение к поведению человека. M. Kalmer отмечает, что в маркировке диссидентов и тех, кто отличается от большинства, такие термины как «фанатик» часто связаны с предрассудками тех, кто применяет такие ярлыки [7].

В совокупности указанные моменты вынуждают пересмотреть логику определения фанатизма и обратить внимание уже не на самого «фанатика», а на тех, кто эту характеристику ему приписывает. В реверсивной логике **фанатизм** получает иное определение: *это понятие, используемое для клеймения (категоризации с негативной коннотацией) оппонентов, которые воспринимаются как носители иных идеологических установок (позиций), чьи мотивы действий непонятны и способы отстаивания позиции воспринимаются как неприемлемые* (например, излишне агрессивные).

Речь идет не о сущности фанатизма как явления, а о пристрастном описании с негативной коннотацией того, что вычленяется (субъективно выделяется) как явление. Описание дается в терминах во многом коммуникативных характеристик деформации «фанатика»: неприятие другой точки зрения, зацикленность на своих убеждениях, разделение на «своих» и «чужих». Следовательно, мы имеем дело с интерпретацией, с описанием, с мнением! Но этому мнению («карте») настойчиво придается статус реального явления («территории») – с настойчивостью, сопоставимой с фанатичной. В основе просматривается простая архетипическая установка – «он не такой как … (все, мы, как надо и т.п.)».

В проведенном нами **эмпирическом исследовании** выявлялись смысловые трансформации, сопровождающие становление фанатичной религиозной позиции. Средством сбора данных выступали качественные

методы, при этом мы полностью избегали упоминания слова «фанатизм». Принадлежность респондентов к категории «фанатики» определялась по оформлению их страницы в соцсети (аватар, группы и публичные страницы, контент, характер информации о себе и др.). Результаты контент-анализа позволили показать, что формирование и становление фанатичной позиции сопровождается рядом трансформаций (или деформаций):

- трансформация ресурсов жизнестойкости – внутренняя личная сила заменяется внешними (групповыми) опорами,
- трансформация Я-концепции – преувеличенное переживание своей исключительности, избранности,
- трансформация идентичности – избыточная идентификация с группой.

Гипотеза о трансформации межличностных отношений (Другой становится Чужим, с которым надо бороться) не получила достаточного подкрепления. Этот результат позволяет усомниться в том, кто, собственно, истинный агрессор – тот, кого считают фанатиком, или тот, кто его клеймит.

Заключение

Фанатизм есть фантомное (= идеологическое) социальное явление, возникающее в борьбе между социальными группами, дающее сторонам возможность определить смысл своей социальной позиции. Соответственно, эти смыслы таковы:

- *на стороне маргинала* (всегда личностно окрашенная позиция): борьба за правое дело, непременно надо победить (отсюда деформации), все средства хороши (отсюда деформации), страстность (отсюда деформации) и драматизм близости к гибели (отсюда деформации);
- *на стороне доминирующего* (чаще говорящего от имени «правильного» большинства): борьба за стабильность, непременно надо победить (отсюда деформации), консерватизм (отсюда деформации), праведность и верность (отсюда деформации).

ЛИТЕРАТУРА

1. Федюнина А.П. Выявление характерологических признаков и составление психологического портрета возможного нарушителя и лояльного сотрудника в сфере информационной безопасности // Вестник АГТУ. 2007. №4. С. 231-236.

2. Thorne S., Bruner G.C. An exploratory investigation of the characteristics of consumer fanaticism, Qualitative Market Research: An International Journal, Vol. 9 Iss: 1. 2006. pp. 51-72.

3. Улупова Г.А. Терроризм как социальный феномен: Дис. … канд. филос. наук . Тверь, 2003. 169 с.

4. Яхьев М.Я. Религиозный фанатизм как социально-исторический феномен: Автореф. … дисс. канд. филос. наук. Махачкала, 2006. 48 с.

5. Омельчук Р.К. Онтология веры: личностные и социокультурные механизмы преемственности ценностей: Дис. … канд. филос. наук. Иркутск, 2011. 377 с.

6. Ким В.В. Фанатизм между верой и разумом // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 1-2. С. 100-104.

7. Kalmer M. The Many Faces of Fanaticism. Estonian National Defense College (ENDC) Proceedings, 2011, 14 (2). pp.29-55.

УДК 2

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ
RELIGIOUS CONVERSION AS A FACTOR OF FORMATION OF RELIGIOUS PERSONALITY

ВОЛКОВА ВИКТОРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА, студентка 2 курса «Религиоведение»
VOLKOVA VIKTORIYA ALEKSANDROVNA, a student of the 2nd year of "Religious Studies"

Научный руководитель: НОРМАНСКАЯ ЮЛИЯ ВИКТОРОВНА
Scientific adviser: NORMANSKAYA JULIA VIKTOROVNA

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы формирования и развития религиозной личности на основе монографии «Психология религии» Д. М. Угриновича и статьи «Основные теории религиозного обращения» Л. А. Ардашевой.

Annotation. *The article deals with the problems of formation and development of religious personality on the basis of the monograph "Psychology of religion" by D. M. Ugrinovich and the article "Basic theories of religious conversion" by L. A. Ardasheva.*

Ключевые слова: религиозная личность, религиозное обращение, психоаналитическая теория, теория архетипов, теория привязанности, теория атрибуции.
Key words: *religious person, religious conversion, psychoanalytic theory, the theory of archetypes, attachment theory, attribution theory.*

Ключевой точкой зрения по вопросу формирования религиозной личности, у Д. М. Угриновича выступает объяснение о том, что религиозным человек не рождается, а становится таковым в ходе взаимодействия со средой социальной [1].

Первостепенно, согласно Угриновичу, на формирование религиозной личности воздействует непосредственное окружение человека. При этом исследователь обращается к представлениям социологов и социальных психологов, различающих макро- и микросреду личности. Макросредой является существующая в конкретный момент система социальных отношений, в пределах которых выбранная личность живет и действует. Микросредой же выступает непосредственное социальное окружение, которое включает в себя семью, родственников, друзей, членов контактных групп, с которыми данная личность находится в регулярных взаимоотношениях.

Чтобы объяснить причины формирования религиозности у индивида в обществе социалистическом, Д. М. Угринович ссылается на важное значение микросреды, а в частности, на влияние религиозной семьи и религиозной общины в лице ее активистов и служителей культа. На базе большого количества исследований психологи сумели установить, что ребенку дошкольного возраста необходим авторитет, которым бесспорно являются родители. Зачастую неосознанно ребенок подражает действиям родителей, поведению и словам. Немудрено, что в религиозных семьях, где родители совершают обряд молитвы, говорят о Боге как о высшем существе, управляющем всем на земле и наказывающим людей за их грехи, формируется общая социально-психологическая обстановка, способствующая становлению религиозности ребенка.

Еще активнее и интенсивнее формируются навыки религиозного поведения у детей в семьях, где родители и родственники целенаправленно и сознательно воспитывают детей в религиозном духе, принуждают их молиться, читают с ними Библию, толкуя ее содержание.

Д. М. Угринович ссылается на исследование американского психолога М. Изера, доказавшего, что религиозное влияние, оказываемое на детей, препятствует воспитанию у них правильного подхода к решению многих практических вопросов. В ходе исследования детям из разных семей предлагались различные воображаемые жизненные ситуации и требовалось выбрать один из заранее подготовленных вариантов ответа. Ответы носили либо анимистический, либо религиозный, либо научный характер.

Исследование показало, что две трети детей из глубоко религиозных семей давали анимистические или религиозные ответы и только одна, треть — научные, в то время как дети из семей, не отличавшихся религиозностью, давали от двух третей до половины научных ответов. Вывод американского психолога состоит в том, что «религиозное воспитание препятствует развитию способности детей воспринимать научные объяснения явлений».

Важнейшим фактором микросреды, формирующим религиозность индивида, является религиозная община.

Марксистская психология религии, по мнению Д. М. Угриновича, руководствуется установкой, что индивидуальная психика содержит лишь предпосылки и возможности формирования религиозности. Складывается же она под определяющим воздействием социальной среды, причем деятельность религиозных организаций играет в этом процессе весьма важную роль. Прежде всего он охарактеризовал специфику религиозной общины как особой социальной группы.

Религиозная община, как правило, не существует изолированно. Она представляет собой элемент более сложной системы, объединяющей обычно значительное число религиозных общин, разделяющих общие верования и практикующих общие ритуалы. Такую систему принято называть религиозной (или конфессиональной) организацией.

В этой связи возникает вопрос о социально-психологической структуре религиозной общины и об основных путях и каналах ее воздействия на индивида. В любой религиозной общине наряду с формальной существует и

неформальная социально-психологическая организация (или структура). Формальная организация определена догмами, канонами и традициями данной конфессии, т.е. совокупность отношений между членами общины, регламентированных ее уставом, традицией, образует формальную организацию общины.

Однако в жизни общины значительную роль играют и неформальные (нерегламентированные заранее) межличностные отношения между ее членами.

В формировании и воспроизводстве группового религиозного сознания активную и весьма значительную роль играют лидеры и активисты общины. Судьба многих общин и их эволюция зависят от наличия энергичного и влиятельного лидера, которым чаще всего является формальный руководитель общины. Потеряв лидера, многие общины распадаются. И напротив, если в общине есть яркий и активный религиозный лидер, то, как правило это ведет к оживлению ее деятельности, к притоку в нее новых членов.

Влияние религиозной общины на ее членов осуществляется по многим каналам. Чрезвычайно важную — а в ряде случаев решающую — роль в этом процессе играют совместные культовые действия (богослужения). Богослужение через систему социально-психологических факторов (внушение, подражание, эмоциональное заражение) интенсифицирует религиозные чувства, обеспечивает эмоциональную разрядку, возобновляет и укрепляет в сознании верующего сложившиеся у него религиозные стереотипы и социальные установки. Важное место в системе средств идейного и психологического воздействия на членов религиозной общины занимает проповедь. В тематике религиозных проповедей, произносимых в христианских общинах, преобладают проблемы морали и разъяснение религиозного смысла культовых действий.

В некоторых общинах, где руководители — религиозные экстремисты, культивируется дух «изоляционизма». Община как сообщество «избранных к

спасению», противопоставляется «миру», погрязшему якобы во зле, пороках и грехе.

Д. М. Угринович выделяет несколько функций религиозных общин. Важнейшей из них, по его мнению, является иллюзорно-компенсаторная функция, которая практически реализуется прежде всего через отправление религиозного культа. Община выполняет и ряд других функций: мировоззренческую, регулятивную коммуникативную, интегрирующую.

Религиозная община оказывает повседневное воздействие на поведение ее членов, одобряя и санкционируя одни формы поведения и порицая, отвергая другие. Групповое давление на членов общины не всегда принимает форму явных запретов или санкций. Регулирующее воздействие на членов общины осуществляется через групповое мнение, которое нередко влияет не только на поведение самих верующих, но и на их родственников, соседей и т.п.

Сплоченности членов религиозной общины способствует их повседневное общение (прежде всего — во время богослужений) и взаимная поддержка и помощь, как моральная, так и материальная.

Таким образом, влияние общины реализуется через удовлетворение не только собственно религиозных потребностей верующих, но и многих иных: потребности в общении, в утешении, в моральной и материальной поддержке и т.п.

Именно потребность в утешении, в моральной поддержке и сочувствии нередко являются поводом для посещения богослужений, для приобщения к деятельности религиозной общины.

Многих может толкнуть к этому бедность эмоциональных переживаний, монотонность повседневной жизни, если в ней отсутствуют серьезные и социально значимые интересы, впечатляющие события.

Этими факторами объясняется, почему в составе религиозных общин преобладают женщины, причем значительную их часть составляют вдовы и одинокие.

В связи с рассмотрением факторов влияния микро- и макросреды на формирование религиозной личности Д. М. Угринович рассматривает проблему «обращения» в религиозную веру.

Специфика содержания религиозного «обращения» связана либо с переходом от неверия к активной и глубокой религиозной вере, либо с переходом от одной религии к другой. Религиозное «обращение» имеет своим социально-психологическим источником и предпосылкой кризис нравственных и мировоззренческих устоев личности, который в силу ряда причин объективного и субъективного порядка заканчивается формированием в ее сознании ценностных ориентации и социальных установок той или иной религии. Психологически процесс религиозного «обращения» протекает, как правило, интенсивно, с бурными переживаниями, с резкой сменой отрицательных эмоций положительными, связанными с религиозной верой. Иначе говоря, психологическим «механизмом», лежащим в основе религиозного «обращения», является катарсис. Религиозное обращение представляет собой сложный многоаспектный процесс, в исследовании которого необходимо учитывать, как объективные социальные, так и субъективно-психологические предпосылки. К числу внешних, объективных предпосылок «обращения» следует отнести различные события и жизненные ситуации, которые вызывают неудовлетворенность человека его прежним образом жизни, прежней системой ценностей и социальных ориентации. Внутренней психологической предпосылкой религиозного «обращения» является духовный конфликт личности, утратившей прежние ценностные ориентации и ищущей новые ориентиры в сфере мировоззрения и морали. Находясь в состоянии неудовлетворенности собой и окружающим миром, такая личность обращается к мнимому религиозному спасению. Вера в Бога представляется «новообращенному» его спасительницей в мире «греха», источником его душевного спокойствия. Религия в подобных случаях выступает как своеобразное «замещение» подлинных нравственных и духовных ценностей, как мнимое решение реальных жизненных конфликтов.

Рассмотрев факторы, формирующие религиозную личность, Д. М. Угринович выделяет ее основные характеристики.

К потребностям религиозной личности он отнес потребность в отправлении культовых действий, посредством которых осуществляется ее иллюзорное взаимодействие с потусторонним миром. Ее идейной основой является вера в сверхъестественное, т.е. в существование особых двусторонних отношений между религиозным человеком и сверхъестественными силами.

При этом религия, по мнению автора, по-своему удовлетворяет и нерелигиозные потребности людей, в частности, мировоззренческие, нравственные, эстетические, познавательные, потребности в общении, в утешении и даже в социальной активности. Одни социальные потребности, например, мировоззренческие, нравственные, познавательные, находят специфическое удовлетворение через систему религиозных догматов, мифов и норм поведения, пропагандируемых религиозными организациями. Другие — эстетические — удовлетворяются благодаря эстетическим компонентам богослужения. Третьи - потребность в общении, утешении, социальная активность - реализуются в религиозной общине.

Мотивы, по которым индивид стал верующим, не всегда им осознаются. Верующий часто объясняет их, исходя из ложных предпосылок, источником которых является религиозное вероучение. Становление своей религиозности многие верующие объясняли божественным вмешательством, обретением «божественной благодати» и т.п.

Социальные установки верующих сводятся к негативным установкам к атеистам и атеизму и ценностным ориентациям, характеризующимся тем, что в ней главную роль играют идеи и нормы, вытекающие из веры в существование сверхъестественного мира. Земное подчиняется неземному и сверхъестественному. Устанавливается такая субординация ценностей, при которой все реальные ценности, вытекающие из запросов и потребностей человека на земле, рассматриваются как второстепенные. Первое, главенствующее место в иерархии ценностей, пропагандируемых религией,

занимают ценности иллюзорные, вымышленные, вытекающие из веры в сверхъестественное.

Согласно представлениям автора, существуют два типа верующих: интровертированные (т.е. обращенные в себя) и экстравертированные (обращенные вовне). При этом он опирается на типологию К. Г. Юнга.

Для религиозных людей первого типа религия — это средство ухода от окружающего мира, бегство в мир иллюзорный, фантастический. К их числу он относит представителей религиозного аскетизма, монашества, затворничества, религиозных созерцателей и мистиков.

Другой психологический тип религиозных людей представляют верующие и религиозные деятели, для которых религия является специфическим способом самоутверждения личности, способом проявления своего Я в религиозной группе и системе религиозных отношений. К представителям этого типа он относит многих религиозных иерархов, проповедников и активистов, которые возглавляют религиозные общины или играют важную роль в религиозных организациях. Нередко у людей такого типа религиозность носит в значительной мере внешний характер, ибо религия важна для них лишь как средство обеспечения благосостояния, власти, карьеры, социального влияния, авторитета.

Ардашева же предлагает нашему вниманию основные теории религиозного обращения, разделяя их на личностные, включающие в себя психоаналитические, где говорится о предположениях З. Фрейда. Таким образом, он склонен к мысли о том, что феномен обращения управляем и сформирован примитивными инстинктами личности [2]. Развивая эту мысль, Фрейд говорит о вечном конфликте Ида, Эго и Суперэго, по его словам, это обусловлено рвением личности удовлетворить личные желания, а Суперэго, состоящее из культуры, религии и совести, препятствует данным стремлениям. Обращение есть некий компромисс в вечном конфликте между жизнью и смертью. Сторонники психоаналитической теории говорят о том, что

обращение – это некая патология, вызванная сильными эмоциями, такими как страх, вина и иные страдания.

Следующей в личностной типологии является теория архетипов. Суть ее заключается в том, что обращение уместно лишь тогда, когда личность охвачена мощным религиозным опытом, который наталкивается на глубинные потребности человеческой психики. Среди известных ученых К. Г. Юнг, ученик Фрейда. Помимо прочего, в данной теории важное место занимает семиотика в религии, именно она, по мнению приверженцев этой теории, важна для понимания привлекательности символов и их влияния на обращенного.

Третьей в личностной типологии значится теория привязанности. Ее особенность заключается в следующем: обращение частично компенсирует отсутствующие или искаженные образы родителей или может соответствовать родительским моделям отношения к зависимому ребенку.

Теория привязанности подчеркивает значимость аффективных и эмоциональных отношений как формирующих.

Ну и теория атрибуции, которая значится как объяснение путем приписывания. Специфика этой теории состоит в том, что она базируется на универсальной потребности человека создать, либо найти смысл жизни, не исключая из поисков объяснения профанных и повседневных событий. Данная теория говорит о том, что религия, как и религиозные проекции, придают смысл и значение тем вопросам, которые не дают покоя человеческому сознанию – здесь подчеркивается значимость познавательной и интеллектуальной деятельности в процессе обращения.

Важными для нас также являются религиозные/духовные теории. Среди них теологические, перевод и интерпретация.

Исторически, первые теологические дискуссии на тему обращения инициировались евангельскими христианами, в то время как либеральные христиане делали особый акцент на социальных вопросах.

Римская Католическая Церковь, следуя реформам второго ватиканского собора (1962-1965), также начала пересматривать вопрос об обращении.

Исторически, буддизм, христианство и ислам всегда были «миссионерскими религиями», конкретно нацеленными на обращение остальных. Новые религиозные движения, такие как Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней и Церковь Объединения, имеют свои собственные нормативные установки относительно того, что составляет аутентичное обращение. Для одних, обращение может вызвать принятие Бога, открытого для людей пророком (к примеру, Джозеф Смит и мормоны), для других же обращение может состоять в принятии именно прозрения пророка-основателя, тем самым более фокусируясь на непосредственном опыте причастности и принадлежности к группе, чем на трансцендентном бытии.

Ученые конкретной религиозной традиции применяют описания и определения процесса обращения в соответствии со своей богословской антропологией, своей доктриной о человеческой природе.

А второй типологией в данной теории является интерпретация и перевод. Здесь важно заметить, что присущей чертой в этом случае является взаимосвязь, отношения между неофитами и сакральными текстами. Некоторые религии подтверждают сакральность определенного языка, который используется для молитв, богослужений и чтений. Другие же ученые делают упор на как таковой возможности перевода священных книг, с таким заявлением, что Божественное предписывает общение на родном языке.

В данной статье мы рассмотрели, как формируется религиозность у личности, о которой говорит Д. М. Угринович, а также рассмотрели некоторые научные точки зрения, объясняющие теории обращения, включающие в себя целый ряд теорий.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Угринович Д. М. Психология религии. М., 1986.
2. Ардашева Л. А. Основные типы религиозного обращения, 2013. [Электронный ресурс] – URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=20284838

УДК 2

УЧЕНИЕ ОТЦОВ ЦЕРКВИ О ПРИОБРЕТЕНИИ МАТЕРИАЛЬНЫХ БЛАГ

THE DOCTRINE OF THE FATHERS OF THE CHURCH ABOUT THE ACQUILISITION MATERIAL GOODS

ВОЛЧЕВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ, магистр богословия, преподаватель, Таврическая Духовная Семинария

VOLCHEV ALEXANDER ALEKSANDROVICH, Master of Theology, Teacher, Taurian Theological Seminary

Аннотация

В данной статье рассматривается учение Отцов Церкви о приобретении материальных благ. Особое внимание уделено физическому труду, содержанию духовных лиц, а также мирским профессиям и займу денег под проценты.

Abstract

This article examines the Doctrine of the Church Fathers about the acquisition material goods. Particular attention is paid to physical labor, the maintenance of clerics, as well as secular professions and borrowing money at interest.

Ключевые слова: *Отцы Церкви, материальные блага, труд, мирские профессии, займ денег, богатство, имущество.*

Key words: *Fathers of the Church, material wealth, labor, secular professions, loan of money, wealth, property.*

Данная тема исследования представляет большой интерес для христианской веры. Упрёк, брошенный христианству в древности, которое якобы привело к презрению жизни, бегству от мира и тем самым сделало людей неспособными к делам мирской жизни, опровергается учением Отцов Церкви о

материальных благах. Именно их стремление было направлено на применение нравственных начал христианской веры ко всем областям социальной жизни, в том числе и к земным благам.

Отцы Церкви строили свои размышления о материальных благах исходя из веры в Единого Бога, Творца неба и земли. Сам Бог говорит через пророка Давида: «Когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца» (Пс. 61:11). Поэтому сердце человека всегда должно оставаться свободным для Бога. Каждый человек обязан помнить, что губит человека не богатство, а неправильное отношение к нему. Эту мысль хорошо выразил святитель Иоанн Златоуст: «Богат не тот, кто имеет многое, но тот, кто не нуждается во многом. И беден не тот, кто ничего не имеет, но тот, кто желает многого. Это должно считать мерой бедности и богатства» [2, с. 799].

Как учат Отцы Церкви, стремление к обладанию материальными благами не должно стать главной целью в жизни каждого человека. По мнению преподобного Варсонофия Оптинского, «можно спастись и в богатстве, и в бедности. Сама по себе бедность не спасет. Можно обладать и миллионами, но сердце иметь у Бога, и спастись» [3, с. 55].

Таким образом, человеку важно помнить, что источником всех материальных благ является Бог, который посылает их с целью сделать добро людям. Однако если человек начнёт злоупотреблять своей свободой, то материальные блага могут стать для него «добром во зло». Так, например, Тертуллиан считает обман одним из самых тяжёлых грехов и определяет его как похищение чужого добра, а Григорий Богослов полагает, что причиной несчастной жизни человека является нечестное стяжание (букв. «если ты извлёк выгоду из дурного дела, знай, что ты получил залог несчастья») [Цит. по: 4, с. 126]. Поэтому верующему человеку позволительно приобретать необходимое и не следует копить лишнего. Ведь, как хорошо подмечает святитель Игнатий Брянчанинов, «земное имущество не есть наша собственность…иначе оно всегда было бы…оно переходит из рук в руки, и тем само о себе свидетельствует, что дается лишь на поддержание. Богу принадлежит

имущество; человек бывает только срочным распорядителем имущества» [5, с. 207].

Правильным средством для получения земных благ является **труд**. Праздность не должна быть у людей, которые именуют себя последователями Иисуса Христа. Святитель Иоанн Златоуст о труде говорит так: «Не станем стыдиться ремесел и будем считать бесчестьем не работу, но праздность и безделье» [6, с. 368]. А по мысли свят. Тихона Задонского, «кто в праздности живёт, тот непрестанно грешит» [7, с. 342].

Отцы Церкви также говорят и о важности физического труда. Так, например, Климент Александрийский советует юным людям гимнастические упражнения. В отношении женщин он говорит, что им необходимо заниматься работой (прядение, выпекание хлеба, прислуживание своему мужу за столом), а не состязаться в беге и борьбе, как делают это мужчины [Цит. по: 4, с. 81].

В отношении труда для Отцов Церкви был важен принцип, сформулированный ещё апостолом Павлом в одном из своих посланий – «кто не работает, тот не ест» (2 Фес. 3:10). Очевидно, что здесь наблюдается связь между трудом и потребностью прокормить себя, то есть труд приравнивается к естественной потребности человека, без которой немыслимо жить на земле. Так, блаженный Августин восхищается тем, что апостол смог сочетать апостольскую деятельность с физическим трудом [Цит. по: 4, с. 136].

Отцы Церкви в учении о материальных благах отводили важное место такой теме, как **содержание духовных лиц**. Как известно, в I веке содержание от общины могли получать пророки, учителя и апостолы. Спустя время право получать содержание от общины перешло к епископам и священникам. Так, Ориген обязывал верующих проявлять заботу о содержании своего священника. Он говорил, что священники «получают от верующих то, что им необходимо для этой жизни; с другой стороны, верующие получают от них небесные блага...» [Цит. по: 4, с. 140].

Особое внимание Отцами Церкви было уделено **мирским профессиям.** Так, Климент Александрийский считает, что допустимо слушать слово Божие

и, вместе с тем, заниматься мирской профессией[2]. Он также призывает верующих остерегаться божбы при торговых сделках, помня третью заповедь Бога [8].

Однако не все профессии Римской империи могли быть совместимы с христианской верой, целью которых – обогащение или славолюбие. Так, например, Татиан писал: «Я не хочу власти, не хочу богатства, не хочу быть претором; я ненавижу разврат и не намерен скитаться по морям наживы ради» [Цит. по: 4, с. 156]. В свою очередь, Ориген настоятельно требует освобождение христиан от государственных должностей, так как они больше приносят блага народу, когда всецело посвящают своё время Богу [9]. Опасность заключалось ещё в том, что каждая государственная должность была связана с принятием участия в языческих обрядах. Помимо этого, Ориген выступал за освобождение христиан от воинской повинности. Он требует таких же льгот для христиан, какие были у языческих жрецов. Христиане выполняют важнейшее дело для блага государства: они непрестанно молятся за правителя и армию страны и, таким образом, оберегают их от различных неудач [Цит. по: 4, с. 160]. Но только в IV веке, когда христианство стало государственной религией, военная служба была разрешена для христиан.

Тертуллиан высказывался против того, чтобы христиане шли в учителя, так как преподавательский состав школы был напрюмую связан с языческой религией государства (учителя находились под строгим надзором) [Цит. по: 4, с. 165]. Он вместе со свмщ. Киприаном Карфагенским считали, что профессия актёра не совместима с верой христиан в связи с тем, что мужчины подражают движением женщины, которые вызывают у зрителей безнравственные мысли [Цит. по: 4, с. 169]. К недостойным занятиям блаженный Августин причисляет ещё профессии возничего и гладиатора [Цит. по: 4, с. 170].

---

[2] «Если ты земледелец, продолжай пахать своё поле; но познавай при этом Всевышнего. Если ты моряк, отправляйся смело в путь, поручив себя божественному кормчему. Если благодать веры осенила воина, да повинуется он по-прежнему разумным приказаниям своего начальника» [Цит. по: 4, с. 155].

Важнейшим вопросом в области приобретения материальных благ является вопрос **ссуды денег под проценты.** Займ денег был очень распространён в Римской империи, потому был известен и Отцам Церкви. Климент Александрийский, свят. Кирилл Иерусалимский, свят. Григорий Богослов, свят. Иоанн Златоуст, блаж. Августин и многие другие строили свои доводы, основываясь на Священном Писании. В Ветхом Завете есть два места, в которых раскрывается данная тема: Иез. 18:7-8, Втор. 23:19. Так, например, Климент Александрийский ссылается на слова пророка Иезекииля, который говорит о 3-х вещах: 1) праведник возвращает должнику залог; 2) праведник не отдаёт своих денег в рост; 3) праведник не требует больше того, что дал взаймы [8]. В другом месте он ссылается на Второзаконие: «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого» (Втор. 23:19). Святитель Григорий Богослов также негативно осуждает взимание процентов и понимает это как эксплуатацию нужды ближнего [Цит. по: 4, с. 178]. Святитель Иоанн Златоуст пишет, что «ростовщик, в сущности, ещё хуже вора и разбойника, так как действует более тиранически» [Цит. по: 4, с. 178]. Другие Отцы Церкви высказываются в том же духе: свт. Кирилл Иерусалимский видит в ростовщичестве доказательство невоздержанности, а свт. Василий Великий – доказательство жестокосердия [Цит. по: 4, с. 192].

Таким образом, Отцы Церкви учили о важности того, каким путём было добыто имущество. Они объясняли, что должна быть мера в обладании земными благами и призывали не заботиться об излишнем. Самым главным и лучшим средством для приобретения материальных благ является труд. По мнению Отцов Церкви, верующие христиане обязаны были содержать духовных лиц. В свою очередь, верующим они предоставляют свободу в выборе профессий, запрещая те ремесла, которые были связаны либо с опасностью для веры (военная и чиновничья служба), либо с опасностью для чистоты нравов христиан (артист, гладиатор, морская торговля). Отцы Церкви однозначно осуждают взимания процентов: тот, кто отдаёт деньги под проценты, лишает себя всякой надежды на вечное блаженство со Христом.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.

2. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 1. СПб. 1895. – 867 с.

3. Симфония по творениям преподобных оптинских старцев. В 2 т. Т.1. М. 2009. – 638 с.

4. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви. М. 1913. – 317 с.

5. Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: ДАРЪ, 2008. – 776 с.

6. Симфония по творениям святителя Иоанна Златоуста. М.: ДАРЪ, 2008. – 576 с.

7. Святитель Тихон Задонский. Собрание творений. В 5 т. Т. 5. М., 2009. – 988 с.

8. Пресвитер Климент Александрийский. Педагог [Электронный ресурс] // Православная Энциклопедия «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ (дата обращения: 1. 04. 2018).

9. Н. Лебедев. Сочинение Оригена «Против Цельса» [Электронный ресурс] // Православная Энциклопедия «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/sochinenie-origena-protiv-tselsa/ (дата обращения: 1. 04. 2018).

УДК 261.4:17.026.4

ЗНАЧИМОСТЬ ФЕНОМЕНА СВЯТОСТИ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ РОССИИ

The importance of a phenomenon of sanctity for a modern cultural and historical of Russia

Гонцов А.С., соискатель кафедры культурологии КФУ им.В.И.Вернадского e-mail tavrida89@mail.ru

Gontsov A.S., a competitor at the chair of Culturology; the Department of Philosophy e-mail tavrida89@mail.ru

Научный руководитель: Грива О.А., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой религиоведения КФУ им. В.И.Вернадского

Аннотация: В данной статье рассматривается понятие феномена святости, его влияние на культурно-историческую ситуацию в Российском обществе.

Annotation: This artikle dicusses the meaning of the holiness phenomenon, its influence on cultural and historical situation in Russian society.

***Ключевые слова*:** святость, духовность, нравственность, культура, феномен, православие, христианство, общество, святые.

Key words: holiness, immateriality, morality, cultural, phenomen, Ortodoxy, Christianity, holies, society.

Постановка проблемы. В современном российском обществе в условиях усиливающихся глобализационных процессов, все активнее происходят

изменения, оказывающие существенное влияние на отношение людей к миру и себе. Отсутствие четких нравственных ориентиров, подмена значимости духовных ценностей материальными - все это очевидная современная реальность.

Поэтому в таких условиях все острее ощущается потребность в воспитании духовно богатой и высоконравственной личности и сохранении национальной и религиозной идентичности русского народа.

Но человек, непомнящий своей истории, не может иметь гармоничного настоящего и, следовательно, будущего. В связи с этим нашему обществу как воздух необходим возврат к нравственным идеалам и ценностям предшествующих поколений, основой которых на русской земле долгое время было Православие.

Так как одним из фундаментальных концептов Православия является святость – следовательно, что же, как не пример жизненного пути причисленных к лику святых может служить идеалом нравственности и духовной культуры для нас, живущих здесь и сейчас?

Цель данной работы: исследовать происхождение и актуальность понятия феномена святости в аспекте его значимости для современной культурно-исторической ситуации России.

История изучения вопроса. Изучению феномена святости посвящены работы ряда отечественных авторов, представляющих различные направления гуманитарных наук - с точки зрения богословия - работы Е.П. Аквилонова, С.Н. Булгакова, еп. Варнавы (Беляева), арх. Георгия, И.М. Концевича, М.В. Лодыженского, о. А. Меня, П.А. Флоренского, Г.П. Федотова; с точки зрения философии и культурологии - Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, В. С.Соловьева, С.С. Аверинцева, Е.В. Зимаковой , С.В. Климовой, И.В. Кондакова, Ю.М.

Лотмана, М.П. Омельницкой; с точки зрения истории - В.О. Ключевского, Б.А. Рыбакова, Б.А. Успенского, Н.С. Гордиенко, литературы и лингвистики - Ф.И. Буслаева, А.С. Демина, А.А. Ольшевского, Л.А. Дмитриева, В.Н. Топорова, В.М. Живова.

Изложение материала исследования. Письменные свидетельства о жизни Святых подвижников и исповедников Христианской церкви появились почти с первых моментов ее существования. Начало этому было положено Святым евангелистом Лукой, описавшим в книге деяний Святых Апостолов подвиги и страдания первых учеников Христа и его последователей. Ранее этого Святой Апостол Павел в одном из своих посланий призвал христиан поминать своих наставников отдавших свои жизни и принявших мученическую кончину во имя веры.

Источником для первых письменных упоминаний, составлявшихся специально предназначенными для этого писцами, являлись мученические акты (записи, содержавшие сведения о судьях, самих процессах и ответах подсудимых мучеников). В период становления христианства и первых гонений эти документы приобретались у язычников за очень высокую плату. На основании этих свидетельств устанавливались дни памяти, соответствующие дням кончины святых и эти дни принимались каждой христианской церковью. Описания страданий мучеников читались на церковных собраниях вслед за Священным Писанием и пользовались огромным вниманием и уважением христиан. Позднее в 418 г. Карфагенский Собор официально установил правило чтения сведений о мучениках в дни их памяти.

С момента ослабления и прекращения гонений на Христианскую церковь сбор разрозненных свидетельств о первых мучениках приобрел особую значимость. Первым, кому удалось объединить эти сведения был

Евсевий Памфил – епископ Кесарийский (268-340г.) По мнению современников, его труд «Собрание древних мученичеств» состоял из 16 книг. К VI-VII в. этот сборник, дополняемый последующими авторами, стал огромной редкостью. Также имелись трудности при его переписывании, поэтому постепенно часть описаний была утеряна и до нашего времени не сохранилась.

Одновременно с описанием жизни и подвигов мучеников с момента утверждения христианства появляется новый ряд церковных повествований о подвижниках прославившихся проповедями и учениям Слову Божьему. Сведения о них содержались в греческих патериках и синаксарях, наиболее известными из которых являлись: 1) Великий Лимонарь (давший начало Скитскому и Азбучному), 2) Лавсаник (повествование о египетских подвижниках), 3) Собеседование (рассказы о итальянских подвижниках), 4) История боголюбцев (сирийских подвижников), 5) Луч Духовный (о Преподобных отцах Палестины, Египта, Сирии).

Все эти повествования легли в основу месяцесловов и четьи-миней (сборников составленных по месяцам чтений о подвигах и жизни Святых). Таким образом, с момента становления и укрепления Христианской церкви жизнеописания Святых мучеников, подвижников и исповедников стали неотъемлемой частью формирования христианского сознания и духовности, а само слово «Святость», отождествляемое на начальном этапе с конкретными образами, приобрело новый смысл, превратившись из обычной лексической формы в абсолютное сакральное понятие.

По мере распространения христианства на Руси, происходившего в определенных противоречиях с традиционным для славян язычеством утверждались и новые христианские обычаи и нормы. Одним из первых в РПЦ (как и в древней христианской церкви) стал обычай чтения житий святых во

время богослужения. Причем, более распространенным было чтение на утрени. Вследствие этого в Русской церкви очень рано появился Пролог в славянском переводе.

Одновременно с этим стали появляться и жизнеописания русских Святых. Первым авторам, по мнению большинства исследователей, был Яков Мних, написавший о житии святых Бориса и Глеба и о Преподобном Феодосии Печерском. Характерной чертой этих описаний была относительная сухость и сжатость повествования. С увеличением переводов жизнеописания Святых с греческого языка, а так же под влиянием церковных произведений – похвальных слов, поучений с XV века жизнеописания русских Святых приобрели новый вид, а «Почитание Святых стало неотъемлемой частью православной духовности»[2, с.3].

В связи с этим стали появляться новые жизнеописания Святых – «Житие Святого Петра», составленное святителем Киприаном, жизнеописания Святых, написанные Пахомием Логофетом. Особое место занимают труды митрополита Макария, так как на период его деятельности выпала канонизация очень многих Святых на соборах 1547 и 1549 г. В 1600 г. он закончил составление своего главного труда «Четьи - Минеи». Затем последовали Минеи - Четьи Дмитрия Ростовского. Последующие столетия вплоть до царствования Николая II явились своеобразным спадом в русской агиографии, главной причиной которого явились изменившиеся условия канонизации наступившей синоидальной эпохи.

Но даже это обстоятельство не повлияло на то, что столетиями «грамотная Русь» читала, а неграмотная слушала жизнеописания Святых и наш народ в буквальном смысле, воспитывался на идеалах святости. И если древние христиане при чтении житий святых видели главную цель в поиске возможностей устоять против гонений на христианскую веру – что же искал в

них русский читатель? Прежде всего, основания для решения различных трудностей в своей земной жизни. «Примерами святых мужей возможно руководиться при всяком сомнении о дозволительности или недозволительности каких-либо действий, в законе ясно не обозначенных. Книги житий в пользу душевную предлагаются…» [3, с.31] Неудивительно, что православные верующие обращались к Божьим угодникам со своими переживаниями, трудностями, сомнениями, горем и радостью. « Пути усвоения предания складывались веками – от поколения к поколению, от ведения и знания предков, запечетленных в их словах и иконах к нашему постижению». [2, с.3]

С наступлением нового исторического этапа после 1917 г. произошли серьезные изменения в идеологии и сознании людей. При Советской власти церковь долгое время не имела возможность утверждать почитание новых Святых. Но, даже в условиях антирелигиозной пропаганды, уничтожения церквей и храмов, гонений на «служителей культа» память народная не ослабевала. Особенно ясно это проявилось в годы самой страшной и кровопролитной за всю историю ВОВ, которая имела единственное отличие от всех предыдущих в России со времен принятия христианства. «Впервые за много веков воины шли на врага не под святыми образами и без молитвенного напутствия священников. Но значит ли это, что самая тяжелая война шла без креста и молитвы? Нет, и об этом говорят многочисленные свидетельства тех лет. Атеистическая пропаганда не успела вытравить веру, которая духовно питала людей в России. На полях ВОВ не было полковых священников, не было молебнов перед боем, но родные и близкие молились за русских воинов и за победу. РПЦ в те страшные годы была как всегда со своим народом» [1, с.13,14] , а образы Святых защищали и помогали выстоять. Доказательством этому служат многочисленные примеры жизненного пути людей, которых дорога войны привела в храм – они не просто поверили в Бога, но стали служителями церкви, а слова песни В.И.Лебедева - Кумача «Священная война»

превратились в гимн и своеобразную молитву перед уходом на фронт и в бой. И это говорит о том, что понятие святости – это, прежде всего, феномен отечественной культуры и составляющая народной духовности на протяжении всей многовековой истории России.

Вторая половина XX столетия принесла новые изменения общественно-политической ситуации в России. Результатом этого явилось восстановление и открытие новых храмов и церквей, канонизация новых Святых, возрождение традиций православия в России. В связи с этим, в последнее время актуальным становится вопрос – «Нужно ли сегодня по-новому писать о Святых? Между XVIII в., когда святитель Дмитрий Ростовский составлял свой сборник Четий - Миней и нашим временем пролегла огромная дистанция. Сегодня еще живы люди, у которых есть родственники - святые, канонизированные нашей Церковью в лике новомучеников и исповедников Российских. История святости продолжается. Но жития новых святых стилистически и фактически сильно отличаются от древних. В житиях древних подвижников и исповедников представлены истории чудес и исцелений. А в основу текстов о новых святых легли не церковные предания и литературные источники, а допросы, протоколы и воспоминания очевидцев». [4, с.2]

Но, события последнего времени все больше показывают очевидную необходимость появления новых житийных текстов. Все большее количество православных россиян обращаются к Божьим угодникам за помощью. « Установление личного молитвенного общения со святым – это важная составляющая духовной жизни, основанная не только на вере, но и на активном изучении жизни, подвигов и чудес Божьих угодников, чтении их творений, размышлений о них» [4, с.150], а понятие святость не теряет свой сакральный смысл главного концепта Православия и феномена духовной культуры российского общества. Доказательством этого можно считать результаты анкетирования, проведенного автором в ходе написания статьи.

Вниманию респондентов были предложены 5 вопросов.

1) Что в вашем понимании означает святость?

2) Что лично для Вас свято?

3) Связываете ли Вы понятие святости с верой в Бога и религией?

4) Верите ли Вы в Бога?

5) Какие Святые Крыма Вам известны?

В опросе принимали участие 50 человек -25 женщин и 25 мужчин.

На вопрос № 1 были получены следующие ответы: святость-это самое важное в жизни, это праведная жизнь, жертвенность, чистота в душе, абсолютное соблюдение православных норм и канонов, любовь к людям, Бог в душе, следование божьим заповедям, глубокая вера, отдача себя людям во имя Бога, честность, доброта, возвышенность чувств, безгрешная жизнь, то, к чему не каждый может прикоснуться, чистота помыслов, чистота в делах и словах, непогрешимость, терпимость. 2 человека из опрошенных затруднились ответить.

На вопрос № 2 были получены следующие ответы: всепрощение и понимание, семья, Родина, любовь к людям, вера в Бога, порядочность, почитание родителей, семейные традиции, друзья. Один респондент ответил: «ничего».

На вопрос № 3: 36 человек ответили – да, 8- нет, 6-частично.

На вопрос № 4: 1 человек ответил - нет, 5 человек – частично, 44 человека – да.

На вопрос № 5: 48 человек назвали Святого Луку Воино-Ясенецкого, 3 человека Святую Параскеву, 1 человек – Святого Гурия Карпова .

Следовательно, в результате анкетирования можно сделать следующие выводы:

1) Понятие «святость» довольно полно раскрыто респондентами (даже с учетом ответов на вопрос № 4 (Верите ли в Бога?)

2) На вопрос № 2 ответы были менее разнообразны.

3) На вопрос № 3 (даже с учетом ответов на следующий вопрос) - 72% ответили утвердительно, 16% - отрицательно, 12% - затруднились ответить.

4) 88% опрошенных ответили положительно, на вопрос о вере в Бога,10 % - ответили – частично, 2% ответили - нет.

5) На вопрос №5 почти всеми респондентами был назван только Лука Воино-Ясенецкий, и это говорит о том, что на данный момент люди недостаточно владеют информацией (что вполне вероятно является следствием хода исторических событий на протяжении почти всего XX века).

Таким образом, можно сделать общий вывод о том, что святость – это действительно один из главных концептов Православия и составляющая духовной культуры нашего общества, но в тоже время, необходимо расширять информационное поле, так как на примере жизни и подвигов святых новомучеников и исповедников нашей земли, должны учиться мы - их потомки и передавать знания и память последующим поколениям. Ведь «Быть святым- это уметь победить зло в себе, уметь принести некий плод людям, которые в этом нуждаются, потому что святость – это не какие-то удивительные чудеса, а это когда человек меняет свою жизнь, уходит от зла и приближается к свету»

[4,с.2] - то , что наиболее всего необходимо нашему обществу сегодня.

Литература:

1.Бог и Победа., автор-составитель В.Зоберн. М.: Эксмо, 2014.- 634 с.

2.Живов В.М. Святость. М.: Гнозис, 1994.- 112 с.

3.Св.Димитрий Ростовский. Жития Святых. М.: Синоидальная типлография, 1904.- 669 с.

4.Рудзиевская С.В. Великие православные святые. М.: Роосса, 2018.-272 с.

УДК 908

Христианство на Северном Кавказе до его вхождения в состав России
CHRISTIANITY IN THE NORTH CAUCASUS PRIOR TO HIS JOINING RUSSIA.

Горожанина Марина Юрьевна.
Gorozhanina M.
Кандидат исторических наук, доцент, доцент Кубанского госуниверситета.
Candidate of historical Sciences, associate Professor, associate Professor of Kuban state University.

Статья посвящена истории христианства на Северном Кавказе. В работе выделяются основные периоды, показана их специфика, рассматриваются особенности миссионерской деятельности католиков.

The article is devoted to the history of Christianity in the North Caucasus. The paper highlights the main periods, shows their specificity, discusses the features of missionary activity of Catholics.

Ключевые слова: *христианство, православие, католицизм, Северный Кавказ, история.*
Key words: *Christianity, Orthodoxy, Catholicism, the North Caucasus, history.*

История христианства на Северо-Западном Кавказе, как и в Крыму, насчитывает почти 2 тыс. лет. Уже в конце I – начале II в.н.э. здесь появляются первые христианские общины, что подтверждается археологическими раскопками.

Всего в истории христианства на Северо-Западном Кавказе выделяется 6 этапов, три последних охватывающие российский, советский и современный период не входят в хронологические рамки данного исследования, поэтому более подробно остановимся на первых трех.

За основу периодизации взяты следующие факты:

– трансформация внутреннего церковного управления;

– изменение в положении Православной Церкви в северокавказском обществе;

– степень влияния соседних православных государств на местную Церковь;

– приоритетные задачи, стоящие перед Православием, и выполняемые им функции.

Первый период – раннехристианский (I–VI в. н. э.). Для этого этапа были характерны следующие черты:

– возникновение разрозненных христианских общин в районе современной Тамани и на Черноморском побережье;

– носителем христианской веры, кроме апостолов, были изгнанные с родины христиане – евреи, небольшие диаспоры которых уже ко II в. существовали на территории Кубани;

– отсутствие четкого внутреннего и внешнего церковного управления. По понятным причинам в регионе в то время еще не существовало епархий. Христианство не было еще нигде государственной религией;

– преследование и гонения христиан, которые, спасаясь от римских властей, находили приют в труднодоступных местах Кавказа;

– изоляционное существование христиан и местных жителей. Как правило, они предпочитали не вмешиваться в дела друг друга. Миссионерская деятельность не была массовым явлением;

– отсутствие храмовой архитектуры (именно поэтому изучение данного периода крайне затруднено). Как правило, христиане собирались в простых домах либо в отдаленных пещерах;

– низкий уровень христианизации кубанского населения.

Учитывая все сказанное, из-за скудности источниковой базы - это самое сложное время для изучения.

Второй период – византийско-тмутараканский (VI – XIII вв.). Активизация внешней политики Византийской империи на Кавказе

способствовала усилению христианизации местного населения. Особенно большую роль в распространении христианства на данной территории сыграл византийский император Юстиниан (527–665). Память о нем сохранялась в народных преданиях адыгов более тринадцати столетий, даже в XVIII в., подтверждая верность своих слов, некоторые кабардинцы и черкесы клялись его троном. Уже к VI в. большинство языческих племен Северного Кавказа, в том числе и адыгские, приняли христианскую веру. В это время здесь существовали такие епархии, как Аланская, Зихская, Фанагорийская, Никопсиская. В документах содержатся и некоторые имена епископов. Так, среди участников Цареградского собора 519 г. значится и епископ Фанагорийский Иоанн, а между подписями Константинопольского собора 526 г. встречается роспись епископа Зихийского Дамиана [1, с. 738].

В немалой степени укреплению христианских позиций на Кубани способствовали и просветители славян св. Кирилл и Мефодий, которые посетили регион в 858 г., следуя с просветительской миссией в Хазарию. В конце IX в. при императоре Льве Мудром в крае действовала архиепископия, центром которой была Метрака (район современной Тамани).

С наступлением XI в. наряду с византийцами активное участие в укреплении позиций Православной Церкви на Кубани принимает Русь. Созданное здесь Тмутараканское княжество превращается в оплот православия на Северном Кавказе.

В середине XI в. значительному усилению позиций Православной Церкви на Кубани способствовали труды преподобного Никона, игумена Киево-Печерского монастыря, одного из авторов русских летописей, который дважды посетил край в 1060-е гг. и 1073–1076 гг. С его помощью в 1068 г. был основан первый на Таманском полуострове монастырь и учреждена Тмутараканская епархия. В это время наблюдается бурное церковное строительство по всему Северному Кавказу. До наших дней сохранились остатки древних христианских памятников XI–XII в верховьях р. Кубани и Большого Зеленчука [3, с. 27].

В целом же для всего второго периода характерны следующие черты:

– начало христианизации горских народов;

– неодинаковая степень христианского влияния соседних стран на народы Северного Кавказа (на западе Кавказа приобретало греко-русское влияние, на востоке – армяно-грузинское);

– формирование отличий в религиозной культуре между народами восточного и западного Кавказа, что нашло отражение не только в церковной обрядности, но и архитектуре;

– складывание внутренней системы церковного управления; открытие местных епархий; образование и существование собственных митропольных кафедр;

– низкая религиозная культура большинства христиан, что не позволяет говорить о евангелизации местного населения. Принимая христианство, народ продолжал сохранять верность и своим языческим верованиям. Таким образом, создавалась благодатная почва для синкретизма язычества и христианства.

Третий период – автохтонный (XIII–XVIII вв.). Нашествие в XIII в. монголо-татар и установление ига способствовали резкому изменению образа жизни многих кавказских народов; вытесненные завоевателями в горы многие из них из оседлых превратились в кочевых. Кроме этого позиции православия заметно были ослаблены разрушением культурных связей между христианскими народами Кавказа, Византией и Русью. В это время здесь появляются католические миссионеры. В их деятельности можно выделить два периода.

а) крестоноский (середина X – середина XI в.), представленный первым массовым проникновением крестоносцев на Кавказ.

б) генуэзский (XII–XIV вв.), связанный с образованием на территории Черноморского побережья генуэзских колоний и активизацией миссионерской деятельности католичества. В отличие от русских и греческих миссионеров католики особого успеха на Кавказе не имели.

Это объясняется двумя факторами:

1) богослужением на латыни – языке чуждом и непонятном горцам;

2) существенными недостатками в миссионерской деятельности.

В отличие от православных методы католических миссионеров были весьма агрессивными. Они в буквальном смысле навязывали свою веру силой, что вызвало ее неприятие. Все службы в открытых на территории Кавказа католических храмах вели выходцы из Италии. Не удивительно, что народы Кавказа оказались равнодушны к католичеству и, несмотря на низкую религиозную культуру, сохранили приверженность православию [2, с.203]. Именно поэтому в кубанской земле не так часто можно встретить следы католического присутствия в отличие от той же Тавриды. Местом их наибольшей локализации является Рим-гора (территория современной Кабардино-Балкарии), здесь помимо остатков явно католических храмовых зданий можно встретить и удивительные каменные статуи, до сих пор вызывающие немало споров среди исследователей. По мнению большинства из них, это памятники крестоносцам, так как скульптуры очень напоминают воинов с крестом на спине, да и время датировки совпадает с периодом Крестовых походов. Именно поэтому некоторые исследователи полагают, что крестоносцы, отправляясь к Гробу Господню, шли через Кубань [3, с. 234].

В целом же для третьего этапа были присущи следующие черты:

– ослабление позиций Православной Церкви в результате монголо-татарского нашествия, которое способствовало вытеснению местных жителей в горы и превращению их в кочевников;

– разрушение вследствие монголо-татарского ига существующих культурных связей с соседними странами;

– резкое сокращение численности православного населения;

– отсутствие четко слаженной церковной иерархии. Существующая Сарайская епархия не могла контролировать религиозные процессы, происходившие на Кубани, так как этот регион в это время не был составной частью России;

– стихийность в религиозной жизни. Низкий уровень религиозной культуры привел к тому, что верование местных народов представляло синкретизм православия и язычества;

– превращение Северного Кавказа в оплот старообрядчества и источник сектантства. Именно здесь нашли приют многие раскольники, бежавшие на Кавказ, спасаясь от царского преследования. Основную их часть составили донские и некрасовские казаки.

Таким образом, из всего сказанного можно заключить: христианство на Кавказе имеет многовековую историю. Именно этот факт оказал влияние на специфику формирования взаимоотношений между мусульманами и православными в этом регионе и способствовал их сотрудничеству.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Исторические записки о христианстве на Северном Кавказе // Ставропольские епархиальные ведомости. 1888. № 4. С. 738.

2. Исторический обзор Терека, Ставрополья и Кубани. СПб., 1851.

3. Кузнецов В.А. История христианства на Северном Кавказе до XV века. Ставрополь, 2007. С. 27.

УДК 008:2

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ И ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

THE INTERACTION OF CULTURAL STUDIES AND CHURCH ARCHAEOLOGY: DEFINING THE PROBLEM

Протоиерей Димитрий Гоцкалюк, проректор Таврической духовной семинарии.

Archpriest Dimitry Gotschalk, rector of the Tauride theological Seminary.

В статье поднимается проблема места церковной археологии в структуре современной культурологической науки, а также очерчиваются контуры специфики и перспектив их взаимодействия. Делается вывод о существовании ряда направлений, имеющих высокий эвристический потенциал.

The article raises the problem of the place of Church archeology in the structure of modern cultural science, and outlines the contours of the specifics and prospects of their interaction. It is concluded that there are a number of areas with high heuristic potential.

Ключевые слова: *культурология, церковная археология, междисциплинарность.*

Key words: *cultural studies, Church archeology, interdisciplinary.*

Целью работы является постановка проблемы определения специфики и перспектив взаимодействия культурологии и церковной археологии. Объектом исследования выступает междисциплинарность указанных наук, предметом – особенности и потенциальные возможности их взаимодействия.

Поставленная цель решается посредством выполнения следующих задач: 1) описание современных интерпретаций структуры современной науки о культуре; 2) раскрытие особенностей церковной археологии как науки; 3)

решение вопроса о месте церковной культурологии в структуре культурологического знания.

Изложение основного материала.

В современной гуманитаристике культурология довольно часто рассматривается как состоящая из трёх компонентов, присущих «нормальной» науке: теоретического, исторического и прикладного.

Ряд исследователей, в частности, российский культуролог А.Я. Флиер, описывает специфику этих сфер. Так, проблемным полем теоретической (фундаментальной) культурологии являются наиболее общие закономерности культуры. В ней систематизируются и анализируются все явления культуры, раскрываются проблемы бытия культуры, бытия человека в мире культуры, взаимоотношения и взаимодействия культуры и общества.

Культуру как раскрывающийся в истории феномен рассматривает историческая культурология. Именно в ней рассматриваются и интерпретируются отдельные эпохи, раскрываются смыслы, присущие данному историческому периоду.

Очевидно, что оба поля – теоретическая и историческая культурология – взаимосвязаны между собой, поскольку закономерности культуры не могут быть рассмотрены вне исторического контекста их формирования, а особенности явлений культуры, присущие определённой эпохе, могут быть не могут быть проанализированы без опоры на существующие теоретические воззрения, к которым относятся методология вообще, принципы, подходы, методы и методики.

Таким образом, описывая, анализируя и интерпретируя различные явления, в проблемном поле каких бы наук они ни находились (искусствоведение, этнология, этика, эстетика и т.п.), культурология признаёт самостоятельность их методологии, но для включения в свой дискурс требует применения собственно культурологического подхода [2;4].

С теоретической и исторической культурологией тесно связана прикладная культурология, в ведении которой находятся обоснования и

разработка способов, подходов, технологий, способствующих организации и регуляции культурных процессов в обществе. Теоретическая (фундаментальная) культурология, вкупе с исторической, является базисом прикладной культурологии, поскольку на их основе формируется поле для создания, сохранения и трансляции культурных ценностей.

Прикладная культурология имеет очень широкое проблемное поле, куда входят вопросы культурной политики, социокультурного проектирования, культуроохранная деятельность, формирование и развитие личности в культуре. Мы соглашаемся с мнением российского культуролога И.Я. Мурзиной, которая в работе «Теоретические основы прикладных культурологических исследований» утверждает, что «прикладная культурология реализует возможность достижения науки в решении теоретических и прагматических задач» [2]. По её мнению, прикладная культурология изучает социокультурную деятельность, «для которой характерно не только освоение ценностей культуры и создание новых явлений, но и сохранение культурного наследия, разработка способов приобщения максимально широких слоёв населения к культуре» [Там же].

На наш взгляд, в числе прочих наук, опосредованно изучающих культуру, но имеющих непосредственное отношение к культурологии, является церковная археология.

По мнению известного российского культуролога А.Я. Флиера, высказанному им в работе «Современная культурология: проблемы, возможности, задачи», весь массив знаний о культуре разрабатывают различные науки. Причём эта разработка может вестись непосредственно, как основной предмет, либо же опосредованно, как значимый внешний фактор изучаемого ими предмета. Далее А.Я. Флиер предлагает определённое разделение наук по группам. В рубрике «гуманитарные науки», которые, в свою очередь разделены на подгруппы, в «исторических науках» упоминается археология [4].

Формирование церковной археологии как научной дисциплины относят к 30-м гг. XIX в. На православном Востоке своими корнями она уходит в литургику, символическое толкование литургического обряда, и богословие. Российский исследователь Е.А. Мусин подчёркивает, что имеется в виду не только функциональное использование предметов церковного искусства и памятников материальной культуры, связанных с Церковью, но и о «проникновении литургией… всех сторон личной и общественной жизни. В дальнейшем неразрывность литургики и церковной археологии будет носить не только характер традиционный, но и онтологический, что чрезвычайно важно в плане понимания церковных древностей» [3].

Появившееся в то время учебное пособие по церковной археологии, которое называлось «Церковная археология в вопросах и оглавлениях», по форме было катехизисом, в первой части которого объяснялась историка и символика храма, службы, а во второй давалось церковное понятие устава и последования службы. Предметом церковной археологии виделась необходимость «изъяснить состав и чин Богослужения Православно-Кафолической Церкви и принадлежности оного, что для сего нужно, дать определённое понятие о каждой священной вещи и о каждом священном действии и об отношении оных к составу Богослужения, открыть происхождения оных, указать духовные знаменования оных» [Цит. по 3]. Таким образом, представление о церковной археологии было как о вспомогательной литургической дисциплине.

Позже, к середине XIX в. формируется несколько иное понимание церковной археологии, и, соответственно, её новое направление – историко-художественное. Известный историк, археолог, профессор Московской духовной академии А.П. Голубцов в работе «Из чтений по церковной археологии и литургике» писал, что церковный археолог изучает две категории данных – формы церковного богослужения (культа) и отчасти древнехристианского быта. Понятие культа имеет два аспекта: литургический (формы богослужебных практик в их историческом развитии) и

монументальный – «те вещественные средства, которые составляют обстановку и материал литургических действий, то есть храм как архитектурное целое, со всеми приспособлениями, относящимися к богослужению» [1]. Сюда же, к монументальной стороне культа относятся все вещественные богослужебные принадлежности, в частности, предметы церковного искусства, утварь, одежда. Таким образом, задачами церковной археологии учёный видит, во-первых, изложение истории церковного обряда, во-вторых, представление истории церковного искусства. А.П. Голубцов указывает, что в классической археологии эти два компонента объединяются термином «религиозные древности» (antiquitates religiosae).

В проблемное поле церковной археологии, по его мнению, отчасти входит исследование древнехристианского быта, под которым он понимает внешнюю обстановку повседневной жизни. По сути, речь идёт о том, что в культурологии именуется «повседневность», «культура повседневности», которые в современной гуманитаристике являются активно разрабатываемыми концептами. Отметим, что в этой связи нам близко понимание повседневности, высказанное американским социологом А. Шюцем, как сферы, в которой человек проживает социум и культуру в целом и взаимодействует с ними. В целом, современная наука часто трактует повседневность как универсальное основание человеческой культуры.

А.П. Голубцов подчёркивает, что церковно-литургическая и «бытовая» жизнь органически связаны между собой, в качестве примера приводя жизнь ранних христиан, в которой «культ» не только не слишком выделялся из «быта», но уходил корнями в его почву.

Говоря об отечественной церковной археологии, следует отметить, что понятие «наука христианских древностей» вошло в научный оборот к 1869 г., когда состоялся I Археологический съезд. Важную роль в этом сыграл профессор Ф.И. Буслаев. Именно он высказал идею, что при духовных учебных заведениях для демонстрации произведений церковного искусства надо организовывать музеи наглядных пособий. Однако собственно

«христианские древности» в период I и II Археологических съездов ещё изучались как произведения искусства.

К III Археологическому съезду (1874) в Киеве создаётся «отдел церковного быта», а на VII-м появляется «отдел церковных древностей».

Отметим, что в европейской христианской археологии подобная работа велась, в частности, исследователем римских катакомб Дж. Де Росси, для которого, как отмечает А.Е. Мусин, «был характерен синтез письменных памятников и вещественных древностей», что «способствовало не только развитию науки, но и созданию церковно-археологических кабинетов-музеев» при Духовных Академиях [3].

На рубеже XIX – XX вв. наметился кризис церковной археологии. Сравнительно-исторический метод, так плодотворно применявшийся в начале пути, себя исчерпал. Академик Н.В. Покровский в качестве пути разрешения сложившейся ситуации видел превращение церковной археологии во вспомогательную историческую дисциплину. Однако события начала XX века – мировая война, уход из жизни А.П. Голубцова и Н.В. Покровского, трагическое положение религии и церковной науки в 20-х гг. стали серьёзным фактором, тормозящем развитие церковной археологии.

Однако изучение русских христианских древностей продолжалось, в основном в контексте исследование археологической архитектуры, иконописи, декоративно-прикладного искусства. Таким образом, разработка церковно-археологической проблематики оставалась актуальной. В частности, исследованиями этой направленности занимались, в частности, Б.А. Рыбаков, В.Л. Янин, А.С. Хорошев и др., предпринимавшие попытки реконструкции отдельных эпизодов истории древнерусской Церкви на основе археологических источников.

Однако атеистическая направленность, царившая в советской науке, нередко приводила к тому, что исследователи делали ложные выводы.

По мнению А.Е. Мусина, решение вопроса о месте и роли церковной археологии в современной науке будет зависеть от результатов рассмотрения

следующих проблем: 1) выявление принципиальной возможности изучения духовной культуры (и истории религии) по выявленным археологией артефактам; 2) эффективное усвоение и применение церковной археологией базы знаний, накопленной к настоящему времени; 3) установление принципиальной связи между достижениями отечественной и зарубежной церковной археологией [3].

В этой связи, на наш взгляд, необходимо отметить, что при установлении возможных путей развития церковной археологии и её взаимодействия с культурологией, по сути, не принципиально проводить разделение между понятиями библейская археология, церковная археология, христианская археология, археология церкви, монастырская археология. В другом контексте эта процедура, несомненно, принципиальна и эффективна. Однако мы, для соблюдения логики изложения и во избежание путаницы, будем пользоваться термином «церковная археология».

Исходя из вышесказанного, а также из анализа паспорта специальности «Культурология» нам представляются возможными эффективное взаимодействие церковной археологии с культурологией по таким направлениям, как исторические аспекты теории культуры, мировоззренческие и ментальные аспекты теории культуры; культура и цивилизация в их историческом развитии, культура и религия, историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов, взаимоотношение универсального и локального в историческом развитии культуры, роль культурного наследия в жизнедеятельности общества, компоненты культуры, к которым относятся, например, наука, искусство, мифология, религия.

Конечно, этот список далеко не полон, но он отражает перспективы дальнейших научных исследований, в частности, освещение роли музея церковной культуры в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов. Эта проблемы будет раскрыта в дальнейших публикациях.

Литература:

1. Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургики / Голубцов А.П. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://pstgu.ru/download/1210519484.golubtsov.pdf
2. Мурзина И.Я. Теоретические основы прикладных культурологических исследований / И.Я. Мурзина. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://region-culture.ru/Murzina.pdf
3. Мусин А.Е. К вопросу о перспективах изучения русской церковной культуры в российской археологии / Мусин А.Е. – Археологические вести. – Вып. 2. – СПб. – 1993. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://annales.info/rus/small/cerkarh.htm
4. Флиер А.Я. Современная культурология: проблемы, возможности, задачи / Флиер А.Я. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.culturalnet.ru/main/person/626

УДК 13.21.29.

РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООРАЗИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ДИАЛОГА
RELIGIOUS MULTIPLE IN THE SPACE OF DIALOGUE

Грива Ольга Анатольевна, д. филос. н., профессор, заведующая кафедры религиоведения философского факультета Таврической академии Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского

Griva Olga, Professor, Head of the Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy of the Taurida Academy of the Crimean Federal University named after V. I. Vernadsky.

Аннотация

В статье рассмотрены основные вопросы, относящиеся к проблеме организации пространства диалога между различными религиями, конфессиями - внутри религий; в среде верующих, неверующих и атеистов. Автор указывает на динамику изменений, происходящих в сфере религиозного, как традиционных религий, так и новых религиозных движений, связанных с большей открытостью миру – первых и смене вектора с миропротестного на мироспасающее развитие – вторых. Предложены пути выстраивания диалога религий через работу с механизмами исторической памяти, применения принципов толерантности и духовно-нравственного обновления человеческого сообщества.

Ключевые слова: диалог религий, конфессии, традиционные религии, новые религиозные движения, толерантность.

Abstract

The article deals with the main issues related to the problem of organization of the dialogue space between different religions, religions - within religions; among

believers, non-believers and atheists. The author points to the dynamics of changes occurring in the religious sphere, both traditional religions, and new religious movements associated with greater openness to the world - the first and the change of the vector from the world-protested to the salvation of the world - the second. The ways of building a dialogue of religions through working with the mechanisms of historical memory, the application of the principles of tolerance and the spiritual and moral renewal of the human community are suggested.

Key words: dialogue of religions, confessions, traditional religions, new religious movements, tolerance.

Современный поликультурный и поликонфессиональный мир перманентно находится в ситуации кризиса. Помимо экологического, экономического и других видов, одним из существенных является тот, что ассоциируется со сферой духовного и религиозного. Важной причиной данного кризиса можно предположить наличие значительного количества коммуникативных трудностей, которые связаны с самой природой, значениями и смыслами религии как феномена – исторического, социального и психологического. Известные ныне модели и способы идентичности в данной ситуации, характеризуемой глобализационными тенденциями, а также размыванием смыслов и ценностей, подвергаются не только сомнению, но и пересмотру. Религии, будучи сами по себе консервативными, тем не менее, трансформируются, особенно в своей коммуникативной составляющей. Заметно трансформируются и Церкви, и традиционные религиозные организации. Они становятся все более открытыми миру, все большее количество механизмов и средств коммуникаций возникает повсеместно. Практически каждая религиозная организация сейчас имеет сайты, форумы, странички в социальных сетях. В подтверждение этой мысли приведем факты создания социальной концепции Русской Православной церкви, основным предметом которой являются «фундаментальные богословские и церковно-

социальные вопросы, а также те стороны жизни государств и обществ, которые были и остаются одинаково актуальными для всей церковной Полноты в конце XX века и в ближайшем будущем» [1, с. 1].

Обратим внимание и на Социальное учение католической церкви, представляющее собой корпус доктринальных церковных текстов, где обсуждаются вопросы о социальной справедливости, о бедности и богатстве, экономике и социальной организации, а также роль государства [2].

Большинство традиционных религиозных организаций создают специальные департаменты и отделы по взаимодействию с молодежью и семьей, с армией, бизнесом и т.д. Полем для взаимодействия стали все наиболее значимые социальные сферы: образование, воспитание, армия и флот, медицина и социальная работа. Можно говорить о том, что появился новый тип священника – современного, энергичного, присутствующего не только в храме и около, но и в социально-политическом пространстве, и в интернет-пространстве. Такой тип священства демонстрирует не только новые механизмы взаимодействия с миром, но и новые взгляды, новые подходы к служению, к религии, да, и самой жизни. Несколько одиозной и спорной фигурой, но указывающей на тенденции века сего может в этом отношении послужить главный герой фильма оскароносного кинорежиссера Паоло Соррентино «Молодой папа» - Ленни Белардо, избранный папой римским Пием XIII.

Другой составляющей обозначенного процесса является появление значительного количества новых религиозных движений и организаций. Начиная со второй половины прошлого столетия число новых религиозных движений возросло в несколько раз. И надо говорить не только о простом механическом увеличении организаций, а и о возникновении качественно новых явлений. По статистике в современном мире насчитывается около пяти тысяч религий. Большинство верующих планеты идентифицируют себя с традиционными, в основном мировыми религиями (христианством, исламом, буддизмом, иудаизмом) и некоторыми другими: индуизмом, конфуцианством,

синтоизмом и т.д. Крупнейшей по количеству последователей религией является христианство – примерно 33 % от всех верующих. Что интересно, в течение XX века доля христиан от населения Земли почти не изменялась [3]. Второй по количеству членов на планете мировой религией является ислам, к которому относится 23 % населения мира. Значительную долю в населении мира составляют индуисты - около 14-15 % и буддисты - 7 %.

Существует статистика, отражающая также число неверующих и атеистов. Хотя, она и является дискуссионной, но их количество разными исследованиями показано, как колеблющееся от 11 до 16 % населения планеты. Оставшаяся часть, т.е. около 7-8% относится к небольшим национальным религиям и новым религиозным движениям.

Самым быстро развивающимся на сегодня новым религиозным направлением на планете является неоиндуиз, представляющий поток синтетических учений, базирующихся на индуизме. Он представлен в настоящее время такими организациями, как-то: Трансцендентальная медитация, Центр Шри Чинмоя, Брахма Кумарис, Международное общество сознания Кришны и др. На начало текущего века адептов новых религиозных движений неоиндуистского толка в мире насчитывалось 15,2 млн человек. Надо отметить, что на бывших советских территориях первой новой религиозной организацией, официально зарегистрированной в соответствии с действующим законодательством, была именно неоиндуистская, в частности, «Общество сознания Кришны». За последние почти сорок лет, которые последовали с того момента, и спектр, и количество новых религиозных организаций и культов в Российской федерации и на постсоветском пространстве значительно выросли. Притом, в корне изменилась риторика откровений, которые они несут миру – от протестной (тотального, как правило, характера) – вектор ее направленности поменялся на мироспасающую. Что говорит о возможностях выстраивания диалога как между традиционными религиями, давно нашедшими точки соприкосновения и механизмы реализации общих программ, так и с новыми религиозными движениями.

В современности явно присутствует настоятельная необходимость постепенного построения диалогических взаимоотношений в религиозной среде, представленной различными религиозными организациями и движениями. Понятно, что особые трудности связаны с формированием комплекса взаимоотношений носителей различных мировоззрений и иногда кардинально отличающихся картин мира, восходящих к религиозной проблематике.

Мы предполагаем, что будущее человечества зависит от возможностей и качества построения диалога религий между собой, диалога конфессий внутри одной религии, а также, несомненно, и диалога верующих, неверующих, атеистов и тех, кто еще не определился со своей мировоззренческой позицией. Эта проблема становится одним из решающих условий выживания планеты и человечества, предотвращения глобального столкновения стран и народов. Не случайно вопрос о толерантности впервые был поставлен Джоном Локком именно в ключе религиозной веротерпимости [4]. Поскольку войны на религиозной почве были основной угрозой миру.

Диалог религиозного характера находится не только в плоскости коммуникаций между религиями и религиозными институтами, но и в русле решения проблемы способности религиоведов, богословов, теологов и философов ответить на вызовы поликультурности и поликонфессиональности современности.

Религия, кроме всего прочего, тесно связана с человеческой памятью: исторической, коллективной и личной. Поэтому в свете вопроса о диалоге религий важно решить вопросы, связанные с исторической памятью – с осмыслением и переосмыслением прошлого, в том числе, и в первую очередь, религиозного прошлого.

Церковь и религия не могут обслуживать политические партии и политические интересы, не могут быть средством манипуляций (попытка создания единой Украинской Православной церкви путем решения светских государственных органов).

Религию надо переосмыслить как сферу человеческой жизни, которая наполнена не ненавистью и враждой, а миром и любовью – тем, что и проповедуется большинством религий, что и может давать надежду на личностное переустройство человека – через его духовно-нравственное совершенствование, и перспективу преодоления социальных конфликтов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви// Юбилейный архиерейский Собор Русской Православной Церкви.- Москва, 13 - 16 августа 2000 года.- 16 с.

2. Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics Режим доступа: https://researchonline.nd.edu.au/solidarity/

3. David B. Barrett, George Thomas Kurian, Todd M. Johnson. World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World / David B. Barrett (Editor), George T. Kurian (Editor), Todd M. Johnson (Editor). - New York: Oxford University Press, 2001. — T. 1. — Vol. 1. — 876 p.

4. Локк Д. Письмо о веротерпимости // Д.Локк. Избранные философские произведения: В 2 т. Т.2. - М., 1960.- 369 с.

УДК 2-384(477.75)

«В ВЕКАХ ПОСЕЯННОЕ СЛОВО...» (ОБ ОДНОМ СВЯТОМ, ОДНОМ СОЗДАТЕЛЕ И ОДНОМ СЛУЖИТЕЛЕ ХРАМА ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ: ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО, ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА И ИОАННА ЗЛАТОУСТА (г. СИМФЕРОПОЛЬ).

"FOR CENTURIES SOWED THE WORD..."(ONE HOLY, ONE CREATOR AND ONE MINISTER of the Church of the THREE HIERARCHS: BASIL the GREAT, Gregory the THEOLOGIAN AND JOHN CHRYSOSTOM (SIMFEROPOL).

Григорьева Л.И. кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры религиоведения ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского».

Grigorieva L.I. Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Religious Studies, FGAOU VO «KFU im. IN AND. Vernadsky».

Аннотация. Статья посвящена людям – Святителю Иоанну Златоусту – патриарху Константинопольскому, Святителю Гурию – архиепископу Таврическому, священнопротоиерею Георгию Северину, чья жизнь и имена прямо или косвенно связаны с храмом Трех Святителей в г. Симферополе. Рассмотрены проповеди, сказанные в дни Великих Праздников: Пасхи, Вознесения и Дня Святой Троицы, выделены акценты, сделанные священнослужителями разных веков: Иоанн Златост - IV в., Святитель Гурий - XIX в., священнопротоирей Георгий - XX в.

Abstract. The article is devoted to the people-St. John Chrysostom-Patriarch of Constantinople, St. Gury - Archbishop of Tauris, priest George Severin, whose life and names are directly or indirectly related to the temple of Three Saints in Simferopol. Considered the sermon, spoken in the days of the Great Festivals: Easter, ascension and Pentecost, highlighted the emphasis made by the clergy of

different centuries: John Zlatost - IV century, Saint Gury - NINETEENTH century, swarnapuri George - twentieth century.

Ключевые слова: Храм, Пасха, Вознесение, Троица, Святитель Иоанн Златоуст, Святитель Гурий, священнопротирей Георгий.

Key words: Temple, church holidays: Easter, Ascension, Trinity, St. John Chrysostom, Saint Gury, sacred protector George.

Цель этого выступления и статьи – попытка взглянуть на то, что рядом. Какие знания может подарить и какие чувства воспитать стоящий в городе храм? Что это за святой (или Святые), в честь которых освящается престол храма? Какие примеры их достойны уважения и какие их труды призывают к размышлению, а, может быть, пусть даже небольшой, но к перемене себя к лучшему?

Выбранный храм – храм Трех Святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова в г. Симферополе. Речь в статье пойдет о тех, кто именем или трудами связан с этим храмом.

Имя одного из трех Святителей – **Иоанн Златоуст**. Сам Он в IV в. в Тавриде (ныне Крым) не бывал, но, будучи патриархом Константинополя готовил к миссионерской деятельности готских монахов и послал в Тавриду монаха Урилу – нести в Тавриду Божественное слово.

Святитель Гурий, будучи архиеписком Таврическим создал семинарию и семинарский храм, престол которого был освящен в честь Великих Святителей . Будущим пастырям на примерах и творениях таких Учителей многому можно было научиться.

Священнопротоирей Георгий (Северин) с 90-х годов XX века до 2007 г. возвращал к жизни храм после долгих лет запретов и забвения.

Принцип отбора материала из творений названных священнослужителей определялся датой первых Международных религиоведческих чтений, организованных кафедрой религиоведения КФУ им. В.И. Вернадского – период Великих Праздников христиан: дни после Пасхи, перед Вознесением и Троицей.

Что в такие светлые дни Пасхи, Вознесения и Троицы хотелось донести до людей Иоанну Златоусту, Святителю Гурию, священнопротоиерею Георгию?

Святой Иоанн Златоустый, «светильник миру, учитель вселенной, столп и утверждение церкви, проповедник покаяния, происходил из Антиохии Сирийской и родился около 347 г.». Святый Иоанн имел от Бога дар учительства и благодать Святого Духа. Его поучения были исполнены такой силы, что все слушавшие не могли вдоволь насладиться ими [6, с.161-3].

Мы избираем слова, которые сказаны были в обозначенные праздники. В Слове на Святую Пасху Святитель Иоанн Златоуст показывает, чем победил диавол, тем же преодолел его Христос; Древом победил Адама диавол, крестом поразил диавола Христос. То древо низринуло человека во ад, а это древо, древо креста, и низринутых туда опять извлекло из ада; Через смерть люди сделались бессмертными, по падении восстали, после поражения стали победителями. Иоаннн Златоуст, показывает, что действия креста явились величайшим доказательством воскресения [4].

Святитель напоминает, что «настоящая жизнь есть подвиг и борьба, и однажды вступившим на это поприще добродетели надлежит быть воздержными во всем: «Все подвижники, – говорит апостол, – воздерживаются от всего» (1Кор. 9:25). Пусть глаз имеет свои пределы и правила, чтобы не увлекаться тотчас всем, представляющимся ему; и язык пусть имеет преграду, чтобы не предупреждать мысли. Для того и зубы и губы созданы к охранению языка, чтобы язык никогда не устремлялся

неудержимо, растворив эти двери, … и потом выступал со всей благопристойностью и произносил такие слова, которые доставляли бы приятность слушающим, и говорил то, что служит **к назиданию слушателей»[7].**

Следует вспомнить, что «Слово огласительное на Святую Пасху» святителя Иоанна Златоуста до сего дня читается в храмах во время ночной праздничной службы перед началом литургии после пасхального канона. Церковь признает это слово единственным полностью выражающим смысл Праздника, настолько полно, что без него немыслима пасхальная служба, – и настолько точно, что по церковной традиции отменяется обычная пастырская проповедь в этот день, что является признанием того, что добавить уже ничего не нужно и невозможно: «Кто благочестив и боголюбив, — тот пусть насладится этим прекрасным и светлым торжеством»[7].

В беседе на святую Пятидесятницу Иоанн Златоуст выражает сожаление, о том, что храмы заполнены только в праздники. Говорит, что это иудеям свойственно было являться пред Богом только трижды в год, им было сказано: «три краты в лете да явишися ...пред Господем Богом твоим» (Исх. XXIII, 17); необходимо было покланяться в Иерусалиме – расстояние пути служило им оправданием. «Они были рассеяны по всей земле: А мы все живем в одном городе, обитаем в одних и тех же стенах, часто не отделяемся от церкви даже одним переулком, и однако так редко заходим в это священное собрание, как будто мы отделены широкими морями. Им повелено было праздновать только в три времени, а нам повелено делать это непрестанно, так как у нас всегда праздник» [7].

Великий Вселенский Учитель размышляет о праздниках. «Послушайте, что говорит Павел: «темже да празднуем» (1Кор. V, 8). Тогда, когда он писал это: не было праздника, не было ни Пасхи, ни Богоявления, ни Пятидесятницы; но он желает показать, что не время составляет праздник, а чистая совесть, что праздник есть не что иное, как радость, радость же

духовную и разумную производит не что иное, как сознание добрых дел, – посему, кто имеет добрую совесть и такие же дела, тот может постоянно праздновать».

Святитель призывает прихожан поразмышлять **о знамениях**, говоря, что он не имеет нужды в знамениях. Потому, что и без дарования знамения научился веровать во Владыку. Это ранее у людей еще не было понятия о дарах бестелесных, они не знали, что такое благодать духовная и созерцаемая одною верою: поэтому тогда и были знамения. «Прекращение знамений служит доказательством не того, что Бог унижает нас, но того, что Он оказывает нам честь» [7].

День Святой Троицы Святитель называет «столицей праздников», когда людям даровано пришествие Святого Духа, и чрез Него ниспосылаются с небес бесчисленные блага. Святой Златоуст спрашивает и отвечает, что из относящегося к нашему спасению не Духом устроено для нас? «Какие же плоды Духа? Призывает послушать Павла, который говорит: «плод ...духовный есть любы, радость, мир» (Гал. V, 22). Посмотри на точность его выражений, на последовательность учения: сначала он поставил любовь; положил корень, и потом показал плод; утвердил основание, и потом возвел здание, начал с источника, и потом перешел к потокам.

Любовь есть корень, источник и матерь всего доброго. И Владыка всех, в качестве надежного признака и достоверного отличия Своих учеников, предложил любовь, сказав: «о сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» (Иоан. XIII, 35). Поэтому, увещеваю, к ней все мы прибегнем, к ней прилепимся и с нею встретим этот праздник, так как где любовь, там перестают проявлять себя душевные недостатки, где любовь, там утихают неразумные порывы души»[4].

Одна из величайших тайн человечества – тайна Божьего Промысла. Что и почему происходит? Наверное, не случайно и деяния Иоанна Златоуста

оказались связаны с Крымом (IV в. – Таврида). Эта **духовная нить** была протянута из Византии (395-1453гг.) – исторической, культурной и цивилизационной преемницы Древнего Рима[1]. Будучи патриархом Константинопольским (398—404 гг.) Св. Иоанн Златоуст образовал общество монахов из готских уроженцев, которые под его руководством приготовляли себя к миссионерской деятельности между готами. С этой целью готские монахи занимались изучением Священного Писания и упражнялись в проповедовании слова Божия на готском языкех[3]. В **письмах к готским монахам, в имении Промота** находим слова «… я узнал, какие притеснения, какие козни, какие искушения, какое оскорбительное обхождение вы испытываете, и потому особенно ублажаю вас, …претерпев это, сподобитесь великого возмездия, великого вознаграждения. Не смущайтесь же и не тревожьтесь поэтому, – напротив, радуйтесь и веселитесь, одушевляясь чувствами апостола, выразившимися в его словах: «Ныне радуюсь в страданиях моих» (Кол. 1:24)[5].

Известно, что Иоанн Златоуст в своё патриаршество рукоположил для крымских готов епископа Унилу (397-404 гг.). О Униле Иоанн Златоуст очень хорошо отзывается, он пишет о нём: «Достойный удивления епископ Унила, которого я недавно хиротонисал и послал в Готию, совершивши много великих дел». Унила был епископом Боспора, который был в это время под властью готов[2].

Можно только размышлять о значении этих событий: это духовные зерна или факт, который дарован для повода обращения к имени и трудам Великого Святителя и Учителя Иоанна Златоуста?

В Симфонии по творениям свт. Иоанна Златоуста интересны и важны размышления об апостолах. Иоанн Златоуст говорит, что Христос «готовил апостолов быть учителями вселенной; потому и делает их из людей ангелами, освобождая их от всякого житейского попечения, чтобы они заботились об одной только проповеди. Господь хотел, чтобы апостолы

славились не одними чудесами, но более чудес – своими добродетелями. Подлинно, ничто столько не отличает любомудрия, как то, чтобы не иметь ничего излишнего и довольствоваться как можно меньшим»[7].

Продолжение мысли об апостолах «слышим» в праздничных проповедях и у Святителя Гурия Карпова(1814-1882 гг.) С 28 ноября 1867 года Преосвященный Гурий (Карпов) – епископ Таврический. Его называют смиреннейших из святых отцов, мудрым и любвеобильный архипастырем, трудами которого была построена и открыта в Симферополе Духовная семинария, семинарский храм Трех Святителей и всемерно поддерживались очаги духовного образования.

Говоря об Апостолах на праздник Вознесения Христова, Святитель Гурий напоминает всем, что эти проповедники были «простые, неученые поселяне…Господь избрал именно немощное… и Апостолы – прияв силу, нашедшу Святому духу на них (Деян.1,8) в день Пятидесятницы сделались такими глубокими богословами, что изумляли всех, где приходилось им говорить, изумляли высотой неслыханного учения, силою слова, даром чудотворения, которыми подкрепляли достоверность своей проповеди, и особенно способностью говорить на всех языках, не учась тому прежде [8, с. 48]

В день Святой Пасхи как и Иоанн Златоуст Святитель Гурий тоже говорит нам о Божественной Любви. О том, «какую Великую любовь явил Господь человеку, призвав его к жизни, одарив его Своим образом и подобием, т.е. разумом и свободою, и все видимое подчинив ему. Как владыке. Когда человек нарушил заповедь Творца и пал, что творит любовь Божия для спасения человека? Когда по закону правды грешник должен был умереть (Быт.II, 17), не щадит Сына Своего Единородного. Но не здесь предел любви Божией к нам. Воскресение Спасителя есть полная победа Его над смертью – основание надежды на бессмертие, торжество любви Его к нам. Справедливо ценя жизнь выше всего, можем ли не оценить блаженного

бессмертия? Ибо что такое была бы наша жизнь без надежды воскресения?» [8, с.67-68]

Говоря о Господней заботливости о людях Святитель Гурий, говорит, что по указанию слова Божия Христос вознесся на небеса для того, чтобы внити в славу Свою (Лк. XXVI, 26). Но среди этого непостижимого величия Он не забывает о людях, заботится приготовить место и им! «Иду приготовить место вам, - говорил Он Апостолам, и когда приготовлю, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были там, где Я!» (Иоан. XIV, 2-3). Архиепископ напоминает пастве, что Бог возьмет не всех без разбору, а только тех, кои доброю, христианскою жизнью приготовили, сделали себя способными и достойными счастья в общении с Богом. Будет Суд – последний, решительный, на всю вечность бесповоротный и страшный особенно потому, что Господь будет судить не только дела или слова, но и наши мысли и желания; осудит не только за сделанное худое дело, но и за несделанное доброе, которое мы могли сделать и не сделали»[8, с.68-69].

Протоиерей Георгий (Северин) Крымский Республиканский благочинный, настоятель храма Трех Святителей г. Симферополя с 1941 по 2007 год в Проповеди в день Святой Троицы 30 мая 2004 г. произносит, что люди приходят в Дом Божий, чтобы воспеть совместно общую молитву: «Хвалим Тя, благословим Тя, кланяемся, славословим Тя, благодарим Тя, Святая Единосущная Животворящая и Нераздельная Троице!» [9, с.49].

Эти слова, произнесенные Иоанном Златоустом в IV в. в Константинополе, Святителем Гурием и в храме Трех Святителей в Симферополе в XIX веке и Протоиереем Георгием(Севериным) в XXI в. – это звенья одной цепи, протянувшейся от первых веков от Рождества Христова доныне показывают нам Великий смысл и значение «В ВЕКАХ ПОСЕЯННОГО СЛОВА...» Любви, Благословения, Славословия, Благодарения Творцу.

Литература:

1. А. А. История Византийской Империи. Том I Время до крестовых походов до 1081 г. https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vizantijskoj-imperii-tom1/

2. Васильев А. А. Готы в Крыму. с. 301—302. В. Г. Васильевский. Труды. Т. 2. ч. 2. 1912 г. С-П. 137 страниц. с. 382. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D0%BD%D0%B8%D0%BB%D0%B0

3. Головина О. В.ГОТЫ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ:МЯТЕЖ ГАЙНЫ 399–400 гг. https://cyberleninka.ru/article/n/goty-v-konstantinopole-myatezh-gayny-399-400-gg

4. Святитель Иоанн_Златоуст https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ Дата обращения 10.04.18 г.

5. Святитель Иоанн Златоуст Письма к разным лицам 194. К готским монахам, в имении Промота https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/pisma_k_raznym_licam/194_1 Дата обращения 15.04.18 г.

6. Ростовский Д. Святые русского православия / Святитель Дмитрий Ростовский. – М.: Эксмо, 2008. – 928 с.: ил. – (Мир православия). ISBN 978-5-699-26357-8

7. Симфония по творениям Святителя Иоанна Златоуста. – «Даръ», 2006. – 576 с.

8. Святитель Гурий (Карпов), архиепископ Таврический: Жизнеописание. Проповеди. Акафист/ Сост. протодиакон В. Марущак. – Симферополь: Н.Оріанда, 2008. – 224 с., илл. ISBN 978-966-96877-5-3]

9. Проповеди Протоиерея Георгия Северина Крымского Республиканского благочинного, настоятеля храма Трех Святителей г. Симферополя. Рукопись.

УДК 2

Миссионерская и образовательная деятельность святителя Гурия (Карпова) в Пекине

Иерей Александр Гринь, магистр богословия, преподаватель Таврической духовной семинарии по предметам: История священного писания Ветхого Завета и Русской патрологии.

Статья посвящена осмыслению жизненного пути святителя Гурия (Карпова), как выдающегося миссионера и православного педагога. Миссионерское служение святителя неотделимо от образования и воспитания детей, как это было в Пекине, а позже и в Таврической епархии.

Ключевые слова: *Пекинские духовные миссии, перевод богослужебных книг, катехизические беседы, училище.*

Святителя Гурия (Карпова) следует отнести к числу тех церковных и общественных деятелей, труды которых по своей ценности и масштабности заслужено называются равноапостольными. Именно миссионерские подвиги так ревностно исполняли святые апостолы. К миссионерской и образовательной работе призван и епископ, который всегда являлся олицетворением апостольского служения. На сегодняшний день не достаточно освещены такие весомые педогогические работы святителя Гурия: управляющий албазинской школой, создание святителем в Пекине детского хора, основание училища, устройство просветительских братств по всем местам архипастырского служения святителя и открытие Таврической духовной семинарии.

Будучи студентом Высшего отделения Санкт–Петербургской духовной академии, за два года учебы Григорию Карпову (так звали святителя в миру) удалось усвоить четырехлетний объем информации. Он прекрасно овладел

основными древними и современными иностранными языками. По ходатайству руководства академии выпускник был направлен с проповедью в 12–ю Пекинскую духовную миссию с самого начала ее основания в 1839 году.

В конце декабря иеромонах Гурий отправился в Пекин. Он нес в Пекине послушание управляющим албазинской школой, казначея и служил в Успенском храме [1, с.86].

Источники о христианизации православными Китая очень скудны. «О греко–российском же христианстве в Пекине решительно негде прочитать» [2, с.493]. Сохранились свидетельства за 1844 год, в которых говорится, что службы в Пекине совершались на славянском языке, из которого албазинцы не понимали ни слова. «Открыли было училище, учеников содержали на полном казенном коште и учили русскому языку; но так как русские требовали прилежания, то училище осталось пустым... После хотели было поучить их хоть китайскому–то языку; та же история... С этих пор, вот уже год – училище закрыто и кажется надолго, если не навсегда» [2, с.658].

Проповедь среди язычников была запрещена в Китае. Но миссионеры ожидали лучших времен. Отец Гурий исправляет переводы огласительных книг и сделал новые переводы Нового Завета и богослужебных книг (Псалтирь, Требник, Служебник), Пространного Катехизиса, «Разговор между испытующим и уверенным», Священной истории Ветхого и Нового Завета и многих других богословских и учебных книг на китайский язык. Святейший Синод дал благословение на издание перевода и использование его в миссионерских целях. Но при этом рекомендовал внести поправки. Отец Гурий внес исправления в «Свод православных законов» и издал его на китайском языке. С китайского языка был переведен научный труд «Обеты буддистов и обряд возложения их у китайцев». Эта работа показывает глубокое знание буддизма и является весомым вкладом в европейскую науку и является хорошим трудом в апологетике [3, с.117]. Свои поучения к новообращенным опубликовывались под названием «Беседы сельского священника с прихожанами».

Отцу Гурию самому пришлось изучить печное мастерство и научить других, чтобы не замерзали, класть русские печи. От печной кирки и лопаты брался за смычок и скрипку, чтобы из албазинцев создать певческий хор для богослужения, и он создал пекинский хор, который был не хуже архиерейского [4, с.165].

Кроме этого, он изучал эту многовековую страну и не раз говорил, что из собранного им материала составятся два огромных тома. Что в них будет немало того, что никому не известно. Но этот обширный материал так и не увидел свет.

Архимандрит Гурий в августе 1856 года вновь отправляется в Китай будучи главой 14–й Пекинской духовной миссии и настоятелем Успенского ставропигиального монастыря.

С октября 1859 года и до Рождества Христова крещено тридцать человек. В следующем году – еще тридцать человек. Катехизические беседы с прихожанами архимандрит Гурий проводил до трех раз в неделю. «Беседы катехизические были беседами в собственном смысле. В воскрестные дни обыкновенно кто нибудь из детей рассказывал евангелие, которое в тот день читано в церкви на славянском языке и учителем – катехизатором рассказано по китайски во время причастна. За тем, по содержанию Евангелия предлагается, заключающееся в нем, наставление, с возможно близким применением его к жизни. Это – то применение и составляет беседу, в которой принимают участие все. Здесь предъявляются недоумения, разные трудности совместить приятные обычаи с требованиями Евангелия и проч. За тем, если есть время, предлагается очередное чтение из катехизиса, или свящ. истории, или из других, имеющихся на китайском языке, книг духовного содержания... Прочитанное тотчас же становится темою для разговора, и подвергается точному, и по возможности полному объяснению на общепонятном языке» [2, с.494].

Трудами членов миссии христианское вероучение стало распространяться и за пределами Пекина. Так, за три года было крещено около двухсот язычников. В деревне Дун–дин был открыт православный храм, строительство

которого началось в 1862 года: «Если Господь благословит устроить этот дом, то не только службы наши там будут совершаться с большим приличием, но, что особенно важно, молитвенный дом этот будет залогом Божия благословения и надежною опорою для дальнейших действий в обращении ко Христу остальнаго населения» [2, с.500]. При храме было открыто училище. Иеромонах Исаия (Пешкин) в 1866 году совершивший первое богослужение на китайском языке, писал, что находит «полезным и возможным открыть в этой деревне училище для детей с тем, чтоб от детей понемногу учились и взрослые...» [2, с.497].

Уже на святках 1843 года хор албазинских учеников под управлением отца Гурия удачно пел в Сретенской церкви. Успехи албазинской школы тоже очевидны. Экзамены показали, что обучение поставлено прекрасно, отличные результаты учеников по китайскому языку, арифметики, в русском чтении и пении. Ученики этой школы учавствовали в богослужениях в качестве чтецов.

В сентябре 1865 года завершилось второе (восьмилетнее) пребывание миссионера в Китае. По возвращении архимандрит Гурий был назначен настоятелем Московского Симонова монастыря. За усердную службу награжден орденом святого Владимира 3–й степени и пожизненной пенсией в 1500 рублей. В общей сложности отец Гурий провел в Китайской миссии, включая подготовку и переезды, около двадцати лет. Он послужил основой для миссионерства епископа Николая (Касаткина), равноапостольного просветителя Японии.

Следует прийти к выводу, что отец Гурий сразу после студенческой скамьи был направлен с проповедью и образованием церковной жизни «на передовую» в не христианскую страну Китай с уже устоявшимися традициями. Разнообразие миссионерских трудностей и неудобств не пугают молодого монаха, но побуждают к активной проповеди, переводческой деятельности и образовательно-воспитательной работе со школьниками. Как педагог, владыка Гурий достиг значительных результатов в сфере просвещения и образования. Несомненно, и сегодня, в 21 веке, его труды являются полезными и значимыми,

как плоды с доброго дерева. «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый. Ибо всякое дерево познается по плоду своему…» (Лк. 6, 43–44).

Письменные работы архиепископа Гурия имеют глубокий интерес с богословской, антисектантской, педагогической, пастырской, исторической, этнографической, административной, миссионерской и благотворительной точек зрения. Владыка Гурий поистине разносторонний и глубоко образованный архиерей энциклопедических знаний. Его труды интересны и полезны как для простолюдина, так и для академического богослова. Его проповедь адресована пастве и ее пастырям.

Литература:

(1) Таврические епархиальные ведомости. – 1869.

(2) Семевский М.И. Русские и Греко-Российская Церковь в Китае в 17-19 вв. // Русская старина. – 1884. – Т.3.

(3) Труды членов Русской Духовной Миссии: В 2 тт. – Пекин, 1909.

(4) Палимпсестов П. Русский Архив: В 3 т. – М., 1888.

(5) Миссии. Русская духовная миссия в Китае. [Электронный ресурс]. URL: http:/www.ortho-rus.ru. (дата обращения 20.03.18).

(6) Православие и современность: Просветитель Поднебесной Империи. [Электронный ресурс]. URL: www.kazeparhia.ru . (дата обращения 13.03.18).

(7) Поместные церкви. Архиепископ Гурий (Карпов). [Электронный ресурс]. URL: www.pravoslavie.ru . (дата обращения 22.03.18).

УДК 159.9.072.42

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ
PARTICULAR QUALITIES RELIGIOUS SELF-IDENTIFICATION OF MODERN YOUTH

Гуриева Светлана Дзахотовна, Доктор псих. наук, профессор кафедры социальной психологии СПбГУ

Аннотация: в данной статье изучены особенности религиозной самоидентификации молодежи (христианского вероисповедания). Выборку исследования составили 121 человек, в возрасте от 18 до 35 лет. Были обнаружены достоверно значимые различия в религиозной самоидентификации в зависимости от пола; религиозная самоидентификация связана с личностными особенностями и по-разному проявляется в разных группах религиозных людей.

Abstract: this research examines the main characteristics of the religious self-identification of young people (Christian). We have interviewed 121 respondents, aged from 18 to 35 years. We have determined significant difference between religion self-identification and gender; between religion self-identification and personal features in different groups of religious people.

Ключевые слова: религиозная идентичность, религиозная самоидетификация, современная молодежь.

Keywords: religious identity, religious self-identification, modern young.

В российском обществе наблюдается религиозное возрождение, начавшееся в конце XX века, о чем свидетельствует увеличение числа верующих людей, особенно среди молодёжи. Смешение и слияние различных

культурных, конфессиональных, политических явлений на одном пространстве российского общества, помогает не только понять сложность и многообразие России, но и осознать, принять все потенциальные сложности и трудности. В настоящее время вопросы религиозной идентичности актуализировались по причине объективных обстоятельств современной российской действительности. Этому процессу могут способствовать такие обстоятельства, как: свобода в проявлении выбора в многообразии конфессиональных направлений и верований, потребность многих людей реализовать себя, понять себя, увеличение количества «ищущих» смысла жизни.

Изучение религиозности и религиозной идентичности становится популярным в современном психологическом научном мире. Обусловлено это тем, что сама по себе религия обладает особым, философским смыслом, знанием, значением для понимания сущности людей и окружающего мира. По мнению известного социолога Дюркгейма, религия выполняет функцию формирования солидарности, сплоченности, является своего рода «социальным клеем». Кроме того, нам представляется важным изучение особенностей религиозности в связи с тем, что данные многочисленных социологических и психологических исследований говорят о росте показателей религиозности среди населения, а также, с положительной взаимосвязью религиозного поведения с психологическим здоровьем и эмоциональным комфортом [5].

В современных гуманитарных науках категория «религиозность», является одной из наиболее часто используемых, однако, до сих пор остается одной из самых неразработанных. В настоящее время проводится большое число эмпирических исследований религиозности, результаты которых нередко кардинально отличаются друг от друга. Указанные обстоятельства подтверждают актуальность научного исследования понятия, сущности религиозности и основных тенденций развития современных направлений изучения данного явления.

Изучение проблемы религиозной самоидентификации молодёжи в зарубежной науке основано на теориях макросреды (Бергер П., Вебер М.,

Дюркгейм Э., и т.д.), прослеживается в социологических исследованиях (Андреева Л.А., Матвеева Н.Ю., Гараджа В.И. и др.). Основные методологические принципы изучения роли проблемы религиозности в российском обществе, сформулированы в трудах отечественных ученых (Тхостова А.Ш., Рассказовой Е.И., Лазуткиной М.А., Левады Ю.А., Гуриевой С.Д. и др.). В работах многих авторов (Форсовой В.В., Грановской Р.М., Тхостова А.Ш., Рассказовой Е.И. и многих других религия понимается как один из важных факторов развития общества, как социальный феномен. Изучение проблемы религиозности является сферой научных интересов не только психологии, но и философии, социологии, этнографии.

Основная задача нашего исследования[3] заключалась в изучении социально-психологических особенностей религиозной самоидентификации молодежи (христианского вероисповедания), проживающих в различных городах Российской Федерации. Выборка исследования: 121 респондентов, в возрасте от 18 до 35 лет, (христианского вероисповедания). В «таблице.1» представлены основные характеристики выборки: пол, религиозная самоидентификация.

Таблица 1. Характеристики выборки исследования

Религиозная Пол СИ	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие	Всего
Муж.	26 (45%)	20 (34%)	12 (21%)	58 (48%)
Жен.	43 (68%)	13 (21%)	7 (11%)	63 (52%)
Всего	**69 (57%)**	**33 (27%)**	**19 (16%)**	**121 (100%)**

Респондентам предлагалось также заполнить опросник определения религиозной ориентации И.М. Богдановской [3; 4]; авторскую анкету, с указанием пола, возраста и уровня образования. Обработка сырых данных

[3] Исследование было проведено А. Снигиревой, под руководством профессора С.Д. Гуриевой.

осуществлялась в программе «Excel». Обработка качественных данных методом контент-анализа. Контент-анализ позволил выделить генеральные тематические рубрики.

Контент-анализ ответов на вопрос о молитве («В каких ситуациях вы обычно прибегаете к молитве?») показал, что верующие обращаются к молитве в разных (27 %) ситуациях и регулярно (18%), сомневающиеся – когда испытывают трудности (24 %) и находятся в отчаянии (21 %), неверующие – в моменты отчаяния (15%) (см. Табл. 2).

Таблица 2. Представленность категорий по группам в процентах

Категория	**Неверующие**	**Сомневающиеся**	**Верующие**	**Итого**
Общение	0%	12%	13%	11%
Отчаяние	**15%**	**21%**	9%	13%
Разное	0%	0%	**27%**	15%
Регулярно	0%	6%	**18%**	12%
Страх	5%	15%	15%	13%
Трудности	10%	**24%**	12%	15%
Нет ответа	**70%**	**21%**	6%	21%

Хотелось бы отметить, что среди неверующих в значимой степени (70%) представлена категория «нет ответа», которая (при анализе вкупе с вопросом «обращаетесь ли вы к Богу с молитвой?», который содержит варианты ответа) означает, что неверующий человек не молится вовсе, что в общем-то, вполне логично. Так же особенное внимание считаем нужным уделить категориям «разное» и «общение», которые представлены в большей степени среди верующих 27% и 13 % соответственно, а также среди «сомневающихся» категория «общение» - 12 %. Категория «разное» обобщает те варианты ответов, которые описывали совершенно различные ситуации/причины обращения к Богу в молитве, зачастую с акцентом на том, что к молитве прибегают «в любых» «во всех» ситуациях. Приведем несколько примеров: «благодарности, прошения, вопросы», «перед приёмом пищи, сном, по вдохновению», «нужды, боль, отчаяние, счастье, радость, любовь». В

категорию «общение» были отнесены ответы, в которых напрямую или косвенно выражалась потребность в общении, в поддержке. К примерам таких высказываний можно отнести: «когда одиноко», «когда нужна душевная поддержка», и такой вариант «во всех, ведь Иисус мой лучший друг. Как часто вы общаетесь с лучшим другом?».

Контент-анализ ответов на вопрос о верующем человеке показал, что можно выделить несколько категорий: вера, проявляющаяся в делах; в отношении; в ритуалах; в убеждениях; в характере (см. Табл. 3).

Таблица 3. Представленность категорий по группам в процентах.

Категория	**Неверующие**	**Сомневающиеся**	**Верующие**	**Итого**
Дела	10%	9%	17%	14%
Отношения	0%	12%	**25%**	17%
Ритуалы	15%	6%	10%	10%
Убеждения	**40%**	**30%**	**35%**	34%
Черты личности	**20%**	**36%**	6%	16%
Нет ответа	15%	6%	7%	8%

Описывая характеристики верующего человека, респонденты обращаются к разным сторонам личности. У всех трех групп преобладает представление о верующем, как о человеке с определенными убеждениями, интеллектуальными установками. Критерием для отнесения определений к этой группе послужили такие высказывания, как «убежденный…», «нет сомнения…», «с определенным мировоззрением…» и пр. В группе верующих также преобладают определения, в которых представлено отношение человека к Богу (25 %): «знаю Бога лично», «настраивающий свои отношения с ним…», «может поговорить с Богом…», «любящий, чтящий Бога». Неверующие и сомневающиеся в большей степени прибегают к описанию внутренних качеств характера (36% и 20 %), свойственных человеку: «скромный, принимающий взгляды других…», «слабак», «добр и искренен…», «нравственный…».

Контент-анализ ответов «Вопрос Богу». Последний открытый вопрос, на который респондентам предлагалось дать ответ, звучал так: «Если бы у Вас была возможность напрямую обратиться к Богу с одним вопросом, чтобы вы спросили? В ходе контент-анализа «вопроса к Богу» было проведено деление категорий по двум основаниям. Первое заключается в содержании самих вопросов, которые были объединены в следующие группы: «Как ты ко мне относишься?», «Почему столько зла?», «Смысл жизни?», «Справочная», «Ты есть?», «Что будет?», «Что делать?», «Что есть благо?». При этом 20% всех испытуемых, как относящих себя к верующим, так и к неверующим, пропустили это задание (см. Табл. 4).

Таблица 4. Представленность категорий по группам в процентах.

Категория	**Неверующие**	**Сомневающиеся**	**Верующие**	**Итого**
Как Ты ко мне относишься?	5%	9%	13%	11%
Нет вопроса.	**30%**	**21%**	**17%**	20%
Почему столько зла?	**25%**	6%	16%	15%
Смысл жизни?	10%	**24%**	10%	14%
Создание мира.	15%	3%	1%	4%
Ты есть?	15%	9%	6%	8%
Что будет?	0%	18%	14%	13%
Что делать?	0%	6%	**19%**	12%
Что есть благо?	0%	3%	3%	2%

Респонденты, причисляющие себя к верующим, чаще всего задавали вопросы, касающиеся справедливости «Почему столько зла?» и вопросы инструктирующего характера «Что делать»? У неверующих преобладали вопросы «Почему столько зла?», любопытствующие вопросы о создании мира и вопросы, отражающие сомнения в существовании Бога «Ты есть?». Для людей, затруднившихся отнести себя как к верующим, так и к неверующим,

наиболее популярными оказались вопросы экзистенциального толка «Смысл жизни?» и «Что будет?». Вопросы морально-нравственного характера типа «Что есть благо?» оказались наименее часто встречающимися для всех трех групп респондентов. Второе основание для разделения вопросов по содержанию касалось объекта, на который направлен вопрос (см.Табл.5).

Таблица 5. Представленность категорий по группам в процентах.

Категория	**Неверующие**	**Сомневающиеся**	**Верующие**	**Итого**
Бог	**25%**	12%	12%	14%
Люди	10%	12%	16%	14%
Мир	15%	15%	14%	15%
Я	20%	**39%**	**41%**	37%
Нет вопроса	**30%**	**21%**	**17%**	20%

Верующие и сомневающиеся чаще всего задавали вопросы, направленные на себя. В качестве примеров можно привести следующие: «Какая моя миссия в жизни?», «Сколько мне осталось жить?», «Правильной ли дорогой я иду?», «Сложится ли в моей жизни все так, как я надеюсь?». А неверующие чаще задавали вопросы, относящиеся непосредственно к Богу: «Ну и где тебя найти?», «Какого черта ты бездельничаешь?» и т.д. Таким Образом, для верующих и сомневающихся гипотетический разговор с Богом – получение «обратной связи», оценки, совета или одобрения своего поведения. В терминах социальной психологии Бог является для верующих референтной фигурой. Для тех же, кто причисляет себя к атеистам, виден рациональный или иронический подход к гипотетическому диалогу с Богом. Возможно мотивация в этом случае действительно познавательная, а возможно здесь можно увидеть некоторый защитный аспект.

Заключение.

Несмотря на отсутствие четко выработанной концепции религиозной идентичности, исследователи сходятся во мнении, что религиозность

представляет собой органический комплекс из представлений, эмоций и поведения. Большинство авторов склонны акцентировать внимание на одном или двух измерениях и исключать другие (религиозные знания, чувства респондента по отношению к религиозным объектам, институтам, поведение). Существуют разные уровни проявления религиозности, начиная от «декларируемого религиозного статуса», который, по нашему мнению, отражает некие представления человека о религии и её значении и является по сути *когнитивным компонентом* религиозной идентичности, заканчивая «недекларируемой религиозной идентичностью», которая является более глубинной интегрурющей характеристикой личности, так как является составляющей социальной идентичности, а следовательно встраивается в Я-концепцию личности, которая как известно, определяет поведение.

Литература

1. Андреева Л.А. Религиозность российской молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян. // Социологические исследования, 2009. №10. С. 28 – 33.

2. Акпериан Ф.Г. Проблемы религиозной идентичности у подростков. // Вектор науки ТГУ, 2012. №1(8). С. 56 – 62.

3. Богдановская И.М. Религиозный опыт личности как феномен психологического исследования. // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. – СПб.: Изд-во Рус. Христ. гуманит. академии, 2001. С. 130 –133.

4. Богдановская И.М. Смысловая организация современного религиозного опыта личности: диссертация … кандидата психологических наук, Санкт-Петербург, 2002.

5. Гараджа В.И. Религиоведение: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школы. – 2-е изд., дополненное. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.

6. Грановская Р.М. Психология веры. – СПб.: Речь, 2004. – 576 с.

7. Гуриева С.Д. Психология межэтнических отношений. – СПб.: ВВМ, 2010. – 276 с.

8. Лазуткина М.А. Теоретический анализ структуры религиозной идентичности и способов её измерения. // Грамота, 2012. № 12 (67): в 2-х ч. Ч. I. С. 79 – 82.

9. Левада. М.Ю. Современное христианство и социальный прогресс. — М., 1962. — 208 с.

10. Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии. // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 61-69.

11. Форсова В.В. О религиозных корнях толерантности. // Социологические исследования. 2003. № 8. С. 54-63.

12. Тхостов А.Ш., Рассказова Е.И. Идентичность как психологический конструкт: возможности и ограничения междисциплинарного подхода. // Психологические исследования. 2012. Т. 5, № 26. С. 2. [Э.Р.] URL: http://psystudy.ru (14.03.2013).

УДК 82-31+2

РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА ПРОФЕССОРА ПРЕОБРАЖЕНСКОГО В ПОВЕСТИ М. БУЛГАКОВА «СОБАЧЬЕ СЕРДЦЕ»

RELIGIOUS ASPECTS PROFESSOR'S PREOBRAZHENSKY IMAGE IN M.BULGAKOV'S NOVEL "DOG'S HEART

Демина Е.Г.

Demina E.G.

канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка Медицинской академии им. С.И. Георгиевского Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

PhD in Philological sciences, associate prof. of Russian Language Department of the Medical Academy named after S.I. Georgievsky of V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

Аннотация: В статье рассматривается проблема интерпретации с религиозной точки зрения образа профессора Преображенского в повести М. Булгакова «Собачье сердце».

Abstract: The article discusses the interpretation problem from the religious aspect of the Professor Preobrazhensky's image in M. Bulgakov's novel "The Dog's Heart".

Ключевые слова: образ *профессора Преображенского, религия, атеизм.*

Key words: *Professor Preobrazhensky's image, religion, atheism*

Повесть М. Булгакова «Собачье сердце» неизменно вызывает и читательский, и исследовательский интерес. Реализацией литературоведческого интереса стал немалый корпус исследований этого произведения. Изучена

образная система, библейские мотивы, сатирическая составляющая, музыкальные цитаты и многое другое.

Профессор Преображенский – центральный персонаж повести, который вызывает самые противоречивые интерпретации: от хвалебных, доказывающих, что Преображенский – врач, достойный уважения, до остро негативных.

Цель статьи: проанализировать образ профессора Преображенского с религиозной точки зрения.

Религиозными аллюзиями и реминисценциями пронизана вся повесть, начиная с фамилии профессора и его биографии (сын кафедрального протоиерея) до хронотопа и топонимики повести. В тексте акцентируется топоним Пречистенка. Профессор – «пречистенский мудрец», он живёт в калабуховском доме «на Пречистенке» в «пречистенской квартире», в которой «вечерами пречистенская звезда скрывалась за тяжкими шторами», переходя в «пречистенскую ночь с одинокой звездой». На Пречистенке профессор Преображенский встречает Шарика, который родился и вырос у Преображенской заставы, там же умирает Чугункин. Операция по пересадке гипофиза и семенников трупа человека собаке происходит между католическим и православным рождеством, что явствует из дневника Борменталя.

Если рассматривать деятельность профессора с точки зрения развития научно-технического процесса, без оглядки на этические проблемы, то, безусловно, это образ положительный. Филипп Филиппович – учёный, который жизнь положил на алтарь науки, труженик, борец за усовершенствование человеческой природы, увеличение продолжительности жизни человека с сохранением её качества.

С точки зрения религии профессор – все же образ отрицательный. Удачные эксперименты профессора направлены не на развитие или длительное сохранение умственных, творческих качеств человека, а на омоложение человеческого организма, что уже само по себе противоречит установленному Богом миропорядку. Преображенский вживляет органы животных в тело человека и наоборот, искажая задуманное Творцом. И для чего? Стареющей

даме он пообещал пересадить яичники обезьяны, чтобы она могла и дальше представлять интерес для карточного шулера Морица. Вылечил одного дряхлого развратника: «Голые девушки стаями», «Последний раз в 1899-м году в Париже на Рю де ла Пэ» [1, с. 132]. Результатом омоложения другого женатого сластолюбца стало совращение 14-летней девочки. Профессор даже вынужден в сердцах воскликнуть: «Господа! <…> Нельзя же так! Нужно сдерживать себя» [1, с. 134]. Шарик, ставший свидетелем приёма пациентов, пришёл к заключению, что это «похабная квартирка» и «задремал от стыда» [1, с. 135].

Двойственность образа Филиппа Филипповича подчёркнута тем, что персонаж представлен в двух ракурсах: авторский взгляд на профессора и восприятие Преображенского псом Шариком. Однако с момента превращения пса в человека прерывается трансляция его восприятия жизни в профессорской квартире.

Шарик – выразитель авторской позиции. Не случайно Филиппа Филипповича читатель видит глазами Шарика, который быстро определяет, что профессор это человек, который «ест обильно и не ворует: этот <…> никого не боится, а не боится потому, что вечно сыт. Он умственного труда господин, с культурной остроконечной бородкой и усами седыми, пушистыми и лихими» [1, с. 122]. Обращает на себя внимание двойное упоминание сытости врача в голодной Москве.

Сам же Филипп Филиппович, полностью предан делу омоложения человеческого организма, которое приносит ему не только научный авторитет, но и не малый доход. Жены у него нет, детей соответственно тоже, нет упоминаний в тексте о какой-либо близкой женщине в жизни профессора. Все это ему, по-видимому, заменяет работа. Однако есть у профессора одна слабость – он высоко ценит свой комфорт. С религиозной точки зрения профессор – чревоугодоник. Он знает толк в еде и алкоголе. Кухне в тексте уделяется много внимания. Для Шарика – это рай, но при описании процесса приготовления обеда у автора возникает совершенно иная ассоциация: «В

плите гудело как на пожаре, а на сковородке ворчало, пузырилось и прыгало. Заслонка с громом отпрыгивала, обнаруживала страшный ад, в котором пламя клокотало и переливалось» [1, с. 150].

Ради комфорта Преображенский жертвует своими убеждениями. Так, несмотря на открыто высказываемое несогласие с новым государственным устройством, профессор восстановил функцию семенников чекистскому наркому. Сделал это Филипп Филиппович отнюдь не бескорыстно, а чтобы обеспечивать себя охранными документами.

В борьбе с домкомом за квадратные метры профессор не стесняется шантажировать своего высокопоставленного пациента.

Пёс высоко оценил битву Преображенского за количество комнат в квартире. Степень уважения собаки увеличивалась прямо пропорционально усилению гнева Филиппа Филипповича: «Ну и парень! – восхищённо подумал пёс»; «Ну, теперь можете меня бить, как хотите, а отсюда я не уйду», и в финале сцены, когда поверженные домкомовцы покинули квартиру «пёс встал на задние лапы и сотворил перед Филиппом Филипповичем какой-то намаз» [1, с. 140]. Сцена борьбы за свою территорию, уравнивающая Шарика с «европейским светилом» – тонкая авторская ирония.

Статус «пречистенского мудреца» и благодарственные слёзы «не менее двух раз в день» в глазах пса, Филипп Филиппович получил за создание комфортного и сытого существования Шарика и запрещение телесных наказаний для него же. За эти заслуги профессор был обожествлён: «божество помещалось в кресле», «божество сидело в кабинете, развернув на столе какие-то тяжёлые книги» [1, с. 151]. Однако постепенно снижение значения слова «божество» доходит до контраста: «руки божества, обнажённые по локоть, были в рыжих резиновых перчатках», «временами божество вооружалось маленькими сверкающим ножиком и тихонько резало жёлтые упругие мозги» [1, с. 150–151].

Все меняется в день операции по пересадке собаке гипофиза и семенников человека. Поведение доктора Борменталя резко контрастирует с

уверенностью Преображенского. Глаза тяпнутого «обычно смелые и прямые, ныне <…> бегали во все стороны от пёсьих глаз. Они были настороженные, фальшивые, и в глубине их таилось нехорошее, пакостное дело, если даже не целое преступление» [1, с. 153]. Операция, с точки зрения Шарика, Борменталя и автора, – это преступление. Преступление, потому что Преображенский собирается создать химеру. Понимает ли это сам профессор? Видимо, нет, так как перед операцией он обращается к Богу: «Ну, Господи, благослови» [1, с. 156].

Теперь профессор не божество, а жрец: «подал его жрецу», «как и жрец» [1, с. 155], «жрец отвалился от раны» [1, с. 156]. И если Преображенский жрец, то Шарик – жертва, так как на лбу у него появился «красный венец», а профессор и его помощник «заволновались, как убийцы, которые спешат» [1, с. 156].

Сам экспериментатор не уверен в удачном исходе дела, тем не менее, собака с пересаженным гипофизом начинает превращаться в человека. И подспудно возникают вопросы: кто вдохнул душу в это тело и чья она? Имеет ли право человек осуществлять подобные эксперименты над животными? Позже, результат страшного эксперимента – Шариков – задаст профессору справедливые вопросы: «Разве я просил мне операцию делать? <…> Хорошенькое дело! Ухватили животную, исполосовали ножиком голову, а теперь гнушаются. Я, может, своего разрешения на операцию не давал. А равно (человек завёл глаза к потолку как бы вспоминая некую формулу), а равно и мои родные. Я иск, может, имею право предъявить» [1, с. 169].

Для Преображенского движение научной мысли вперёд важнее эмпатии, тем более к животному. Профессор готов приносить жертвы на алтарь науки. Сопоставление экипировки профессора во время операции с облачением священника заостряют проблему этичности проводимой операции: «Жрец был весь в белом, а поверх белого, как епитрахиль, был надет резиновый узкий фартук. Руки в черных перчатках». И если Преображенский жрец, то Шарик – жертва науки. Однако Булгаков тут же снижает градус пафоса, лишая слово

«жрец» какой-либо сакральности: «тут шевельнулся жрец», «<…> вынул <…> ножик и подал его жрецу», «облёкся в такие же черные перчатки, как и жрец» [1, с. 155].

Преображенский – учёный, который не лишён веры в Бога, но вера его настолько поверхностна, что позволяет проводить эксперименты, противоречащие, по мнению Булгакова, догматам христианства. Это даёт возможность автору наделять профессора отрицательными чертами, наряду с положительными качествами.

Литература

1. Булгаков, М. А.. Собрание сочинений : в 5 т. / М.А. Булгаков ; Редкол.: Г.С. Гоц, А.В. Караганов, В.Я. Лакшин, П.Н. Николаев, А.И. Пузиков, В.В. Новиков. – М.: Худож. лит., 1989–1991. – Т. 2 : Дьяволиада. Роковые яйца. Собачье сердце. Рассказы. Фельетоны. / подгот. текст и коммент В.В. Гудковой, Л.Л. Фиалковой. – 752 с.

УДК 2

Символы современной России в контексте диалога религии и политики
Symbols of modern Russia in the context of the dialogue of religion and politics

Дубовик Е.А., студентка специальности «Религиоведение» ТА КФУ им. В.И. Вернадского
Норманская Ю.В., кандидат культурологии, доцент кафедры религиоведения ТА КФУ им. В.И. Вернадского

Dubovik E.A. student of the Department of Religious Studies of the CFU named after V.I. Vernadsky
Normanskaya Y.V. candidate of cultural studies, associate professor of the Department of Religious Studies of the CFU named after V.I. Vernadsky

Аннотация. Современное политико-религиозное пространство претерпевает серьезные изменения. Начиная с 90х годов XX века на территории Российской Федерации было зафиксировано 29840 религиозных организаций. Некоторые из них напрямую связывают свое учение с политикой, но иногда политика может сама преображаться в религию. На этом фоне явственно выделяется коммуникация.
Annotation. Modern political and religious space is undergoing serious changes. Since the 90-ies of the XX century in the territory of the Russian Federation, 29,840 religious organizations have been registered. Some of them directly link their teachings to politics, but sometimes politics itself can be converted into religion. Against this background, the connection is clearly different.

Ключевые слова: *коммуникация, символ, политика, религия.*
Key words: *communication, symbol, politics, religion.*

Само по себе определение понятия символа представляет отдельную проблему и имеет достаточно давнюю философскую традицию. Множество существующих на сегодняшний день определений говорят о многозначности самого феномена. В широком смысле данное понятие фиксирует «способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия» [4]. Символ – это «чувственное воплощение идеального» (Кассирер), знак, указывающий на что-то, что не есть он сам или замещающий что-то другое. Чаще всего символ указывает на некое абстрактное, непосредственно не воспринимаемое содержание, смысловое образование, комплекс представлений, относящихся к религии, политике и т.д. Значение символа произвольно в том смысле, что оно формируется в процессе обучения и взаимного согласия людей, использующих его в процессе коммуникации [1]. Таким образом, символ не тождествен «символизируемому» (в смысле содержательного тождества), является средством коммуникации и имеет конвенциональную природу. С одной стороны, он отсылает к чему-то, с другой – обладает самостоятельной ценностью, «объединяя различные планы реальности в единое целое», материальное и идеальное.

Современная политико-культурная ситуация характеризуется выходом на политическую арену религиозного фактора, возвращением его в политику во всем многообразии (конфессиональном, идеологическом, этническом, культурно-историческом), что позволяет говорить как о политизации религии, так и о «религизации» политики. В данном ключе следует упомянуть о коммуникации политики и религии Российской Федерации, которая, в последнее время, усилилась. Речь пойдет не столько о коммуникации известных религиозных организаций с политической элитой, сколько о использовании религиозного фактора в политической пропаганде. Причины, породившие данную ситуацию, связаны с радикальными социальными трансформациями, которые актуализировали традиционные архетипы, восходящие к религиозному сознанию.

Речь идет, во-первых, о процессах, вследствие которых появился новый для России тип религиозно-политических отношений. В Америке и некоторых странах Запада уже давно известно такое явление, как телеевангелизм. Термин предложен журналом «Time», как объединение слов «телевидение» и «Евангелие», и описывает христианского проповедника, значительная часть проповедей которого распространяется с помощью телевещания [6]. В работе термин используется в более широком ключе, так как вокруг лидера телеевангелистов, зачастую, формируется харизматический культ. В следствие, телеевангелизмом в работе будет считаться попытка формирования у людей представления о некой личности, как о харизматическом лидере посредством теле и видео коммуникаций.

Во-вторых, крушение тоталитарных коммунистических режимов в странах СНГ и Восточной Европы способствовало возрождению церкви как элемента гражданского общества, формированию ментально-мировоззренческой установки, противоположной атеизму, распространению и внедрению в повседневные практики религиозных символов. Несмотря на официальную секуляризацию, политикам в условиях выборной демократии в целях эффективного воздействия на электорат приходится учитывать религиозные чувства и симпатии граждан, апеллировать к ним с помощью религиозных символов [3].

Политическая и религиозная символика может отсылать нас к одному и тому же, только разными способами. И одно и второе – это разные способы рефлексии мира. Религия говорит на языке, который центрируется, главным образом, на священное и сакральное. Как писал в своих трудах Эллиаде, сакральное – главный символ религии как символической формы. Как способа построения языка мира. Сакральное является той главной характеристикой, присущей любой религии.

Политическое выражается в публичности ее действий, основанный на взаимоотношении свой – чужой. Партия – это символической братство, основанное не на крови, этносе, т.е. не на том, что дано каждому от рождения,

не из естественного коммуникативного корня, а основанное на акте признания действующими членами нового. Политическим субъектом может считаться только человек, достигший совершеннолетия, т.е. прошедший определенную инициацию в обществе. Партия – это образование общности посредством рефлексии, когда мы начинаем понимать общие цели и интересы. В этом ключе, Конституцию можно назвать политико-правовой символической системой, которая была создана людьми для регулирования установленных правил.

В политике религиозные символы выполняют множество функций, основными из которых являются:

1. Информационно-коммуникативная, предполагающая передачу информации и установление контакта между властью и гражданами, а также между различными политическими акторами. Религиозные символы выступают в качестве кода, пароля, который имеет адресную направленность.

Они помогают информации, содержащейся в политическом тексте, дойти до реципиента (получателя информации), минуя рационально-логический контроль.

2. Функция легитимации действий, идей, взглядов, организаций; обеспечение их поддержки со стороны общества. Например, западное общество, запуганное террористическими актами, совершающимися под знаком джихада – «священной войны» мусульман с неверными, считает действия мусульман-террористов преступлением, тогда как сами террористы считают свои действия богоугодным делом, заявляя, что «...“джихад” – единственная альтернатива для освобождения нашей родины и наших духовных ценностей» [2].

Символами современной России можно назвать с одной стороны, действующее правительство, с другой – оппозицию. Оппозиция – это часть общества, ведущая политику противостояния господствующему положению. Слово оппозиция – способ противопоставления одних политических взглядов, идей, действий, другим политическим взглядам и действиям. Исходя из этого

определения, оппозиционная партия – это группа лиц внутри общества, организации, партии или коллектива, оказывающая противодействие действующей власти.

Сейчас в России существуют оппозиционные движения, которые, в основном, состоят из молодежи. Сама оппозиция формируется под влиянием особенностей политической культуры и исторического развития конкретной страны. Идеология молодежного бунта развивается в движении Навальнго А.Н. российский политик и общественный деятель, получивший известность своими расследованиями о коррупции в России. Он позиционирует себя в качестве главного оппонента руководству России во главе с Владимиром Путиным. Создатель «Фонда борьбы с коррупцией», объединяющего дочерние проекты, направленные, как декларируется их создателями, против коррупции и государственной пропаганды: «РосПил», «РосЯма», «РосВыборы», «Добрая машина правды», «РосЖКХ».

Как в религиозные объединения люди попадают посредством обряда инициации: в христианстве – обряд крещения, в исламе – обряд обрезания и т.д. В религии это выраженно наиболее явно. Что же касается политических партий и оппозиционных движений, своеобразным обрядом инициации здесь будет выступать так же сопричастность действию: выборы, получение паспорта. У движения Навального тоже есть свои символы сопричастности, одним из таких можно считать белую ленточку. 7 октября 2017г., прошедший на Марсовом поле в Санкт-Петербурге протест сторонников Навального против действующей власти ярко характеризует движение как харизматический культ или квазирелигию с собственным институтом сопричастности.

В своих выступлениях Навальный противопоставляет себя Путину. Так, в видео «Навальный vs Путин. Различие в деньгах он прямо говорит о том, что предвыборная компания Путина была финансирована «двумя людьми с двумя переводами: на тридцать тысяч и на девятьсот тридцать четыре рубля. Все остальные сотни миллионов перевели Путину партия Единая Россия и двадцать два … фонда». Кампанию Навального финансируют его избиратели и далее в

видео он показывает и рассказывает, как это происходит: «… сразу сказал, что никакого другого источника, кроме ваших пожертвований у меня нет, и получил вашу поддержку, за что большое спасибо. За тринадцать месяцев вы перечислили двести семьдесят пять миллионов рублей» [5]. Схожие действия производятся в выступлениях телеевангелистов в Америке. В своих выступлениях известный телеевангелист, глава церкви, Бенни Хинн призывает паству жертвовать ему деньги, чтобы им воздалось десятикратно. Сейчас Навального можно назвать символической идеологической личностью растущей оппозиции и цветных революций, которые происходят повсеместно.

Рост оппозиционных движений в России пришелся на 2011 г. Усилившаяся политическая активность всех слоев населения становилась благоприятной почвой для возникновения новых политических организаций и появления политической оппозиции.

Цветная революция – это обобщенное название нового типа политических технологий по смене политической власти. Цветными революциями чаще всего называют серию массовых уличных протестов населения, завершившихся сменой политического режима в ряде стран Восточной Европы, постсоветского пространства, Юго-Восточной Азии, Северной Африки без военного участия. Принято считать, что в странах, переживших цветную революцию, режим управляемой демократии был заменен на публичную демократию.

Искусственность и технологичность «цветных» революций отлично прослеживается в однообразии политической символики, которая является не самодеятельностью, а создается в соответствии с этнокультурными нормами и теорией архетипов Юнга. Особую роль в «цветных революциях» играют собственно цвет и символы, так как именно знаковые системы, в отличие от содержательной вербальной коммуникации, воздействуют на глубокие сферы психики (предсознание и подсознание). Политтехнологи прекрасно понимают их значение, а потому выбор «красной розы», «красного тюльпана» или «белой ленточки» в качестве символа революции вовсе не оказывается случайным.

Как мы видим из вышесказанного, внешне религия может проявляться не только в форме отношения человека с конфессией, ее представителями, церковью. Она проявляться во всех отношениях человеческой жизни. Человек, обладая мифологическим мировоззрением, понимает смыслы, которые несет в себе религия, такие как мораль, нравственность, толерантность и многое другое. Поэтому невозможно представить политику без религиозных рамок. Политика и религия слишком долго были взаимосвязаны и даже взаимозаменяемы. Даже в условиях современного секулярного мира, религия продолжает играть важную роль в формировании и динамике общественных отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Lexicon zur Sociologie / Hrsg. W. Fuchs u.a. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978., с. 762; 3, с. 429
2. Ар-Рантиси А.А. Обращение к палестинскому народу: [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://www.palestine-info.ru/lics/rantisi/08.html (дата обращения 22.03.2018г.)
3. Буковская Н. В., Воеводина Ю. А. Роль религиозных символов в политике // Вестник ТГПУ. 2006. №12. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/rol-religioznyh-simvolov-v-politike (дата обращения: 23.03.2018). с.101
4. Родионова С.А. Символ // Постмодернизм. Энциклопедия. М., 2001., с. 726
5. «Навальный vs Путин. Различие в деньгах» [электронный ресурс] https://www.youtube.com/watch?v=JrELLq_f8bM&t=37s (дата обращения 24.03.2018г.)
6. [электронный ресурс] https://ru.wikipedia.org/wiki/Телевангелизм

УДК 291. 71

ВЕДЕНИе МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В КРЫМУ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

CONDUCTING MISSIONARY ACTIVITIES OF NEW RELIGIOUS MOVEMENT IN THE CRIMEA: PROBLEM AND PROSPECTS

ЕФАНОВ ВЛАДИМИР ЮРЬЕВИЧ

EFANOV VLADIMIR YURIEVICH

Студент 4 курса «Религиоведение»

A fourth-year student of «Religion studies»

Научный руководитель:

Scientific adviser:

ГРИВА ОЛЬГА АНАТОЛЬЕВНА

GRIVA OLGA ANATOLIEVNA

Аннотация

В статье анализируется круг проблем, касающихся миссионерства новых религиозных движений в Крыму и их правовое регулирование. Приводятся примеры запрета в Крыму некоторых форм миссионерской деятельности.

Annotation

In the article the problem of missionary of new religious movements in Crimea and its legal regulation are under analyses. An examples of some new forbidden forms of missionary activities in Crimea are given.

Ключевые слова: *проблемы правового регулирования миссионерской деятельности, миссионерская деятельность, новые религиозные движения, Крым.*

Key words: *problems of legal regulation of missionary activity, missionary work, new religious movements, Crimea.*

Крым, как сосредоточие традиционной и нетрадиционной религиозности, очень разнообразен. В данной статье мы попытаемся дать анализ положения миссионерства сторонников новой религиозности в Крыму, как составной части нетрадиционных религий. Целью будет - обозначить проблемное поле миссионерской деятельности новых религиозных движений, зарегистрированных в Крыму.

Для достижения поставленной цели мы ставим задачи:

1. определить сущность новых религиозных движений;
2. выяснить что такое миссионерство в крымских реалиях;
3. сопоставить правовые нормы, регулирующие миссионерскую деятельность в Крыму и миссионерство как компонент религии.

Со времени пребывания Крыма в юрисдикции Российской Федерации религиозные объединения полуострова претерпели два значительных изменения в процессе своего существования.

Первым изменением является непосредственная перерегистрация религиозных объединений, которая проходила активно с 2014 по 2016 года, а в случае с некоторыми и того дольше. Учитывая либеральность в отношении к религиям на этапе украинского периода Крыма на территории полуострова действовали организации, запрещенные в России, как, например, Хизб ут-Тахрир. В России их деятельность прекращена, так как им инкриминируется терроризм [5]. Это не единственный пример подобных трансформаций. Процесс перерегистрации религиозных объединений проходил длительно, поскольку на месте не было специалистов, способных осуществлять религиоведческую экспертизу, необходимую для регистрации. На данный момент в Министерстве юстиции Республики Крым зафиксировано 744 религиозные организации [3].

Вторым серьезным изменением было принятие в июле 2016 года так называемого «пакета Яровой». Имея направленность на антитеррористическую деятельность, закон затронул аспект миссионерства религиозных организаций. Закон № 125 «О свободе совести» был дополнен главой «Миссионерская деятельность», ограничивающая миссионерство религиозных организаций. Поправки закрыли доступ к повсеместному распространению вероучения религиозных традиций в общественной публичной среде.

Таким образом, два вышеперечисленных правовых аспекта дополнили современную картину религий Крыма, неотъемлемым компонентом которой являются новые религиозные движения.

В крымских условиях новые религиозные движения как, впрочем, и во всей России, являются феноменом, занимающим незначительную нишу в соотношении с традиционными религиями. Хотя, новые религиозные движения разнообразны и многоаспектны. Под новыми религиозными движениями мы будем понимать – форму иной религиозности, формирующейся на идее привнесения «нового» в мир (или в конкретный регион), с целью трансформации социальных отношений в рамках своих нововведений.

Ради того, чтобы остаться на плаву, некоторым новым религиям пришлось прекратить открытую проповедь, в среде общества. В данном случае проповедь и миссионерство равнозначны, подразумевают внекультовую деятельность религиозной организации, направленную на привлечение неофитов в ряды своих последователей.

Однако существует ряд религиозных организаций, для которых миссионерство это одно из основных направлений деятельности. Свидетели Иеговы - это типичный пример такой религиозной организации, где вера подкрепляется искренним служением Богу. Членов данной организации называют «возвещателями». Техника миссионерства иеговистов в народе носит название «от дома к дому» – поскольку представители организации парами выполняют обход домов, беседуя с хозяевами на библейские темы. Как известно, каждый член организации должен «провозвещать» необходимое

количество часов в месяц. Организация Свидетели Иеговы в апреле 2017 года была объявлена экстремистской и запрещена на территории Российской Федерации. По данным СМИ на территории Республики Крым действовало 22 организации [4]. Организация была ликвидирована как юридическое лицо, однако ее адепты остались в Крыму и некоторое время, скорее всего, они будут негласно продолжать свою проповедь. На наш взгляд, помимо обвинений в экстремизме на ликвидацию Свидетелей Иеговы, в значительной степени повлияла форма их ведения миссионерства. Даже если бы, организация не была запрещена и ликвидирована, в новых условиях она была бы вынуждена регулярно платить штрафы за ведение публичного миссионерства.

Другим примером религиозных организаций, деятельность которых связана с публичным отправлением культа, является «Общество Сознания Кришны». Из материалов отдела по делам религии по городу Симферополю, за 19.02.2017: «Уведомления о проведении публичного мероприятия», говорится: «в целях популяризации здорового образа жизни, основанного на духовных ценностях и ознакомления с культурой вайшнавизма состоится шествие «харинама-санкиртана» воспевание». Данное уведомление говорит о том, что будет проводиться публичная харинама на улицах города Симферополя. Харинама – это декламация мантры «Харе Кришна». В данном случае подразумевается публичное отправление культа. Также одной из особенностей Харинамы-санкиртаны является распространение религиозной литературы, в частности, книги «Бхагавадгиты как она есть» и др.

После принятия закона о миссионерской деятельности проведение подобных мероприятий стали запрещаться. До этого они осуществлялись беспрепятственно.

Что может послужить прецедентом к наложению штрафов за публичное отправление культа – это декламация мантры «Харе Кришна» и распространение религиозной литературы. Данный вид деятельности направлен на привлечение внимания прохожих, на то, чтобы вызвать интерес к своему учению. Не исключено, что среди прохожих могут быть представители других

религий, для которых подобные мероприятия будут оскорбительными. В любом случае есть констатация факта: в открытом пространстве группа людей конкретной религиозной организации осуществляет молельную практику и распространяет свою религиозную литературу.

В теплое время года на территории Крыма происходит «Крымский вайшнавский фестиваль». В 2017 году он проходил в поселке Песчаное Бахчисарайского района. Планируется его проведение также и в 2018 году. Проведение данного фестиваля — это событие внутри религиозной организации. Если в случае харинамы, она была ориентирована на окружающих, хотят они того или нет, то фестиваль проводится для любителей вайшнавизма и кришнаизма, то есть он происходит для членов организации и им сочуствующих. На данный момент проведение фестиваля не может быть запрещено на законных основаниях. Хотя при определённых условиях можно обжаловать и этот тезис.

Таким образом, третья глава закона №125 «О свободе совести…» регулирует ведение миссионерской деятельности, запрещая её общественный и открытый характер[5]. Миссионерство может осуществляться только на территории, принадлежащей религиозной организации или предоставленной адептом для отправления культа.

В заключении можем отметить что на территории Крыма миссионерская деятельность новых религиозных движений регулируется органами местного самоуправления. В связи с изменением в законодательстве в адрес ряда новых религиозных движений были приняты меры по устранению деятельности, которая может расцениваться как миссионерство в публичных местах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Добродум О.В. Религия в эпоху медиа («Сетевая религиозность Вайшнавизма») // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении. 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»). – 101-111 с.

2. Элбакян, Е.С. Религиоведение: словарь / Е. С. Элбакян. – М. Академический Проект, 2007. – 637 с.

3. Министерство Юстиции РФ [Электронный ресурс]. – URL: http://unro.minjust.ru/nkos.aspx (дата обращения 27.03.17)

4. СМИ [Электронный ресурс] Аргументы Недели. – URL: http://an-crimea.ru/page/news/106264 (дата обращения 27.03.17)

5. ФСБ [Электронный ресурс] – URL: http://www.fsb.ru/fsb/npd/terror.htm (дата обращения 27.03.17)

6. ФЗ «О свободе совести…» [Электронный ресурс]. КонсультантПлюс – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения 27.03.17)

УДК 316.72

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ СЕТЕВОГО ОБЩЕНИЯ О РЕЛИГИИ В ФОРМАТЕ ВОПРОС-ОТВЕТ
CROSS-CULTURAL ASPECT OF NETWORK COMMUNUCATION IN A FORMAT OF A QUESTION-ANSWER

Забелина Екатерина Николаевна, магистрант 2 курса, специальность «практическая этнопсихология», МГППУ
Zabelina Ekaterina Nikolaevna, Master of 2 course, specialty "practical ethnopsychology", MSPPU

Забелин Сергей Владимирович, магистрант 2 курса, специальность «практическая этнопсихология», МГППУ
Zabelin Sergey Vladimirovich, Master of 2 course, specialty "practical ethnopsychology", MSPPU

Современное информационное общество диктует новые правила социального взаимодействия – значительная его доля перемещается в сеть Интернет. При этом структура виртуального общения в значительной мере повторяет структуру общения реального, а в дальнейшем, с развитием средств информатизации, будет полностью его копировать. Особый интерес для кросс-культурного психолога представляет исследование форм коммуникации между людьми с проявленной идентичностью – этнической и религиозной, поскольку в них присущие разным этническим группам и представителям различных религиозных доктрин нормы и правила общения выражены наиболее наглядно.

The modern information society dictates new rules of social interaction - a significant part of it moves to the Internet. At the same time, the structure of virtual communication largely repeats the structure of real communication, and in the future, with the development of information technology, will completely copy it. Of special

interest to the cross-cultural psychologist is the study of the forms of communication between people with a manifested identity - ethnic and religious, because the norms and rules of communication inherent in different ethnic groups and representatives of various religious doctrines are expressed most graphically.

Ключевые слова: *кросс-культурная психология, этнопсихология, измерения культуры, ролевая модель, теория ролей, интернет, социальное взаимодействие, ислам, христианство.*
Key words: *cross-cultural psychology, ethnopsychology, culture measurements, role model, role theory, Internet, social interaction, Islam, Christianity.*

В настоящее время можно говорить росте значения религии и религиозной принадлежности на разных уровнях социального взаимодействия – от межличностного общения до направлений государственной политики в области межэтнических и межрелигиозных взаимоотношений.

Согласно данным социологических опросов, число верующих в России колеблется от 82 до 93 процентов в зависимости от методики исследования. В связи с этим особую актуальность для исследователя общественных процессов, а для психолога-исследователя в особенности приобретает вопрос специфики социального взаимодействия в зависимости от декларируемой религиозной принадлежности индивида.

Современное информационное общество диктует новые правила социального взаимодействия – значительная его доля перемещается в сеть Интернет. При этом структура виртуального общения в значительной мере повторяет структуру общения реального, а в дальнейшем, с развитием средств информатизации, будет полностью его копировать. Таким образом в сетевом общении возможно использование большинства средств и форм традиционных коммуникаций. Одной из основных задач технического развития сетевых ресурсов является моделирование типовых форматов общения, что создает психологически более комфортную для пользователей среду.

Формат общения в свою очередь зависит от не только от личностных особенностей, но в значительной мере от базовых социальных установок личности, а также - представлений о коммуникации. И то и другое является социокультурно-обусловленным, то есть напрямую зависящим от того, в какой среде и в какой культуре индивид вырос, как и на чем формировалась его идентичность, что сформировало его ценностные ориентации.

Особый интерес для кросс-культурного психолога представляет исследование форм коммуникации между людьми с проявленной идентичностью – этнической и религиозной, поскольку в них присущие разным этническим группам и представителям различных религиозных доктрин нормы и правила общения выражены наиболее наглядно.

Объектом нашего исследования стали ресурсы для верующих и интересующихся религией пользователей, на которых им предоставляется возможность получения ответов на вопросы, связанные с религией от представителей духовенства\религиозных авторитетов в публичном формате в режиме реального времени – ответы могли быть получены спустя 0,5-3 часа после публикации вопроса.

Предметом исследования были специфические аспекты общения, свойственные представителям именно этих религиозных групп. Опираясь на теорию ролевого взаимодействия Дж.Мида и теорию измерения культур Г.Хофстеде, нами было выделено несколько таких аспектов:

- ролевое представление;
- ролевые ожидания;
- самопрезентация;
- ролевая идентификация;
- акцентуация дистанции власти;
- акцентуация коллективизма

Под **ролевым представлением** мы понимаем экспектацию «Я» по Миду, представления участников коммуникации о собственном поведении – планируемом в будущем или предпочтительном. В процессе анализа вопросов

и ответов ролевое представление выражается в описании собеседником себя: «мне следует», «как правоверный мусульманин я должен», «как женщина я понимаю», «как священнику, мне не следует» итп.

Ролевые ожидания – это представления участников о формате взаимодействия исходя из их ролей.
В данном исследовании это описания участниками диалогов желаемого формата взаимодействия: «я надеюсь, что вы меня выслушаете и поможете», «надеюсь, что эта беседа укрепит вас в вере, ИншаАллах».

Самопрезентация – это описание участниками коммуникации себя, своих личностных особенностей, возможно действий, но с акцентом не на поведение, а на моменты рефлексии. Самопрезентация может заменять в описаниях ролевое представление, акцентируя внимание на особенностях характера, а не на том, что человек делает. В общении формата вопрос-ответ самопрезентация чаще встречается в развернутых вопросах: «я очень одинока, я чувствую, что Бог меня оставил», «каждый день для меня – это внутренняя борьба», «не знаю, что мне делать, у меня на ифтар еда в горло не лезет, плачу сижу». Формат самопрезентации используется для привлечения внимания собеседника к себе как к личности, это попытка сделать обезличенное сетевое общение более «личным».

Ролевая идентификация – дополнительное уточнение участниками своих ролей. Формат вопрос-ответ подразумевает ролевое деление на спрашивающего и отвечающего, однако в ходе беседы иногда это уточняется дополнительно: «мне неловко обращаться к священнику с таким вопросом, но вот я здесь…», «для этого я тут и нахожусь – отвечать на самые неудобные вопросы». Закрепление ролевой идентификации облегчает процесс коммуникации, дополнительно утверждая участников диалога в их ролевых моделях.

Акцентуация дистанции власти – это наличие в текстах смысловых блоков, содержание которых указывает о различном иерархическом положение собеседников. В разделах «Вопросы» это может быть выражено апелляцией к интеллектуальному и моральному превосходству богослова-консультанта: «скажите, как знающий человек», «что такой алим (ученый) как вы», «батюшка, только вы мне разъяснить и можете, сама никак не разберусь». В разделах ответов акцентуация дистанции власти выражается адресными указаниями на интеллектуальное и моральное несовершенство собеседника, обилием обращений и указаний «вы», «вам», «вас»: «Здравствуйте, дорогая Маша. Бог есть Любовь. А мы Его дети. Он все прощает. А вот вы своим отношением сами себя ввергаете в руки диавола и бесов».

Акцентуация коллективизма - наличие в текстах смысловых блоков, содержание которых свидетельствует о декларации общности собеседников – ценностной, интеллектуальной, понятийной, обилием употребляемых «мы», «мы с вами»: «мы с вами пытаемся делать добрые дела», «все мы несовершенны», «мы идем по пути духовного роста».

По итогам исследования в ходе которого сравнивались материалы православных и исламских ресурсов, были выявлены следующие моменты:

- Ролевые представления и элементы самопрезентации более распространены у собеседников, задающих вопросы на православных ресурсах, в то время, как на исламских ресурсах вопросы более кратки и конкретны.
- Акцентуация дистанции власти проявляется преимущественно на православных ресурсах.
- Акцентуация коллективизма проявляется преимущественно на исламских ресурсах.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В. Г. Николаев. Отв. ред. Д. В. Ефременко. — М., 2009. — 290 с

2. Триандис Гарри К. Культура и социальное поведение. — М. : Форум, 2007. – 384 с.

3. Hofstede, G. (2011). Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. Online Readings in Psychology and Culture, 2(1). https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014

УДК 101.1:316
UDC 101.1:316

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В САМОСОЗНАНИИ РОССИЯН В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ
RELIGIOUS IDENTITY IN THE CONSCIOUSNESS OF RUSSIANS IN MODERN CONDITIONS

Иванова Н.Л., доктор психол. н., профессор, зав. кафедрой Теории организаций НИУ ВШЭ, Москва
Ivanova N.L., doctor of psychology. Sciences, Professor, head the Department of Theory of organizations, HSE, Moscow

Мазилова Г.Б., канд психол. наук, Керчь
Mazilova G.B., candidate of psychology. Sciences, Kerch

Аннотация:

Статья посвящена в широком смысле проблеме социального самоопределения россиян в меняющихся социальных условиях. В качестве показателя самоопределения выступает социальная идентичность личности. На основе анализа эмпирических исследований рассматривается место религиозной идентичности в общей структуре социальной идентичности, в частности, связь религиозной идентичности с этнической и национальной идентичностью. Показано, что в условиях становления российской национальной идентичности религия становится фактором осмысления как этно-культурных основ общества, так и новой гражданственности.

Ключевые слова:

Социальное самоопределение, социальная идентичность, религиозная идентичность, этническая идентичность, гражданская идентичность.

Современное российское общество характеризуется глубокими социально-политическими, экономическими, духовными изменения, что предъявляет высокие требования ко всем институтам общества. Религия, как важнейший социальный институт российского общества, становится значимым ориентиром для многих людей благодаря устоявшейся системе ценностей и морально выверенным технологиям взаимодействия членов сообщества с представителями церкви. Это значит, что в сознании современного россиянина религиозный компонент находит себе место в общей системе ценностей и убеждений.

Во многих работах говорится о росте религиозной идентичности у населения. Так, Г.Б. Мазилова на основе анализа самоописаний респондентов выявила, что на протяжении 1999 – 2005 гг. религиозная идентичность выросла в 2 раза [3].

С.В. Рыжова отмечает, что религиозная идентичность особенно широко проявила себя после возникновения нового российского государства. Автор отмечает, что запрос на нее возник в период острой борьбы за выживание, в эпоху размывания привычных моральных и социальных норм, устоявшихся представлений о жизни. За 25 лет постсоветского периода доля тех, кто указывает, что религия помогает им в жизни, выросла с 23 до 55% [7].

В религиозной идентичности проявляется значение для человека осознания принадлежности к определенному сообществу. Религиозная идентичность рассматривается нами в контексте общей системы социальной идентичности, поскольку в ней выражается причастность человека к определенным группам. В социальной идентичности личности выражаются, сконструированные определенным образом представления человека о своем месте в социальных группах. Несмотря на многочисленные исследования, посвященные социальной идентичности, остается много вопросов относительно природы, структуры, функций этого явления.

В рамках развиваемого нами подхода, социальная идентичность представляет собой целостное образование, которое конструируется субъектом под влиянием необходимости выбора новых ориентиров в социальном пространстве. Социальная идентичность выполняет комплекс функций, связанных с ориентировкой в социальной среде, структурированием социального опыта, регулированием поведения, осмыслением и прогнозированием последствий группового членства. Развивая подход А. Тэшфела [8], формирование социальной идентичности рассматривается нами через процессы социальной категоризации и социального сравнения, благодаря которым человек выделяет в социальном окружении отдельные группы (категории), осознает наиболее релевантные эти группам ценностям и мотивации (сравнение) и на этой основе упрочивает свою принадлежность к выбранной группе (идентифицируется). Поэтому в структуре социальной идентичности переплетаются когнитивные (знания о значимых для личности группах) и ценностно-мотивационные (значимые мотивы и ценности) компоненты [1].

Во многих работах религиозная идентичность выступает как форма самосознания, построенная на осознании своей принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных ценностей и догм. В то же время, она означает осознание субъектом своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу [2].

Сложным вопросом является определение тех групп, которые являются «носителями» религиозной идентичности. Здесь наметилась тенденция соотнесения религиозной идентичности с гражданскими и этническими категориями в структуре социальной идентичности личности.

Показано, что религия воспринимается людьми как ресурс новой идеологии, важнейшее средство конструирования гражданской идентичности, постижению духовности, принятию религиозных ценностей. Это проявляется в различных типах религиозной идентичности современных россиян, таких как,

«Гражданско-религиозный» тип, «Идеологическо-прагматический», «Религиозно-центрированный» и «Духовно-ориентированный» [6]. М.А. Малафеева, опираясь на исследование ВЦИОМ, отмечает, что в вопросе о самоопределении респонденты отмечали, что они граждане РФ (57%), люди нашей национальности (16%) и люди нашей веры (10%). На вопрос: «К какому вероисповеданию вы себя относите», 77% опрошенных ответили, что они православные [4].

В то же время, религиозная идентичность вплетена в ту часть самосознания, которая связана с этническими компонентами. Так в исследовании Г.Б. Мазиловой на основе факторного анализа были выделены различные типы идентификации молодежи, которые получили условные названия: профессионально-гражданский, личностно-семейный, этно-локальный [3]. Оказалось, что религиозная и гражданская идентичность являются компонентами различных факторов. Рассмотрим выделенные факторы подробнее.

1 фактор получил название «Идентификация профессионально-гражданского типа». Он является самым мощным и объединяет в себе несколько показателей. С положительным весом – социально-ролевая позиция, перспективы развития в деятельности и общении, профессиональная, гражданская идентичность, ценности автономии, ориентация на будущее, европейская идентичность. С отрицательным весом в данный фактор вошли: персональная идентичность, постсоветская, ценности здоровья, общественной пользы и семьи, стремление к поддержанию хороших взаимоотношений в коллективе; ценности национальной культуры.

2 фактор был назван «Идентификация личностно-семейного типа».

В него вошли такие переменные: с положительным весом – стремление к сохранению здоровья; семейная идентичность; рефлексивная идентичность; постсоветская идентичность, стремление заботиться о себе; стремление к материальному благополучию, комфорту; счастливая семейная

жизнь; желание проявить свои творческие качества; ценности национальной культуры; забота о состоянии внешней среды. С отрицательным весом – профессиональная активность, самооценка социальных и профессиональных навыков, гражданская идентичность.

Выделение этого фактора позволяет выделить тип идентичности, который иллюстрирует восприятие себя «сыном родной земли». Позитивная семейная идентичность сопровождается принятием культурно-исторических канонов, чувством родины, стремлением к самовыражению, заботой о состоянии среды, непринятием индивидуалистических ценностей. Все это сопровождается позитивными установками на стабильную и безопасную жизнедеятельность в рамках родного культурно-исторического сообщества, но отрицанием автономного развития, слабым пониманием ценностей мирового профессионального сообщества.

3 фактор получил название «Идентификация этно-локального типа». Он слабее выражен по сравнению с предыдущими, но представляет интерес для анализа, поскольку в него вошли с положительным весом такие виды социальной идентичности, как этническая, локальная, глобальная и пост-советская идентичность. Эти идентичности сочетаются с ценностями религии и профессионального роста, заботы о здоровье, поддержания моральных устоев, общественной полезности, заботы о состоянии внешней среды. С отрицательным весом вошли гражданская идентичность, реальная активность в деятельности, интерес к своему переживаемому состоянию.

Выделение этого фактора показывает, что идентификация данного типа характеризуется некоторыми ценностными противоречиями, связанными, по нашему мнению, с особенностями социокультурной среды, в которой мы живем. С одной стороны, отмечается восприятие себя в качестве представителя разнообразных сообществ, стремление к достойной жизни, направленность на развитие своих способностей, с другой стороны, невнимание к себе как субъекту деятельности и общения, своим переживаниям. Человек как бы распылен в мире различных социальных

групп и слабо выделяет себя среди них. В то же время именно при таком типе идентификации происходит обращение к ценностям общества, моральным ценностям, заботе о благосостоянии общества. По нашему мнению, это может быть следствием определенных процессов, происходящих в обществе, связанных со сменой моральных норм, социальных групп, идентичности. Если для многих поколений советская идентичность означала прежде всего гражданскую принадлежность, имеющую четкие общественно-значимые ориентиры, то в данном случае мы видим, что эти ориентиры связаны с этно-локальными характеристиками.

Таким образом, пока что не сложилось четких представлений о том, с какими категориями соотносится религиозная идентичность: этническими или гражданскими, поэтому сложно сказать, какие группы в большей степени способствуют формированию религиозного самосознания. Требуются дополнительные исследования. Но пока можно четко утверждать, что религиозная идентичность представляет собой сложное, многомерное явление, которое, с одной стороны, происходит из стремления человека к постижению собственного «экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу» [2, с. 34]. В то же время, проявляется тенденция роста, так называемого, гражданско-религиозного типа религиозной идентичности современных россиян, в котором проваляется связь религии с процессом гражданской идентификации [5].

Все это позволяет сказать, что в условиях социокультурных изменений, которые переживает наша страна, усиливается динамика идентичности и конструирование новых структур в системе социальной идентичности. Особенно это касается таких видов идентичности как религиозная, поскольку в ней отражается стремление человека к поиску новых ценностных ресурсов. Несомненно, что религия стала мировоззренческим выбором для многих россиян, что проявляется в росте религиозной идентичности. В то же время, религия становится и фактором осмысления как этно-культурных основ общества, так и новой гражданственности.

Литература:

1. Иванова Н.Л. Структура социальной идентичности личности: проблема анализа // Психологический журнал, 2004. Т.2. №1. С. 52-60.

2. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве (Психология и социология религии). 2-е изд. // А.Н. Крылов – М.: Издательство ИКАР, 2012. - 306 С.

3. Мазилова Г.Б. Динамика социальной идентичности личности в меняющемся обществе. Дис. … канд. психол. наук. Ярославль, 2006.

4. Малафеева М.А. Этническая и религиозная идентичности: содержание понятий и современное состояние // Преподавание истории в школе. 2015. № 2. С 22-25.

5. Пронина Т.С. «Гражданско-религиозный» тип идентичности современных россиян // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. Т.2. № 2. С. 210-220.

6. Пронина Т.С. Типология религиозной идентичности: аналитика религиозности современного российского общества: диссертация ... доктора философских наук. Санкт-Петербург, 2016. 384 с.

7. Рыжова С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования № 10, 2016. С. 118-127.

8. Tajfel H., Turner J.C. The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of Intergroup Relations. Chicago, 1986. Pp. 7-24.

УДК - 316.73

Эволюционистский подход к проблеме генезиса религии
Evolutionist approach to the problem of genesis of religion

Г.Э. Ирицян, д. филос. н., доцент, профессор кафедры «Информатика, математика и общегуманитарные науки» Новороссийского филиала Финуниверситета при правительстве России.

G.E. Iritsyan, Doctor of Philosophy, Professor of Department “Informatics, mathematics and General humanitarian sciences” in Novorossiysk branch of the Financial University under the Government of Russia (Moscow).

Аннотация. Проблема сущности и генезиса религии рассматривается с позиции эволюционной теории. Отмечается то, что современное естествознание внесло существенный вклад в изучение данного вопроса. В частности, естествоиспытателями сформулирована гипотеза о наличии эволюционных корней в таком сложном явлении культуры как религия.

Abstract. The problem of the essence and Genesis of religion is considered from the perspective of evolutionary theory. It is noted that modern natural science has made a significant contribution to the study of this issue. In particular, natural scientists formulated a hypothesis about the presence of evolutionary roots in such a complex phenomenon of culture as religion.

Ключевые слова: религия, биология, теория эволюции.

Key words: religion, biology, evolution theory.

Философы материалисты 18 – 19 веков были уверены, в том, что религия не имеет под собой объективной основы и как способ объяснения действительности устарела, в скором времени она исчезнет, уступив место научному мировоззрению. Так один из первых в истории научных атеистов

француз П. Гольбах считал, что религия в её разнообразных исторических формах представляет собой вид невежества и суеверия, а кроме того религия есть способ сознательного обмана масс ради политических целей власть имущих [См. 1]. У представителя классической немецкой философии Л. Фейербаха возникла более глубокая натуралистическая трактовка религии как антропоморфного психологического явления культуры коренящегося в природе человека. Фейербах считал, что человек создал Бога по своему психологическому образу и подобию, а не наоборот [См. 8]. А русский марксист Г.В. Плеханов в статье «Карл Маркс и Лев Толстой» (1911), анализируя идеи Фейербаха, отмечал, что, по мнению последнего религия - есть бессознательное самосознание человека. Плеханов как всякий добросовестный марксист указывал на то обстоятельство, что когда бессознательность исчезает, тогда вместе с нею пропадет вера в это начало, а значит и сама возможность существования религии [См. 6].

К. Маркс интерпретировал религию как результат неспособности человека на ранней стадии развития общества объяснить сложные природные явления. Кроме того Маркс обратил внимание на утешительную и болеутоляющую функцию религии в своем знаменитом тезисе о религии как опиуме народа [См. 5].

Непереоценимую роль в деле научной интерпретации проблемы генезиса человека, его культуры а, следовательно, и религии сыграла теория эволюции Ч. Дарвина. Опубликовав два своих фундаментальных труда «Происхождение видов» 1859 г. и «Происхождение человека и половой отбор» 1871 г. Дарвин совершил революцию в естествознании заложив начало эволюционизма как научной парадигмы [См. 2]. Далее ни одна строго научная гипотеза и теория, объясняющая те или иные явления природы и культуры, не могла и не может противоречить парадигме эволюции. В том числе и религия со временем и постепенно получает эволюционистскую интерпретацию.

Во второй половине 19 века возникает и развивается биологизаторская концепция в социальной философии. Она берет свое начало в теории эволюции

Дарвина, проявляясь, в частности, в социальном дарвинизме, разрабатываемом такими учеными как Г. Спенсер, Т. Мальтус, Ф. Гальтон, Э. Геккель и др. Социальный дарвинизм был в основном опровергнут и отвергнут мировым научным сообществом и общественностью к середине 20 века, то есть после завершения Второй мировой войны. Но наука и в данном случае биология не стояла на месте и уже во второй половине 20 века возникли такие междисциплинарные направления как социобиология и этология, которые дали новую и достаточно богатую пищу для размышлений над проблемой сущности человека, культуры и религии.

С точки зрения современной биологии человек сам по себе не представляет чего-то особенного, выделяющегося из мира животных, на человека как индивида и человеческое общество воздействуют все те же природные факторы, что и на другие виды. Разум человека сформировался в результате случайной и сложной эволюции, путем приспособления к изменяющейся окружающей среде на протяжении последних 3 млн. лет [3. С 32-42]. Но не только разум есть продукт эволюции, заявляют ученые, но вероятно и культура в целом, а религия в частности не составляют здесь исключения.

Основоположник социобиологии американец Э. Уилсон уверен, что сущность человека не определяется только лишь культурными универсалиями, которые являются конечным продуктом, несводима она и к генам, предопределяющим эмоции и готовность к обучению. По мнению последнего человеческая природа - это совокупность наследственных закономерностей нашего умственного развития, задающих культурной эволюции определенное направление в противоположность другим и образующих тем самым связи генов с культурой в мозге каждого человека [См. 8].

Российский биолог и популяризатор науки А.В. Марков утверждает, что в рамках эволюционного религиоведения можно выделить две основные гипотезы:

1) религия – это случайный побочный продукт эволюционного развития каких-то других свойств человеческого мышления;
2) религия – есть склонность человеческого мозга к генерации и восприятию религиозных идей – полезная адаптация, развившаяся в ходе эволюции наряду с другими адаптивными свойствами мышления.

По мнению Маркова эти две гипотезы не являются взаимоисключающими. Так как в эволюции нередко, что побочный продукт какого-то адаптивного изменения случайно оказывается (или впоследствии становится) полезной адаптацией [См. 4].

Так же со ссылкой на книгу Маркова обращаем внимание на авторитетное мнение современного западного антрополога Паскаля Буайе, который является сторонником теории возникновения религии как побочного продукта эволюции человека. Для возникновения религий не нужно никаких чудес, считает последний, единственное, что необходимо для появления веры в сверхъестественные существа, – это нормальный человеческий мозг, обрабатывающий информацию естественным для себя образом [См. 4].

Советский и российский биолог В. Р. Дольник выводит религиозное чувство из инстинктов иерархического построения коллектива у приматов и людей. Он обращает внимание на то, что в естественной иерархической системе форму которого принимает группа первобытных людей мыслится существование над пирамидой еще одного уровня занятого «сверхдоминантом». Этот сверхъестественный доминант должен обладать преувеличенными признаками, он должен быть большим и всесильным. Естественные доминанты вступают с последним в мистическую связь, тем самым укрепляя свою власть. «Сверхдоминант» может принимать самые разные облики как антропоморфные, так и зооморфные и т.д. В результате власть и организация жизни в стаде-коллективе укрепляется, что идет на пользу всем, не только иерархам, возникает традиция, которая становится религией [3. гл. 9]. Тем самым идеи Дольника вполне соответствуют гипотезе № 1 по

классификации Маркова, то есть религия у него выступает как побочный продукт антропогенеза.

Нидерландец Д. Свааб - один из авторитетных нейробиологов современности является приверженцем гипотезы № 2, отмечая то обстоятельство, что люди в той или иной степени наделены спиритуальностью – то есть восприимчивостью к религии. Но спиритуальность не есть еще формальная принадлежность к конкретной конфессии, так как религия согласно Сваабу – это обусловленное местными особенностями оформление наших спиритуальных чувств. Станем мы религиозными или нет, зависит не от нас, а от нашего окружения, религия родителей чаще всего укореняется в период раннего развития в нашем мозге примерно так же, как и родной язык – считает Свааб [7. С. 369]. Кроме того, религия имеет определенные эволюционные преимущества, дававшие, по крайней мере, в прошлом возможность лучше приспособиться и выжить людским коллективам [7. С. 371-377].

Отечественный религиовед М.М. Шахнович, рассуждая о проблеме генетически запрограммированного возникновения религии (то есть религии как полезной адаптации), считает, что данных для утверждения подобной точки зрения еще не достаточно. Поэтому более разумной и обоснованной она считает гипотезу, согласно которой религия является вероятным побочным продуктом различных ментальных систем, сформировавшихся в процессе эволюции и естественного отбора [См. 10].

Резюмируя наш краткий обзор истории эволюционистского подхода к проблеме возникновения и развития религии можно констатировать факт поступательного развития исследований в которых выясняются те или иные аспекты естественной сущности религии. Не только среди ученых биологов и гуманитариев, но вообще среди широкой интеллектуальной общественности, крепнет убеждение в том, что так же как и культура вообще религия в самых ее разнообразных формах есть результат естественного отбора в процессе становления человека разумного.

Литература

1. Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного. // Избранные произведения: В 2 т.: Пер. с фр. / Под общ. ред. и со вступ. статьей Х. Н. Момджяна. Пер. с фр. Я. С. Юшкевича. Институт философии АН СССР. - М.: Соцэкгиз, 1963. – Т.I. - С. 51-684. Серия: «Б-ка Философское наследие».

2. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. - Перевод с шестого издания (Лондон, 1872). - Санкт-Петербург: Наука, 1991. 502 с.

3. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. СПб.: Издательство «ЧеРо-на-Неве» 2003. 314 с.

4. Марков А.В. Эволюция человека. Обезьяны, нейроны и душа. – CORPUS, Издательство «Астрель», 2011 г.

5. Маркс К. К критике гегелевской философии права, 1844. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. I. Изд. 2. 1955. - С. 219-368

6. Плеханов. Карл Маркс и Лев Толстой. // Плеханов Г. В. Сочинения, т. XXIV, с. 215—233.

7. Свааб Д. Мы - это наш мозг. От матки до Альцгеймера / Пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. 2014. – 544 с.

8. Уилсон Э. Глава «Инстинкт» из книги «Смысл существования человека»: URL: http://ethology.ru/library/?id=450 (дата обращения 12.03.2018).

9. Фейербах Л. «Сущность христианства»: Мысль; Москва; 1965.

10. Шахнович М. М. Современные проблемы когнитивного религиоведения. - Философский факультет СПбГУ. (Аналитический научный обзор): URL: http://philosophy.spbu.ru/userfiles/science/reviews/Shahnovich%20M.M.%20Sovremennye%20problemy%20kognitivnogo%20religiovedeniya.%20Nauchnyi%20analiticheskii%20obzor.pdf (дата обращения 24.03.2018).

УДК 94(47).084.8

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В УКРАИНЕ ВО ВРЕМЯ НАЦИСТСКОЙ ОККУПАЦИИ (1941-1944)
ORTHODOX CHURCH IN UKRAINE DURING THE NAZI OCCUPATION (1941-1944)

А.В. Капустин, магистрант, Томский государственный педагогический университет
A.V. Kapustin, undergraduate, Tomsk State Pedagogical University

Научный руководитель: С.С. Аванесов, д. филос. наук, профессор, Томский государственный педагогический университет
Academic advisor: S.S. Avanesov, holder of an Advanced Doctorate of philosophy, professor, Tomsk State Pedagogical University

Аннотация: В статье исследуется положение Православной церкви в Украине в годы германской оккупации, описывается проблема раскола в церковных делах, анализируются причины, по которым была сохранена Украинская Автономная Православная церковь.
Abstract: The article explores the position of the Orthodox Church in Ukraine during the years of German occupation, describes the problem of schism in church affairs, analyzes the reasons why the Ukrainian Autonomous Orthodox Church was not destroyed.

Ключевые слова: *Русская Православная церковь, Украинская Автономная Православная церковь, Украинская Автокефальная Православная церковь, нацистская оккупация*
Keywords: *Russian Orthodox Church, Ukrainian Autonomous Orthodox Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Nazi occupation*

Обращаясь к положению Православной Церкви на оккупированных территориях, можно заметить, что на них происходил чуть ли не взрывообразный рост количества храмов и служб. По подсчетам Шкаровского, на захваченных территориях РСФСР открылось 2150 храмов [2]. По отчету Совета по делам Русской православной церкви на 1 января 1948 г. число открытых немцами храмов на временно оккупированных территориях СССР составляло 7547 [2]. Особенно впечатляющими данные цифры являются в условиях, когда через несколько месяцев после начала войны оккупационной администрацией было издано распоряжение о закрытии богословских факультетов и духовных учебных заведений, где прямо говорилось о том, что «согласно распоряжению фюрера, возрождение религиозной жизни на оккупированной русской территории не должно состояться» [7, С.534]. Следовательно, можно заметить, что политика германской оккупационной администрации не стала препятствием для духовного возрождения на оккупированных территориях.

На Украине же, по сравнению с остальными оккупированными территориями, сложилась наиболее проблемная ситуация. Организация церковной иерархии была осложнена борьбой Автономной и Автокефальной Церквей [1]. Если первая вела свою деятельность на основании решения Всероссийского Поместного собора о создании Украинской автономной Церкви в составе Русской, то вторая принципиально разорвала все связи с Московской Патриархией. Помимо двух Украинских Православных Церквей, в Западной Украине существовала Польская Православная Церковь, которая была автокефальной, плюс, значительным влиянием в Галиции пользовалась Униатская Католическая Церковь (или греко-католическая) [6]. В итоге, организационно сразу четыре Церкви существовало на территории Украины, что более чем устраивало оккупантов, которые могли стравливать стороны друг с другом. Это подтверждается в записке Министерства восточных территорий от 20 октября 1942 года, где прямо указывается, что «принцип «разделяй и

властвуй» был применен германской администрацией на Украине и в церковных делах» [5, С.615].

18 августа 1941 года большая часть православных епископов на оккупированной территории Украины на соборе в Почаевской Лавре провозгласили создание Автономной Украинской Церкви и избрали главой архиепископа Алексия (Громадского) [1]. 1 сентября он публикует решение об отказе перейти в подчинение митрополиту Варшавскому Дионисию, который заявил о своих претензиях на всю Украину [1]. Дионисий в ответ стал поддерживать проект восстановления Автокефальной Церкви в противовес Автономной [9]. Что и было сделано на соборе в феврале 1942 года. В докладе Штепы указывается, что Автокефальная Церковь, по сути, подчинялась Дионисию через его ставленника архиепископа Поликарпа [4, С.574]. Алексеев и Ставру указывают, что этот проект был выгоден и украинским националистам [1].

Забегая вперед, стоит отметить, что развернувшийся террор вынудит в октябре 1942 года митрополита Алексия «фактически капитулировать» перед Автокефальной Церковью, несмотря на то, что Автономная церковь пользовалась большей поддержкой населения [6]. В итоге, когда Алексий отвергнет соглашение, он будет убит националистами. Да и немецкая администрация признавала невозможность объединения двух Церквей в ближайшее время [8, С.614]. В докладе об истории Автокефальной Церкви отмечается, что это невозможно по причине неправомочности «неканонической церкви, а также из-за нахождения «под покровительством большевиков» [3, С.536]. Алексеев приводит сообщение о том, что богослужение на украинском, помимо вышеперечисленного, еще более отталкивало население [1]. В итоге, даже после убийства Алексия возникло неустойчивое, но все-таки равновесие.

Говоря же о позиции немецкой оккупационной администрации на Украине, Алексеев и Ставру отмечают тот факт, что несмотря на то, что в поисках союзников в борьбе против Москвы логичнее было опереться на Автокефальную Церковь, Германия была не заинтересована в создании мощной

национальной Украинской Церкви, дабы иметь множество ослабленных и разобщенных Церквей [1]. К тому же, в докладе об истории Автокефальной Церкви прослеживается боязнь того, что «неканоническая украинская церковь <…> несет свое начало с большевизма и приводит в церковь раскол» [3, С.544], будет препятствовать идеям оккупационной администрации об использовании церкви «в перевоспитании в духе антибольшевизма». Помимо этого, во всем тексте повторяется мысль о том, что Автокефальная церковь является одним из очагов крайнего украинского национализма [3, С.535]. Через год это же повторит профессор Штепа [4, С.574]. Оба доклада настоятельно рекомендуют очистить Автокефальную Церковь от националистов и поддерживать Автономную Церковь. Поэтому, даже несмотря на то, что в политическом плане националистам на Украине был созданы достаточно комфортные условия и не осуждался террор, оккупационная администрация, пользуясь принципом «разделяй и властвуй», в политическом плане не хотела получить нового сильного противника в лице националистов, к тому же, используя их как инструмент воздействия на лояльных другому, куда более сильному противнику. Поэтому, в религиозном плане, Германия жестко следила за «балансом сил», сдерживая автокефалистов.

Таким образом, на Украине сложилась довольно парадоксальная ситуация. С одной стороны, церковь на Украине должна была служить воспитанию антибольшевизма и инструментом обособления Украины в политическом и религиозном смысле. При этом, немцы не дали уничтожить Автономную Украинскую Православную Церковь. Подобное стало возможно благодаря тому, что оккупационная администрация считала для себя куда более опасной сильную Автокефальную Православную церковь, так как она была создана при поддержке большевиков, следовательно, являлась одним из порождений большевизма, с которым и следовало самой церкви бороться, а также сильное влияние националистов, которое грозило вывести ситуацию из-под контроля.

Литература

1. Алексеев В.И., Ставру Ф.Г. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение [Электронный ресурс]. – URL: https://goo.gl/LJuzPd (Дата обращения 15.03.2018)

2. Васильева О. Свои или чужие: к вопросу о религиозной жизни на временно оккупированной территории [Электронный ресурс]. – URL: https://goo.gl/z4eQf9 (Дата обращения 15.03.2018).

3. Доклад по истории создания Украинской автокефальной церкви и с рекомендациями немецкому командованию о ее запрещении и поддержке Украинской Автономной Церкви // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. - Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2009. - С.535-544.

4. Доклад профессора К. Ф. Штепы для штаба Розенберга о националистической направленности деятельности украинской автокефальной церкви и необходимости поддержки в интересах Германии Украинской Автономной Православной Церкви // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. - Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2009. - С.570-576.

5. Из записки Министерства восточных территорий об ошибках в церковной политике руководства рейхскомиссариата «Украина» // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. - Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2009. -С.615-616.

6. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке [Электронный ресурс]. – URL: https://goo.gl/9XCeTp (Дата обращения 15.03.2018)

7. Распоряжение начальника оперативной группы «С» штурмбанфюрера СС Хоффмана командирам зондеркоманд 4а, 46 и

айнзатцкоманд 5, 6 о закрытии богословских факультетов и духовных учебных заведений в целях воспрепятствования возрождению духовной жизни на оккупированной русской территории // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. -Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2009. - С.534-535.

8. Рукопись об отношении населения Украины к Автокефальной и Автономной православным церквям и перспективах их объединения // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. -Москва: Издательство Крутицкого подворья, 2009. - С.610-614.

9. Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь: нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на территории СССР [Электронный ресурс]. – URL: https://goo.gl/YcA6WH (Дата обращения 15.03.2018)

УДК 235.3

ЦЕЛИТЕЛИ, ПРИЧИСЛЕННЫЕ К ЛИКУ СВЯТЫХ
HEALERS, DECLARED AS SAINTS

Кариофиллидис Е.
Karyofyllidis E.
студент 2 курса Медицинской академии им. С.И. Георгиевского
Крымского федерального университета
2-course student of Medical Academy named after S.I. Georgievsky of Crimean Federal University

Аннотация: В статье рассматриваются врачи, которые не просто добились успехов в овладении лекарским мастерством, но любовью и самоотречением возвели своё служение на высочайший уровень религиозного подвига.
Abstract: The article is about doctors, who have not only achieved success in mastering the medical skill, but because of their love and selfless they have raised their service to the highest level of religious act.

Ключевые слова: *святой целитель, врач, бессребреник.*
Key words: *holy healer, doctor, unmercenaries.*

Врачебное искусство и служение Богу объединяет стремление служить ближним, спасать исцелять. Всякий христианин, желающий стать врачом, должен не только стремиться получить хорошее медицинское образование, но и воспитывать в себе определённые нравственные качества, которые обнаруживаются у святых целителей.

В Греции всех святых врачевателей называют анаргирами. Слово «анаргир» (ἀνάργυροι) можно перевести на русский язык как «безмездный». По словарю Ушакова «безмездный – это даровой, производимый без оплат» [1].

Анаргиры – это бессребреники, то есть люди, которым чужды сребролюбие, корыстолюбие; люди, имеющие имущество, но отказывающиеся от владения им.

Бессребреничество – это победа над одной страстью – стяжательством. Как свидетельствуют жития святых, отказ от имущества и денег – это одно из первых деяний человека, вставшего на путь служения Христу. Так, например, преподобный Антоний Великий, встав на путь духовного подвига, отдал свою землю жителям родной деревни, продал имущество, а деньги раздал нищим.

Овладев искусством врачевания, бессребреники предлагали свои услуги тем, кто в них нуждался, они не только не брали за это денег, но и предоставляли свои собственные средства, страждущим, когда это было необходимо. Характерно, что церковь именует таких святых «целители», а не врачи, или лекари. Если обратиться к этимологии этих слов, то станет ясно почему.

Этиология слова «врач» остаётся не до конца выясненной: «<…> многие исследователи полагают, что оно развилось от vorkjo – колдун. В слове **врач** тот же корень, что и в глаг. **ворчать** “производить шум” – “говорить”. <…> И, следовательно, **врач** – первоначально “тот, кто говорит“, “тот, кто лечит наговором“, “колдун“» [2, с. 71–72]. Существительное «лекарь» (лѢkарь) происходит от праславянского лѢkъ – «тот, кто даёт лекарство, врач». Ни в первом, ни во втором случае не присутствует семантика здоровья, его восстановления. Тогда как слово «целить – исцелять», от которого образовано слово «целитель», восходит к слову «целый» – «такой от которого ничего не убавлено, непочатый, нетронутый, неповреждённый». В этимологическом словаре отмечается, что современная форма слова «целый» «развилась из древнерусской “ цѢлый”», которая в свою очередь восходит к праславянскому «сѢlъ – цѢлъ – здоров, невредим» [2, с. 470]. Таким образом, из всех синонимов слово «целитель» наиболее точно и правильно передаёт глубинный смысл того, чем занимается человек, желающий помочь другим восстановить повреждённое здоровье.

Великомученик и целитель Пантелеимон

Целитель Пантелеимон родился в Вифинии в семье язычника и христианки (святой Еввулы). Медицинскому ремеслу учился у знаменитого врача Евфросина и затем стал придворным врачом при императоре. Жизнь красивого и успешного юноши перевернула встреча с пресвитером Ермолаем, который впоследствии и крестил его. После смерти отца, крестившегося в конце жизни, Пантелеимон посвятил себя делу исцеления и помощи неимущим, он лечил всех безвозмездно, молясь о страждущих. Его врачебные успехи стали предметом зависти коллег по ремеслу, и они донесли императору, гонителю христиан, о вере Пантелеимона. Юношу арестовали. В это же время судили и казнили учителя Пантелеимона, священномученика Ермолая вместе с двумя другими пресвитерами. Молодого же врача пытали и, в конце концов, также усекли мечом. Святой великомученик и целитель Пантелеимон почитается в Церкви как покровитель врачей и ходатай за болящих.

Косма и Дамиан, пострадавшие в Риме

Косма и Дамиан – два брата, родившиеся в Риме и воспитанные родителями-христианами, обладали даром исцеления болезней. Братья оказывали помощь как бедным, так и богатым. За бескорыстное лечение больных святых братьев называли «безмездными врачами». Служение людям и твёрдая вера способствовали тому, что многие язычники пришли к вере, что обеспокоило римские власти. Братьев бросили в тюрьму, император Карий потребовал отказаться от своей веры и принести жертвы языческим богам. Бог поразил Карина внезапной болезнью. Император умолял исцелить его, обещая обратиться в христианскую веру. Святые исполнили эту просьбу, после чего они были отпущены на свободу и вновь принялись за врачевание болезней.

Однако старый врач-наставник, у которого братья изучали врачебное искусство, стал завидовать их славе. Он позвал братьев будто бы для собирания редких лекарственных трав и, заведя их далеко в горы, убил, а тела бросил в реку.

Косма и Дамиан Асийские

Косма и Дамиан, родились в Асии (часть Малой Азии). Считается, что они жили не позднее IV века. После смерти отца, который был греком, воспитанием братьев в христианской вере занималась мать Феодотия. Косма и Дамиан изучали медицину и бесплатно помогали нуждающимся, не обращая внимания на происхождение и положение своих пациентов. Они учили страждущих слову божьему и таким образом исцеляли их душу.

Святые бессребреники ушли из жизни в мире с собой и с Богом. Мощи святых братьев были положены вместе в Феремане (Месопотамия). По преданию и после смерти святые бессребреники совершили много чудес.

Святые мученики бессребреники Кир и Иоанн

Святой бессребреник Кир был знаменитым врачом в городе Александрии, лечил всех больных бесплатно, исцеляя, в том числе, и душевные недуги. При этом святой врач не боялся проповедовать Евангелие. Во время гонения императора Диоклетиана Кир удалился в Аравийскую пустыню, где принял монашество и продолжал лечить приходивших к нему людей. Однажды врача-монаха разыскал воин Иоанн, пожелавший стать его последователем. Через некоторое время учитель и ученик вместе отправились в Египет, чтобы поддержать христианку Афанасию и её трёх дочерей, которых заключили в темницу. Кир и Иоанн были схвачены, их предали мукам на глазах Афанасии. Но ни сами мученики, ни Афанасия, ни её дети, не отреклись от Христа и были казнены.

Священномученик Антипа Пергамский

Антипа – ученик Иоанна Богослова, епископ Пергамской церкви. Будучи уже в очень зрелом возрасте он отказался прекратить свою проповедь о Христе и принести жертвы языческим богам. Антипа был брошен в храме Артемиды в внутрь медного быка (полого внутри), под которым был разведён костёр. Его тело было тайно погребено местными христианами. В V веке над его могилой был построен храм. Гробница с мощами почитается как место исцелений. Святой Антипа – покровитель стоматологов. В Афинах напротив кафедры

стоматологии Афинского национального университета имени Каподистрии есть маленькая церковь во имя священномученика Антипы Пергамского.

Мученик Диомид Тарсянин, врач

Святой Диомид был родом из города Тарса Киликийского. Здесь же он получил образование врача. Как врач Диомид помогал больным восстановить здоровье, как христианин он врачевал души людские. Лечил своих пациентов Диомид бесплатно, при этом исцелял не только с помощью лекарств, но и с помощью молитвы.

По примеру апостола Павла святой Диомид отправился с проповедью Христа в великое путешествие, посещая разные города, исцеляя страждущих и проповедуя своим лечением имя Христово. По приказу Диоклетиана, гонителя христиан, святого схватили и отправили для суда в Никомидию. По дороге Диомид умер. Испугавшись произошедшего, воины императора решили отсечь голову святого, чтобы представить её в качестве доказательства императору. Но внезапно они ослепли. Лишь воссоединив голову с телом, конвоиры вновь обрели зрение и уверовали во Христа.

Мученик Фалалей Эгейский

Фалалей многому учился, но в итоге посвятил себя искусству врачевания. Следуя примеру Иисуса Христа, он не брал денег за лечение и заботился не только о телах своих пациентов, но и об их душах. В царствование Нумериана правитель города Эгеи разослал воинов для розыска христиан. К нему привели Фалалея, 18-летнего белокурого юношу. Фалалея долго пытали и в итоге убили. Чудотворные мощи святого мученика Фалалея находятся в храме святого Агафоника в Константинополе.

Реалии современного мира и быстроразвивающиеся медицинские технологии укрепляют современного человека в самомнении и самоуверенности в своих силах и пренебрежении помощью Божией. Но жизненный пример целителей бессребреников призван послужить образцом смирения, самоотверженной веры, безвозмездного служения людям, лечения с помощью знания и молитвы.

Литература

1. Ушаков, Д. Н. [Электронный ресурс] : Материал из Википедии — свободной энциклопедии : Версия 10529869, сохран. в 12:55 UTC 18 августа 2008 / Авторы Википедии // Википедия, свободная энциклопедия. — Электрон. дан. — Сан-Франциско: Фонд Викимедиа, 2008. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/?oldid=10529869

2. Цыганенко Г П. Этимологический словарь Русского языка : Более 5 000 слов. – 2-е изд., перераб. И доп. – К,: 1989. – 511 с.

УДК 297.1

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИСЛАМСКОГО ФЕМИНИЗМА
THE IDEOLOGICAL BASIS OF ISLAMIC FEMINISM

КАТАРАНЧУК МАРИНА ВИТАЛЬЕВНА
KATARANCIUC MARINA VITALYEVNA

Студентка 4 курса «Религиоведение»
A fourth-year student of «Religion studies»

Научный руководитель:
Scientific adviser:

ХАЙРЕДИНОВА ЗАРЕМА ЗУДИЕВНА
KHAYREDINOVA ZAREMA ZUDIEVNA

Аннотация. В статье рассматривается исламский феминизм, как феномен и идеологическая основа. Приводятся примеры женских исламских организаций, которые ведут борьбу против несправедливого отношения к мусульманкам.

Annotation. The article considers Islamic feminism as a phenomenon and ideological basis. Examples are given of women's Islamic organizations that are fighting against unfair treatment of Muslim women.

Ключевые слова: *«Мусавах», идеология, полиандрия, исламский феминизм.*
Key words: «Musavat», ideology, polyandry, islamic feminism.

По всему миру распространено мнение, что в исламе женщины подвергаются насилию и не справедливому отношению. Эта идеология

укоренилась в сознании общества и мало кому верится, что ещё 1400 лет назад ислам первый предоставил женщине право получать образование и право голоса. В то время, когда весь остальной мир ещё не задумывался о правах женщины.

Исламский феминизм – это одна из форм феминизма, направленная на борьбу с угнетающим положением женщины в исламе. В мировом обществе возникают споры о том, какой же идеологией руководствуются исламские активистки? - Для того, чтобы ответить на этот вопрос нужно углубиться в историю создания образа мусульманки в обществе.

Когда речь заходит о мусульманских феминистках, многие представляют агрессивных женщин, которые ненавидят весь мужской пол. Но это реакция, которая происходит у стереотипного общества. Ещё с исторических времён образ мусульманки сложился, как закрепощённой, необразованной, и не имеющей своих прав женщины. Со временем мир модернизировался, и это коснулось всех сфер общества, в том числе гендерных отношений [3].

Именно модернизация стала одной из предпосылок решения мусульманок спустя многие годы несправедливого отношения, озвучить свой протест. Например, распространение интернет сети позволяет мусульманке, которая большую часть времени проводит дома, общаться с другими единомышленницами. Это помогает ей получать поддержку, обмениваться мнениями, чувствовать, что она не одна. Жизнь западных женщин отличается от затворнического образа жизни мусульманок, и поэтому не каждая может позволить себе выход в интернет, так как муж может запретить такого рода занятие.

Также ещё одним предпосылком к тому, что мусульманки решились на протест является освящение информации в СМИ. Мусульманки не скрывают свой протест и открыто ведут борьбу с искажённым образом женщины в исламе [6].

Главное отличие исламских феминисток от давно известных западных феминисток – это обращение к первоисточнику. При распространении в мире

исламского феминизма у многих складывается впечатление, что мусульманки, которые становятся феминистками напрочь отказываются от своей веры. Но одной из основных аргументаций своего протеста, мусульманки выделяют равноправие между мужчиной и женщиной, как неотъемлемую часть предписаний Корана [1]. Важным представляется то, что исламские феминистки борются за права в рамках исламских норм, а не наоборот.

Многие годы мусульманки считали, что невозможно бороться за гендерное равенство и оставаться при этом в исламе. Для них это был неравнозначный выбор, и они выбирали религию, жертвую своей позицией.

Около 10 лет назад было создано женское движение «Мусавах», которое показало, что отстаивать свои права в обществе можно и в рамках исламской традиции. Для большинства мусульманок это было приятным открытием. Движение было создано в Малайзии, а его инициаторами стали 12 женщин из разных стран, таких как, Турция, Египет и Пакистан.

Организация начала свою деятельность в 2009 г. в Куала-Лампуре, где на общий съезд прибыло около 250 мусульманских учёных, активистов, и политиков из 47 стран. Главная цель «Мусавах» показать, что ислам – это не только патриархальная традиция, и что предвзятое отношение к женщинам стало результатом неправильной интерпретации Корана переводчиков-мужчин.

«Мусавах» в какой-то степени работает, как научно-исследовательский центр. Они организовывают семинары, издают монографии, организовывают конференции. Цель организации донести до общества то, что ислам не изобрёл или не ввёл патриархат [4]. Священное писание ислама создавалось в то время, когда ведущей культурой на Ближнем Востоке был патриархальный строй. Интерпретировать Коран нужно с исторической точки зрения, но применяемо к современным модернизированным процессам в обществе. У малазийских женщин появилась возможность давать отпор своим мужьям, когда те изменяли или же были их. Они могут защитить себя исламскими нормами, где запрещено обижать жён [3].

Также одной из целей «Мусавах» является доказать мусульманам, что шариатские законы могут поддаваться изменениям, и они не божественны. Участие человека в интерпретации божественных законов необходимо, так как их нужно раскрывать, учитывая меняющиеся времена. Исторически женщины не принимали участия в переводе священных текстов, и на сегодняшний день данная несправедливость постепенно исправляется.

Идейными вдохновителями феминисток «Мусавах» стали правовые реформы в Марокко. В 2004 г. марокканское правительство ввело закон о равноправие в браке между мужчиной и женщиной. Это дало возможность женщинам подавать на развод, также освободиться от принципа «талах» , т.е. право подавать на расторжение брака по желанию мужа. Реформа вызвала противоречие в мусульманском мире, но движение «Мусавах» держит его в пример о том, что с помощью исламской юриспруденции можно изменить отношения к женщине на законном уровне.

Движение «Мусавах» тесно сотрудничает с «Сёстрами в исламе», которые были созданы ещё в 90-х годах. Основательницей этой организации стала Зайна Авар.

Зайна считает, что многие мусульманки проводят всю свою жизнь под угнетением мужчин думая, что это оправдывается исламскими учениями. Она объездила сельские населённые пункты с целью показать мусульманкам, что ислам не оправдывает гендерное неравенство. Зайна говорит, что в то время как женщинам дают новые знание, они чувствуют себя обманутыми. Все годы мусульманки терпели гнёт, и думали, что их унижения были во имя Бога [2].

Таким образом исходя из данного исследования, можно сделать вывод, что мусульманские феминистки не отказываются от своего вероисповедания и не идут наперекор исламским нормам. В борьбе за гендерную справедливость в исламе, уровень религиозности активисток остаётся высоким. В своей аргументации они обращаются к Священному Писанию, отбрасывая патриархальную интерпретацию Корана.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вагабов, М.В. Ислам. Женщина. Семья / М.В. Вагабов. Махачкала, Дагестанское кн. изд-во, 1994. - 192 с.

2. Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. Едиториал УРСС. М. 2004г.;

3. Суковатая, В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности / В.А. Суковатая // Общественные науки и современность. 2002. - № 4. - С. 183-192.

4. Права женщин в дискурсе исламского феминизма http://www.intelros.ru/pdf/gender_issledovaniya/2008_18/08.pdf

5. Совместимы ли ислам феминизм? https://thequestion.ru/questions/216710/sovmestimy-li-islam-i-feminizm

6. Исламские феминистки, они такие https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/islamskie-feministki-oni-takie/

УДК 2

Проблема взаимоотношений молодежи и религии

Клысь Эвелина Денисовна, студентка 2 курса, 202-С группы, Факультет непрерывного образования, Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный университет правосудия», Крымский филиал

Научный руководитель: Лыкова Наталия Николаевна, Кандидат культурологи, Доцент Каф. Гуманитарных и социально-экономических дисциплин Крымский Филиал ФГОУВО «Российский Государственный Университет Правосудия»

Введение. Поскольку стремительно меняется современность, данная статья посвящена проблеме взаимоотношений молодежи и религии и выводам о роли влияния религиозных убеждений молодежи на формирование понятий «ценности», «религия».

Целью работы является изучение отношения к религиозным ценностям современной молодежи и поиск целостных и органических путей решения к проблеме изучения религиозных представлений молодежи.

Результаты исследований, их краткий анализ. Изменения культурно-исторической среды приводят к определенным деформациям, которые отражаются от простого и важного поведения, общения, свойствах и качествах характера, традициях, привычках, обычаях до активной выработки религиозной системы ценностей. В сегодняшнем динамичном мире особенно такие социальные группы, как молодежь, подвержены глубоким фундаментальным ценностным сдвигам, влияющим на формирование жизнедеятельности, поскольку молодые люди находятся в самом начале своего жизненного пути и не ознакомлены с ориентирами, в качестве которых и выступают религиозные ценности.

Тема нравственно-духовного смысла пути развития молодежи волнует многих авторов, так как молодежь в сегодняшнем динамичном мире является той социально – демографической группой, находящаяся на этапе становления самоидентификации, то есть отнесения себя к религиозным течениям.

Итак, К.Р Гафиятуллина утверждает, изучение взглядов молодежи показывает, что сегодняшнее молодое поколение нуждается в преобладающей форме «новой» религиозности, реализующаяся в спонтанных поисках «веры», по-видимому, такое мышление является важной составляющей процесса утверждения в культуре взаимоотношений молодежи и религии.

В то же время, Е.В Щербакова утверждает, что важной особенностью у молодого поколения является юношеский максимализм. Особенности возрастного максимализма проявляются, как и в светлых поисках мудрости и знаний, так и в готовности переступить через сформированные в процессе исторического развития общества, ценности, нормы, идеалы.

И.И Пацакула, вместе с тем, описывает актуальную ситуацию, когда молодое поколение неустойчиво пока в социальной среде, что проявляется в процессе неопределенности в будущем при имеющемся шатком настоящим. Тогда, молодое поколение задумывается над такими вопросами: «Кто Я?», «В чем смысл жизни?», которые придают смысл жизни молодым людям, помогая отыскать свое место в обществе и способность утвердиться, как личности, или прибиться к чужому мировоззрению.

Выводы и перспективы дальнейших исследований: Таким образом, несмотря на существующие преграды взаимоотношений молодежи и религии, на примере Симферопольской и Крымской епархии, предлагаем, организовывать различные духовно - просветительские мероприятия, в центре которых будет заложена тема отношения молодежи к религии. Или, предлагаем, разработку программы некой «Азбуки для родителей», которая будет нацелена на развитие социокультурных процессов в жизни молодежи и организацию эффективной работы над отношением молодежи к религии.

УДК 130.2:174: 342.724:291.7

ПРОБЛЕМА УЧЕТА КОНФЕССИОНАЛЬНОГО РАЗНООБРАЗИЯ РЕГИОНА В ПРАВООХРАНИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
THE PROBLEM OF ACCOUNTING CONFESSIONAL DIVERSITY OF THE REGION IN LAW-ENFORCEMENT ACTIVITIES

Коноплева А.А., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Крымский филиал Краснодарского университета МВД России.

Konopleva A. A. – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines, Crimea branch of Krasnodar university of the Ministry of the Interior of Russia.

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы осуществления служебных обязанностей сотрудников полиции, возникающие в поликонфессиональном регионе. Затрагиваются вопросы повышения компетентности сотрудников ОВД в сфере религии, уважения религиозных чувств, а также соблюдения беспристрастности сотрудниками полиции.

Abstract: The article deals with the problems of carrying out the official duties of police officers arising in a polyconfessional region. The issues of raising the competence of ATS officers in the sphere of religion, respect for religious feelings, as well as impartiality of police officers are touched upon.

Ключевые слова: религия, поликонфессиональный регион, правоохранительная деятельность, беспристрастность, уважение религиозных чувств.

Key words: religion, polyconfessional region, law enforcement activity, impartiality, respect for religious feelings.

В условиях культурного и религиозного разнообразия мира уважение прав человека, толерантное отношение к представителям разных культур и религий – необходимые требования для формирования современной личности, воспитанной с учетом актуальных гуманистических потребностей. Процесс прививания ценностей и осознания уникальности каждого человека и каждой культуры начинаются с раннего детства и продолжаются на протяжении всей жизни.

В значительной степени на формирование мировоззрения современного человека влияет профессия, в которую погружена личность. Особый интерес в данном контексте представляет деятельность сотрудников правоохранительных органов, которые в силу своей деятельности должны обеспечивать эффективную идентификацию лиц, склонных к противоправному и даже преступному поведению. К сожалению, нередко данная деятельность, будучи основанной на стереотипных убеждениях, привязывается к религиозной составляющей, наделяя потенциальными способностями преступного поведения лиц, принадлежащих к конкретной религии. Работа в экстремальных условиях, связанная с перманентным пребыванием в стрессовых ситуациях, откладывает неизгладимый след на мировосприятии, мироощущении и миропонимании сотрудника полиции, зачастую развивая в его сознании агрессию, настороженность и константную готовность защищаться [1]. Постоянное столкновение с риском, угрозой для жизни и здоровья, а также необходимость коммуницировать с широким кругом граждан разных социальных слоев и культурных образований требуют от сотрудника ответственности за предпринимаемые им действия, а также подготовленности к работе с различным контингентом.

Религиозное разнообразие региона приобретает важность, когда речь заходит о деятельности участковых уполномоченных полиции [2], сотрудников патрульно-постовых служб, уголовного розыска [3], дознавателей, осуществляющих непосредственный контакт с гражданами. Анализ специфики

правоохранительной деятельности позволяет выделить несколько проблем, обусловленных религиозными особенностями поликонфессионального региона.

Необходимо подчеркнуть, что знание об особенностях той или иной религии у сотрудника правоохранительных органов может формироваться либо теоретическим (посредством изучения религиоведения в образовательном учреждении или же самостоятельно), либо эмпирическим путем (в результате непосредственного или опосредованного личностного контакта).

Следует учесть, что далеко не все сотрудники полиции, занимающие преимущественно должности рядового состава и непосредственно работающие с населением, изучали основы религиоведения либо другие дисциплины, формирующие компетентность и толерантность по отношению к религии. Их знания скорее имеют бытовую окраску (опираются на слухи, свой собственный или чужой опыт). В таких условиях чрезвычайно важно избежать формирования стереотипных убеждений, создающих негативный образ, поскольку переубеждение будет менее эффективным методом. Ввиду этого задача современного образования во многом состоит в обеспечении гармоничного развития личности и уменьшении влияния актуальных деструктивных факторов, которые могут отразиться на профессиональной деятельности специалиста. Это возможно при всесторонней подготовке полицейского поликонфессионального региона, ориентированной на развитие навыка выявления радикальных убеждений.

Несмотря на принцип светского государства, в сознании граждан даже поликонфессионального региона осталось убеждение, что все, что не относится к христианству, а точнее – к православию, необходимо считать «сектой». Это понятие давно прочно укоренилось в сознании граждан, невзирая на его негативное восприятие со стороны представителей других религий. Ситуация значительно усугубляется, когда речь идет о представителе государственной власти, слова которого могут и не иметь негативного оттенка, однако адептами данного религиозного движения восприниматься как оскорбление.

Широкое религиозное разнообразие становится причиной нивелирования конфессиональных различий. Данный факт находит свое воплощение при проведении допроса, досмотра, обыска и прочих мероприятий. В соответствии с федеральным законодательством сотрудник полиции должен проявлять беспристрастие [4], что означает равное отношение ко всем без исключения гражданам без акцентирования внимания на каких-либо особенностях. С другой стороны, сотрудник полиции «должен проявлять терпимость и уважение к обычаям и традициям народов России, учитывать культурные и иные особенности различных этнических и социальных групп, конфессий, способствовать межнациональному и межконфессиональному согласию» [4]. Ко всему прочему, «в поликультурном регионе сотрудник ОВД уже является представителем определенной культурной традиции, что означает невозможность абсолютного отстранения от культурных различий» [5, с. 59]. Умение гармонично совмещать в своей деятельности беспристрастность и избирательность не имеет инстинктивную природу и может быть развито только благодаря целенаправленной деятельности по совершенствованию профессиональных навыков [6]. Таким образом, уважение должно «базироваться на просвещении, а беспристрастность – на мощном нравственном фундаменте» [5, с. 62].

Проведенный мониторинг свидетельствует о редком оскорблении сотрудниками ОВД религиозных чувств и нарушении прав верующих, чему, безусловно, можно дать позитивную оценку. Однако данный факт не всегда свидетельствует о качественном выполнении служебных обязанностей, поскольку связан с невозможностью фиксации данных случаев в силу особых условий организации контакта верующих с правоохранителями. Также в силу недостаточности теоретических знаний и практического опыта работы представителями различных религий сотрудники нередко сталкиваются с провокацией верующих и спекуляцией верующими вопросами религии, что влечет за собой препятствие в реализации законной деятельности.

Немаловажную роль в предупреждении противоправных действий имеет сотрудничество правоохранительных органов с религиозными организациями, культивирующими и поддерживающими традиционные для России нравственные ценности. Но эта деятельность не должна иметь одновекторный характер и предполагает либо охват всех религиозных организаций и целенаправленное установление с ними многосторонних контактов, либо исключение данного направления в принципе. Последнее, естественно, крайне нежелательно. Это же относится и к случаям активной демонстрации сотрудниками полиции своей религиозной принадлежности (ношение символов религии, заметных из-под форменной одежды, размещение символов религии в служебных кабинетах, публикация в социальных сетях информации, напрямую указывающей на религиозную принадлежность сотрудника и др.).

Согласно исследованию, проводившемуся на территории Республики Крым среди сотрудников правоохранительных органов региона, лишь 32% опрошенных сотрудника полиции хорошо знают традиции собственной культуры. В то же время 77,5% респондентов осведомлены в особенностях культуры другого народа лишь на бытовом уровне. Вместе с тем, только 7,5% никогда не испытывали потребности в дополнительной информации о чужих традициях. Это подчеркивает факт необходимости работы с сотрудниками правоохранительных органов и оказания им помощи в понимании религиозных особенностей жителей региона, поскольку на сотруднике полиции лежит повышенная ответственность, заключающаяся не только в добросовестном выполнении своих служебных обязанностей, но и удержании авторитета государственной власти в глазах граждан.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Чудина-Шмидт Н.В. Специфика работы сотрудников органов внутренних дел с субъектом экстрима: монография // Н.В. Чудина-Шмидт. – Краснодар, 2017. – 126 с.

2. Савочкина Д.О. Деятельность ОВД по противодействию экстремизму в Республике Крым (административно-правовые аспекты) // Актуальные проблемы административной деятельности полиции материалы II Всероссийской научно-практической конференции. – 2017. – С. 166-172.

3. Буткевич С.А. Оперативно-розыскное обеспечение деятельности органов внутренних дел в особых условиях: проблемы теории и практики // Вестник Краснодарского университета МВД России. – 2015. – № 4 (30). – С. 185-190.

4. О полиции: Федеральный закон Российской Федерации от 07 февраля 2011 г. № 3-ФЗ // Российская газета. – 2011. – № 25. – Ст.7.

5. 70. Коноплева А.А. Деятельность сотрудников ОВД в условиях межкультурных взаимодействий: монография. – Симферополь: Крымский филиал Краснодарского университета МВД России, 2016. – 92 с.

6. Смирнова М.И. Критическое мышление как условие формирования коммуникативной компетенции будущих сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации / М.И. Смирнова // Актуальные проблемы лингвистикии формирования языковой компетенции юристовв современных условиях: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. – Ростов-на-Дону, 2018. – С. 146-149.

УДК 94(470.319).081/.083 – 283.1

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РАЗВИТИИ ОБРАЗОВАНИЯ В ОРЛОВСКОЙ ГУБЕРНИИ ВТРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE DEVELOPMENT OF EDUCATION IN OREL PROVINCE IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY

В.Е. Кошелев, Магистрант Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева

V. E. Koshelev, Master's student of Orel state University named after I. S. Turgenev

Аннотация: в статье рассматривается деятельность духовенства Орловско-Севской епархии в области развития системы народного образования в Орловской губернии второй половины XIX века. Основное внимание уделяется организации церковно-приходских школ.

Abstract: the article deals with the activity of the clergy of the Orel-Sevan diocese in the development of the system of public education in the Orel province in the second half of the XIX century. The main attention is paid to the organization of parish schools.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь; Орловско-Севская епархия; народное образование; церковно-приходские школы; Орловская губерния.*

Key words: *Russian Orthodox Church; Orel-Sevan diocese; national education; parish schools; Orel province.*

Одной из главных в деле пастырского служения духовенства признавалась задача народного просвещения. Здесь духовенству принадлежала важная организаторская и педагогическая роль. В городских светских школах

участие духовенства в народном просвещении осуществлялось, прежде всего, посредством преподавания Закона Божия.

Представители духовенства входили в состав губернского и уездных училищных советов, непосредственно участвуя в организации школьного дела [1, с.23; 2, с.29].

Важнейшим направлением деятельности духовенства в области образования стала организация сети начальных школ.

В 1884 г. были изданы новые «Правила о церковно-приходских школах», по которым создавались одноклассные (двухгодичные) и двухклассные (четырехгодичные) церковно-приходские школы. В одноклассных изучали Закон Божий, церковное пение, письмо, арифметику, чтение. В двухклассных школах, кроме этого, изучалась история.

Обучение осуществляли священники, дьяконы или причетники, а также учителя и учительницы, окончившие преимущественно церковно-учительские школы и епархиальные училища. Деятельность школ находилась в ведении Попечительского совета, куда входили заведующий школы, попечители, учителя, представители от города или земства, выборные лица от населения, пользующегося школой. На совет возлагались заботы о благоустройстве школы во всех отношениях, открытие церковно-приходского попечительства разрешалось уездными отделениями епархиальных училищных советов [3, №2318].

Труды по воплощению «Правил» в жизнь начал владыка Симеон (1883-1889). К началу 1886 г. копии синодского указа и «Правил» были разосланы по всем церквам. Собраны сведения об уже существовавших школах. Через духовную консисторию владыка затребовал у благочинных информацию о священниках, которые могли бы исполнять обязанности учителей. Уездные училищные советы должны были сообщить о наиболее усердных законоучителях.

На основании собранных сведений владыка Симеон назначил наблюдателей церковно-приходских школ. Всего 147 человек из числа

местного священства, от 2 до 5 на благочиние (чаще всего 2-3) [4, с.2-9]. На наблюдателей была возложена обязанность визирования всех просьб об оказании церковно-приходским школам материальной помощи. Наблюдатель должен был удостоверить действительность потребности в помощи и согласовать её точную величину в денежном или натуральном (например, учебники) выражении [5, с.4]. В течение года наблюдатели осуществляли инспектирование подведомственных школ. «При посещении школ о.о. наблюдатели не ограничивались одним только внешним обозрением школьных порядков, но входили в подробности обучения и воспитания, давали руководственные указания и наставления, принимали заявления о хозяйственных нуждах школ и о сих заявлениях, а также о замеченных упущениях в деле воспитания и обучения делали представления уездным отделениям (Училищного совета – *В.К.*)» [6, с.136].

Главными проблемами при открытии церковно-приходских школ были традиционные для епархиальных учебных заведений затруднения: помещения и финансирование. В 1890 г. псаломщик соборной церкви г. Болхова В. Кречетов открыл школу в собственном доме. Тихон Троицкий, дьякон ц. Св. Николая в Кромах предложил открыть школу в церковном доме при условии предоставления ему там квартиры. Дьякон соглашался на арендную плату в 60 руб. при условии ремонта дома за счёт прихода. Дом сдавался в наём квартирантам и его передача под школу грозила небогатому приходу серьёзной потерей дохода. В итоге школа была все-таки открыта 6 декабря 1890 г., но плата с о. Тихона была увеличена до 80 руб. В Ливнах крестьяне Ямской слободы, постановившие на сходе построить для школы дом, на этом и остановились. Было решено просить городскую думу передать школе безвозмездно один из домов в городе. Другой вариант решения проблемы предусматривал просьбу в адрес потомственного почётного гражданина Ф.И. Адамова о предоставления под школу флигеля близ устроенной им богадельни. В качестве крайней меры планировалась передача под школу крытого кирпичного сарая на территории кладбищенской церкви. В д. Большовке

прихода села Благовещенского Шатилова Ливенского уезда школу открывали в пустующем крестьянском доме, сданном в аренду сельским обществом. В Орле для школы при Успенской церкви дом предоставил ктитор храма купец И.И. Власов [7, с.2-10].

Церковь много делала для начального обучения крестьянских детей, но много оставалось и нерешённых проблем. Наличие в одном классе детей с разным уровнем подготовки (одни уже читают, а другие только осваивают алфавит), заставляет наставника основное время тратить на самых отстающих, в ущерб более развитым ученикам. Крестьяне, коих нужда заставляет привлекать детей к труду с самого раннего возраста, даже и признавая пользу учёбы, стремятся к тому, чтобы учёба не мешала труду. В итоге дети учатся урывками, в основном зимой. После больших перерывов в занятиях, дети забывают ранее изученное, приходится много времени тратить на повторение [8, с.305]. Представители орловского духовенства жаловались также на начальственные проверки: каждый инспектор предъявляет к организации образования свои требования, часто появляясь в школе в неподходящее для этого времени. Если дети в момент проверки оказываются распущены (родители разбирают для помощи в полевых работах), то наставник представляет инспектору не самых лучших учеников, а первых попавшихся, которых удалось собрать. В итоге в оценке разных инспекторов школа оказывается, то в превосходном состоянии, то в плачевном. «Дайте лучше школам одного постоянного надзирателя, который бы всё время и все труды свои посвящал им и только им, дело пойдёт кажется лучше» [8, с.306-307].

К 1890/91 учебному году в епархии было организовано 145 церковно-приходских школ (от 3 в Трубчевском уезде до 25 в Ливенском) и 156 школ грамоты. В приходских школах обучалось 7176 чел. детей, в школах грамоты – 3795. Из них только три школы были двухклассными: женская школа при Орловском Введенском женском монастыре, смешанная школа при Троице-Васильевской церкви г. Орла и смешанная же в с. Дмитровском Орловского уезда.

В 240 приходах не существовало никаких школ. Сомнительное лидерство здесь принадлежало Болховскому уезду (44 прихода). Не далеко отстали Севский (33) и Карачевский уезды. Наиболее благоприятная ситуация складывалась в Малоархангельском (только в трех приходах не было никаких школ), Кромском (8) и Ливенском (аналогично) уездах. Всего по епархии в школах не обучались 220744 ребёнка. Согласно ежегодным отчетам о состоянии церковно-приходских школ, причины такого состояния были различны. В городах учебных заведений для детей школьного возраста зачастую хватало и без открытия церковно-приходских школ. В сельских приходах сеть церковно-приходских школ не развивается по причине бедности, малочисленности детей школьного возраста, удалённости селений друг от друга при несовершенстве путей сообщения, что препятствует сосредоточению детей в школе. Болховское отделение братства и называло и ещё одну причину: «отсутствие в интеллигентных лицах церковного направления и индифферентное отношение их к народному образованию» [9, с. 5, 9-12, 14, 15; 10, с. 72].

Согласно данным, собранным епархиальным училищным советом, из 240 приходов обоснованно ссылаться на бедность могут только 130 (с числом прихожан менее 700 чел. муж. пола) [9, с.14]. Епархиальный Училищный совет, в вязи с этим, просил епархиальное начальство «настоятельно побуждать» причты соответствующих приходов «располагать» прихожан к открытию школ [6, с.142].

Если в церковно-приходских школах учительствовало исключительно священство, то в школах грамоты преподавательский состав был более разнообразным по составу. Согласно отчёту Училищного совета на 156 школ было 156 учителей. Из них священников и дьяконов 30 чел. (19,2 %). Всего учителей из духовного сословия – 73 чел. (46,8 %). Остальные чисто светские люди. Плата учителю могла зависеть от числа учеников (от 15 до 50 коп. с человека), а могла быть фиксированной (от 15 до 100 руб. в год). Наибольшие успехи в учёбе демонстрировали те школы, где учителями были священники и

дьяконы. Там курс практически не отличался от того, что преподавался в церковно-приходской школе [6, с.137-138].

Слабость учительского контингента в школах грамотности отмечалась отчётом Епархиального Училищного совета за 1890/91 уч. год. Готовить таких учителей должны были двухклассные церковно-приходские школы, а их всего три на епархию. Совет постановил не открывать новых церковно-приходских школ, если школа не в состоянии будет платить учителю 180-200 руб. в год. В тех же школах, где учителями состоят штатные дьяконы плата за обучение взиматься не должна. По распоряжению Синода дьякон учительствует безвозмездно (если при учреждении школы на это не было выделено особого финансирования) [6, с.143, 146].

Причинами слабых успехов учеников в учёбе, судя по отчету 1890/91 г., чаще всего были плохая посещаемость занятий учениками и отсутствие регулярности в занятиях. Последнее обычно было связано с частыми отлучками учителей-священников по требам, отдалённостью школы от места жительства учителя. Занятия могли надолго прерываться из-за болезни учителя, ухода его посреди учебного года, отсутствия средств на отопление или из-за разлива реки. В с. Казинках Ливенского уезда нормальному течению учебного процесса помешал конфликт между учителем и преподавателем Закона Божия. В с. Критове Малоархангельского уезда учитель оказался профнепригодным [11, с.114].

Для исправления недостатков предлагалось заменять священников, часто отвлекающихся на требоисправления, специальными учителями или установить для священников вознаграждение, хотя бы в 50 руб. в год. Однако, учителям, в отличие от священников, необходимо было платить жалование (не менее 180 руб. в год), а денег не было. Предлагалось просить помощи у земств, особенно там, где земские сборы исправно собирались, а земских школ не было. Впрочем, прежние просьбы о финансовой помощи, ранее адресовавшиеся земствам, оставались без ответа [6, с.145-146].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Адрес-календарь Орловской губернии (составлен по сведениям к 1 апреля 1880 г.). Орел, 1880.

2. Адрес-календарь Орловской губернии (составлен по сведениям к 15 марта 1885 г.). Орел, 1885.

3. Высочайше утверждённые Правила о церковно-приходских школах: [высочайше утв. всеподданнейший доклад Обер-прокурора Святейшего Синода, 1884, сент. 25] // Полное собрание законов Российской империи: собр. 3-е. Т. 4. СПб., 1884. С. 372 (1-я паг.). [Док.] 2318.

4. Орловские епархиальные ведомости. 1886. №1. Часть официальная.

5. Орловские епархиальные ведомости. 1888. №1. Часть официальная.

6. Орловские епархиальные ведомости. 1892. №5. Часть официальная.

7. Орловские епархиальные ведомости. 1891. №1. Часть официальная.

8. Орловские епархиальные ведомости. 1865. №17. Часть официальная.

9. Орловские епархиальные ведомости. 1892. №1. Часть официальная.

10. Орловские епархиальные ведомости. 1892. №3. Часть официальная.

11. Орловские епархиальные ведомости. 1892. №4. Часть официальная.

УДК 322

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ

Кузьмин Н. Н., кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Таврической академии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского

Kuzmin N.N., *PhD in Philosophical sciences, Associate Professor of the Chair of Religious Studies, Taurida Academy, V. I. Vernadsky Crimean Federal University*

Классификация моделей государственно-конфессиональных отношений в большинстве случаев осуществляется на государственно-правовых основаниях. В мире, где социокультурные трансформации становятся ведущим фактором политических и социальных изменений, необходима смена приоритета в научных исследованиях с государственно-юридического на социокультурный и политологический анализ.

Ключевые слова: *государственно-конфессиональные отношения, модель государственно-конфессиональных отношений, социокультурные трансформации.*

The classification of models of state-confessional relations is often carried out on state and legal bases. In a world in which socio-cultural transformations are becoming a leading factor in political and social modifications it is necessary to change the priority of scientific research from state-legal to sociocultural and political analysis.

Key words: *state-confessional relations, model of state-confessional relations, sociocultural transformations.*

Вариантов отношений государства и его органов с религиозными объединениями может существовать очень много, что определяется следующим набором факторов:

- природа государства, его форма и устройство, (например, если есть государственная церковь, которую возглавляет светский лидер (Российская империя от Петра I, Великобритания), то это государство – монархия);
- законодательство государства;
- особенности гражданского общества, сложившаяся политическая культура, традиции самоорганизации;
- культурно-историческая специфика, цивилизационная принадлежность;
- канонические особенности господствующей религии.

Исходя из этих факторов, и необходимо анализировать конкретную конфигурацию отношений государства с конфессиями и религиозными организациями. Реально существующая модель государственно-конфессиональных отношений это сложное сочетание политической и юридической систем, культурных традиций, специфики религий, степени поликонфессиональности. Такое сложное сочетание не может вписываться в простые модели, особенно в российском случае, где мы имеем трансформирующееся государство, сложносоставной социум с разными представлениями о роли религии в обществе, поликонфессиональность.

Тем не менее, в научной литературе мы видим в основном попытки свести эту многогранность к простым моделям. М. И. Одинцов утверждает, что все это многообразие может быть понято через дихотомию клерикального (конфессионального) и светского государства [1, с.36]. Л. А. Морозова считает, что можно выделить также два варианта: первый – государственная церковь, доминирование одной из конфессий над остальными и второй – юридическое и фактическое равенство всех конфессий в условиях отделения церкви от государства [2, с.92]. Куда в этом случае отнести Норвегию и Великобританию, где существует закрепление государственной церкви в законодательстве, но сложившийся реальный порядок государственно-конфессиональных

отношений можно оценивать как очень светский и либеральный? О. Н. Четверикова выделяет модель дифференцированных отношений (государственная церковь, официальная традиционная конфессия, конкордат) и универсальную модель с равенством конфессий и режимом отделения от государства [3, с.18-33].

В научной литературе представлены и более сложные классификационные модели, которые можно визуализировать в виде оси, где есть крайние точки и промежуточные варианты. Эта ось, как правило, имеет крайние показатели, с одной стороны, в виде теократии или государственной церкви, с другой – чисто светского государства, а промежуточный вариант (или варианты) представлен, например, моделью дифференцированных отношений (различный объем прав и обязанностей у конфессий) [4, с.94-100], или моделью народной церкви (признание преимущественного положения определенной конфессии, как правило, на основе культурно-исторического приоритета) [5, с.58].

Возможно формирование классификации моделей на основе матрицы, сформированной двумя осями, противоположные точки которых представляют собой основания деления. Такова, к примеру, классификация И. В. Понкина, в которой применяется два критерия различения: по степени сотрудничества государства и религиозных объединений и по степени влияния религиозных ценностей на правовую систему государства [6, с.296-303].

Такое многообразие предложенных моделей (в рамках статьи учтена лишь небольшая часть вариантов классификаций, существующих в научной литературе), с одной стороны, свидетельствует об активном научном поиске, с другой, о том, что все многообразие факторов, влияющих на конкретное состояние государственно-конфессиональных отношений, вряд ли можно описать в виде разумного количества моделей, классификация которых будет основываться на четких логических и эмпирически выверенных основаниях.

В анализе системы государственно-конфессиональных отношений необходимо учитывать то, что современные общества крайне изменчивы.

Культурные трансформации, описываемые в терминах «постмодерн», «поздний модерн», «второй модерн» создают социокультурную реальность, в которой системно-структурные характеристики отходят на второй план, уступая первенство ситуативным и реактивным действиям.

Многие исламские государства, не меняя своей конституции и без серьезных политических потрясений, прошли путь от относительно светских государств в 60-70-е гг. XX в. (настолько, насколько термин «светское государство» применим для исламского мира) к политическим системам, где ислам играет значительную роль в жизни государства и общества. Аналогичные трансформации происходили в отношении государств исламского мира к традиционным общинам иных конфессий.

Статья 95 Конституции Ливана гласит, что «во имя справедливости и согласия общины будут справедливо представлены в административном аппарате». Норма прекрасная для поликонфессионального государства, но представления о справедливости крайне изменчивы. Конституция действовала, а Ливан прошел этапы мирного благополучного существования, гражданской войны на почве межконфессиональных противоречий и трудного послевоенного восстановления. Очевидно, что на этих этапах реальные государственно-конфессиональные отношения были различны [7, с.80].

Конституция Греции, отдавая приоритет православной церкви (ст.3, п.1), прямо запрещает прозелитизм (ст.13, п.2). Но после нескольких отмен решений греческих судов по поводу миссионерства представителей церкви «Свидетели Иеговы» Европейским судом по правам человека (например, дело «Цавачидис против Греции» 1999 г.) правительством Греции было официально заявлено, что эта статья греческого законодательства применяться не будет [8, с.176].

Обсуждая проблему концептуализации государственно-конфессиональных отношений, многие исследователи говорят о проблеме понятия «конфессия», которое не определено как законодательно, так и научно и в разных контекстах может означать и систему вероучения, и вероисповедание, и совокупность религиозных объединений одного вероучения

[9, с.34]. Но ведь в современном мире проблематизировано и понятие «государство». Пример Греции, которая отказалась реализовывать на практике положения своей конституции из-за делегирования суверенитета европейским структурам, показателен.

Можно вспомнить и решение Европейского суда по правам человека по делу «Лаутси против Италии» в 2009 г., которым было признано незаконным размещение распятий в итальянских школах и указано итальянскому государству на недопустимость демонстрации особой исторической связи Италии с католической церковью в форме публичного использования символов последней [10, с.154]. А ведь Италии традиционно приписывается модель сотрудничества в государственно-конфессиональных отношениях, причем субъектом такого сотрудничества является именно католическая церковь.

Как уловить эти трансформации, если нет реперных точек в виде изменения законодательства? Это вполне возможно, если сменить приоритет в исследовании с формально-юридического на социокультурный и политологический анализ. В этих условиях говорить о сформировавшейся модели государственно-конфессиональных отношений можно только в абстрактно-теоретическом смысле. Прагматичный научный подход требует понимания динамичности отношений государства и религиозной сферы жизни общества.

Это хорошо видно в новейшей истории России, где основные принципы отношений государства и конфессий были закреплены в Конституции 1993 г. и ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. Но наивно было бы предполагать, что все трансформации государственно-конфессиональных отношений сводились к изменению отдельных статей базового закона и появления законодательства о борьбе с экстремизмом. За это время поменялось общество, трансформировались ценностные ориентации населения, существенно окрепли религиозные институты и изменилась степень их влияния в обществе. Такого рода социальные, политические и культурные трансформации имеют гораздо больше влияния на реальную модель

государственно-конфессиональных отношений, чем изменения в законодательстве. Соответственно изучать такие отношения необходимо, используя методы общественных наук: социологические данные, анализ СМИ, программных политических текстов, а в области права больше вниманию уделять правоприменению существующих юридических норм, а не их описанию.

Литература

1. Одинцов М. И. Двадцатый век в российской истории: государство и религиозные организации // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе: материалы междунар. конф. (Москва, 23–24 марта 1999 г.). – М., 2000. – С. 36.

2. Морозова Л. А. Государство и церковь: особенности взаимоотношений // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 92.

3. Четверикова О. Н. Религия и политика в современной Европе. – М.: Московские учебники и Картолитография, 2005. – 176 с.

4. Куницын И. А. Правовой статус религиозных объединений в России. – М., 2000. – 462 с.

5. Пьянков В. В. Проблема совершенствования государственно-церковных отношений в современной России // Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции. Материалы международной научно-практической конференции. 2-3.10.1997 г. – Казань, 1998. – С. 58.

6. Понкин И. В. Современное светское государство: конституционно-правовое исследование. – М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2005. – 412 с.

7. Ремыга А. А. Государственно-конфессиональные отношения нехалкидонитов на Ближнем Востоке: основные вызовы современности // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». – 2017. – № 1 (13). – С. 77–81.

8. Стецкевич М. С. Свобода совести: Учеб. пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 299 с.

9. Куцая М. А. К вопросу об определении понятия государственно-конфессиональных отношений в России // Вестник Казанского юридического института МВД России. – 2017. – № 2(28). – С. 34-36.

10.Шаляпин С. О. Сравнительно-правовая классификация современных моделей государственно-конфессиональных отношений // Вестник РУДН, серия Юридические науки. – 2014. – № 2. – С.153-170.

УДК: 993:298.9:294.512.14

Образ Иисуса Христа в учении сахаджа йоги
The image of Jesus Christ in the Sahaja yoga teachings

Кузячкина Марина Викторовна
Kuzjachkina Marina Viktorovna

Аннотация. Статья рассматривает природу Иисуса Христа и его влияние на развитие человечества с точки зрения учения сахаджа йоги.
Annotation: The article examines the nature of Jesus Christ and his influence on the development of mankind in terms of the teachings of Sahaja Yoga.

Ключевые слова: сахаджа йога, Шри Матаджи, Иисус Христос, инкарнация.
Key words: Sahaja Yoga, Shri Mataji, Jesus Christ, incarnation.

В последние годы все большую популярность приобретают так называемые новые религиозные движения. Их концепции базируются на самых разнообразных учениях. В своей работе автор хочет обратиться к одному из таких учений, именуемым сахаджа йога, получивших распространение во многих странах мира, в том числе и в Российской федерации.

Сахаджа йога это относительно молодое течение неоиндуистского толка, основанное в 1970 году госпожой Нирмалой Шриваставой, именуемой ее последователями Шри Матаджи Нирмала Деви. Основы учения сахаджа йоги Шри Матаджи сформулировала в своих лекциях и публичных программах, которые она проводила по всему миру. Шри Матаджи считается инкарнацией Святого Духа (Ади Шакти), поэтому для последователей данного учения ее авторитет непререкаем. Лекции существуют в текстовом, аудио и видео форматах, заменяя традиционные священные тексты, принятые в более ранних формах религии. В то же время, учение сахаджа йоги не отвергает полностью

священные тексты других религий, но вносит в их содержание определенные коррективы. В связи с этим нам представляется любопытным образ Иисуса Христа в сахаджа йоге, а также его влияние на духовное развитие человечества.

В первую очередь обратим внимание на сущность Христа. Согласно Шри Матаджи «Он — Шри Ганеша» [4]. То есть, Иисус является инкарнацией божественного ребенка Ганеши, сына Шивы и Парвати. С точки зрения христианства это совершенная ересь, но давайте остановимся на этом моменте чуть подробнее. В христианских вероучениях Христос считается Сыном Бога, но, в то же время, он Бог, поскольку един со своим Отцом и Святым Духом, являясь одной из ипостасей Троицы. В индуизме существует похожее учение об ипостасях Бога, которые именуются инкарнациями или аватарами. Инкарнации богов время от времени приходят на Землю в телесной форме для исполнения того или иного замысла. Если в христианстве Бог имеет три ипостаси, то в индуизме их гораздо больше. Достаточно вспомнить бога Вишну, у которого мы насчитываем девять аватаров или земных воплощений. Наиболее известные из них это Рама и Кришна. Поэтому с такого ракурса точка зрения сахаджа йогов имеет право на существование.

В то же время, читая имена Иисуса Христа в «Книге мантр сахаджа йогов», мы находим утверждение, что «Он Шри Вишну»[3, с.177]. Отсюда следует, что Христос не только воплощение Шри Ганеши, но и 10 аватар Шри Вишну. Каждый аватар, придя на Землю, имеет свое предназначение. В чем же было предназначение Иисуса Христа, согласно учению Шри Матаджи? «Но Он должен был подняться, только лишь Он, только Ганеша мог быть помещен в эту очень узкую Агию чакру. Почему она узкая? Это довольно-таки научный момент, который Я бы не хотела обсуждать сегодня. Но она должна быть узкой, и она становится все более узкой, эта Агия чакра. Чем больше мы думаем, чем больше мы уходим влево или вправо, тем больше это происходит, и она действительно становится подобной перекрестью, абсолютно. Так что в этой очень тонкой области только Христос мог быть установлен, потому что Он — наитончайший из тонких, Он даже более тонок, чем атом» [4].

Итак, Христос должен был открыть Агию чарку и установиться в ней. Именно это было его основной целью. Сделать это можно было через жертву и воскресение: «Но вся драма была разыграна позднее, из Его смерти и Воскресения, потому что Он — тот, кто ответственен за наше воскрешение, потому что Он — ворота, Он — путь, потому что Он — Шри Ганеша» [Рождественская пуджа — Ганапатипуле, 1990]. Тут мы вновь находим переклички с Новым Заветом, поскольку в Евангелии от Иоанна Христос говорит: «Я есть путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Также дается отсылка к «узким вратам», притчу о которых мы встречаем в Евангелии от Луки (Лк. 13:24-29). «Его жизнь была столь очаровывающей и столь прекрасной. Подобно метеору Он пришел на эту Землю. Он оставил такое замечательное впечатление на людей. Его распятие было частью игры, потому что Он должен был сделать проход в Агии чакре. Чтобы пройти Агию чакру Он был распят. Но Его весть — не распятие» [Рождественская пуджа — 1995, Индия]. По словам Шри Матаджи, воскресение Христа важнее его смерти, поэтому сахаджа йоги, как и христиане, отмечают праздник Пасхи как день воскресения Иисуса Христа в виде Пасхальной пуджи.

Касательно внешности Спасителя, описание Шри Матаджи, данное в одной из лекций, отличается от канонического: «То, как они изображают Его — неправильно. Он был очень здоровым, дюжим, высоким человеком. Он должен был нести этот крест. Те люди, которые изображают Его, как туберкулезного больного, должны знать, что если им нужно будет нести крест, как они сделают это?» [5].

Христос нес свет людям, поэтому элементом Агии чакры является свет, а главное качество этой чакры – прощение. Будучи распят на кресте, Иисус простил всех, и люди, подобно Христу, должны всех простить, на кого имеют обиду. В противном случае они не смогут пройти этот центр и получить свою самореализацию (духовное рождение).

В своих высказываниях Шри Матаджи порицает христиан за то, что они не следуют примеру Спасителя. «Он (Христос) родился в очень простом

окружении и жил очень скромно как подобает сыну плотника. Но на Западе люди очень материалистичные. Для них вести расточительную жизнь, демонстрировать свое богатство, порабощать людей, колонизировать страну за страной в целях материальной наживы — обычное дело. Они не считают, что это плохо и, более того, гордятся этим» [6]. В начале отступничества от учений Сына Божия обвиняется апостол Павел. На первый взгляд это кажется глупостью, поскольку Павел является очень видно фигурой в христианстве и одним из наиболее упоминаемых и почитаемых апостолов, много сделав для распространения христианства по всей Римской империи. Но что говорит о нем Шри Матаджи? «Так что вначале вы должны задать Мне вопрос: «Мать, почему господин Павел находится в Библии?» Можете вы Мне это объяснить? Он никогда не видел Христа, он не имеет ничего общего с Христом. Я задаю вам простой вопрос, понимаете, со стороны Бога. Кто-то может иногда также задавать вопросы и со стороны Бога… Так вот, этот господин просто мучил христиан, он становится эпилептиком и видит какой-то крест, как он говорит, что бы там ни было. Он что-то видит, и что с того? И затем он в Библии! Как так случилось? Он не свободная душа. Если вы принимаете Павла, — Я говорила это давным-давно, — вам придётся отказаться от Христа, и это то, что происходит сегодня» [2]. Любопытно, что похожие взгляды на деятельность Павла высказывал известный русский писатель Л.Н. Толстой: «... для того, чтобы люди могли воспользоваться тем великим благом, которое дает нам истинное христианское учение, нам необходимо прежде всего освободиться от того бессвязного, ложного и, главное, глубоко-безнравственного учения, которое скрыло от нас истинное христианское учение. Учение это, скрывшее от нас учение Христа, есть то учение Павла, изложенное в его посланиях и ставшее в основу церковного учения. Учение это не только не есть учение Христа, но есть учение прямо противоположное ему» [7]. Таким образом, эта идея не является чем-то новым, и роль Павла в истории христианства не столь однозначна, как пытается показать традиционная церковь.

Стоит отметить, что учение о втором пришествии Христа также присутствует в сахаджа йоге. Ссылаясь на книгу Откровения, Шри Матаджи говорит о нем как о всаднике на белом коне или Шри Кальки – 11 и последней инкарнации Шри Вишну. «На протяжении периода между инкарнацией Шри Иисуса Христа и Шри Кальки Шакти человек получит шанс изменить себя и получит шанс войти в Царство Бога. О том же говорится в Библии как о «Последнем Суде». На этой земле каждый человек пройдет через последний суд» [8].

Подведем итог всему вышесказанному. В учении сахаджа йоги Иисус Христос предстает как 10 аватар Шри Вишну и одновременно воплощение Шри Ганеши, бога невинности и мудрости. Он принял земное рождение для того, чтобы открыть коллективную Агию чакру и установиться в ней, указав путь к духовному восхождению своим последователям. Впоследствии учение Христа было искажено апостолом Павлом и посему современное христианство не живет в согласии с учением Спасителя. Но божий замысел это не меняет и во время Страшного суда будет явлен последний аватар Вишну – Шри Кальки, который описан в Библии как всадник на белом коне (Откр 6: 1-2). Таким причудливым образом христианские учения сочетаются в сахаджа йоге с индуизмом, образуя вполне жизнеспособную религиозную концепцию.

Список литературы:

1. Библия
2. Вера должна основываться на опыте — Лестер, 1984: [электронный ресурс] Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=PAiD5w4UoA0
3. Книга мантр сахаджа йоги – М.: «Нирмал систем» 2011. – 312 с.
4. Рождественская пуджа — Ганапатипуле, 1990: [электронный ресурс] Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=H6XYTXG7QkU
5. Рождественская пуджа — Ганапатипуле, 1995:[электронный ресурс] Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=JsKddBN9bIM&pbjreload=10

6. Рождественская Пуджа — Индия, 1987:[электронный ресурс] Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=UMXmXKXW-GU

7. Толстой Л.Н. Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении: [электронный ресурс] Режим доступа: http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/religiya/religiya-4.htm

8. Шри Кундалини шакти и Шри Иисус Христос — Бомбей, 1979: [электронный ресурс] Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=xf_giKSeKW0

УДК 2

ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ И СОВРЕМЕННОСТЬ РЕЛИГИИ КАК ИНСТРУМЕНТА ПОЛИТИЧЕСКОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ

Куртмаллаева Эмиля Рустемовна
Студентка 2 курса 204-С группы

Федеральное Государственное Образовательное Учреждение Высшего Образования «Российский Государственный Университет Правосудия»

Научный руководитель
Лыкова Наталия Николаевна
Кандидат культурологии, Доцент Каф. Гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Крымский Филиал Федерального Государственного Образовательного Учреждения Высшего Образования «Российский Государственный Университет Правосудия»

Введение. Рассмотрение проблемы взаимоотношения религии и политики, а также вопрос использования религии как инструмента политического манипулирования весьма актуально и недостаточно изучено на сегодняшний день.

Цель исследования начиная с исторического аспекта и по современность показать наличие проблемы и призвать к необходимости решения.

Результаты исследований, их краткий анализ. Еще с античных времен религия и политика начали свое существование. В то время религия пользовалась особой популярностью и являлась общепринятой идеологией. Этим политика и хотела воспользоваться, для того что бы усилить свою власть, могущество и господство над людьми. Однако все это было не безответно, что значит религия, пользовалась политикой для реализации таких функций как

воспитательная, культурная и т. д. Начиная с зарождения понятий религия и политика их отношения изменялись в соответствии с изменениями внешнего мира, в том числе пытаясь подчинить друг друга. Авторы считают, что в момент объединения были достигнуты большие результаты, нежели поодиночке. Имело место и манипулирование каждого из них, но с развитием демократии инструментом чаще являлась религия. Относительно современной России взаимоотношение политики и религии началось со второй половины 1980 г. На сегодняшний день в Российской Федерации место религии активно используют политики и лишь для достижения своих целей, потребностей и интересов. Однако злоупотребление таким манипулированием имеет свои последствия.

Выводы и перспективы дальнейших исследований. Складывается такая ситуация, что потребность на выражение любви политиков к религии приходится удовлетворять, тем самым увеличивает авторитет религии в стране. Чем больше авторитета, тем больше политики вынуждены учитывать ее, тем больше их переплетение друг с другом. Итак, роль религии в Российской Федерации на сегодняшний день и в ближайшем будущем будет оставаться значимой, даже по основанию гендерной ситуации в стране. Религия во всех своих аспектах имеет доминирующее значение для женщин, а после мужчин, по данным фонда «Общественное мнение» и службы «Среда», среди верующих православной церкви 62 % составляют женщины и только 38 % мужчины. Религиозные и политические личности обязаны остерегаться излишней манипуляцией религией, так как возможно, тем самым, вызвать неповиновение части жителей, которое свыклось считать религию, как институт духовной сферы общества, никак не политической. Верно и обратное, политик, ассоциировавший себя с религией и потерявший поддержку общества, может стать причиной неприязни к этой религии.

УДК 316.645

ВЛИЯНИЕ ОПЫТА ВОСПРИЯТИЯ ЭМИГРАНТАМИ СЕБЯ В КАЧЕСТВЕ «МИШЕНЕЙ ДИСКРИМИНАЦИИ» НА УРОВЕНЬ ПРИНЯТИЯ НАБЛЮДАЕМОГО ДИСКРИМИНАЦИОННОГО ПОВЕДЕНИЯ*

INFLUENCE OF EXPERIENCE OF PERCEPTION BY EMIGRANTS OF AS "DISCRIMINATION TARGETS" ON THE LEVEL OF ADOPTION OF OBSERVED DISCRIMINATION BEHAVIOR

Лабунская Вера Александровна, Доктор психологических наук, профессор Академии психологии и педагогики Южного федерального университета. Ростов-на-Дону, Россия

Labunskaya Vera A., Doctor of psychological Sciences, Professor. Academy of psychology and pedagogy. Southern Federal University. Rostov-on-Don, Russia

Аннотация. В статье рассматриваются различия в принятии наблюдаемого дискриминационного поведения эмигрантами, воспринимающими и не воспринимающими себя в качестве «мишеней дискриминации»

Abstract. In article differences in adoption of observed discrimination behavior by the emigrants who are perceiving and not perceiving themselves as "discrimination targets" are considered

Ключевые слова: мишень дискриминации, воспринимаемая дискриминация, принятие дискриминации

Key words: *discrimination target, the perceived discrimination, discrimination acceptance*

В современной социальной психологии активно обсуждается проблема влияния различных факторов на дискриминационное поведение. Вместе с этим вопросом рассматривается вопрос о детерминантах воспринимаемой дискриминации [8,9]. Особое место в контексте этих направлений исследований отводится изучению эмигрантов. Обобщение выводов работ приводит к постановке проблемы влияния воспринимаемой дискриминации на принятие различных видов дискриминационного поведения, направленных на других людей, иными словами, наблюдаемого дискриминационного поведения.

Несмотря на наличие большого круга работ, включающих изучение дискриминационного поведения, например, в качестве факторов рассматриваются предрассудки, предубеждения, сложившиеся стереотипы [5,6,7,10,11,12], до настоящего времени остается недостаточно исследованным влияние опыта объекта дискриминации на его отношение к дискриминационным действиям других людей.

В современной психологии для обозначения людей, которые постоянно подвергаются дискриминации вводится понятие «мишени дискриминации» - это жертвы предубеждений [10]. Эмоциональные предубеждения, детерминирующую дискриминационные практики, особенно ярко заявляют о себе в контексте этнической, расовой, гендерной и возрастной дискриминации [6,7,9,11].Термин «мишень» применяется также тогда, когда рассматривается феномен «смещенной агрессии» и вводится понятие «козел отпущения» [5, с.456].

Наряду с такой трактовкой понятия «мишень дискриминации» рассматривается в рамках психологии коммуникативного воздействия феномен «фактора», на который может быть осуществлено воздействие. Такой фактор определяется как «мишень воздействия» [1]. И.М. Дзялошинский выделяет три класса «мишеней»: «1) индивидуально-личностные мишени, в качестве которых используются основные потребности человека, его слабости, особенности психики и стереотипы поведения; 2) групповые мишени, затрагивающие интересы и позиции представителей определенных социальных

групп; 3) общественные мишени, воздействие на которые в той или иной степени сказывается на сознании и поведении всех людей, включенных в это общество» [1, с.156]. В контексте изучения дискриминации эмигрантов, рассматривая их в качестве мишеней дискриминации, можно считать, что в данном случае актуализируются групповые и общественные мишени.

Talaska, C.A., Fiske, S.T. & Chaiken, S. [12], осуществив мета анализ исследований, касающихся изучения влияния эмоциональных предубеждений, стереотипов, верований на дискриминационное поведение, пришли к выводу о том, что эмоциональные предубеждения влияют как на дискриминацию, так и на отношение к наблюдаемому дискриминационному поведению, на воспринимаемую дискриминацию. А.Н. Татарко, Н.М. Лебедева на основе анализа различных исследований пришли к выводу о важной роли восприятия «(или опыта) дискриминации при формировании установок по отношению к этноконтактным группам». По их мнению, восприятие дискриминации может привести к негативным установкам, стереотипам, предубеждениям, по этой причине воспринимаемую дискриминацию необходимо учитывать в процессе изучения социально-психологических причин этнической толерантности-интолерантности [8, с.49]. Этот вывод приводит к мысли о том, что воспринимаемая дискриминация или субъективный опыт дискриминации, сформировавшийся у эмигрантов, может оказывать влияние на меру принятия/непринятия ими дискриминационного поведения, направленного на представителей этно-культурных групп.

Цель выполненного нами исследования заключалась в том, чтобы определить различия в уровнях принятия эмигрантами, воспринимающими и не воспринимающими себя в качестве мишеней дискриминации, дискриминационного поведения Другого, направленного на представителей этно-культурных групп, отличающихся типом внешнего облика. В качестве критерия для определения подгрупп эмигрантов – участников исследования был введен критерий «восприятие (оценка) себя в качестве «мишени дискриминации». Для деления эмигрантов на подгруппы была разработана

анкета, учитывающая различные виды дискриминации и частоту применения к участникам исследования дискриминационных действий, иными словами, определяющая воспринимаемую мигрантами дискриминацию. На основе частоты приписывания эмигрантами дискриминационных действий, направленных на них, они были разделены на две подгруппы: 1) эмигранты, воспринимающие себя в качестве мишеней дискриминации; 2) эмигранты, не воспринимающие себя в качестве мишеней дискриминации.

В исследовании приняли участие 67 эмигрантов, приехавших в Россию из республик, ранее входивших в состав СССР, а также незначительное количество тех, которые эмигрировали из России в страны Евросоюза.

Для определения уровня принятия этнолукизма применялась ситуативная методика: «Диагностика уровня принятия дискриминационного поведения Другого, направленного на представителей этнокультурных групп в различных ситуациях взаимодействия», созданная А.А. Бзезян, В.А. Лабунской. Эта методика описывалась в ряде публикаций [2,3,4]. В нашей работе мы рассматриваем уровни принятия дискриминационного поведения Другого в ситуациях: «совместное проживание», «оказание услуги», «прогулка по городу», а также диагностируем уровень принятия этнолукизма направленного на мужчин и женщин. На основе этих показателей рассчитывается интегральный показатель уровня принятия этнолукизма.

С целью определения различий применялся непараметрический критерий Манна-Уитни (U).

Результаты исследования:

1.Различия в принятии этнолукизма между подгруппами, воспринимающими себя в качестве мишеней дискриминации и не воспринимающих себя в этом качестве, являются особенно значимыми, если дискриминационные действия осуществляются в ситуации «совместное проживание» (U=-2,565 при p=0,010), если они направлены на женщин (U=-

2,402 при p=0,016), несколько ниже различия, если они направлены на мужчин (U=-2044 при p=0,044) .

2.В целом интегральный показатель принятия этнолукизма значимо выше в подгруппе участников исследования, которые воспринимают себя в качестве «мищеней дискриминации» (U=-2,205 при p=0,027).

3.Не обнаружены различия между женщинами и мужчинами – эмигрантами в принятии этнолукизма. Несмотря на этот факт, можно говорить о том, что мужчины более склоны, чем женщины принимать дискриминационные действия, направленные на представителей этно-культурных групп, отличающихся типом внешнего облика.

4.Отсутствуют значимые корреляционные взаимосвязи между возрастом эмигрантов-участников исследования и уровнем принятия дискриминационного поведения Другого.

Таким образом, уровень принятия дискриминационного поведения Другого, направленного на представителей этно-культур групп, отличающихся типом внешнем облика, значимо выше у тех участников исследования, которые воспринимают себя «мишенями – дискриминации», т.е. теми людьми, по отношению к которым были осуществлены дискриминационные действия. Исходя из анкетных данных, они полагают, что по отношению к ним часто или довольно часто осуществлялись дискриминационные действия.

Подводя итог, можно заключить, что на уровень принятия этнолукизма не оказывают существенное влияние пол, возраст эмигрантов, а оказывает влияние их восприятие себя в качестве «мишеней» либо «не мишеней» дискриминации.

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект №16-36-00049-ОГОН

Литература

1. Дзялошинский, И.М. Коммуникативное воздействие: мишени, стратегии, технологии. Монография / И.М. Дзялошинский. – М.: НИУ ВШЭ, 2012. – 572 с.

2. Лабунская В.А. Гендерно-ситуационный анализ феномена воспринимаемого дискриминационного поведения, направленного на представителей этно-культурных групп // Инновационные ресурсы социальной психологии: теории, методы, практики: Сборник научных работ / Отв. ред. О.В. Соловьева, Т.Г. Стефаненко. – М.: МГУ, 2017. –С. 224-229.

3. Лабунская В.А. Теоретико-эмпирические подходы к исследованию отношения к этнолукизму// Социальная психология и общество. 2016. Т. 7. № 4. С.19-33.

4. Лабунская В.А., Бзезян А.А. Методология исследования дискриминационного отношения к представителям этно-культурных групп в различных ситуациях взаимодействия// Материалы Четвертой Международной научной конференции «Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии» 30 - 31 мая 2014 г. Смоленск: «Смоленский гуманитарный университет. 2014. Т.1. С. 50-55.

5. Майерс Социальная психология. СПб: Питер, 1996.- 684 с.

6. Нетерпимость, предубеждения и дискриминация. Европейский отчет. Перевод с оригинала „Intolerance, Prejudice and Discrimination. A European Report”, FES, Forum Berlin, 2011/ Пер. Г. Сергунина.– Б.: 2012. – 186 с.

7. Нечаев Е. М. Социально-психологические риски в межэтнических отношениях мигрантов и титульного населения//Актуальные проблемы психологического знания , 2012. №1, С.109-112

8. Татарко А.Н. Роль воспринимаемой угрозы в отношении москвичей к мигрантам// Стратегии межкультурного взаимодействия мигрантов и населения России: Сборник научных статей / Под ред. Н.М. Лебедевой и А.Н. Татарко. – М.: РУДН, 2009. С. 140-164.

9. Татарко А.Н., Лебедева Н.М. Психология межэтнических отношений. Этническая идентичность и стратегии межкультурного взаимодействия.М.: Институт психологии РАН, 2010.-190с.

10. Чалдини Р., Кенрик Д., Нейберг С. Пойми себя, чтобы понять других. Цена предубеждений, стереотипов и дискриминации. СПб: ПРАЙМ – Еврознак. 2002. -С.101-104.

11. Щебетенко С. А. Когнитивная нагрузка и стереотип в восприятии иммигрантов: эффекты и некоторые взаимодействия // Вестник Пермского государственного института искусства и культуры, 2007. - № 5. – С. 187–208.

12. Talaska, C.A., Fiske, S.T. & Chaiken, S. Legitimating Racial Discrimination: Emotions, Not Beliefs, Best Predict Discrimination in a Meta-Analysis|//

Social Justice Research. 2008 V.21, Issue 3, pp.263-269. doi:10.1007/s11211-008-0071-2

УДК 34.096::[298.9:32.019.57]

ЭКСТРЕМИСТСКИЕ ТЕКСТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ. ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ
EXTREMIST TEXTS OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS. LEGAL PROBLEMS OF RESEARCH

Д. Н. Лилик, магистрант, Томский государственный педагогический университет
D. N. Lilik, undergraduate, Tomsk State Pedagogical University

Аннотация: В настоящей статье рассматривается комплекс правовых проблем, возникающий при исследовании материалов, признанных, в соответствии с требованиями действующего законодательства, экстремистскими.
Abstract: This article deals with a set of legal problems that arise when researching materials that are recognized, in accordance with the requirements of the current legislation, as extremist.

Ключевые слова: *религиозные организации, экстремистские материалы, правовые проблемы исследования.*
Keywords: *religious organizations, extremist materials, legal research problems.*

Актуальность настоящего исследования обусловлена проблемами, возникшими в связи с принятием в России ряда антиэкстремистских нормативных актов, а именно – проблемами исследований сакральных текстов, иных материалов религиозных организаций, признанных в установленном порядке экстремистскими. Изначально к таковым относится сама проблема доступности запрещенных текстов. На сегодняшний момент эта проблема не стоит очень остро. Это связано с доступностью поиска запрещенных материалов в сети Интернет. Однако, в соответствии с ФЗ «Об информации,

информационных технологиях и о защите информации» [1] Роскомнадзор все чаще блокирует экстремистские ресурсы. Проблема в том, что материалы религиозных организаций, признанных экстремистскими, так же, как правило, еще до принятия судом решения о ликвидации религиозной организации, признаются судами экстремистскими. Кроме того, подлежат блокировке сайты, содержащие ссылки на данные материалы, или на другие сайты, содержащие эти материалы. Именно таким образом, по разъяснению, данному Роскомнадзором, следует понимать «сведения, позволяющие получить доступ к указанным информации и материалам» (ст. 15.3 ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации») [2]. Таким образом, получить материалы через Интернет для академического исследования становится все сложнее. Согласно статистике, приведенной Роскомнадзором, за 2017 год количество заблокированных ресурсов выросло по сравнению с предыдущим отчетным периодом на более чем на 10 000, что свидетельствует об увеличивающейся активности правоохранительных структур в данном направлении [3].

Казалось бы, проблема не столь актуальна, ведь вполне можно воспользоваться библиотечными фондами. Однако и здесь могут возникнуть затруднения. С момента появления «Федерального списка экстремистских материалов» библиотеки стали объектами проверок органами прокуратуры на предмет выявления экстремистских материалов в фондах библиотек. По стране прокатилась волна дел об административных правонарушениях, связанных с распространением экстремистской литературы в отношении руководства библиотек. В некоторых случаях руководители были привлечены к уголовной ответственности. В данном случае – с одной стороны, в соответствии с ФЗ «О библиотечном деле» [4] не допускается государственная и иная цензура, ограничивающая право пользователей библиотек на свободный доступ к библиотечным фондам, с другой стороны – согласно ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», материалы должны быть конфискованы с момента признания материалов экстремистскими [5]. Таким образом,

фактически, библиотеки должны уничтожить любую литературу, отнесенную к запрещенной. Многие так и поступили – материалы, вошедшие в Федеральный список, были списаны и утилизированы. Однако не все библиотеки поступили подобным образом. Часть библиотек организовали специальный режим ознакомления с данными материалами – ознакомление производится по письменному заявлению, запрещается копирование материалов любыми способами в процессе ознакомления, ознакомление происходит в отдельном помещении и т.д. Таким образом, было принято негласное «соломоново решение» – библиотеки «прекратили» массовое распространение экстремистских материалов, а правоохранительные органы «перестали замечать» экземпляры книг, по закону подлежащих конфискации. Однако для исследователя подобной литературы проблемы не исчезли – в соответствии со ст. 15 ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» сведения, позволяющие получить доступ к экстремистским материалам, подлежат блокировке. Библиотеки вынуждены были удалить все ссылки из библиотечных каталогов. Таким образом, чтобы получить для ознакомления экземпляр литературы исследователю необходимо точно знать что он ищет – название книги и ее автора. Образуется замкнутый круг – чтобы узнать о материале – нужно получить о нем информацию из закрытых источников, что, в свою очередь, становится невозможным. Одним из свидетельств того, что подобные проблемы возникают, является решение Куйбышевского суда Санкт-Петербурга по делу №2-218/17, в котором еще до суда истец требовал у руководства библиотеки вернуть во все каталоги библиографические записи о материалах из «Федерального списка экстремистской литературы». Суд в иске отказал [6].

Еще одной проблемой, стоящей перед исследователем материалов экстремистских религиозных групп, является цитирование при публикации научных работ, написанных на основе этих материалов. Согласно Постановлению Пленума Верховного Суда РФ «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности» при

принятии решения о признании какого либо высказывания экстремистским, судам следует учитывать форму, контекст, содержание информации, а также отношение автора к данному высказыванию [7]. Однако суды весьма не часто руководствуются данным указанием. Судебная практика это подтверждает. Тем не менее, прямо законом цитирование экстремистских текстов не запрещается, но, если цитата носит экстремистских характер, то, не смотря на контекст произведения, оно может быть приравнено к экстремистскому материалу.

Кроме того, вполне нейтральная цитата вызывает проблему постановки ссылки на источник. Ведь согласно уже приведенным нормам такая ссылка в интерпретации правоохранительных органов является сведениями, позволяющими получить доступ к экстремистской информации или материалам, в частности – ссылка на экстремистский интернет-ресурс.

Помимо всего указанного встает проблема содержания ссылок и цитат в уже изданных публикациях. К примеру, если работа была опубликована до решения суда о признании какого-либо материала экстремистским, и в работе были ссылки и цитаты из этого материала, то такие научные работы переизданию не подлежат, т.к. могут быть признаны материалами, позволяющими получить доступ к запрещенным материалам.

Резюмируя, можно сказать, что в настоящее время прослеживается устойчивая тенденция к ужесточению антиэкстремистских норм со стороны законодателя. Также наблюдается активизация в деятельности органов исполнительной власти по выявлению источников экстремистских материалов. Вместе с тем, стабильная судебная практика по данной категории дел еще не сложилась. Указанные факторы свидетельствуют о том, что доступность запрещенных материалов будет снижаться, вероятно, вплоть до полной невозможности получения материала для исследования. Кроме того, весьма неконкретные нормы антиэкстремистского законодательства приводят к субъективному расширительному толкованию этих норм со стороны органов исполнительной власти и судов, что, в свою очередь, приводит к чисто

технической проблеме – использованию цитат и ссылок в научных трудах исследователей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» от 27.07.2006 №149-ФЗ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61798 (Дата обращения 04.03.2018 г.);

2. Реестр доменных имен, указателей страниц сайтов в сети «Интернет» и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети «Интернет», содержащие призывы к массовым беспорядкам, осуществлению экстремистской деятельности, участию в массовых (публичных) мероприятиях, проводимых с нарушением установленного порядка, информационные материалы иностранной или международной неправительственной организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации в соответствии с Федеральным законом от 28 декабря 2012 года №272-ФЗ «О мерах воздействия на лиц, причастных к нарушениям основополагающих прав и свобод человека, прав и свобод граждан Российской Федерации», а равно сведения, позволяющие получить доступ к указанным информации или материалам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://398-fz.rkn.gov.ru (Дата обращения 04.03.2018 г.);

3. Справка о состоянии судебной практики по реализации статей 15.1 - 15.3 Федерального закона от 27.07.2006 №149-ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» за 2017 год [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rkn.gov.ru/docs/Spravka_za_2017.docx (Дата обращения 04.03.2018 г.);

4. Федеральный закон «О библиотечном деле» от 29.12.1994 №78-ФЗ

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_5434 (Дата обращения 04.03.2018 г.);

5. Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности» от 25.07.2002 №114-ФЗ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37867 (Дата обращения 04.03.2018 г.);

6. Решение Куйбышевского районного суда Санкт-Петербурга по делу №2-218/17 от 27.02.2017 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://kbs--spb.sudrf.ru/modules.php?name=sud_delo&srv_num=1&name_op=doc&number=139814665&delo_id=1540005&new=&text_number=1 (Дата обращения 04.03.2018 г.);

7. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 28.06.2011 №11 «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_115712 (Дата обращения 04.03.2018 г.).

УДК 7.01

ДЗЕН-БУДДИЗМ В ФИЛЬМЕ «КУКЛЫ» ТАКЕШИ КИТАНО
ZEN-BUDDHISM IN THE FILM «DOLLS» TAKESHI KITANO

Липаева Дарья Евгеньевна, Научный сотрудник лаборатории кафедры социологии и культурологии КубГАУ им. И.Т. Трубилина

Lipaeva Daria Evgenievna, Scientific employee of the laboratory of the Department of Sociology and Culturology I.T. Trubilina

Аннотация: Автор статьи рассматривает аспекты дзен-буддизма в фильме японского режиссера Такеши Китано. В исследовании акцентируется внимание на особенностях традиций культуры Японии.
Abstract: The author of the article examines aspects of Zen Buddhism in the film of Japanese director Takeshi Kitano. The study focuses on the characteristics of the traditions of Japanese culture.

Ключевые слова: дзен-буддизм, кинематограф, Такеши Китано, красота, Япония, медитация.
Key words: Zen-Buddhism, cinematography, Takeshi Kitano, beauty, Japan, meditation.

«Краеугольным камнем японской морали служит верность, понимаемая как долг признательности старшим. Почитание родителей, а в более широком смысле покорность воле старших – вот в представлении японцев первая из добродетелей, самая важная моральная обязанность человека» [1, с.123]. Именно так и поступил главный герой Мацумото в фильме «Куклы» [2]. Будучи помолвлен с любимой девушкой, по настоянию родителей Мацумото соглашается взять в жены другую, отец которой является президентом крупной

компании. В условиях такой ситуации сын смог бы, не испытывая финансовых трудностей в дальнейшем, заботиться не только о своей семье, но и о престарелых родителях. В данном контексте уместно вспомнить, что именно на плечи сына в японской семье ложится ответственность за благополучную старость родителей, что обусловлено особым почитанием мальчиков в семейном кругу. Вертикальная ось взаимоотношений «отец – сын» пришла в японскую культуру из древнекитайского учения Конфуция.

Однако, благородный порыв преданности Мацумото оборачивается трагедией – его возлюбленная, не пережив разрыва с молодым человеком, пытается покончить жизнь самоубийством. Врачи спасли её тело, но не душу – девушка потеряла память и рассудок. Молодой человек мог бы и оставить её в стенах больницы, однако, проявив волю, достойную самурая, Мацумото отказывается от всего и отправляется в безызвестный путь в никуда с Савако.

Путь молодых людей по различным дорогам напоминает паломничество к храмам или странствие буддийских монахов, распространенное в Средние века и в период Токугава, когда монахи-буддисты скитались по континентальной Азии в поисках просветления. Аналогичным образом и для Мацумото будущее, которое он выбрал, оборачивается путем постижения истины с помощью внутреннего созерцания [3]. Поскольку с санскрито-палийского «дзен» означает глубокое сосредоточение, созерцание, постольку герои фильма замечают, казалось бы, несущественные мелочи, таящие в себе сокровенный смысл, напоминая о чем-то важном. В частности, когда Савако рассматривает бабочку на траве с оторванным крылышком – это символизирует и её состояние полной беспомощности в земном существовании. Помятый игрушечный мячик – как искалеченная Мацумото душа девушки, существующая без шансов на прежнюю жизнь.

Другой герой кинофильма – Хиро, аналогично Мацумото, будучи молодым, выбрал карьеру и безбедную жизнь, покинув любимую женщину. Мы видим, как в то давнее время Риока и Хиро наслаждались самыми простыми вещами – скромный, но вкусный обед, пение птиц, зелень в парке.

Примечательно, что именно это и присуще дзен-буддийскому учению – видеть красоту в том, что нас окружает. Неслучайно поэтому способность ценить прекрасное воспитывается японцами в своих детях с рождения. Точно также и Хиро сможет вернуться к себе прошлому, тому, кто был способен видеть и ощущать бытие сквозь каждое мгновение жизни, спустя много лет, однако Риока его не узнала.

Еще один важный, на наш взгляд, момент дзен-буддизма связан с практикой медитации, которая подразумевает углубленное размышление о предмете, истине, или какой-либо другой идее. Этот аспект восточного учения раскрывается через образ популярной певицы Харуны Ямагути, которая после автокатострофы проводит долгие часы на побережье моря, что сродни медиативному состоянию. Скрывая от всех последствия аварии, после шумных подиумов, певица начинает познавать мир прекрасного.

Принимая во внимание тот факт, насколько были немногословны учителя буддисты не только с окружающими их людьми, но и со своими учениками, нельзя не обратить внимания на особую недосказанность режиссерского опыта. Помимо этого и сами герои общаются сухо и сжато, зачастую отвечая лишь кратким «да» или «нет». Такая краткость напоминает известный японский жанр в поэзии – хайку, особую лаконичность которого связывают с тем, что его писали, чувствуя приближение смерти, в том числе, перед харакири [4]. Примечательным в данном контексте оказывается и то, что смерть поклонника Харуны и якудзы Хиро наступила внезапно.

Отметим также, что в фильме присутствуют черты, характерные для синтоизма. В частности, в гостинице Савако обращается к мраморным фигуркам-ангелочкам подобно тому, как молились в древние времена божествам, которые в виде статуэток ставились в доме на особом месте. Другой эпизод связан со сном девушки, в котором она становится участницей обряда жертвоприношения. В это время звучит музыка, напоминающая ритуальное шаманское исполнение на традиционных барабанах Японии тайко.

Режиссер фильма Такеши Китано, показывая цветение сакуры, сезон красных листьев, пылающие закаты, вздымающиеся волны моря, зеленое дерево практически в кромешной темноте, словно призывает и зрителя приобщиться к первозданной красоте окружающего мира.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Овчинников В. В. Сакура и дуб / В. В. Овчинников. Сакура. – М.: Аст, Астрель, 2012. – 605 с.

2. Куклы (Япония, 2002) Режиссер Такеши Китано, композитор Дзё Хисаиси. Драматический кинофильм.

3. Голдобин А. М. История стран зарубежной Азии в средние века / А. М. Голдобин. – М.: Наука, 1970. – 638 с.

4. Слова Микушевича В. // Культура. Магистр игры. Хокку и харакири [телепередача]. Эфир от 02.04.18. / Автор и ведущий В. Микушевич. – Санкт-Петербург.

УДК 130.2

СЛАВЯНОФИЛЫ И СВОБОДА СОВЕСТИ[4]
SLAVOPHILS AND FREEDOM OF CONSCIENCE

А.В. Малинов, доктор философских наук, профессор, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет
A.V. Malinov, Doctor of Philosophy, Professor, Professor, St. Petersburg State University

В статье рассматривается отношение к проблеме свободы совести одного из представителей позднего славянофильства академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914). Отмечается, что требование свободы совести вписывается в либеральную программу славянофилов. На основе переписки, исторических и публицистических работ Ламанского приводятся его взгляды на свободу совести.

The article deals with the attitude towards the problem of freedom of conscience of one of the representatives of the late Slavophilism of Academician Vladimir Ivanovich Lamansky (1833-1914). It is noted that the requirement of freedom of conscience fits into the liberal program of the Slavophiles. Based on the correspondence, historical and journalistic works of Lamansky, his views on the freedom of conscience are given.

Ключевые слова: *славянофильство, свобода совести, христианство, либерализм, Ламанский.*

Key words: *Slavophilism, freedom of conscience, Christianity, liberalism, Lamansky.*

---

[4] Статья подготовлена при поддержке РФФИ (№ 16-03-00450-ОГН).

Требование свободы слова входило в программу славянофилов. По словам Н.И. Цымбаева, «славянофильство возникло и развивалось как направление раннего русского либерализма <…> Славянофильство – система взглядов антикрепостнических, либеральных» [12, с. 231]. Славянофилы неоднократно выступали против любых притеснений в делах веры, по-христиански полагая, что вне свободы нет спасения. Так, например, А.С. Хомяков откликнулся стихотворением «Давид» (1844) на гонения против старообрядцев со стороны митрополита Филарета (Дроздова):

И ты – когда на битву с ложью
Восстанет правда душ святых –
Не налагай на правду Божью
Гнилую тягость лат земных.
Доспех Саула ей окова,
Саулов тягостен шелом;
Ее оружье – Божье слово,
А Божье слово – Божий гром!

Идеи ранних славянофилов были восприняты следующим поколением их последователей, в том числе представителями академической науки. Одним из них был славист Владимир Иванович Ламанский (1833–1914). Ламанского нельзя назвать религиозным мыслителем, а тем более богословом. Более того, в своей историософской концепции решающее значение он отводил не вере, а языку [1, с. 213–214]. Тем не менее, Ламанский вполне определенно выразил свое отношение к свободе совести и свободе слова, следуя либеральным установкам славянофильства. В письме И.С. Аксакову 17 октября 1858 г. он признавался: «Православный христианин *обязан* требовать в том государстве, где живет, *свободу совести*» [9, с. 7]. Три года спустя (19 октября 1861 г.) в письме тому же адресату он связывал принцип свободы слова с более широкой социальной программой: «Для меня прежде и выше всего свобода совести,

слова, самое широкое развитие и применение совещательного и выборного начала, постепенная децентрализация» [10, с. 103]. С годами Ламанский не изменил свои взгляды, используя любую возможность для пропаганды свободы слова и совести. В редактируемых им «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» он отмечал: «Как себя помню, я никогда не стоял за насилие в делах веры и совести» [5, с. 539]. Учение и деятельность Ламанского не дают основание относить его к консервативно-националистическому направлению в славянофильстве, как это не редко делается в исследовательской литературе.

Среди обширного научного наследия Ламанского нет работ по истории церкви, хотя он четверть века преподавал в Петербургской духовной академии. Он не тяготел к богословским рассуждениям в духе Хомякова, поэтому его взгляды на свободу совести могут быть реконструированы только на основе отдельных высказываний, которые встречаются в его исторических исследованиях. Лишь изредка в научных работах и частных записях он позволял себе выразить религиозные чувства и убеждения. Так, он писал в дневнике 8–9 июня 1887 г.: «Вера есть акт личного свободного духа и благодати. Благодать не нудиться» [11, л. 4 об.]. Любые запрещения в делах веры приводят только к распространению безверия.

В то же время Ламанский не отделял свободу совести от общегражданских свобод и свободы слова, так же видя их исток в христианском учении. «Из всецелого признания христианского учения, – полагал он, – непосредственно вытекает обязательное для христиан признание самой полной широкой свободы совести, проповедь устной и письменной, свободы преподавания, учения, сомнения и исследования. Эта неограниченная свобода духа подразумеваемо и прямо содержится в провозглашенном и требуемом Христом, его учениками, апостолами и верными их духу преемниками, начале свободы церкви от государства. Этот принцип отделения власти духовной от гражданской, разграничения области нравственного закона и внутренней правды от области юридической, сферы мысли, убеждения, совести и их

свободного выражения в слове от сферы внешних поступков и деяний, могущих подвергаться известным стеснениям и ограничениям извне, этот великий плодотворный принцип принадлежит собственно к величайшим умственным стяжаниям нового христианского человечества» [3, с. 490]. Широкое понимание свободы делало ее необходимым условием постижения истины и самого научного исследования. Еще только приступая к чтению лекций в Санкт-Петербургском университете, он обозначил восходящую к христианству моральную норму, устанавливающую связь между истиной, свободой и добросовестностью мышления: «Если есть *Истина*, то она и должна быть только *едина*. Но *Истина* должна и может быть постигаема людьми только *свободно*. И так *единство* и *свобода* два необходимые условия постижения истины, оба эти требования исполнимы только в начале *Любви*, в основном законе христианства» [4, с. 4]. В свободе совести берут свое начало свобода мнений и развитие науки. Знание не противоречит истинам религии, разум не противостоит вере. Рассуждения Ламанского развивают намеченное Хомяковым и И.В. Киреевским учение о верующем разуме. Следование принципу свободы совести в делах веры, убежден Ламанский, только укрепит науку. «Все будущее русского просвещения, – писал он, – прежде всего зависит не столько от частных, отдельных, правда полезных и нужных, мероприятий по умножению и улучшению всякого рода училищ в их внешних и внутренних условиях, сколько от возвышения и очищения господствующих у нас воззрений на веру, на дух человеческий, на дух Господень, от развития и усиления не внешней обрядности и формализма, а внутреннего христианского строя и созерцания. Тогда в огромном большинстве людей верующих исчезнет страх перед знанием и наукою, невозможною без свободы мнений и сомнений, без свободы мысли, пропадает всякое желание и поползновение прибегать ко внешней силе или помощи для успеха проповеди христианской» [8, с. 119–120]. И далее продолжал: «С уразумения важности признания свободы человеческого духа в области веры и знания тесно связано сознание великого значения начала

разнообразия в просвещении и образованности» [8, с. 120–121]. Свобода лежит в основе как веры, так и знания.

К сожалению социальный идеал христианства, которому следовали славянофилы, не был в полной мере воплощен в истории, властолюбивые притязания церкви и сакрализация власти искажали христианское учение. История Византии и Руси дает тому не мало примеров. «Строго логически развитие христианского учения было, конечно, желанно, и его сохранение в целости и чистоте могло и должно было быть внутренне обязательно для каждого христианина, для церкви в особенности, но оно не могло и не должно было быть для каждого лица внешне обязательно и принудительно, наподобие законов гражданских, государственных, пока они действуют и законодательною властью не отменены. Внутренние же отношения души христианской к Богу составляют тайну и никакому надзору и попечению внешней власти не подлежат. Этой простой истины Византия не признавала», – отмечал Ламанский в своей последней крупной работе [7, с. 174]. С этой точки зрения он критически оценивал последствия покровительства христианству со стороны императора Константина. «Пока Константин Великий строго держался Миланского эдикта 313 г., деятельность его была благотворна для христианского просвещения, но когда он стал покровительствовать христианам мерами государственными, то церковь и христианское просвещение, благодаря внешнему покровительству и ряду стеснительных мер против иномыслящих и иноверующих, начали много терять в своем благотворном влиянии на возвышение духа и полет мысли, на очищение общественных нравов на проникновение христианскими началами гражданских и государственных законов порядков. С того времени, когда императоры стали христианами и начали христианству покровительствовать, весь придворный, окружавший их мир, все государственные люди и чиновники, военные и гражданские, быстро становятся христианами не столько из внутреннего убеждения, сколько из-за и для карьеры. Таким образом мало по малу христианство становится верою государственною» [7, с. 172]. Превращение христианства в государственную

религию привело к искажению как самого христианского учения, так и негативно сказалось на развитии государственности.

В полной мере отрицательные последствия такого союза проявились в истории западного христианства. «Грубость и вещественность духовных понятий, наложенных на западную церковь германскими завоевателями, – писал Ламанский, – произведенный главнейшее ими упадок образования в Италии, Испании, Галлии, Британии, затертое Римом и германцами благотворное влияние на Европу более чистой и возвышенной Ирландской церкви, содействовали распространению и утверждению в западном христианстве начала принуждения и насилия, высшее освящение которому с радостью находили в таких великих светилах, как Иероним и особенно Августин.

С возвышением же папства до новой не бывалой прежде силы и власти в церкви, начало принуждения и насилия насквозь охватило просветительное начало романо-германских народов. Признание внутренней законности и необходимости принуждения в делах веры и совести легло в основу духовного воспитания и исторического развития этих народов. Оттого у них истинная терпимость и свобода совести и убеждений слишком слабо и медленно развивались сравнительно с быстрыми успехами их цивилизации» [3, с. 498–499]. Насилие и нетерпимость проникли в религию и церковную жизнь из государственного управления, уходящего корнями в практику языческой империи. Реформация, во многом вызванная властными притязаниями римских пап, на деле лишь закрепила ложные понятия об отношение церкви и государства. «Протестанты проводят начало полного подчинения церкви государству, и теоретически признают главу государства видимою главою церкви. Поэтому в протестантских обществах христианская нравственность обыкновенно отождествляется с господствующими в них современными правилами общественного приличия и гражданского благочиния, с чувствами государственного и национального патриотизма. Католическое учение открывает церкви, собственно ее иерархии, обширное поле вторжению и

вмешательству в сферу и права государства, обращает самое церковь в всемирную неограниченную монархию, с папою самодержцем, с высшею аристократиею прелатов-князей церкви, с войском из монашеских орденов, с явною и тайною полициею-инквизицией» [3, с. 499–500]. Смешение светской и духовной власти способствовало десакрализации церкви и ее обмирщению. Не случайно усиление власти церкви приводило к новым репрессиям против инакомыслящих и подавлению всех других проявлений свободы. И наоборот, завоевание общегражданских свобод шло в истории западноевропейских народов в ущерб вере.

С этой стороны Ламанский противопоставлял историю католицизма исламу, не без основания видя причины его политических успехов в большей религиозной терпимости, в то время как европейская толерантность была вынужденным компромиссом между равными по силе противниками (католиками и протестантами). «Вообще, за немногими исключениями, мусульманство всегда отличалось большею терпимостью относительно православия, чем католичество, а большинство азиатов, гунны, хозары, старые мадьяры, монголы и турки питали к славянам гораздо меньше племенной вражды и ненависти, чем немцы», – отмечал Ламанский в своей докторской диссертации [6, с. 26]. В религиозная терпимость турок способствовала их завоеваниям. Ламанский замечал, что иго латинское для православных народов «нередко во многих отношениях было тяжелее турецкого» [6, с. 32]. Население Балкан охотнее принимало власть турецкую, чем латинскую. Период религиозных войн в Европе совпал с расцветом Османской империи. Синхроническое сопоставление ренессансной Европы с турецким государством будет явно не в пользу просвещенных европейцев: «Турки XVI в. и позже в религиозных делах далеко превосходили своею терпимостью, особенно к христианам восточным, которые и составляли огромнейшее большинство христианских подданных Турции, и Францию, и все прочие европейские государства. Не у Франции Варфоломеевской ночи учиться было религиозной терпимости преемникам Магомета II и Солимана, у которых восточные

христиане искали и находили себе защиту против фанатизма латинян, франков» [6, с. 296]. По словам Ламанского, «великий Солиман, который отличался замечательною веротерпимостью, не грабил и не разорял своих подданных, и вообще относительно насилия чужих совестей заслуживает упрека менее, чем кто-либо из его современников, христианских государей. Вообще еще в 1570 году, уже при Селимее II, турецкие подданные, православные христиане, с полным основанием указывали западу на турок в пример веротерпимости и уважение к православию» [2, с. 118].

Ламанский был убежден, что более «чистое» учение о церкви и его отношении к государству сохранилось в греко-славянском мире, но и оно не получило полного воплощения в реальности. «Но восточно-христианский мир, – писал он, – был тем счастливее романо-германского запада, что его верховное просветительное начало осталось в сущности чуждо началу принуждения и насилия. Восточно-христианское человечество часто и не менее западного, искажало и нарушало в жизни, искажает и нарушает поныне возвышенное учение христианства, но не по внутренней, логической необходимости и строгой последовательности своему верховному нравственному закону и идеалу, а в следствие грубости умственной или расстройства нравов и быта не умея воплотить этот идеал» [3, с. 502]. Греко-славянский мир – носитель православного начала, принимает требования единства и свободы. Выше христианства, считал Ламанский, не появилось ни религии, ни философии. Основополагающий принцип восточного христианства он выразил следующим образом: «Единомыслие в постижении истины достижимо только в любви, вполне свободной, отвергающей всяческое принуждение и насилие» [4, с. 5]. Однако, он признавал, что господство православного начала еще не делает его носителей лучше романо-германцев.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Куприянов В.А. Панславизм В.И. Ламанского в контексте тории славянской взаимности XIX века // Вече. 2017. Вып. 29. С. 210–219.

2. Ламанский В.И. Болгарская словесность XVIII века // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. CXLV. С. 107–123.

3. Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. – СПб.: Санкт-Петербургское славянское благотворительное общество, 1875. С. 413 – 584.

4. Ламанский В.И. Вступительное чтение Доцента Петербургского университета В.И. Ламанского. М.: В типографии Бахметьева, 1865. – 32 с.

5. Ламанский В.И. Западный, славянский вопрос // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 11 и 12. С. 530–539.

6. Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: тип. Майкова, 1871. – 316 с.

7. Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. – Пг.: Сенатская тип., 1915. – 262 с.

8. Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. – СПб.: Типо-хромо-литография А. Траншеля, 1892. – 132 с.

9. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. IX. С. 1–32.

10. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 83–114.

11. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 3.

12. Цымбаев Н.И. Славянофильство. (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). – М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. – 274 с.

УДК 297

ДИНАМИКА ВОССОЗДАНИЯ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КРЫМУ (1990-2014 гг.)
THE DYNAMICS OF RECONCILIATION OF ISLAMIC EDUCATION IN CRIMEA (1990-2014)

МАМАДИЕВА МЕНСАЛЕ АБДУЛАТИФОВНА
MAMADIEVA MENSALE ABDULATIFOVNA

Студентка 2 курса «Религиоведение»
A student of the 2nd year of "Religious Studies"

Научный руководитель:
Scientific adviser:
ХАЙРЕДИНОВА ЗАРЕМА ЗУДИЕВНА
KHAYREDINOVA ZAREMA ZUDIEVNA

Аннотация. В статье анализируется процесс регенерации исламского образования, развитие и становление данной институции. Рассматриваются различные виды образовательных учреждений, такие как медресе, коранические, воскресные школы, разбираются наглядные примеры, методики обучения и его перспективы.

Abstract. The article analyzes the process of regeneration of Islamic education, development and establishment of this institution. Various types of educational institutions are considered, such as madrassas, Quranic, Sunday schools, understand illustrative examples, teaching methods and its prospects.

Ключевые слова: исламское образование, институциональное развитие, медресе, школы хафизов, воскресные школы.

Key words: Islamic education, institutional development, madrassas, hafiz schools, Sunday schools.

Начавшееся в конце 80-х гг., массовое возвращение крымских татар, принесло собой бурное возрождение ислама. Это и не удивительно, ведь «для народов, лишённых политической независимости, религия является единственным выражением национального единства»[1].

В данной статье мы попытаемся осветить, положение и принципы функционирования исламского образования, в период «исламского ренессанса» в постсоветском Крыму. Нашей целью является анализ специфики и особенностей различных образовательных учреждений: воскресных, коранических школ и медресе, в период с 1990 по 2014 гг.

Для достижения поставленной цели, необходимо выполнить ряд задач:

1. Выяснить, что представляют собой такие образовательные учреждения как, медресе, коранические, воскресные школы.
2. Идентифицировать их сходства и различия.
3. Проанализировать основные медресе Крыма, методики и программы обучения, перспективы развития.

Социокультурная приверженность крымских татар исламу в период возвращения усилилась. И хоть в Крыму на тот момент не было ни одной общины, ни одной действующей мечети, в последующее время на полуострове наблюдались определённые успехи в становлении системы начального и среднего исламского образования. При ряде крымских мечетей действуют начальные – воскресные и коранические школы, в которых люди разных возрастных групп получали базовые знания об исламе и арабском языке. В них они осваивали навыки чтения Корана и основы культовой практики. К числу мусульманских учебных заведений среднего звена относятся медресе и школы хафизов.

Медресе – высшая школа мусульман Крыма. Медресе – вторая после мектебе ступень в мусульманском образовании. Раньше они существовали в

первую очередь для подготовки религиозных деятелей, учителей мектебе и вообще просвещённых мусульман.

Медресе Крыма. Учебное заведение, которое может служить образцом, медресе в современном Крыму, носит название «Къалай». Оно расположено в поселке Азовское Джанкойского района, поэтому распространённое название *Азовское медресе* [2]. Оно функционирует с 1998 г. и располагает обширным учебным и рекреационным комплексом, рассчитанным на 100 человек. Программа обучения в Азовском медресе рассчитана на три года. На первом году обучения изучается Коран, основы обрядности, вероучение, исламская нравственность, жизнеописание пророка Мухаммеда, турецкий и арабский языки. Программа второго года обучения так же включает в себя исламское право, хадисы, толкование Корана, историю пророков. На третьем году, помимо вышеперечисленных предметов, изучаются история мезхебов, суфизм, история ислама, основы обучения религии. Преподавание ведется на турецком и крымскотатарском языках.

Медресе предоставляет обучающимся бесплатное проживание и питание. Так же имеются юношеские и девичьи отделения. По окончании медресе выпускники получают сертификаты в соответствии с которыми, им присваивается квалификация имама или имам-хатиба. Эти сертификаты признаются только структурами ДУМК и не дают права поступления в высшие учебные заведения. Выпускникам медресе по желанию предлагаются семестровые курсы подготовки для поступления в университеты Крыма и Турции.

Симферопольское высшее исламское медресе расположено в здании, выкупленном и переданном в дар ДУМК Международным Исламским банком развития; начало свою работу с 2003 года. Как и в Азовском медресе, здесь преподаются и религиозные, и светские дисциплины. Между тем учебное заведение не соответствует статусу высшего вследствие отсутствия в нем преподавательских кадров соответствующего уровня. Указанное медресе также является учебным заведением интернатного типа, в котором живут и обучаются

19 мальчиков в возрасте 15-20 лет. Учащиеся имеют возможность параллельно обучаться в различных учебных заведениях. Высшее исламское медресе имеет филиалы в симферопольских микрорайонах компактного проживания крымских татар Хош Кельды и Каменка, а также в г. Белогорске.

Остальные учебные заведения, первоначально функционировавшие как медресе, со временем поменяли свой статус. Так *медресе «Къурман»,* расположенное в Красногвардейском районе, с 2007 г. было преобразовано в школу хафизов [3]. На начальном этапе преподавание в этом медресе было построено на принципах, что и в Азовском медресе. Однако из-за недостаточного количества студентов деятельность медресе была приостановлена, а затем оно было перепрофилировано в кораническую школу, то есть подготовку хафизов.

Другое *медресе «Сеит-Сеттар»*, начавшее работу в 1993 г. в Симферополе, со временем перестало функционировать как медресе и было трансформировано в обычную кораническую школу. Изначально процесс обучения в нём занимал два года, затем был сокращён до года, а на сегодняшний день это 3-4 месячные курсы с набором в 10-15 человек.

Еще одно учебное заведение, действующее в Симферополе с 2003 г., несмотря на своё название – *Высшее исламское медресе*, в реальности является коранической школой. Её слушатели изучают религиозные дисциплины и одновременно учатся в светских учебных заведениях.

В октябре 2009 года появилось и *Старокрымское медресе* (г. Старый Крым), продолжающее традицию, заложенную еще ханом Узбеком, построившем на этом месте одну из старейших крымских мечетей. Спообствовал восстановлению былой славы Исламский банк развития. Мужская часть учебного заведения рассчитана на 25 учеников, для которых созданы условия постоянного проживания [4].

Школа хафизов была открыта в декабре 2002 г. расположенное в п. Давыдовка Симферопольского района при поддержке и содействии Всемирной организации по обучению Корану и Всеукраинской ассоциации общественных

организаций «Альраид» и при спонсорской поддержке шейха Абдаллаха аль-Мубарака ас-Субаха (Кувейт). «Созданная в 1997 году Всеукраинская ассоциация общественных организаций «Альраид» - это неприбыльная организация, занимающаяся преимущественно культурно-просветительской и благотворительной деятельностью, оказывающая помощь гражданам Украины, независимо от их национальности и вероисповедания [5].

Крымская школа хафизов – единственное в Украине, по данным 2013 года, мусульманское учебное заведение подобного профиля. Официальным учредителем школы стало Духовное управление мусульман Крыма.

Школа предоставляла собой учебное заведение-интернат, в котором обучались юноши в возрасте 13-18 лет. Обучение в ней возможно при соблюдении следующих условий: обязательное посещение общеобразовательной школы, заявление от родителей и ходатайство о зачислении в школу от Муфтията или имама местной мусульманской общины, наличие украинского гражданства, учитывая то, что до 2014 года Крым находился по юрисдикцией Украинского государства.

Программа рассчитана на 3 года, и за это время заучивается наизусть текст Корана, и осваиваются основы мусульманского права. На первом году обучения изучаются такие предметы как, основоположения веры (иман), правила культа и исполнения религиозных обязанностей (ибадат), жизнеописание пророка Мухаммеда, история ислама в Крыму, тафсир, фикх; на втором году – Сунна, фикх, и на третьем – основы вероисповедной доктрины, введение в шариат, а так же специфика исламского вероучения. Помимо шариатских наук в школе преподаются арабский язык, крымскотатарский язык и литература.

Для заучивания Корана наизусть, применяются эффективные методики, которые позволяют детям за день выучить 1-2 страницы, а наиболее способным – до 5 страниц коранического текста. Кроме того, к каждому ученику применяется особый подход. В зависимости от того, какой вид памяти – слуховой или механическо-визуальный – лучше развит у ребенка. Благодаря

такой методике ученик школы Сулейман Велиев заучил Коран всего лишь за полтора года, при этом закончив общеобразовательную школу с золотой медалью, и представил Украину на международном конкурсе чтецов Корана в Дубаи [6].

По окончании школы выпускники получают дипломы, аналогичные тем, которые выдаются крымскими медресе. Во всех дипломах в качестве специальности стоит «имам-хатиб, преподаватель исламских предметов», а в дипломах тех, кто выучил наизусть весь коранический текст, добавляется «хафиз». Несмотря на наличие лицензии, эти дипломы признаются, как правило, только мусульманскими структурами Крыма, например, Муфтиятом или другими исламскими учебными заведениями.

За пределами Украины, на то момент дипломы школы признавались её спонсором – Всемирной организацией по обучению Корану – и теми университетами, с которыми «Альраид» напрямую заключал договор о продолжении обучения выпускников этой школы. Такие договоры были заключены с некоторыми университетами Иордании и Йемена.

Высшего исламского учебного заведения в Крыму пока нет, хотя идеи его создания периодически обсуждались. Так в ходе всемирного конгресса крымских татар, проходившего в мае 2009 года, заместителем представителя Меджлиса Рефатом Чубаровым была озвучена идея создания исламского университета на базе медресе Зынджырлы в Бахчисарае. Эта инициатива находила поддержку и среди руководства Муфтията Крыма.

Кроме медресе в Крыму существовали воскресные школы при мечетях. В них имеют возможность получить основы религиозного образования и нравственного воспитания и дети (примерно с 7 лет), и молодежь, и старшее поколение – условия приема не предусматривают возрастных ограничений. Это наиболее демократичная форма получения религиозного образования в удобное для обучающихся время. Воскресные школы весьма популярны среди мусульманского населения, сюда приходят целыми семьями представители

разных поколений. Каждый занимается в своей группе, получает соответствующее своему возрасту религиозное обучение и воспитание.

По данным 2009 года, при мечетях Крыма действовало около 60-ти воскресных школ по обучению основам ислама, в которых вели занятия местные имамы и турецкие. Подобные школы функционировали по всем районам Крыма. Одной из таких является воскресная школа при мечети в посёлке Джурчи (Первомайское, Крым). Учащиеся в течение двух лет изучали основы Ислама, Коран, историю и жизнеописание пророка Мухаммада, детей также возили на экскурсии по историческим памятникам и культовым сооружениям. Занятия вели один раз в неделю преподаватели ДУМ Крыма по специально разработанной программе. Все обучающиеся были поделены на две группы детскую и взрослую. Так курсы по изучению основ ислама подошли к концу для очередного набора обучающихся и в 2014 году состоялся один из выпусков Джурчинской воскресной школы. Заместитель муфтия мусульман Крыма Эсадуллах-хаджи Баиров наградил выпускников воскресной школы грамотами и экземплярами Корана, стоит отметить, что во всех воскресных школах Крыма, есть обязательным вручение Корана каждому из учеников, после окончания курса. В выпускной программе также принял участие координатор Управления по делам религии Турецкой Республики в Крыму Мевлют Сейхан, так как финансовую сторону исламского просвещения всегда брали и берут на себя в большей степени турецкие миссионеры [7]. Так на частном примере, мы хотели наглядно показать, что представляли собой мусульманские воскресные школы при мечетях в постсоветский период.

Как уже отмечалось, возрождение исламского образования в регионе происходило уже в условиях независимой Украины. И в заключение, можем сказать, что украинское законодательство в целом довольно либерально относилось к созданию подобных институтов [8]. В сравнительно короткий исторический отрезок времени ислам в Крыму стал одним из фундаментальных факторов социокультурного развития полуострова в постсоветский период. Анализ возрождения исламского образования в Крыму показывает, что процесс

этот протекал на редкость толерантно, не встречая существенного противодействия со стороны иных этноконфессиональных групп населения.

В данной статье мы рассмотрели исламское образование в Крыму, учитывая рамки постсоветского периода 1990-2014 гг., когда данная территория была частью Украинского государства. Попытались выяснить, что собой представляют медресе, коранические, воскресные школы, обозначили их сходства и различия, описали методики и программы, согласно которым проходило обучение. В сегодняшних реалиях, ислам снова пытается адаптироваться к новым условиям, ведь учитывая референдум 2014 года, полуостров перешёл под юрисдикцию Российской Федерации. Возможно, опыт прошлых лет, и данная статья поможет государству и духовенству вести успешный диалог. Новый этап в этноконфессиональной сфере и станет предметом для наших дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. БулатовА. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности (электронный ресурс) - http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166 (дата обращения 08.04.2018 г.).

2. Азовское медресе - (электронный ресурс) http://azovmedrese.com/o-medrese.html (дата обращения 08.04.2018 г.).

3. «Къурманское» медресе хафизов (электронный ресурс) http://imuslim.net/?item=130#.WsnWz5ex9PY (дата обращения 08.04.2018 г.).

4. Медресе в Старом Крыму (электронный ресурс) - http://plener.com.ua/node/63 (дата обращения 08.04.2018 г.).

5. Альраид – духовный мусульманский центр Украины - (электронный ресурс) http://www.arraid.org/ru/o-nas (дата обращения 08.04.2018 г.).

6. Ислам в истории и культуре Крыма : учебное пособие для учителей общеобразовательный школ/[Н. Акчурина-Муфтиев, Н. Абдульвапов, З.Хайрединова и др.]; под ред. А.Исмаилова, Э.Муратовой. – Симферополь: Таврида, 2013.- 388 с.

7. Крымская воскресная школа по основам ислама - (электронный ресурс) http://ansar.ru/rfsng/v-krymskoj-voskresnoj-shkole-zavershili-kursy-po-osnovam-islama (дата обращения 08.04.2018 г.).

8. Григорьянц В. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989–2001). — Симферополь, 2002. С. 20.

9. Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов / [Бойцова Е.В., Ганкевич В. Ю., Хайрединова З.З.]. – Симферополь: Элиньо, 2009. – 432 с.

УДК 2

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЮМОРА
THE PHENOMENOLOGY OF RELIGIOUS HUMOR

Норманская Юлия Викторовна, *кандидат культорологии, доцент кафедры религиоведения ТА КФУ им.В.И.Вернадского/*

Normanska Iulia Viktorovna, *PhD in Culturology, Associate Professor of the Chair of Religious Studies, Taurida Academy, V. I. Vernadsky Crimean Federal University*.

Аннотация: В статье дается объяснение феномена религиозного юмора, явления известного со времен Античности. Исследуя религиозный юмор, можно обнаружить некое мерило - «универсальное смешное», т.е. паттерны, существующие в культуре, которые не зависят от переменных обстоятельств. Однако при феноменологическом исследовании религиозного юмора следует учитывать ситуацию явления объекта смеха и контекста его проявления, без дополнительных нагрузок и индивидуальных обстоятельств.

Abstract: Article explains the phenomenon of religious humor, a phenomenon known since Antiquity. Exploring religious humor, you can find a measure - "universal funny", patterns that exist in culture, which do not depend on variable circumstances. However, the phenomenological study of religious humor should take into account the situation of the phenomenon of the object of laughter and the context of its manifestation, without additional loads and individual circumstances.

Ключевые слова: *Феноменология, Религиозный юмор*
Key words: *Phenomenology, Religious humor*

В жизни и общества, и индивида юмор занимает важное место. Однако, несмотря на то, что феномен юмора интересует исследователей с древних времён, однозначного его толкования не существует.

Изучение феномена религиозного юмора актуально в связи с тем, что в такого рода исследованиях решаются как теоретические, так и практические задачи, в частности, вопросы, связанные с публикациями карикатур и высказываний, могущих быть интерпретированными как «оскорбляющие чувства верующих».

Степень разработанности данного вопроса можно считать низкой. При вводе запроса в поисковую систему Yandex выдаётся 20 млн результатов, весьма далёких от научных исследований, однако, в ряде случаев, имеющих выраженную публицистическую направленность (например, сайты Pravmir.ru, missionary.su etc) или же откровенно развлекательную. Поисковая система Google по данному запросу выдаёт 380000 результатов, однако научных исследований этого феномена мы тоже практически не встречаем. В основном это публикации в блогах, на форумах, тематических сайтах.

Обращение к проблеме юмора берёт своё начало с Античности и связано с именами Платона, Аристотеля, Цицерона и др. Тогда же и зарождается феноменологическая проблематика смешного: важно то, над чем смеются, а не тот, кто смеётся.

Не вдаваясь в подробности исследования юмора, отметим, что к данной проблеме обращались такие мыслители, как Р. Декарт, Гоббс, представители немецкой классической философии, отечественные исследователи (М.М. Бахтин, А.В. Дмитриев, М.С. Каган, Д.С. Лихачёв, А.Н. Лук, Т.Б. Любимова, В.Я. Пропп и др.).

А. Шопенгауэр определил ценность юмора, обозначив, что смех возникает при осознании несовпадения между реальным объектом и понятием.

В трудах отечественных исследователей юмор – это средство познания, а не предмет. Юмор, в том числе религиозный, может расцениваться как способ коммуникации, информация, в том числе пропаганда [лат].

Зигмунд Фрейд считал юмор одним из самых здоровых защитных механизмов, на это же указывали и другие представители психоаналитического направления.

Исследуя религиозный юмор, мы стараемся обнаружить «универсальное смешное», т.е. паттерны, существующие в культуре, которые не зависят от переменных обстоятельств, которыми могут быть, например, этническая составляющая. В данном случае мы исходим из идеи Мирчи Элиаде о том, что всякий человек – это homo religious (хотя и осознаём, что этот посыл найдёт оппонентов, в частности, позволим себе сослаться на популярную работу Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» [см. 2]), и допускаем, что ему присущи описанные З. Фрейдом защитные механизмы.

Вместе с тем мы принимаем гуссерлевский принцип: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и всё, что предлагается нам в «интуиции» от самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя даёт, но только в тех рамках, в которых оно себя даёт» [гус, с. 60]. Таким образом, религиозный юмор, понятие которого мы принимаем тождественным юмору на религиозную тематику, во избежание разночтений, мы созерцаем изначально, хотя и осознаём, что понятие «изначальности» весьма затруднено.

Как пишет О. В. Зарапин, «центральная идея всей феноменологии состоит в том, что естественность повседневного опыта восприятия мира и отношения к миру не означает вместе с тем, что данный опыт является изначальным. Наоборот, естественное отношение к миру является несамостоятельным…» [Зарапин, с. 147], различая «естественную» и «феноменологическую» установки.

Гуссерль приводит пример со столом, который он непрестанно видит, он «ходит» вокруг него, но восприятие меняется, хотя сам данный предмет мебели остаётся неизменным. «…пребывающее в феноменологической установке

восприятие отличается своей направленностью на предмет, в ситуации которой речь идёт не столько о предмете, сколько о способе явления данного предмета в качестве того, что он такое есть» [Зарапин, С. 148]. Итак, содержанием феноменологии становится содержание сознания. А чтобы «обрести устойчивую позицию феноменологического усмотрения необходимо осуществить феноменологическую редукцию» [Зар, с. 149].

Таким образом, при феноменологическом исследовании религиозного юмора, по нашему мнению, следует учитывать ситуацию явления объекта смеха и контекста его проявления, без дополнительных нагрузок, корни которых могут быть очень индивидуальны и лежать настолько глубоко, что не предусматривать вынесения на публичное рассмотрение.

Литература:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
2. Докинз Р. Бог как иллюзия / Ричард Докинз ; пер. с англ. Н. Смелковой. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. – 512 с.
3. Зарапин О.В. Феноменология как метод гуманитарного знания / О.В. Зарапин. – Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Серия «Философия. Социология.» – Том 18. – №2 (2005). – С. 144 – 154.
4. Латышев Ю.В. Феномен юмора в социально-информационном взаимодействии: теоретико-методологический анализ / автореф. канд.филос.н. – Новосибирск, 2003. – 147 с.

УДК 2

ДВИЖЕНИЕ АНАСТАСИЙЦЕВ: ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ И ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ В КРЫМУ

Нырков Максим Юрьевич, студент 4 курса, философского факультета Таврической академии, специальности «религиоведение»
Maxim Y. Nyrkov, Fourth year student, faculty of Philosophy of the Taurida academy, specialty “Religious Studies”

Аннотация: В статье дается общее описание идеологии и деятельности нового религиозного движения «Звенящие кедры России», известного как Анастасийцы. Предпринимается попытка типологической классификации. В общих чертах анализируется деятельность Анастасийцев в Крыму.
Abstract: Article gives common description on ideology and activity of news religion movement “Ringing cedars of Russia” also known as Anastasiyci. Author tries to classify movement according to its typology as new religion movement. In common way being analyzed movement activity in Crimea.

Ключевые слова: *Звенящие кедры России, анастасийцы, Мегре, новые религиозные движения, НРД*
Key words: *Ringing cedars of Russia, anastasiyci, Megre, new religion movement, NRM*

С середины 90-х годов XX века в России существует общественное движение, идеологической основой которого являются концепции социального устройства, изложенные в художественных книгах Владимира Мегре из серии «Звенящие кедры России». На сегодняшний день серия насчитывает 10 книг.

Участники движения – читатели произведений В. Мегре, называют себя Анастасийцами и стремятся вести образ жизни в соответствии с теми принципами, которые изложены в его книгах.

Сюжетная линия в этих книгах строится вокруг случайной встречи автора с необычной девушкой Анастасией, которая произошла в тайге во время его экспедиции по реке Оби. Анастасия живет в сибирском лесу, обладает сверхъестественными способностями, напрямую общается с высшим разумом, владеет телепатией, предвидит будущее и т.д. В процессе общения, Анастасия излагает Мегре ряд идей, которые он, по ее указанию, должен в письменной форме донести до широкой публики. [1]

Одной из ключевых, в текстах Мегре, является идея о «возвращении к земле» - в лоно природы. Для реализации этой идеологической установки, сторонник движения создает (или стремится создать) так называемое **«родовое поместье»**, которое обязательно должно быть расположено вдали от города. Родовое поместье представляет собой участок земли площадью не менее одного гектара. [2] На участке предполагается строительство дома, но это не является самоцелью. Дом обязательно должен быть построен из экологически чистых материалов (бревен, досок, глины и т.д.). Электричество желательно получать из незагрязняющих природу источников, например, от солнечных батарей. Участок земли мыслится как связующий элемент между человеком и космосом, благодаря которому можно почувствовать себя частью мироздания. Кроме духовного очищения, «общение» с землей благотворно влияет на здоровье человека. Анастасийцы верят, что «на земле» болезни уйдут сами собой. На своем участке Анастасийцы почти всегда ведут натуральное хозяйство: занимаются земледелием, строят пасеки, заводят домашних птиц и мелких животных. Сторонники движения, как правило, вегетарианцы. «Родовое поместье» является местом проживания для одной семьи. Согласно учению Анастасии, **полноценный и здоровый человек может родиться только в родовом поместье**. Совокупность «родовых поместий» называется **«родовое поселение»**. [2] Обязательным условием для того, чтобы «родовое поместье»

выполняло свою космосвязующую, духовно очистительную, целебную и др. функцию – это **соседство с другим таким же «родовым поместьем»**, в котором проживает семья, всецело разделяющая мировоззрение Анастасийцев.

Другая важная составляющая идеологии движения Анастасийцев – это понятие **«система»**. По рассказам Анастасии, в древности, в ведические времена, человечество переживало свой «золотой век». Люди не знали ни в чем нужды, не страдали и не болели. Могли напрямую общаться с богом через свое тесное взаимодействие с природой. Этими людьми прошлого были так называемые **«Ведруссы»**, которые **были язычниками**. [2] Собственно, само общение с Богом у «Ведруссов» проходило через явления природы.

Однако впоследствии человечество пошло в своем развитии по пути, который ему навязали жрецы. Результатом такого развития явилась та социальная реальность, где мы все сейчас живем – с её бедностью, преступностью, болезнями и т.д. Города, государство, как система управления обществом, все мировые религии, технический прогресс, все это часть «системы». Человечество утратило прямую связь с богом. Таким образом, если современный человек начнет опираться на традиции существовавшие, по мнению Анастасийцев в период ведруссов, то ему станут доступны «истинные» ценности той эпохи.

В виду того, что письменных источников, подтверждающих существование, рассказывающих о жизни и традиционном укладе Ведруссов не сохранилось, Анастасийцы в поисках «традиционности «неизбежно приходят к её реконструкции. Как правило, реконструкция жизни Ведруссов строится на сохранившихся образах русских крестьян XVII-XIX вв. [2] Жители «родовых поместий» носят одежду из натуральных тканей, крой которой напоминает крестьянские одежды указанного периода. Одежда шьется своими руками. Женщины растят длинные косы, мужчины часто носят усы и бороду (необязательный атрибут). В быту стараются быть очень неприхотливыми. Шампуни, стиральные и моющие средства готовят сами из натуральных компонентов.

Если не сразу, то со временем владельцы участка начинают строить на нем дом, в котором планируют провести весь остаток жизни, произвести и вырастить потомство. Дома Анастасийцев нередко имеют нестандартную планировку: могут быть круглыми или многоугольными, неровные стены и др. Стройка дома семьи Анастасийцев проходит совместно с соседями в дружной обстановке взаимопомощи. Материалы, из которых строятся дома, как правило, — это бревна, доски, смесь глины и соломы и др. Все то, что, по мнению самих строителей, является экологически чистым строительным материалом.

Большое значение в реконструкции утраченной «традиционности» играют праздники. Чтение стихов, песни, танцы, хороводы – обязательная составляющая жизни Анастасийцев. Примечательно, что танцы и праздничные обряды, часто придумывают сами участники движения, наделяя их особым смыслом. При этом они осознают, что выдуманная традиция не имеет ничего общего с той, что была в глубокой древности. Однако для Анастасийцев главное понимание того, что и зачем они делают, а не просто повторение заученных движений. [2] Тем самым легитимизуется придумывание традиции.

Среди других наиболее важных концепций, изложенных в книгах Мегре, можно выделить такие, как *сотворение*, *Пространство Любви*, *осознанность*, *Ведический период*, *образы*.

Под сотворением понимается осмысленное создание чего угодно. В первую очередь сотворение относится к созданию «родового поместья» как части нового совершенного мира.

Пространство Любви – это благоприятная обстановка в атмосфере любви и заботы со стороны окружающего мира, которая необходима для «сотворения» «родового поместья».

Овладение секретными или недоступными для большинства обывателей знаниями называется *информацией*. Информация может быть получена в ходе духовных практик, чтения особой литературы, при общении с учителем.

Тесное соприкосновение с матушкой-природой сопровождающееся положительным настроем, позволяет повысить *осознанность* человека, под

которой понимается «духовный рост» человека. С осознанностью приходит отказ от мяса, насилия, обладание сверхъестественными способностями, человек начинает очень бережно относиться к природе. Повышение осознанности связано с необходимостью работы над собой. Что выражается во включенности в разного рода практики, которые помогают «духовному росту» личности. Это могут быть лекции, семинары, мастер-классы и др.

К понятию *образов* Анастасийцы относят практику мысленной визуализации-созданияю положительных образов для конструирования позитивной реальности, где нет места конфликтам, войнам. Сначала образы обсуждаются в группе, а потом происходит коллективное мысленное их конструирование.

Отношению Анастасийцев к социальным институтам характерно недоверие. Переосмысляется подход к питанию (сыроедение распространенное явление среди Анастасийцев), негативное отношение к прививкам, пропагандируются роды в домашних условиях без участия представителей традиционной медицины, избегается прием лекарств, отношение к академической науке не доверчивое, особенно к официальной истории, неприятие официальной системы образования. Однако гендерные роли не пересматриваются. Традиционная семья, где мужчина добытчик и глава семейства, а женщина хозяйка дома и мать, воспринимается центральным звеном и ведущей ценностью мировоззрения читателей В. Мегре. [3]

Движение Анстасийцев не имеет жесткой структуры и иерархии, отсутствует священство. Решения, касающиеся жизни родового поселения, принимаются на общем собрании семей – вече, путем голосования. Анастасийцы не обременены обязательствами и легко могут перестать быть участниками движения, покинуть или продать родовое поселение. [4] Личность В. Мегре не обожествляется, нет так же и культа Мегре. Особое отношение у Анастасиевцев к книгам из серии «Звенящие кедры России» как к источнику истинных знаний.

Коммерческая деятельность не запрещена. Например, самим Мегре основана коммерческая организация ООО «Мегре», которая производит продукцию под товарным знаком «Звенящие кедры России».

Анастасийцам свойственна и политическая деятельность. Так с 2013 года официально существует политическая партия «РОДНАЯ ПАРТИЯ». Программа партии отражает идеи движения, среди которых право для всех граждан Российской Федерации на участок земли размером от одного гектара и более.

С религиоведческой точки зрения, движение «Звенящие кедры России» принято относить к новым религиозным движениям - НРД. Такую характеристику дают Анастасийцам известные религиоведы и сектоведы, среди которых Ю.О. Андреева, И.Я. Кантеров, В.А. Мартинович, и др.

Выраженный синкретизм учения Анастасии, говорит о существовании множества факторов, из которых оно формируется в единое целое. Для типологического анализа движения мы воспользуемся классификацией В.А. Мартиновича. [5] Данная классификация позволяет рассматривать любое НРД в контексте развитости его организационной структуры и характера членства, и по содержанию вероучения. Такой подход позволит учесть максимум свойственных движению Анастасийцев черт.

Как уже отмечалось выше, рассматриваемое движение не имеет четкой структуры и иерархии, внутри его отсутствует священство. Нет в движении и членства – любой человек, разделяющий идеи Анастасии, волен поступать сообразно этим идеям без вступления в какую-либо организацию или получения особого на то разрешения. Маркером, позволяющим отнести человека к Анастасийцам, служит факт прочтения им книг серии «Звенящие кедры России» и принятия изложенных в них идей и их трансляции. Личность Владимира Мегре участниками движения не наделяется божественными или сверхъестественными качествами. Несмотря на то, что самим Мегре, а также организацией «Звенящие кедры России» ведется активная торговля «экологически чистыми» продуктами, травами, маслами и т.д. под собственной торговой маркой, их роль в учении Анастасии не отмечается.

Таким образом, анализ организационной структуры и характера членства показывает, что движение Анастасийцев не относится к сектам и культам с выраженной организационной структурой и обязательным членством, не является клиентским культом, не является внутрицерковной сектой. Однако есть признаки **аудиторного культа**, сопровождающегося так называемой «текущей мифологией» о встрече автора книг с необычной девушкой Анастасией. Что касается роли Анастасийцев в социокультурном пространстве, то идеи движения часто встречаются в общественном дискурсе, и наполняют **культовую среду** общества новыми характерными этой среде смыслами и идеями.

По содержанию вероучение Анастасийцев сочетает в себе множество разрозненных идей. Концепция *образов* и *гигиена мыслей* коррелирует с представлениями **движений нового мышления**. Ярко выражена идеология **неоязычества** (сама Анастасия язычница), что отражается в попытке реконструировать дохристианские времена славян. Отмечаются элементы характерные для **НРД восточной ориентации**, например, представление о ведическом периоде, вегетарианство, понятие медитации и др. Наиболее ярко в движении выражены признаки **утопического культа** – Анастасийцы стремятся построить идеальное общество на Земле по средствам создания общежительных общин.

В целом, проведенный типологический анализ Анастасийцев (по классификации В.А. Мартиновича) по организационной структуре, характеру членства и содержанию вероучения позволяет допустить, что данное движение имеет **сектоподобный характер** с признаками **синкретического культа**.

В Крыму деятельность Анастасийцев представлена достаточно заметно. По данным сайта «Фонд АНАСТАСИЯ» (http://www.anastasia.ru) на территории Республики Крым существует, как минимум пять родовых поселений. Родовые поселения Крыма включают: «Солнечное» селение родовых поместий в Бахчисарайском районе, с. Высокое (на этапе строительства); «Родовые поместья – Краснолесье», с. Краснолесье, Симферопольский район; родовое

поселение «Светлое», район с. Мраморное, Симферопольский район; Поселение «Радужное», район с. Пионерское, Симферопольский район; родовое поселение «Лучистое», Джанкойский район, с. Ястребцы и с. Яркое.

Поверхностный статистический анализ доступных в сети Интернет материалов, дает общее представление о количестве семей, проживающих в перечисленных родовых поселениях: селение родовых поместий «Солнечное» - 9 семей (но не все живут постоянно); «Родовые поместья – Краснолесье» - 6 семей; родовое поселение «Светлое» - 20 семей; поселение «Радужное» - 16 семей из которых постоянно живут 6; родовое поселение «Лучистое» - постоянно проживает 8 семей, из которых 3 семьи живут непостоянно.

Общий анализ Интернет-ресурсов и видеоматериалов, посвященных перечисленным родовым поселениям Крыма показал, что проживающие в них люди объединяются в группы-общины под влиянием книг В. Мегре и полностью разделяют идеологию Анастасийцев. Образ жизни крымских участников движения не отличается от Анастасийцев других регионов России.

Литература

1. Владимир Мегре. Анастасия: серия «Звенящие кедры России» - СПб.: Диля, 2007. – 224 с.

2. Андреева Ю.О. Представления о народных традициях в движении «Звенящие кедры России» // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам / Отв. ред. Т. Б. Щепанская. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 231—245. — 356 с.

3. Андреева Ю.О. Проекты преобразования мира в новом религиозном движении «Анастасия»: антропологические аспекты религии Нью-Эйдж в современной России // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – СПб.: ФГБУН Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2017.

4. Андреева Ю. О. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение

мечты» // Антропологический форум - Online: журнал. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — № 17. — С. 101—128.

5. В.А. Мартинович. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В.А. Мартинович; предисл. Л.И. Григорьевой. – Минск: Минская духовная академия, 2015.

УДК 159.9

СТАНОВЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В БОЛГАРИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА
THE FORMATION OF PSYCHOLOGY OF RELIGION IN BULGARIA FROM THE FIRST HALF OF XX CENTURY

М. Д. Няголова, кандидат психологических наук, доцент, преподаватель психологии Великотырновского университета имени Святых Кирилла и Мефодия, г. Велико Тырново, Болгария

M. D. Nyagolova, PhD of Psychology, Associate Professor, Teacher at the University of Veliko Turnovo, “St. Cyril and St. Methodius”, Veliko Turnovo, Bulgaria

Аннотация: Статья посвящена истории психологии религии в Болгарии. Определены основные этапы ее развития. Проанализированы труды ведущих авторов и их вклад в исследование проблемы.

Abstract: The article is devoted to the History of psychology of Religion in Bulgaria. The main stages of its development are defined. The principle author’s works and their contributions to the problem’s investigating are analyzed.

Ключевые слова: *психология религии, социальная психология, общая психология, история болгарской психологии, религиозные чувства, религиозная вера, религиозные представления, религиозные явления.*

Key words: *psychology of religion, social psychology, general psychology, history of Bulgarian psychology, religious feeling, religious faith, religious representation, religious phenomena.*

Болгарская психология религии строится на общем фоне развития данного направления европейской психологии, в основном, под влиянием

традиций немецкой философии и психологии конца XIX – начало XX веков. Она зарождается приблизительно около 1904 г., когда в Софийском университете, начинает читать свой курс лекций «Психология религиозного переживания» болгарский ученик Вилгельма Вундта и выпускник Лейпцигского университета проф. Кръстьо Кръстев. Автор разделяет убеждение, что религиозная жизнь человека определяется верой в существование невидимого порядка вещей и в необходимость приспособления человеческого существа к нему. «Эта вера и внутренняя жизнь, которая находится в гармонии с ней, составляют то, что называется религиозное состояние души» [10, с. 43].

Исходя из этого, К. Кръстев считает, что все моральные и эмоциональные настроения человека направлены на веру в реальность невидимого Бога и в его действительное влияние на индивидуальную человеческую жизнь. Поэтому внутренние религиозные переживания тесно связаны с формированием мистического опыта верующего, несмотря на его принадлежности к определенной религии [10]. В основе религиозных переживаний оказывается общее чувство, благодаря которому, верующий ощущает присутствие невидимого, но существующего Бога.

По мнению К. Кръстева, у каждого верующего существует «личный Бог», общение с которым, осуществляется на подсознательном и иррациональном уровне.

Наряду с изучением проблемы религиозного чувства, ставится вопрос о психологическом исследовании религиозной веры. Автор первой болгарской разработки, посвященной данной проблеме, является проф. Георгий Пашев, который, в 1912 году, опубликовал в своем религиозном журнале, статью «Психологический анализ веры вообще и религиозной, в частности» [12, с. 18].

За время Балканских войн и Первой мировой войны, в стране, отсутствуют новые разработки по психологии религии, за исключением исследований, которые проводит в Швейцарии архимандрит Евтимий, в связи с защитой его докторской диссертации. Он проводит сопоставительное

исследование учений Дейвида Юма о симпатиях и Теодора Липса о чувствах [16; 17].

Исследования по психологии религии возобновляются после 1920 г., в связи с интенсивным развитием апологетической философской мысли в стране. К этому способствует и создание Богословского факультета Софийского университета, в 1923 году.

Большое влияние на содержание работ данного периода оказывает психоаналитическое учение З. Фрейда. С этих позиций, излагает свои взгляды на соотношение науки и религии эмигрант из России – профессор Иван Германович Кинкель. Основываясь на принципах психоанализа, он разрабатывает теорию о параллельном развитии религиозных представлений, чувств и настроений, и психического инфантилизма человека в социальной психологии. Он считает, что родительский комплекс оказывается в основе религиозных представлений человека о Боге, а данное психоаналитическое понятие является объединяющим звеном религиозных и научных представлений, и верований [8].

В 30-ых годах исследования по психологии религии направлены, в целом, на изучение разных аспектов религиозного чувства. Цветан Минков рассматривает национальные особенности религиозных чувств болгар, в контексте православного христианства. Выявляет такие его специфические особенности, как искренность, нравственная стойкость, мистичность. Подчеркивает, что религиозное чувство оказалось той устойчивой чертой этнического самосознания, благодаря которой, болгарский народ сохранился в условиях тяжелого турецкого рабства [11, с. 164 – 166].

Свидетельством нарастающего внимания психологов к роли религии в психологическом изучении личности, является разработка профессора Д. Т. Кацарова. Согласно ему, развитие религиозного чувства побуждает стремление к личностному усовершенствованию, к готовности самопожертвования во имя других, к развитию социального сознания личности [9, с. 161 – 165].

В статье Никола Алексиева обосновывается необходимость проведения в Болгарии экспериментальных исследований по психологии религии. Личностную значимость религиозного чувства автор видит в том, что оно позволяет детям развивать свои духовные стремления, уважать авторитетов и идти по пути самовоспитания [1, с. 48 – 51].

Самое оригинальное исследование по психологии религии данного периода – это произведение Цветана Радославова «Эмоциональный фактор мышления с особым учетом дуалистических воззрений в этике и религии» (1932). Автор изучает амбивалентный характер ощущений, эмоций и чувств. Формулирует вывод о том, что «эмоциональная противоположность» психики человека выражается в субъективных проявлениях религиозных и нравственных чувств. На основе исторического анализа философско-религиозных учений, он рассматривает оптимистическое и песимистическое настроения, с точки зрения религиозных и этических принципов [15, с. 17].

К началу 1940-х годов осуществляется обособление психологии религии как самостоятельной научной и учебной дисциплины. Большой вклад вносят преподаватели философии и психологии Богословского факультета Софийского университета: Иван Панчовски, Димитър Пенов, Христо Димитров, которые, накануне Второй мировой войны, стажировались в Германии и испытали на себя методологическое влияние немецкого неокантианства и экзистенциализма. Проблемы психологии религии разрабатывает и врач-психиатр – д-р Христо Петров, применяя сравнительный подход к изучению нормы и патологии религиозных переживаний человека.

Выходит первый болгарский систематический труд по психологии религии, с позиции христианской апологетики. В нем, И. Панчовски определяет ее предмет как отличающийся эмпирическим характером и относящейся к изучению всех возможных аспектов переживания религиозного чувства, при участии эмоций и воли [12]. Научное творчество Димитра Пенова посвящено изучению религиозного мировоззрения и наряду с этим, психологическому исследованию духовных особенностей личности [13]. Последний очень

плодотворный период разработки психологии религии заканчивается исследованием «Психология молитвы» протоиерея Христа Димитрова [3].

В конце 1940-х годов, социалистическая идеология в болгарской науке запрещает разработку вопросов психологии религии. После продолжительного перерыва, изучение ее проблематики постепенно восстанавливается в конце XX и начале XIX вв.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексиев Н. Психологията ни завежда към религията. Духовна култура. София, Година XIX, февруарий 1935, кн. 2, с. 48 – 51.
2. Дамте Д. С. Проблема религиозного чувства в немецкой философской мысли конца XIX – начала XX веков. Философские науки. 2015, №12, с. 107 – 121.
3. Димитров Хр. Психология на молитвата. Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. 1946, т. 23, с. 1 – 41.
4. Драганов М. Социалната психология в България. София: Издателство на БКП. 1971. 227 с.
5. Зенько Ю. М. Психология религии. СПб: Центр христианской психологии и антропологии. 2018, 693 с.
6. История на философската мисъл в България. Том III. София: Издателство на БАН. 1976. 550 с.
7. Караманджуков Хр. Цв. Радославов и неговото учение за ролята на религиозното чувство. Духовна култура. София, май 1935, №61, с. 156 – 160.
8. Кацаров Д. Религията като средство за възпитанието. Свободно възпитание. Година XV, януарий – февруарий 1937 г., кн. 5 и 6, с. 161 – 165.
9. Кинкел Ив. Наука и религия в психологично осветление. София: Наука и възпитание. 1924. 200 с.
10. Кръстев К. Психология на религиозното преживяване. Рукопись. София. Научен архив на БАН. Фонд №47. Арх. е. №33. 100 с.

11. Минков Цв. Религиозното чувство на българина. София. юний 1935, №62, с. 164 – 166.

12. Панчовски Ив. Психология на религията. София: Печатница Книпеграф. 1943. 335 с.

13. Пенов Д. Мироглед, дух, религия. София: 1942. 253 с.

14. Петров Хр. Психология и психопатология на религиозното чувство. София: Печатница «Художник». 1941. 96 с.

15. Радославов Цв. Емоционалният фактор при мисленето с особен оглед към дуалистичните схващания в етиката и религията. София: Придворна печатница. 1932.

16. Jerodiakon Ewtimi Sapundschijeff. Die Sympathielehre David Humes und die Einfuhlungslehre von Theodor Lipps. Bern: Fischer. 1915.

17. Jerodiakon Ewtimi Sapundschijeff. Die Enstehung der Idee von fremden Erlebnissen und die Sympathie mit denselben nach David Hues verglichen mit der Einfuhlungslehre von von Theodor Lipps. Zürich: Gebr. Leeman. 1916.

УДК [261.6 + 322] (510)

ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ
CHRISTIANITY IN PRESENT-DAY CHINA: PROSPECTS AND CHALLENGES

ПЕТРУШЕВ ИВАН ВЛАДИМИРОВИЧ
PERTUSHEV IVAN VLADIMIROVICH
СТУДЕНТ 2 КУРСА ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МПГУ
MSPU GEOGRAPHY DEPARTAMENT SECOND-YEAR STUDENT

Данная статья является анализом современного положения христианства в Китае, в ней выделяются и описываются характерные особенности христианского населения страны. Особое внимание акцентируется на причинах, по которым численность христиан начала расти в Китае в конце XX - начале XXI вв. Изложены взгляды автора на взаимосвязь распространения христианства в стране и процессов культурной глобализации.

The article analyses the current state of Christianity in China and features Christian population peculiarities there. Special attention is paid to the reasons for the recent growth of Christians in China in the late XX – early XXI centuries. The author's views on the correlation between the Christianity expansion in this country and the processes of cultural globalization are presented.

Ключевые слова: *Китай, христианство, католицизм, протестантизм, глобализация, экономическое развитие.*

Key words: *China, Christianity, Catholicism, Protestantism, globalization, economic development.*

В последнее время христианство в Китае получает все большее распространение, несмотря на государственную политику и культурные традиции населения страны.

История христианизации Китая начинается с конца XVI века, когда христианские миссионеры проникли в страну. Однако вплоть до конца XX века данная религия в Китае не получала распространения, обусловленного, во-первых, антихристианскими воззрениями, которые наиболее ярко проявили себя в середине XIX века, во-вторых, политикой коммунистических властей, проводившаяся в середине XX века, и в-третьих, общей культурой населения КНР, которая обуславливается политикой государственного атеизма. Лишь в XXI веке, в связи с большей открытостью Китая миру, деятельность христианских миссионеров начала приносить определенные плоды.

Со времени образования КНР официальная политика государства в отношении христианства претерпевала некоторые изменения. Так государственно-конфессиональные отношения включают в себя следующие этапы:

1. Период 1949-1966 гг. характеризующийся провозглашением официально атеистического государства и подавления религии, путем проведения репрессий по отношению к церкви;
2. Период 1966-1979 гг. характеризующийся действиями радикальной молодежи, в рамках «культурной революции», по искоренению религий и разрушению храмов;
3. Период 1979-2005 гг. характеризующийся принятием в Китае новой конституции (1982 г.), в которой гарантируется свобода вероисповедания и не допускается дискриминация по религиозному признаку. Однако также регламентируется невмешательство религии в общественный порядок и в систему образования, поэтому данный период в государственно-конфессиональных отношениях характеризуется «контролем с целью ослабления»;

4. Период с 2005 г. по настоящее время характеризующийся ослаблением контроля государства над религиозными организациями и принятием новой религиозной политики, которую можно охарактеризовать как «управление для сдерживания» [8].

На сегодняшний день в Китае существуют общенациональные религиозные общины, которые включают в себя следующие христианские образования: «Патриотическая ассоциация католиков Китая», «Китайский комитет патриотического движения христиан за тройственную независимость», «Китайское христианское общество». Данные ассоциации регламентируются и официально признаются государством и имеют в сумме 58 тыс. храмов и мест для богослужения, большая часть которых относится к протестантству, а также выпустили 33 млн. экземпляров «Библии», больший тираж которой принадлежит опять же протестантству [12].

Христианство, претерпев на своем пути немало неблагоприятных этапов, получило широкое распространение в Китае вопреки всем прогнозам и теоретическим обоснованиям. Основными причинами такого явления, которые рассматривают большинство аналитиков и придерживаются немалое количество ученых, могут служить, во-первых, активная деятельность религиозных миссионеров, которые снабжают потенциальных верующих новыми религиозными знаниями, идеями и практиками, создавая тем самым основу для религиозного роста [2].

Во-вторых, христианство привлекает своих последователей, в основном этнических китайцев – ханьцев, тем, что разделяет их недовольство, связанное с проводимой властями внутренней политикой в рамках коммунистической идеологии, которая отказавшись от борьбы с религией, установила систему государственного контроля над всеми религиями [4]. Однако стоит затронуть еще одну причину, которую предлагают китайские исследователи [5]. Они связывают внутреннюю политику, проводимую после образование КНР и экономическое развитие страны с распространением христианства в ней, утверждая, что китайская экономическая модернизация повлияла на

традиционные религиозные практики китайцев, которые в свою очередь отошли от традиционных культов. А секуляритивный период в истории страны не столько отстранил народ от религии и установил атеистические порядки, сколько ослабил культурное доминирование традиционно китайских религий. Именно в результате модернизации и сотрудничества с развитыми странами, в которых, главным образом, исповедуется христианство, в Китае возрос интерес к такому рода распространенным и глобализированным формам духовности, как христианство.

За 20-30 лет численность верующих в Китае возросла. Опрос, проведенный в 2005 г. Естественнонаучным Университетом восточного Китая в Шанхае, показал, что около 300 млн. людей старше 16 лет считают себя верующими, 40 млн. из которых (12% от количества верующих) являются приверженцами христианства [11]. Так, по сравнению с 1970 г., когда численность христиан составляла всего 850 тыс. человек (0,1% от числа верующих), мы можем сделать вывод, что христианская община превратилась в одну из наиболее динамично растущих религиозных общин в данной стране и имеет дальнейшую тенденцию к постоянному росту (см. рис.1.) [1].

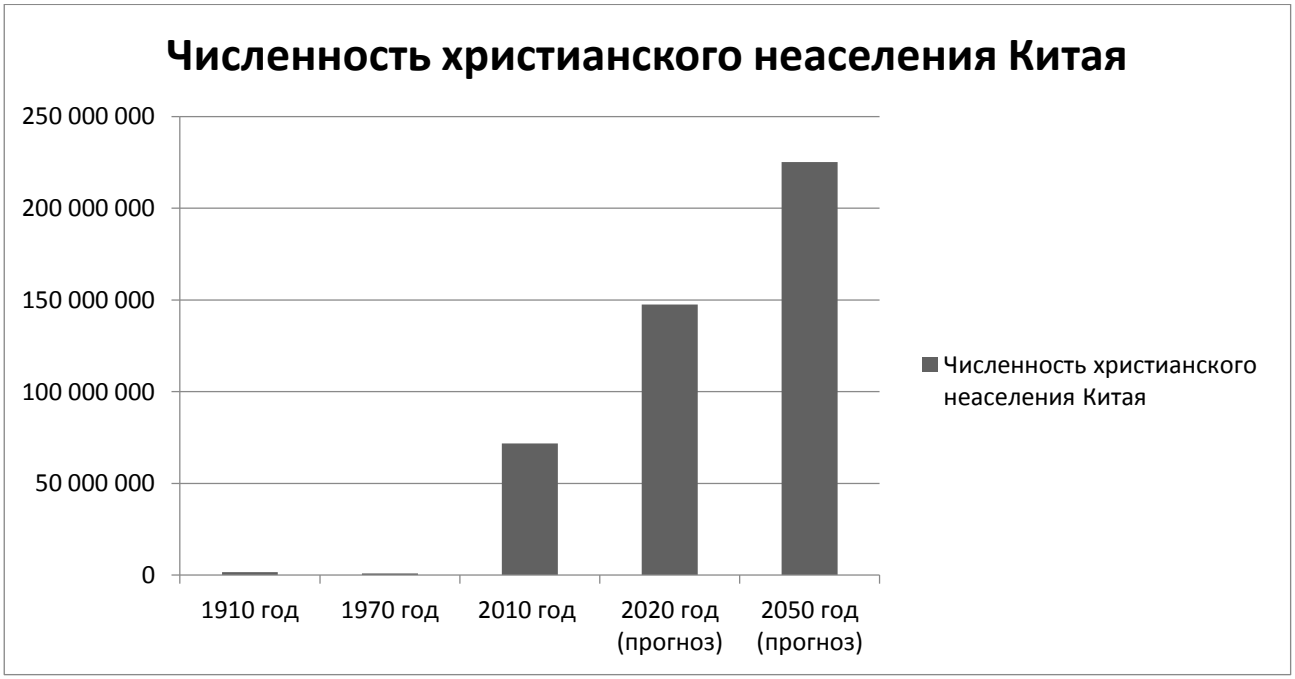


Рис.1. Численность христианского населения Китая

Составлено автором на основе данных [1]

Стоит отметить, что основным компонентом роста приверженцев христианства в Китае является религиозная конверсия. Она обуславливается активной деятельностью религиозных миссионеров и обеспечивает 65% ежегодного роста христианского населения страны [3].

Однако существуют проблемы в оценке фактических размеров христианской общины. Так, например, в 2010 г. численность христианского населения Китая варьировалась от 28,7 млн. человек до 115 млн. [1]. В том же 2005 г. китайское правительство опубликовало статистику, в которой вместо 40 млн. христиан (согласно опросу Естественнонаучного Университета восточного Китая в Шанхае) в стране насчитывается всего 16 млн. [11]. В разных источниках предоставляются различные данные в оценке численности христианского населения в Китае. А современные опубликованные оценки христианской доли населения Китая колеблются от примерно 2%, согласно статистическим данным Синий книги религий, до 5%, согласно отчетам Pew-форума (см. табл.1.) [6]. Учитывая огромную численность населения страны, которая в 2017 г. составила уже более 1,39 млн. человек, разница в 1% составляет более 13 млн. человек [13].

Такой широкий разброс данных связан, во-первых, с отсутствием единой статистической базы учета численности христианского населения, а во-вторых, с отсутствием вопроса о вероисповедании во всекитайских переписях населения. Также в Китае существует модель религиозного рынка, которая подразделяется на 3 уровня: «красный рынок» (официально зарегистрированные и поддерживаемые государством религиозные организации), «черный рынок» (официально запрещенные религиозные организации) и «серый рынок» (религиозные организации, которые официально не запрещены, но также и не регламентированы государством) [5]. Именно поэтому, чтобы правильно оценить численность христианского населения Китая, необходимо учитывать статистические данные «серого рынка», в котором наиболее динамично возрастает численность приверженцев данной религии.

Таблица №1. Численность и доля христианского населения Китая по различным оценкам (2010 г.)

Источник	Данные Pew-форума		Данные Синий книги религий	
Христианские общины	Численность христианского населения КНР, млн. человек	Доля христиан в населении КНР, %	Численность христианского населения КНР, млн. человек	Доля христиан в населении КНР, %
Всего	67,0	5,0	28,7	2,1
Протестантизм	58,0	4,3	23,0	1,8
Католицизм	9,0	0,7	5,7	0,3

Составлено автором на основе данных [6, 7]

В то же время по современным статистическим данным, приводимыми исследователями центра изучения мирового христианства Эдинбургского университета, в Китае насчитывается более 115 млн. христиан, что составляет 8,6% от населения страны, из которых 100 млн. (7,5%) являются протестантами, а 15,2 млн. (1,1%) – католики. Предполагается, что 2020 г. численность христиан в Китае возрастет до 147,5 млн., и они будут составлять 11% населения страны, а к 2050 году количество приверженцев данной религии достигнет отметки в 225,1 млн., а их доля в населении будет составлять более 18% [1].

Трете направление христианства – православие в отличие от католицизма и протестантизма не получило КНР официального статуса и приравнивается в стране к секте. Однако в ряде регионов, таких как Внутренняя Монголия, Хэйлунцзяне и Синьцзяне, данная религия признана традиционной в районах компактного проживания нацменьшинств, исповедующих ее, т.е. русские, эвенки и др. По оценкам данных исследователей численность приверженцев православия в Китае составляет около 70 тыс. человек. Также стоит отметить, что с 2013 г., после визита в Китай Патриарха Московского и всея Руси

Кирилла, появилась возможность официального признания государством Китайской автономной православной церкви, пока ещё не имеющей своего епископа [1].

Распределение христианского населения по территории КНР имеет свои региональные особенности. Так, большинство христиан сосредоточено в восточных провинциях вблизи Тихоокеанского побережья и центральных районах страны в бассейнах рек Янцзы и Хуанхэ. Сосредоточение христиан в наиболее развитых регионах страны свидетельствует о том, что данная религия, а в большинстве своем протестантизм и пятидесятничество, служит средством культурной глобализации и важным условием экономического развития Китая.

Таким образом, христианство, исповедуемое в ряде экономически развитых государств, и, которое получило широкое распространение среди китайского населения, локализированного преимущественно в развитых регионах страны и в районах, которые имеют внешнеторговые связи, свидетельствуют нам не только о стремительном экономическом, но и о культурном развитии страны.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Горохов С.А. Христианство в современном Китае / Азия и Африка сегодня. 2014. № 12 (689). С. 42-46.

2. Горохов С.А. Религия в современном мире: вопросы географии / География мирового развития Сборник научных трудов. Москва, 2016. С. 94-107.

3. Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Компоненты динамики численности христианского населения в начале XXI в.: Мир, Регион, Страна / Вестник Томского государственного университета. 2017. № 418. С. 85-90.

4. Лексютина Я.В., КНР – США и проблема свободы вероисповедания / Азия и Африка сегодня. 2011. № 2. С. 16-21.

5. Xiuhua Wang, M.A. Explaining Christianity in China: Why a Foreign Religion has Taken Root in Unfertile Ground. May 2015.

6. Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life. Appendix C: Methodology for China. Washington, D.C., 2011. p. 97-110.

7. Malek R. People's Republic of China: Churches and Religions. Annual Statistical Overview 2010/2011 // Religions and Christianity in Today's China. 2011. Vol. I, N 1, p. 32-59.

8. Why Christianity is thriving in China today https://berkleycenter.georgetown.edu/events/why-christianity-is-thriving-in-china-today (дата обращения 11.03.2018).

9. Религия в Китае http://infokitai.com/religiya-v-kitae.html (дата обращения 11.03.2018).

10. Stark R., Byron J., Carson M. Counting China's Christians - https://www.firstthings.com/article/2011/05/counting-chinas-christians (дата обращения 11.03.2018).

11. В Китае 300 миллионов последователей различных религий https://www.epochtimes.com.ua/ru/china/human-rights/v-kytae-300-myllyonov-posledovatelej-razlychn-h-relygyj-75676.html (дата обращения 11.03.2018).

12. Россия и Китай. Азиатское иллюстрированное обозрение http://www.ruchina.org/religion.html (дата обращения 11.03.2018).

13. Население Китая http://countrymeters.info/ru/CHINA (дата обращения 11.03.2018).

УДК 93/99:37.01

ФОРМИРОВАНИЕ РЕГИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА С ПРАВОСЛАВНЫМ КОМПОНЕНТОМ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ. (НА ПРИМЕРЕ КУРСКОЙ ОБЛАСТИ)

FORMATION OF THE REGIONAL EDUCATIONAL SPACE WITH THE ORTHODOX COMPONENT AT THE TURN OF THE XX–XXI CENTURIES (ON THE EXAMPLE OF KURSK REGION)

О.В. Пигорева, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО Курская ГСХА

O.V. Pigoreva, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Humanitarian Disciplines, Kursk State Agricultural Academy named after I.I. Ivanov

Аннотация. В статье анализируется исторический опыт Курской области – провинциального региона однородной культуры, где православие является традиционной религией большинства жителей, по введению в школах учебного курса «Основы православной культуры». Раскрыты особенности формирования на рубеже XX–XXI вв. совместными усилиями региональных органов исполнительной власти, органов местного самоуправления, управления образованием регионального образовательного пространства с православным компонентом.

Abstract. The article analyzes the historical experience of Kursk region – a provincial region of homogeneous culture, where Orthodoxy is the traditional religion of the majority of its inhabitants to introduce "Basics of Orthodox Culture" into school curriculum. The features of formation of the regional educational space with the Orthodox component at the turn of the 20th and 21st centuries are revealed by joint efforts of regional executive bodies, local self-government bodies and educational authorities.

Ключевые слова: *государственная политика в области образования, региональная практика, образовательное пространство, православная культура, изучение религии, школа, Курская область.*

Keywords: *educational state policy, regional practice, educational space, Orthodox culture, religious study, school, Kursk region.*

В российских регионах за прошедшие четверть века сформировался разнообразный опыт организации изучения религии – от отдельных инициатив до создания региональных систем духовно-нравственного воспитания, опирающихся на ценности традиционных религий. В настоящей работе рассматривается исторический опыт Курской области, стоявшей у истоков масштабного преподавания учебного курса «Основы православной культуры», по созданию на рубеже XX–XXI вв. регионального образовательного пространства с православным компонентом, анализируются особенности реализации государственной политики в сфере образования в отношении изучения религии.

Вопросы использования в российской школе знаний о религии с начала 1990-х гг. сопровождает острая полемика. В числе значимых причин развернувшихся дискуссий – новизна проблематики для российского образования, сохранявшаяся на протяжении многих лет размытость государственных подходов в отношении изучения религии, произошедшее в советский период нарушение исторической преемственности во взаимодействии государства, общества и традиционных религиозных организаций. Думается, что через призму данных факторов именно сегодня, когда во всех российских школах введено преподавание комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» и при этом продолжается обсуждение новых подходов к организации изучения религии, анализ исторического опыта становления регионального образовательного пространства, где существенное внимание уделяется вопросам духовно-

нравственного воспитания с опорой на традиционные религиозные ценности, крайне актуально.

После распада СССР сформировались историко-политические условия для реализации потребностей населения в возрождении православной культуры [7. С. 21–22]. Принятые на федеральном уровне нормативно-правовые документы (Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990), Закон Российской Федерации «Об образовании» (1992)) способствовали организации на местах преподавания религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер. Произошедшие в первой половине 1990-х гг. изменения государственной политики позволили передать на уровень регионов часть полномочий, традиционно находившихся в ведении центральных органов государственного управления, что способствовало самостоятельному определению на местах приоритетных направлений развития образования с учетом культурных, исторических особенностей территорий.

В Курской области – типичном провинциальном регионе центра России, где православие традиционно является религией большинства жителей, уже в первые постсоветские годы начала развиваться система православного просвещения курян (создавались воскресные школы, в г. Курске открылась православная гимназия), получала развитие интеграция знаний по православной культуре в различные учебные дисциплины, вводились факультативные курсы по истории и культуре религий.

В «Основных направлениях развития образования Курской области на 1995–2000 годы», утвержденных Постановлением главы администрации Курской области № 182 от 31 мая 1995 г., подчеркивалась важность изучения культурно-просветительских и духовно-религиозных традиций края, утверждалась необходимость разработки модели русской школы [3. Д. 333. Л. 153].

Масштабная работа по включению курса «Основы православной культуры» в образовательное пространство Курской области началась в 1996 г.

Учитывая активное возрождение в регионе православной культуры и интерес к ее изучению, признавая значимость воспитания подрастающего поколения с опорой на традиционные национальные ценности, губернатор региона 15 декабря 1996 г. издал Постановление «Об утверждении программы изучения православной культуры в Курской области» [2. Д. 8. Л. 70].

В 1996 г. Комитет образования Курской области и Курское епархиальное управление подготовили проект договора о совместной работе, первое официальное обсуждение которого состоялось 21 августа 1996 г. У членов коллегии Комитета образования возникло много вопросов, в обсуждении неоднократно использовалось слово «деликатно» [3. Д. 240. Л. 84–86]. Действительно, обсуждение совместной работы школы и Церкви требовало деликатного подхода, а отсутствие на региональном и федеральном уровнях опыта принятия официальных документов о совместной работе органов управления образованием и Церкви, отягощенное десятилетиями атеистической идеологии, осложняло ситуацию. Только в декабре 1996 г. договор о совместной работе областного Комитета образования и Курского епархиального управления был подписан. Согласно документу, Комитет образования брал обязательства поддерживать епархиальное управление в вопросах православного просвещения, создать экспертную группу по экспертизе образовательных программ религиоведческой ориентации, обеспечить подготовку и переподготовку педагогических кадров [3. Д. 240. Л. 98–99].

В соответствии с Распоряжением губернатора Курской области № 227-р от 10 апреля 1997 г. «Об утверждении программы изучения православной культуры в Курской области» были созданы общественный совет по развитию православной культуры и лаборатория русской школы, возглавил которую доктор педагогических наук профессор В.М. Меньшиков. Выполняя одну из важных задач – программно-методическое обеспечение преподавания православной культуры, лаборатория русской школы разработала программу курса «Основы православной культуры»[4].

Постановлением коллегии Комитета образования Курской области «О работе органов и учреждений образования области по выполнению распоряжения губернатора области № 227-р от 10 апреля 1997 г. "Об утверждении программы изучения православной культуры в Курской области"» были сформированы структуры, реализующие механизм изучения курса в школах области [3. Д. 333. Л. 192–194].

С 1 сентября 1997 г. «Основы православной культуры» были введены в 300 школах Курской области. В 1997–2000 гг. курс преподавался в рамках факультатива, в отдельных школах преподавание осуществлялось в рамках кружковой работы и спецкурсов. С 1 сентября 2000–2001 учебного года изучение основ православной культуры было введено в качестве учебного предмета вариативной части регионального учебного плана. При всех формах преподавания соблюдался принцип добровольного посещения. Ступень обучения, количество лет изучения православной культуры не регламентировались, оставаясь прерогативой образовательного учреждения.

Администрация Курской области давления на руководителей общеобразовательных учреждений, педагогические коллективы в процессе становления и изучения православной культуры не оказывала. Показательно сделанное губернатором Курской области в 1998 г. замечание о недопустимости внедрения преподавания православной культуры под давлением со стороны руководства: «…административные шаги в таком деликатном деле неуместны – выбор должен оставаться за педагогическими коллективами, родителями» [5].

В дальнейшем преподавание православной культуры реализовывалось в рамках областной целевой программы по духовно-нравственному воспитанию. Так, в программе «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в Курской области на 2011–2013 годы» одним из главных мероприятий являлось изучение в общеобразовательных учреждениях курса «Основы православной культуры» [8]. Большинство родителей выбрали в 2012–2013 учебном году для изучения их детьми модуль «Основы православной культуры», что, по оценке

заместителя председателя областного комитета образования и науки, обусловлено традициями края в изучении основ православной культуры и опытом образовательных учреждений в этом направлении [1]. В регионе обратили внимание на следующую закономерность: 100% родителей сделали свой выбор в пользу православной культуры в районах, где высокий охват школьников, изучающих данный предмет на региональном уровне (Глушковский, Дмитриевский, Медвенский, Солнцевский, г. Щигры и др.); в тех муниципалитетах, где процент охвата школьников, изучающих данный предмет, невелик, наблюдалась такая же картина и с выбором модуля (в г. Железногорске – 55%, Курчатове – 64%, Льгове – только 30% родителей выбрали основы православной культуры, остальные предпочли основы светской этики) [6].

Сказанное позволяет сделать вывод, что начавшееся в 1997 г. масштабное преподавание курса «Основы православной культуры» в Курской области представляет собой одно из направлений формирования регионального образовательного пространства с учетом культурно-исторических традиций и социального образовательного запроса жителей, что стало возможным вследствие передачи многих функций государственного управления на региональный уровень. Опыт Курской области свидетельствует, что именно регионы, опережая государственную политику и научные изыскания, инициировали обращение к традиционной религиозной культуре, формируя образовательное пространство с православным компонентом там, где православие является традиционной религией большинства жителей и органы местного самоуправления, органы управления образованием уделяют существенное внимание вопросам духовно-нравственного воспитания на основе традиционных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. В школах готовятся к введению нового предмета // Районные будни. 2012. 24 февр.

2. Государственный архив Курской области. Ф. Р-3360. Администрация Курской области. Оп. 18.

3. Государственный архив Курской области. Ф. Р-4007. Комитет по народному образованию администрации Курской области. Оп. 1.

4. Гребеньков В.А., Меньшиков В.М. Основы православной культуры. Программа факультативного курса. Курск: Курск. гос. пед. ун-т, 1997. 64 с.

5. К высокой духовности через православие // Курская правда. 1998. 15 янв.

6. О готовности общеобразовательных учреждений к введению нового курса «Основы религиозных культур и светской этики»: Постановление коллегии комитета образования и науки Курской области от 30 марта 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.komobr46.ru/menu/kollegiy.htm. (дата обращения 17.01.2018).

7. Пигорева О.В. Государственная политика и региональная практика использования знаний о религии в образовательном пространстве центра России: 1985–2012 годы: автореф. дис. … докт. ист. наук. Курск, 2016. 39 с.

8. Уколов А.Ф. О выполнении региональной целевой программы «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи Курской области на 2009–2010 гг.» и задачах духовно-нравственного воспитания в условиях перехода на федеральные государственные образовательные стандарты и осуществления региональной целевой программы «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в Курской области на 2011–2013 гг. [Электронный. ресурс] // История и перспективы церковно-общественного соработничества в России: материалы VII науч.-образоват. Знаменских чтений (Курск, 22–25 марта 2011 г.). Курск: Курск. гос. ун-т, 2011. 1 электр. опт. диск (CD-ROM).

УДК 159.9+316.6

ПРИВЕРЖЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ПОКОЛЕНИЙ
THE COMMITMENT OF THE RELIGIOUSITY OF MODERN GENERATIONS

Пищик В.И., Доктор психологических наук, доцент, профессор, кафедра психологии образования и организационной психологии факультета психологии, педагогики и дефектологии Донского государственного технического университета (ДГТУ)
Pishchik V.I., Doctor of Psychology, Associate Professor, Professor, Department of educational psychology and organizational psychology, Faculty of psychology, pedagogy and defectology of Don State Technical University (DSTU)

Аннотация: Религиозные институты переживают трудные времена. Современные поколения не все привержены религии. В нашем исследовании ментальности трех типов поколений показано, что новое поколение молодежи опять возвращается к традиции и религии.
Abstract: Religious institutions are going through difficult times. Modern generations are not all committed to religion. In our study of the mentality of the three types of generations, we have shown that a new generation of youth again returns to tradition and religion.

Ключевые слова: религия, ментальность, поколения, архетипы
Key words: religion, mentality, generations, archetypes

Современная ситуация в мире описывается как текучая современность. Конкуренция порождает вынужденную принадлежность. Высказывается даже точка зрения о том, что разрушение сообщества приводит к «выдумкам

идентичности» [2, с. 184]. В мире не хватает паттернов, конфигураций, кодексов и правил, которым могли бы подчиняться люди для устойчивости своего положения. Паттерны многочисленны и противоречат друг другу. Человек сам себе определяет образ жизни, поскольку ему не на что полагаться. Современность индивидуализирована. Как пишет З. Бауман, мы переходим от эпохи «референтных групп» в эпоху «универсального сравнения». В ней человек имеет неопределенные цели и если они каким-то образом определяются, то, скорее всего, будут подвергнуты радикальным изменениям. Утрачена рамка жизни. Это – «общество текучей современности» [2, с. 30].

Сегодня многие социальные институты терпят кризис. Институт семьи, этничности, образования. Можно полагать, что и религиозные институты испытывают затруднения.

Религия, как совокупность духовных догм, традиции и практик претерпевает изменения. У. Джеймс [5] пришел к выводу, что религиозные обращения (перевод страдания в счастье) ведут молодежь к внутреннему духовному росту. М. Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию, придания ему «рационального» объяснения [3].

М. Вебер видел предпосылку религии в проблеме смысла, который возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. Сегодня население также переживает противоречивость современного мира и поиск смысла происходит в мифах современности. «Видимые религии» (Т. Лукман), официально признанные конфессии, борются с сектами. «Ныне религиозность перестала быть свойственной только церкви, «рассыпалась» по всему обществу. В семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т. д. складываются приватизированные механизмы придания смысла. В этом выражается «невидимая религия»» [4]. Почему же при таком распространении религии люди не находят смыслов (Г.М. Андреева [1])? По словам П. Бергера [9], существует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», основанный на вере и доверии людей друг другу. Поскольку общество утрачивает квоту доверия в отношениях граждан, то и опыт религиозной

повседневности нивелируется. Можно обратиться к комментариям В.Е. Семенова и его заявлениях о том, что у молодежи неоднозначное отношение к религии [7]. Чего стоит заявление Далай-Ламы: «*Все мировые религии, придавая особое значение любви, состраданию, терпимости и прощению, могут способствовать развитию духовных ценностей, и делают это. Но реальность такова, что привязывание этики к религии более не имеет смысла. Поэтому я всё больше убеждаюсь в том, что пришло время найти способ в вопросах духовности и этики обходиться без религий вообще» [8]. Это серьезное заявление духовно лица.*

Мы полагаем, что религия, этнос, социум являются надсистемой ментальности поколений [6]. И сегодня в большей степени доминирующей надсистемой является социум. По последним исследованиям профессиональная идентичность является ведущей.

Можно отслеживать отношение к религии посредством изучения составляющих ментальности. Мы исходим из поколенческого подхода. Каждое поколение отличается доминирующим типом ментальности.

Исследование проводилось в вузах г. Ростова-на-Дону. Выборку представили 3 группы представителей поколений по 60 человек. Характеристики групп поколений представлены в таблице 1.

Таблица 1 – Типы поколений

Годы рождения	Тип поколения	Исторические события жизни поколений
1946—1964	«Беби-бумеры» - советское (традиционные – носители традиционной ментальности)	Война во Вьетнаме; распространение рок-музыки и сексуальная революция; полет человека в космос
1965—	«Неверящее	1968 г.: Красный май и вторжение в

1982	поколение X» (переходные-носители переходной ментальности)	Чехословакию; Афганская война (1979—1989), эра персональных компьютеров;
1983—1999	«Информационное поколение Y»(инновационные-носители инновационной ментальности)	Буря в пустыне; развитие связи, компьютерных технологий; распад СССР; первая чеченская война, новый всплеск Терроризма
2000—2017	«Новое поколение Z» (постинновационные-носители постинновационной ментальности)	Вторая чеченская война; Война в Ираке; Мировая рецессия конца 2000-х; Мировой кризис; Война в Украине; Война в Сирии.

Для выявления типа ментальности (традиционная, переходная, инновационная, постинновационная) использовалась методика измерения типа ментальности (В.И. Пищик).

Было установлено, что представителей советского поколения практически все составляющие ментальности (архетипы, образ мира, образ жизни, стиль мышления, особенности отношений и взаимодействия) находятся в зоне традиции. Поэтому многие представители данного поколения верят в Бога или являются ярыми атеистами.

По нашим данным у переходного поколения в ментальности архетипы, образ жизни, особенности отношений находятся в зоне традиции. Следовательно, представители переходного поколения верят в Бога, склонны к стабильности в отношениях. Образ мира, стиль мышления представлены в зоне инновации.

Информационное поколение студентов в ментальности показали, что архетипы, образ мира, образ жизни и особенности взаимодействия находятся в зоне инновации. Следовательно, в Бога они верят в меньшей степени, мир им видится как текучий, они более мобильны, во взаимодействии проявляют прагматичность. Стиль мышления и особенности отношений отражают непостоянство и нестабильность.

У представителей нового поколения выявлено, что архетипы и особенности отношений поколения находятся в сфере традиции. Это свидетельствует о том, что у них будет обращение к религии. Только остается вопрос - к какой? Все остальные составляющие ментальности находятся в зоне инновации. Это может быть основанием для выстраивания особой работы с молодым поколением в плане развития духовности, восстановления традиционных ценностных ориентаций.

Литература

1. Андреева Г.М. Психология социального познания. Издательство: Аспект-пресс. 2004 г. 288 с.

2. Бауман З. Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

3. Вебер М. Социология религии и идеологии / Отв. ред. Бергер Я.М. - М., 1985 - С. 76-104.

4. Вера. Этнос. Нация: Религиозный компонент этнического сознания / Российская академия наук, Институт социологии. М: Культурная революция, 2009. – 368 с.

5. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. — М.: Академический проект, 2017. — 415 с.

6. Пищик В.И. Ментальность российских поколений южного региона // Историогенез и современное состояние российского менталитета. Выпуск 2 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Е. Н. Холондович. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. – 454 с.

7. Семенов В. Молодежь создает вокруг себя мутную религиозную среду // ДелоРус в материалах "Русской народной линии".11.03.2010. URL: http://www.delorus.com/good/index.php?ELEMENT_ID=3504

8. URL: http://www.vostokolyub.info/myblog/dalai_lama_i_religii.htm (дата обращения: 18.10.2017).

9. Berger P. Reflections on the sociology of religion today // Sociology of Religion. 2001 Vol. 62 (4). P. 443 – 454.

УДК 27-29

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ (ОПЫТ ОРГАНИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВНОГО ЛАГЕРЯ НА НЕОБИТАЕМОМ ОСТРОВЕ)

Варсонофий (Подыма ВВ)
Varsonofiy (Podyma VV)

преподаватель ТДС
teacher TTS

Аннотация: В докладе будет освящён уникальный опыт воцерковления детей и подростков на необитаемом острове. Особое внимание будет уделено мировоззренческому и психологическому формированию у детей и подростков в экстремальных условиях.
Abstract: Churching of children and adolescents in extreme conditibus. The report will be devoted to the experience of churching children and adolescets on au uninhabited island.

Ключевые слова: *дети, остров, Православие.*
Key words: *children, island, Ortodox.*

Я думаю, нам сейчас не стоит долго задерживаться на проблемах и значении православного воспитания подрастающего поколения в современных условиях падения нравов, бездуховности и иных реалий современного общества. Вам эти проблемы и это значение хорошо известны.

Этот доклад обращён не к детям, а к нам взрослым. Поэтому я и начну его с обращения Господа к взрослым: "Пустите детей приходить ко мне, и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царство Божье" (Мк.10.14).

К сожалению, взрослые часто не пускают детей в Мир блаженной Вечности или не умеют воцерковить своих чад.

"Будьте как дети", - призывает нас Господь. В психологическом смысле ДЕТСКОСТЬ отнюдь не гарантирует Царство Небесное. Это - не инфантильность или маразм. Всем известна детская жестокость и многие другие негативные психологические особенности детей и подростков.

Но юность - это будущее нашей Церкви, поэтому завершаю вступительную часть словами св. Иоанна Златоуста: "Не будем беспечны, зная, что дети хорошо настроенные к Богу, будут честными и отличными во всех отношениях.

Не только через храм, крёстных родителей, воскресную школу, семью, как малую церковь, может идти воцерковление. В предлагаемом сообщении я кратко изложу опыт организации православного лагеря на необитаемом острове и о тех метаморфозах, которые произошли с ребятами после их пребывания в экстремальных условиях.

Начну, пожалуй, с конца. Если среди сидящих здесь кто-то захочет летом сделать нечто подобное, я с удовольствием более подробно поделюсь этим опытом. Изначально этот лагерь задумывался, как противовес эгоистическому шоу "Последний герой" и имел задачу воспитать чувство коллективизма, христианского братства. Лагерь мы разбивали на 10 дней с 2004 по 2011 год на острове Джарылгач. Детей брали около 20 от 10 до 16 лет. Нарочно 10 детей воцерковлённых, часто детей священников, и 10 так называемых неблагополучных, вообще не воцерковлённых из интерната г. Скадовска. Проекту предшествовала большая подготовка. Инструктаж безопасного купания, поведения при угрозе змей и каракуртов, наличие медсестры с аптечкой, яхты для доставки, согласование с егерями и т.д. Не помешает и один телохранитель.

Из питания с собой брали только соль, муку, крупы, лук. Мальчикам приходилось ловить устриц, мидий, креветку, рапанов. Иногда рыбаки кефалью угощали. Готовили на костре девочки.

В лагере было расписание, тематика бесед и викторин, спортивных игр. Были походы в глубь острова и встречи с оленями и муфлонами, по вечерам - песни у костра под гитару. Молитвенные правила сокращённые, но с акафистом "Слава Богу за всё" митр. Трифона. Один раз в море крестили мальчика из интерната. Были трудовые десанты уборки "планеты, как у маленького принца" (иногда наше одиночество нарушали "аккуратные" туристы.

К концу пребывания на острове чувствовались большие изменение к лучшему у ребят. На это влияли не только воспитательная работа пастыря, условия, формирующие братство, любовь, взаимовыручку, но и Божьи красоты, созерцаемые детьми.

Их очень впечатлило то, что во время утреннего правила к лагерю приплывали "молиться" два дельфина. Как-то ночью они назвали созвездие Лебедь Северным Крестом.

Нельзя не сказать о навыках выживания, полученных из "Справочника путешественника и краеведа" (1949г.) профессора С.В. Обручева. Этот профессор прошёл сталинские лагеря, поэтому хорошо знал, о чём пишет. Развести костёр, поставить палатку, избавиться от мух, очистить воду и многому другому научились ребята.

В заключении скажу, перефразируя известную поговорку: лучше один раз попробовать, чем сто раз услышать.

(в сокращении)

Литература и источники:

1. Обручев С.В. Справочник путешественника и краеведа. М.,ГПГФ, 1949,-733с.

2. Психология экстримальных ситуаций (под ред. Шайгу Ю.С. М., Смысл,2007,-319с.

3. Обухова Л.Ф. Детская (возрастная психология). М.,РПА,1996,-374с.

4. MASS MTDIA. azbyka.ru прот. Виктор Грозовский, 2018.

УДК 94

«ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ» США В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

"GLOBALIZATION PROJECT" OF THE USA IN THE BEGINNING OF THE XX CENTURY: A RELIGIOUS ASPECT (ON MATERIALS OF FOREIGN STUDIES)

Потапова Наталья Владимировна, доктор исторических наук, профессор, кафедра российской и всеобщей истории, Сахалинский государственный университет

Potapova Natalia Vladimirovna, Doctor in history, Professor of Department of Russian and World history, Sakhalin State University

Аннотация. В статье рассматриваются представления зарубежных историков о взаимосвязи геополитики США, направленной на достижение мирового могущества, и миссионерских замыслов американских религиозных (протестантских) организаций в начале XX века. Протестантская миссия, с одной стороны, выполняла функцию духовного обоснования экспансионистской внешней политики государства, а с другой стороны – была направлена на распространение вероучения.

Ключевые слова: США, миссия, протестантизм.

Annotation. The article reviews the views of foreign historians on the relationship between US geopolitics aimed at achieving world power and the missionary designs of American religious (Protestant) organizations in the early 20th century. The Protestant mission, on the one hand, served as a spiritual justification for the expansionist foreign policy of the state, and on the other hand it was aimed at spreading the dogma.

Keywords: USA, mission, Protestantism.

На рубеже XIX-XX вв. произошли важнейшие изменения в общей картине мира, превращение США в мировую державу сопровождалось формулированием её новой геополитической идеологии. Геополитические представления США в этот период были (и остаются до сих пор) тесно связанными с религиозной мессианской идеей. Известный протестантский теолог, философ Р. Нибур с иронией писал о «религиозной версии национальной судьбы» США, которая интерпретировала интересы государства интересами Бога, предназначившего это государство для установления новой исторической эпохи [19, p. 4, 42, 69-70]. Историк А. Шлезингер задавался вопросом: «Что представляет собой «теория Америки» – это эксперимент или предначертание свыше?» [6, с. 15]. В поисках ответа на этот вопрос он подробно рассматривал развитие идеи богоизбранности от момента обретения независимости, отмечая, что «патриотический пыл распространял далеко за рамки евангелической общины идею об американцах, как избранном народе, на который возложена священная миссия» [6, с. 31].

Ряд западных исследователей рассматривает тот период внешней и внутренний политики США через призму «религиозного национализма» [25, p. 2], некоторые авторы определяют этот вид национализма как «мессианизм» [22, p. 201]. Такой национализм с точки зрения Л. Снайдера – это вера людей в то, что жизненный путь их нации наилучший и должен быть принят другими [22, p. 201]. Для В. Вильсона альтруистический характер американского общества воспринимался как доказательство Божьей благодати. Его утверждения, что цели, стоящие перед Америкой, выдвинуты непосредственно Провидением, предполагало, что Америка должна предложить свой опыт всем, сыграть роль во всемирном масштабе [2, с. 35-36].

Одним из инструментов распространения духовного геополитического влияния США, безусловно, являлось миссионерство. Конечно, миссионеры, в своей проповеднической деятельности руководствуются, прежде всего,

религиозными мотивами. Однако что вектор их усилий вполне может соответствовать направлению, соответствующему интересам государства. Объяснения американских миссионеров евангельского направления к началу XX в. играли огромную роль в легитимации американских империалистических инициатив, христианская миссионерская деятельность играла центральную роль в их актуализации [15, p. 25; 12]. В начале XX в. деятельность американских протестантских миссий на новых территориях вполне соответствовало интересам государства США, а присутствие здесь представителей американского государства и частного капитала, без сомнения, облегчало реализацию миссионерских планов.

Миссионерство в колониальный период став частью геополитики ведущих европейских государств, обосновывало свою идею духовного завоевания колоний уверенностью в превосходстве христианства над другими религиями [5, с. 13]. Во второй половине XIX – начале XX в. миссионерская деятельность западного, в том числе – протестантского христианства выходит на качественно новый уровень. Во второй половине XIX в. были созданы основы протестантской миссиологии, под миссионерскую работу была подведена стройная методология [24, p. 72; 4, с. 49-50]. П. Варг назвал этот период временем «крестового похода» протестантских миссий [24, p. 68], в основе которого лежала идея широкомасштабной евангелизационной работы по всему миру.

С конца XIX в. внутриамериканская христианизация стала выходить за границы США, протестантские издания писали: «Будущее мира представляется в руках трёх великих протестантских держав – Англии, Германии и Соединённых Штатов» [15, p. 23]. Поскольку в качестве неотъемлемого и в какой-то мере определяющего компонента идеологии «американизма» рассматривался именно протестантизм, то крупнейшие американские церкви выдвинули программу создания глобальной сети миссионерских организаций [3, с. 265]. В США среди протестантских евангелических теологических традиции доминирующей стала баптистская традиция [15, p. 7-8]. Следствием

первых шагов по реализации глобалистских замыслов стало создание в июле 1905 г. на Первом всемирном конгрессе баптистов в Лондоне Всемирного союза баптистов [10, p. 235]. Именно американский баптизм, как наиболее мощный и богатый, задавал тон как на самом Лондонском конгрессе, так и впоследствии во Всемирном союзе баптистов [3, с. 266]. Уже на Первом конгрессе американскими баптистами высказывались мысли о том, что систематическое миссионерство должно логически дополнить внешнюю политику США. В связи с широкими глобалистскими амбициозными планами американских баптистов, они, положительно оценивая империалистическую политику США, которую трактовали как проявление доброй воли и реализацию евангельских предписаний [1, с. 85, 324].

В начале XX в. мировой – и прежде всего американский баптизм представлял собой мощную религиозную организацию, имеющую свою чёткую структуру, многочисленные ведомства и агентства, завязавшую прочные связи с деловым миром [8, p. 18; 17, p. 280-281; 21]. Об «империализме» в миссионерской деятельности, прежде всего, американских протестантов немало написано работ, прежде всего – в зарубежной историографии [20, p. 503]. Д. Бош отмечал их западный этноцентризм: «Они перепутали свои идеалы и ценности среднего класса с принципами христианства. Их взгляды на этику…, порядок, эффективность, индивидуализм, профессионализме, работу… были без раскаяния, экспортируемы во все концы земли» [7, p. 294].

В. Брекни определил ситуацию начала XX в., как «вызов модернизма» [8, p. 28]. Американский протестантизм в его модернистском выражении напрямую был связан расцветом американского прогрессивизма в период с 1901 по 1917 гг., когда общество было наполнено «оптимистическим духом»: «В этот период усилия евангеликализма были направлены на поддержание триумфа американской жизни». Первые десятилетия XX в. являются и периодом триумфа, установления гегемонии американского протестантизма в его евангелическом варианте [23, p. 42, XI]. В этот период отношение американского протестантизма к миру было, как к территории, которую

необходимо завоевать посредством глобальной миссии, об этом прямо пишет Р. Хэнди, выделяя особо период 1890-1920 гг., а также другие западные авторы [14; 13, p. 124-126; 16; 18]. В. Хатчинсон, описывая рост евангелизма с наступлением нового XX в. и роль в этом процессе США, отмечал, что в этот период «обращение в христианство мира» стало чем-то большим, чем великолепная мечта, о чем свидетельствовала внушительная миссионерская статистика школ миссии, больниц и учреждений социального обеспечения, то есть, прежде всего, той гуманитарной части работы миссий [16, p. 91-92]. В этот период протестантский модернизм (либерализм) предложил спасение через социальные, медицинские, и образовательные учреждения, которые теперь стали обязательными элементами миссии и должны были культурно преобразовывать и убеждать остальную часть мира. Д. Мотт, описывая нехристианские нации, как пластичные и изменяющиеся, считал, что под воздействием миссионеров они должны были увидеть для себя образец того, «что сделало Запад богатым и сильным», имея в виду христианство [24, p. 79]. Обвиняя консервативный евангелизм в политическом и экономическом империализме, «либералы» в миссионерской работе действовали в том же самом направлении, что и «империалисты» [20, p. 504; 16, p. 110]. В частности, и в либеральном виде американская христианская миссия продолжала действовать в направлении обоснования, оправдания и утверждения колониализма [9, p. 38-39]. П. Варг отмечал тесную связь миссионерского движения, увеличивающейся активности бизнеса на иностранных рынках и политического империализма американского правительства, считая, что гуманитарная деятельность христианских миссий была только прикрытием, маскировавшим до этого «неприкрытый экономический и политический империализм» [24, p. 72-73].

В то же время, работа миссии никогда не была только вопросом создания общества или людей по западному образцу. Нельзя отрицать, что было подлинное и глубокое беспокойство миссионеров и миссионерских организаций о людях, живущих в бедности, в неграмотности, с недостаточным

здравоохранением [24, p. 68-82]. С другой стороны, гуманитарная деятельность либеральной миссии выявила, что, миссионеры были слишком тесно связанны с западной культурой и непроизвольно навязывали её другим народам. Непосредственная и чистая проповедь Евангелия в соответствии с консервативной парадигмой миссии меньше связывала миссионеров с финансовыми кругами и правительственными организациями [11, p. 69-140; 20, p. 503-504].

Итак, если говорить об экспансионизме США столетней давности, то очевидно, что он не могли рассчитывать на реализацию без духовного сопровождения. В этом смысле геополитические ориентиры и мессианские задачи американских религиозных (протестантских) организаций и государства совпадали. В начале XX века определяется место религиозных организаций в «глобализационном» проекте США, в полной мере реализуемом на современном этапе мировой истории.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Иванов В., Мазаев Д. Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г. Ч. IV. Ростов-на-Дону: Типография Ф. Павлова, 1908.

2. Киссинджер Г. Дипломатия. М., Научно-издательский центр «Ладомир», 1997.

3. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (филоофско-социологические очерки). СПб: РХГИ, 1997.

4. Пеннер П. Христианская миссия: история и современность. URL: http://www.e-aaa.info/files/Articles/Penner01.pdf. Дата обращения: 25.06.2012.

5. Свищев М.П. Миссионерская деятельность в контексте геополитики: Автореф. … канд. филос. наук. М., 1999.

6. Шлезингер А.М. Циклы американской истории. М: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992.

7. Bosch D.J. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1991.

8. Brackney W.H. The Baptists. New York : Greenwood Press, 1988.

9. Brouwer S., Gifford P., Rose S.D. Exporting the American gospel: global Christian fundamentalism. NY, London: Routledge, 1996.

10. Durasoff S. The Russian Protestants: Evangelicals in the Soviet Union: 1944-1964. Cranbury, N.J.: Associated University Press, 1969.

11. Forman Ch.W. A History of Foreign Mission Theory in America // American Missions in Bicentennial Perspective / ed. R.P. Beaver. South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1977. P. 69-140.

12. Good news for Russia: A Series of Adresses Delivered at the First General Conference for the Evangelization of Russia, at the Moody Tabernacle, Chicago, June 24th to 28th, 1918 / Ed. by Jesse W. Brooks. Chicago: The Bible Institute Colportage Association, 1918.

13. Gorrell D.K. The Age of Social Responsibility: The Social Gospel in the Progressive Era, 1900-1920. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988.

14. Handy R.T. A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities. 2d ed. New York: Oxford University Press, 1984.

15. Hunter J.D. American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1983.

16. Hutchison W.R. Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

17. Marty M.E. Modern American religion. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

18. Neill S. A History of Christian Missions. 2d ed. London: Penguin Books, 1986.

19. Niebuhr R. The Irony of American history. NY : Charles Scribner's Sons, 1952.

20. Nutt R. G. Sherwood Eddy and the Attitudes of Protestants in the United States toward Global Mission // Church History. Cambridge University Press,

American Society of Church History. 1997. September. Vol. 66. №. 3. P. 502–521. URL: http://www.jstor.org/stable/3169454 . Дата обращения: 05.06.2012.

21. Schenkel A.F. The Rich Man and the Kingdom: John D. Rockefeller, Jr. and the Protestant Establishment. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.

22. Snyder L. Varieties of Nationalism. Hinsdale, Ill: The Dryden Press, 1976.

23. Szasz F.M. The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930. Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 1982.

24. Varg P.A. Motives in Protestant Missions, 1890-1917 // Church History. Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History, 1954. March. Vol. 23, №. 1. P. 68–82. URL: http://www.jstor.org/stable/3161183 Дата обращения: 05.06.2012.

25. Vinz W.L. Pulpit politics: faces of American Protestant nationalism in the twentieth century. Albany: State University of New York Press, 1997.

УДК 289.3

РАСПРОСТРАНЕНИЕ РЕЛИГИИ МОРМОНОВ ИЗ США НА ТЕРРИТОРИИ КАНАДЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.
THE SPREAD OF THE MORMON RELIGION FROM THE U.S. TO CANADA IN THE XIX – EARLY XX CENTURIES.

Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МД-978.2018.6.

Прилуцкий В.В., доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории, международных отношений и международного права Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского

Prilutskiy V.V., Doctor of History, Docent, Department of General History, International Relations and International Law, Bryansk State University named after academician I.G. Petrovsky

Статья посвящена ранней истории Церкви Иисуса Христа Святых последних дней в Канаде. В XIX – начале XX вв. мормонизм начал распространяться в Канаде. Мормонские пионеры из США оставили заметный след в колонизации канадского Запада.

The article is devoted to the early history of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Canada. In XIX-th – beginning of XX-th centuries Mormonism began to spread in Canada. Mormon pioneers from the USA have left an imprint on the colonization of the Canadian West.

Ключевые слова: *Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, мормоны в США, мормоны в Канаде, мормонская полигамия.*

Keywords: *Church of Jesus Christ of latter-day Saints, Mormons in the USA, Mormons in Canada, Mormon polygamy.*

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (ЦИХСПД, англ. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, LDS, более известная как «мормоны») – неопротестантская или постпротестантская церковь, основанная Джозефом Смитом-младшим (1805-1844) в 1830 г. в Соединенных Штатах. Мормонская церковь относится к старейшим так называемым «новым религиозным движениям». Основатель религиозной организации, по учениям Церкви, является восстановителем единственной истинной христианской церкви, основанной Иисусом Христом. В отсутствие апостолов христианские учения со временем исказились, а в организацию Церкви и в таинства священства, такие, как крещение и передача дара Святого Духа, были внесены неправомочные изменения. Несмотря на то, что еще оставались преданные изначальному учению люди, отступничество привело к тому, что Церковь «была взята с лица земли» и восстановлена только в 1830 г. Мормоны истолковывают «Деяния» 3:19-21 как пророчество апостола Петра о восстановлении Церкви незадолго до Второго пришествия Иисуса Христа [1, с.22-25].

Родиной мормонства является западная часть штата Нью-Йорк. В 1831 г. началось знаменитое продвижение Святых последних дней из восточных штатов на Запад США под давлением властей и враждебно настроенного протестантского населения. В октябре 1843 г. первый пророк мормонов написал «Ключи многоженства» и «Наставления о множественности жен». Первоначально Смит полагал, что только высшие священники могут иметь несколько жен, но впоследствии, особенно в эпоху президентства «американского Моисея» Бригама Янга (1844-1877 гг.), эта практика стала общераспространенной. В 1847 г. мормоны начали освоение территории Юты, которая стала главным центром их религиозного движения.

Канада стала объектом активной миссионерской работы уже в ранний период истории мормонов. Верхняя Канада (южная часть современной провинции Онтарио с центром в Йорке-Торонто) была населена тысячами «реформаторов» (методистов, пресвитериан и разного рода сектантов), среди которых оказалось возможным быстрое распространение «новой веры». Зимой

1829/1830 гг. Оливер Каудери и Хайрам Пейдж посетили Верхнюю Канаду с целью поиска денег для публикации «Книги Мормона». После ее издания в марте 1830 г. некрещеный новообращенный Финеас Янг проповедовал в Эрнестауне. Первые официальные миссионеры Святых последних дней, проповедовавшие за пределами Соединенных Штатов, Джозеф Смит-старший и Дон Карлос Смит (отец и брат пророка) посетили Верхнюю Канаду в сентябре 1830 г. Они провели миссионерскую работу в деревнях в районе к северу от реки Святого Лаврентия. В январе 1832 г. обращенные Бригам и Финеас Янги приехали в Верхнюю Канаду, чтобы убедить своего брата Джозефа Янга присоединиться к Церкви. После крещения Джозефа братья Янги убедили членов своей семьи и канадских друзей (все они принадлежали к одной из групп «реформированных методистов») в Кингстоне и Сайденхеме также креститься (всего около 150 чел.). Они учредили 4 небольшие общины (конгрегации) Церкви.

Джозеф Смит проповедовал в Верхней Канаде в сентябре 1833 г. вместе с Сиднеем Ригдоном и Фрименом Никерсоном. В 1833 г. будущий апостол Лайман Э. Джонсон проповедовал в Нью-Брансуике и Новой Шотландии. Позднее Джон Пейдж и апостол Парли П. Пратт успешно служили в Верхней Канаде. Пейдж крестил более 1 тыс. канадцев между 1834 г. и 1836 г. Общины появились почти во всех регионах, включая остров Принца Эдуарда. Пратт обратил в мормонизм ряд лиц, которые в будущем играли важную роль в жизни Церкви, в том числе Джона Тейлора, Джозефа и Мэри Филдинг, Уильяма Лоу. В начале 1840-х гг. на востоке современной Канады было основано 38 мормонских общин, объединивших около 2 тыс. чел. К 1850 г. около 2,5 тыс. чел., большинство из которых были жителями Верхней Канады, присоединились к Церкви Святых последних дней. При этом почти все они вскоре уехали в США, чтобы вместе с обращенными американцами, а также иммигрантами-выходцами из Европы присоединиться к «Сиону» [9, с.19-40]. Сначала канадские мормоны обосновались в общине Святых в Киртланде (штат Огайо), а затем переехали в Наву (Иллинойс). В конечном итоге они оказались

в мормонской «столице» – г. Солт-Лейк-Сити (Юта). Переписи населения свидетельствуют, что в провинции Онтарио к 1861 г. осталось только 73 мормона. Канада была важным «донором» для мормонской церкви, но самостоятельным центром этого религиозного движения в 1830–1860-е гг. она не стала.

Ситуация начала меняться в конце XIX в., когда началась мормонская колонизация западной канадской провинции Альберта, поскольку правительство США приняло серию законов, запрещавших полигамию. Руководство Святых попыталось найти убежища для многоженцев в Канаде. В 1896-1909 гг. в Канаду из США переселились более 100 тыс. чел., стремившихся получить гомстеды (участки земли) на льготных условиях [2, с.104-105; 4, с.101-105]. В 1886 г. Чарльз Ора Кард (1839-1906) побывал с группой мормонов в Британской Колумбии, но подходящей земли для поселения там не нашел [9, с.35-52]. В 1887 г. старейшина Кард возглавил группу членов Церкви и основал первое мормонское поселение Кардстон в Канаде, в юго-западной части Альберты [6, с.28]. Большое количество Святых переехало в Канаду в 1890-е гг., обеспечив рабочую силу для прокладки ирригационной системы и строительства железной дороги. Нередко переселение происходило традиционным для Западной Америки способом с использованием крытых повозок с круглой крышей (фургонов) [3, с.100]. Считается, что караваны переселенцев-мормонов в Канаду были последними в истории континента. Иммигрировали высококвалифицированные фермеры [7, с.148-158].

В 1913-1923 гг. Церковь начала сооружение первого храма в Канаде. Храм в Кардстоне является старейшим мормонским храмом, построенным за пределами территории Соединенных Штатов [10; 11]. К 1910 г. насчитывалось около 10 тыс. Святых в Южной Альберте, а в 1990 г. – более 50 тыс. [5]. В настоящее время в Канаде проживают почти 200 тыс. мормонов и действуют 8 храмов (еще один планируется построить в ближайшие годы). Канадская

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней – быстро растущая и влиятельная религиозная организация.

Литература

1. Антоненко С.Г. Мормоны в России. Путь длиной в столетие. – М.: ООО «Родина», 2007. – 304 с.
2. Данилов С.Ю. История Канады. – М.: Весь Мир, 2006. – 256 с.
3. Наше наследие. Краткая история Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. – Солт-Лейк-Сити (Юта): ЦИХСПД, 1999. – 159 с.
4. Тишков В.А., Кошелев Л.В. История Канады. – М.: Мысль, 1982. – 268 с.
5. Bennett R.E. History of the LDS Church in Canada [Electronic Resource] // – Mode of access: URL: http://www.lightplanet.com/mormons/history/canada.html (дата обращения 22.01.2018 г.).
6. Cardston jubilee: 1887-1962: jubilee souvenir. – Cardston (Alberta): Diamond Jubilee Committee, 1962. – 54 p.
7. Chief Mountain Country. A history of Cardston and district / Edited by K. Shaw.- Cardston (Alberta): Cardston and District Historical Society, 1978. – 536 p.
8. Comprehensive list of all the LDS temples in the Mormon Church [Electronic Resource] – Mode of access: URL: http://www.ldschurchtemples.com/temples/ (дата обращения 20.01.2018 г.).
9. The Mormon Presence in Canada / Edited by Brigham Young Card.- Edmonton: Univ. of Alberta Press, 1990. – 382 с.
10. Temples. Chronology [Electronic Resource] – Mode of access: URL: http://www.ldschurchtemples.com/chronological (дата обращения 21.01.2018 г.).
11. Temples of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints [Electronic Resource] – Mode of access: URL: http://www.ldschurchtemples.com (дата обращения 22.01.2018 г.).

УДК 371.14

НЕКОТОРЫЕ СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ПЕДАГОГА «ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ»

SOME OF THE SOCIO-PEDAGOGICAL ASPECTS PROFESSIONAL IMPROVEMENT OF THE TEACHER OF «ORTHODOX CULTURE»

РОЗИНА О.В., Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации, кандидат исторических наук, доцент, доцент Московского государственного областного университета

ROZINA O.V., Honorary worker of higher professional education of the Russian Federation, PhD in Historical Science, associate professor of Moscow State Regional University

Аннотация. В статье рассматриваются отдельные аспекты социально-педагогических условий подготовки педагогов «православной культуры» к решению задач духовно-нравственного воспитания на основе православных ценностей. Автор обращает внимание на противоречивость законодательной базы и специфику такой подготовки и делает вывод о необходимости отношения к профессиональному самосовершенствованию педагога, как личностно-социальному явлению.

Ключевые слова: педагог «православной культуры», социально-педагогические условия, профессиональное самосовершенстование.

Abstract. The article deals with some aspects of socio-pedagogical conditions of training teachers "Orthodox culture" to solve the problems of spiritual and moral education on the basis of Orthodox values. The author draws attention to the inconsistency of the legislative framework and the specifics of such training and

concludes the need for attitude to professional self-improvement of the teacher as a personal and social phenomenon.

Keywords: teacher of "Orthodox culture", social and pedagogical conditions, professional self-improvement

В стране, за малым исключением православных высших учебных заведений, отсутствуют высшие учебные педагогические учреждения, в которых ведется профессиональная подготовка педагогов для решения задач интеграции религиозных ценностей в систему школьного образования, предусмотренную новыми Федеральными государственными образовательными стандартами (ФГОС) и нормативными документами по вопросам духовно-нравственного воспитания [подробнее: 3]. Учителя по-прежнему основные знания по новым предметам получают на краткосрочных курсах и путем самоподготовки. В данном исследовании рассмотрим отдельные аспекты социально-педагогических условий самостановления педагогов «православной культуры». Термин «православная культура» (в кавычках) используется нами как условное и обобщенное наименование учебных курсов, дисциплин, модулей с различными названиями. Все они имеют единое ценностно-мировоззренческое основание – православное христианское вероучение, святоотеческое понимание духовной, нравственной и художественной культуры и проводятся педагогами различных (как правило, гуманитарных) специальностей, уже имеющих высшее или среднее педагогическое образование

В современном обществе происходит непрерывный процесс изменений требований, как к личности педагога, так и к условиям его труда. Например, приказом Минтруда России от 18.1.2013 № 544н был утвержден «Профессиональный стандарт педагога», но его внедрение вызывает много вопросов в педагогической среде, так как произошло это в крайне неблагоприятных условиях [например:1;5]. Во-первых, была нарушены логика реформирования образования. В начале в 2000 г. (с изменениями 2005 г.) были

приняты образовательные стандарты высшего профессионального образования (ГОС ВПО). В 2009–2012 гг. введены новые ФГОС, определившие содержание среднего образования. После этого стало очевидным, что уровень подготовки педагогов, в том числе «православной культуры», не соответствует требованиям ФГОС среднего образования, однако, в 2013 г. был принят «Профессиональный стандарт педагога». Во-вторых, неблагоприятная демографическая ситуация 90-х гг. XX в. привела к сокращению рождаемости и уменьшению учащихся в школах, и, как следствие, оптимизации как средних, так и высших учебных заведений, а по сути, их сокращению и изменению учебных программ в сторону теоретической подготовки в ущерб прикладной. Педагогическая практика была сведена к минимуму, что изначально делало подготовку выпускника педвуза функционально неполной, а работу самого вуза неэффективной. Система повышения квалификации не может исправить эту ситуацию быстро: нельзя повысить квалификацию, если ее нет изначально: при получении базовой педагогической специальности учителя не имели возможности получить конфессиональную религиоведческую специализацию. Сегодня ни один из педвузов или центр повышения квалификации учителей не в состоянии обеспечить универсальную подготовку педагога на основе нового профессионального стандарта по всем его направлениям. Это в первую очередь касается педагогов «православной культуры».

Сложившееся положение усугубилось появлением в образовательном пространстве нового для современной школы вида воспитания – духовно-нравственного. Причина его появления обусловлена поиском выхода из социального кризиса, вызванного глубинными явлениями, связанными с крахом ценностно-смысловой доминанты советского периода. Но если в СССР мы наблюдали наличие *системы воспитания*, одним из направлений которого было нравственное (часто сопряженное с патриотическим), то в постсоветском пространстве эта система была разрушена, а ее место заняла идея духовной свободы. Школа лишилась воспитания и стала местом оказания образовательных услуг. Такое положение привело к катастрофическим

последствиям как для общества в целом, так и для личности в частности. В науке появился новый термин – антропологический кризис («расчеловечивание человека»). На этом фоне вопрос о духовно-нравственном возрождении личности и общества становится фактором отечественной безопасности, о чем недвусмысленно сказано в «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», приятой в декабре 2015 г.

Однако, научная неразработанность и размытость дефиниций «духовная жизнь человека» и «духовность личности» привели к множественности их определений и, как следствие, путей достижения. Появились различные педагогические концепции духовности, в самом широком диапазоне этого понятия – от идеи того, что духовность – изначальное свойство материи, наиболее ярко воплощенное в человеке, до идеи божественного происхождения духовного в человеке. С включением в ФГОС ОО новой предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» и комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» появилось понятие «традиционные религии», вызвавшее также немалые дискуссии в педагогическом сообществе.

В последние годы разработан целый комплекс законодательных и нормативных документов, касающихся организации процесса воспитания:

- Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 30.12.2015) «Об образовании в Российской Федерации»
- Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России (Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А., 2009)
- ФГОС НОО и ООО
- Стратегия развития воспитания в России на период до 2025 года
- Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 годы» и другие.

Их анализ показывает, что при всей противоречивости и непоследовательности, они содержат три новых аспекта, которые, в свою очередь требуют не только научного осмысления и методического

сопровождения, но и практической реализации в деятельности педагогов «православной культуры»:

1) возвращение воспитания в систему образования;
2) введение понятия ценностей и идеалов;
3) создание уклада школьной жизни.

Воспитание в традиционной отечественной школе всегда являлось неотъемлемым процессом при получении знаний, в отличии от западных стран (и недавнего российского прошлого), где под образованием понимается только обучение. Постановка вопроса о национальном воспитательном идеале и важности формирования ценностно-мировоззренческой сферы личности ребенка (при всей противоречивости педагогических подходов) – это важный шаг в решении проблемы целеполагания деятельности личности и вектора ее воспитания (всестороннее развитие или преображение). Требование создания уклада школьной жизни – это попытка вернуться к идее системности образовательно-воспитательной работы учебного заведения. Правда, для этого первоначально надо решить вопрос: вокруг какого «стержня» будет формироваться этот уклад, какой воспитательный идеал будет лежать в его основе [2].

Вся совокупность вышеобозначенных проблем определяет внешние социальные требования к профессиональному самосовершенствованию педагога «православной культуры», как личностно-социального явления. На его развитие влияют также конкретная социально-педагогическая среда и условия профессиональной деятельности в отдельном трудовом коллективе, сильно различающиеся в зависимости от региональной специфики; личная программа самостановления учителя, что связано с развитием его педагогической культуры и ценностно-мировоззренческой ориентации.

Однако актуализация потребности педагога в дальнейшем профессиональном развитии, саморазвитии и самосовершенствовании (особенно в сфере духовно-нравственного воспитания, как наиболее востребованного в современно образовании) неизбежно влечет за собой

решение вопроса его конфессиональной идентичности, осмысление своих собственных жизненных целей, смыслов и убеждений [4].

Эти социально-педагогические аспекты необходимо учитывать при организации подготовки учителей к духовно-нравственному воспитанию школьников на основе религиозных (православных) традиций и ценностей.

Литература:

1. Пивоваров А. Профстандарт педагога. За и против // Директор школы. 2015. № 2. С.27–31.
2. Розина О.В. Национальная система образования: традиционные ценности и современные реалии // Под державным покровом Царицы Небесной. XIX Корнилиевские Православные образовательные чтения. Под редакцией Манойловой М.А. Псков–Печоры: Издательство Свято-Успенского Псково-Печерского мужского монастыря, 2017. С. 139–146.
3. Розина О.В. Православная культура в школе: формирование и развитие профессиональных компетенций педагога. Монография. 2 изд. испр и перераб. М.: Наука и Слово, 2015. – 252 с.
4. Розина О.В. Ценностно-смысловой аспект профессионализма учителя православной культуры // Проблемы духовно-нравственного воспитания в современном мире: сборник статей V Всероссийской научно-практической конференции: Ахматовские чтения (24 апреля 2017 г., г. Коломна) / под ред. А.В. Лексиной, А В. Леоновой. – Коломна: ГСГУ, 2017, с. 20–24.
5. Ямбург Е.А. Строить здание образования от фундамента к крыше, а не наоборот, как было до сих пор // Народное образование. 2013. № 2. С.21–29

УДК 27, 93/94

ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ВЛИЯНИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НА ПРАВИТЕЛЕЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

HISTORICAL AND POLITICAL ASPECT OF RELIGION IN THE CONTEXT OF INFLUENCE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH ON THE RULERS OF THE MEDIEVAL EUROPE

Савенко Богдан Александрович, студент 2 курса Факультета непрерывного образования по подготовке специалистов для судебной системы Крымского филиала ФГБОУ ВО «Российского государственного университета правосудия»

Savenko Bogdan Aleksandrovich, 2nd year student of the Faculty of Continuing Education for the Training of Specialists for the Judicial System of the Crimean Branch of the Federal State Educational Establishment of the Russian Federation "The Russian State University of Justice"

Аннотация: в данной статье рассматривается вопрос использования религии как инструмента политического воздействия и политической борьбы на примере истории Римско-католической церкви в средних веках.

Abstract: this article examines the use of religion as an instrument of political influence and political struggle by the example of the history of the Roman Catholic Church in the Middle Ages.

Ключевые слова: *Римско-католическая церковь, политическая борьба, история средневековой Европы, папство, имущество церкви.*

Key words: *Roman Catholic Church, political struggle, the history of medieval Europe, the papacy, the property of the church.*

На протяжении длительного периода исторического развития человечества религия часто использовалась как инструмент преображения политической карты мира. Так, в свою очередь, религия неоднократно использовалась как для того, чтобы объединять народы и государства, так и для того, чтобы подчинять их своей воле.

В пример объединяющего характера религии в историко-политическом аспекте можно привести множество исторических фактов. Так, принятие христианства по ортодоксальной традиции королём франков Хлодвигом I из династии Меровингов позволило ему объединить множественные разрозненные племена франков и укрепить позиции королевской власти [2, с. 25]. Помимо этого, схожая ситуация наблюдалась и в Киевской Руси, а именно, когда Владимир Святославич крестил Русь от Константинопольской церкви, чем объединил древнерусские племена, имевшие различные вероисповедания [5, с. 202-203].

Однако, особую специфику представляет подчиняющий политический характер религии. Основным примером данной работы послужит череда итальянских войн, разразившихся в конце XV – начале XVI вв. на территории Италии за приобретение или удержание гегемонии на территории Европы и, в первую очередь, Средиземноморья, в которой особая роль была предоставлена личности папы римского Александра VI Борджиа и католической церкви в целом [6, с. 98].

Как известно, папство приобрело свою особое политическое влияние в 1046 году, когда Генрих III принял решение о возведении на папский престол Климента II, с папской коронации которого начался период наибольшего могущества римско-католической церкви [1, с. 732].

Стал папой римским Александр VI 11 августа 1492 года и был избран кардиналами за свою политическую проницательность и развитые управленческие навыки [4]. Во время итальянских войн, папа Александр VI неоднократно выступил на стороне захватчиков, первоначально, полагаясь на помощь со стороны испанских монархов, а, в последствии, присоединившись к

французскому королю, в расчёте создать в Италии государство для своего сына Чезаре Борджиа.

После захвата Италии Карлом VIII, Александр VI сменил свою позицию относительно поддержки французского короля и вступил в Священную лигу 1495 года, коалицию правителей, боровшихся против экспансии Карла VIII в Италии [7]. Формальным поводом поддержки Священной лиги стала попытка созыва крестового похода, однако, Александр VI фактически намеревался обеспечить своих сыновей землёй за счёт феодальных наделов от участников Священной лиги [3, с. 32].

В работах Никколо Макиавелли чётко прослеживается описание характера папы Александра VI как хитрого, жадного, продуманного и алчного. Так, не смотря на ширму почтительности к римскому папе в произведениях Макиавелли, все указанные выше качества прослеживаются в работе «Легация к римскому двору» и довольно слабо завуалированы [3, с. 17-40].

Учитывая уровень влияния римской церкви на правителей других государств, а также, возросшую мощь и статус папской области, действия папы Александра VI могли привести к ужасающим последствиям. Осуществляемые Александром VI неоднократные попытки созвать новый крестовый поход в очередной раз подтверждают то, что, несмотря на его особый религиозный статус, ради личного материального благосостояния Александр VI был готов практически на всё [3, с. 32].

Таким образом, можно заключить, что религия действительно длительное время имела существенное политическое влияние и использовалась как инструмент политического воздействия, а учитывая то, что нормы религии как социального регулятора в силу объективных обстоятельств, включая в эти обстоятельства невозможность изменения текста святых писаний, не обладают динамикой и на протяжении многих веков не изменяются, можно прийти к выводу о том, что они не могут быть социальным регулятором на данном этапе развития общественных отношений, а, следовательно, религия как политический инструмент и политический институт устарела. Причиной этому

служит то, что многие религиозные положения не соответствуют современным нормам в вопросах демократичности и гуманистической направленности. Это приводит к закономерному заключению о том, что на данном этапе развития человечества религиозные институты не должны иметь никакого влияния на государственные, государство должно носить исключительно светский характер, а полная сепарация религии и государства в вопросах законодательной, исполнительной и судебной власти является необходимой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Том 44 СПб.: Семеновская Типолитография. 1907. 963 с.;
2. Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия. 1992. 376 с.;
3. Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо, 509 с.;
4. Маллетт М. Борджиа. Взлет и падение династии Ренессанса / Борджиа - взлет и падение династии [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://samlib.ru/k/kirjukowa_j_s/borgia.shtml (дата обращения: 30.03.2018);
5. Рапов О.М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Высшая школа. 1988. 416 с.;
6. Сказкин С.Д. История Средних веков. Том 2. М.: Высшая школа. 1977. 194 с.;
7. Фурцев Р.В. Создание Венецианской священной лиги. // Киберленинка [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/sozdanie-venetsianskoy-svyaschennoy-ligi-v-1495-g (дата обращения: 30.03.2018).

УДК 264-914

КОЛЛИЗИЯ УСТНОГО И ПИСЬМЕННОГО ДИСКУРСА В САКРАЛЬНОМ ТЕКСТЕ И ПРОБЛЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

COLLISION OF ORAL AND WRITTEN DISCOURSE IN THE SACRED TEXT THE PROBLEM OF SECULARIZATION IN THE SPIRITUAL CULTURE

Сазонова Наталия Ивановна, профессор, зав. кафедрой истории России и методики обучения истории и обществознанию, Томский государственный педагогический университет, доктор философских наук

Sazonova Natalia Ivanovna, Professor, head of chair of Russian history and methodology of teaching history and social science, Tomsk state pedagogical University, doctor of philosophical Sciences

Аннотация. В статье анализируется роль и место устного и письменного дискурсов в сакральном тексте. На материале православного богослужения рассматривается процесс формирования приоритета письменного дискурса, его духовные и культурные последствия.

Ключевые слова: сакральный текст, устный дискурс, письменный дискурс, православие, богослужение, духовная культура, секуляризация

Abstract. The article analyzes the role and place of oral and written discourse in the sacred text. The article deals with the process of forming the priority of written discourse, its spiritual and cultural consequences.

Keywords: sacred text, oral discourse, written discourse, Orthodoxy, worship, spiritual culture, secularization

Сакральный тест как объект исследования в последние годы привлекает пристальное внимание ученых. Большинство исследователей признает, многогранность и сложность этого феномена, включающего в себя не просто набор языковых знаков, но неразрывное единство слова, действия и в целом сакрального пространства, формируемого не только словесным текстом, но и особенностями архитектуры, изобразительного и цветового решения. Т. В. Чумакова отмечает, что «книга... была не только источником определенных знаний, но и объектом поклонения, тексты древнерусских книг часто сопровождал изобразительный ряд», а «Писанием» в древнерусской традиции... именовались как литературные, так и изобразительные произведения» [1]. А. М. Лидов вводит термин «сакральное пространство», образованное элементами архитектуры, изображения, специфических звуков, запахов и составляющее единый сакральный текст [2]. В то же время в рамках сложнейшего по структуре сакрального текста слово занимает место особое, и связано это с особой ролью языка как семиотического центра культуры [3, С. 254]. Важнейшее значение имеет язык не только в целом в культуре, но и в отдельных ее семиотических системах, в частности, в религиозных.

Что же представляет собой вербальный сакральный текст? С одной стороны, это собственно письменный текст. С другой стороны, это текст звучащий во время совершения богослужения. Современные исследователи все больше сознают, что изучаемый по преимуществу лингвистикой язык письменных текстов представляет лишь одну из форм его бытования, письменный дискурс, наряду с которым существует и дискурс устный. Обе формы бытования языка имеют свои особенности. Так, к особенностям устного дискурса принадлежит синхронизация порождения текста и его понимания, что предполагает непосредственный контакт аудитории текста с его создателем [4]. Поэтому устное слово неотделимо от действия, и от создаваемого этим действием образа. В отличие от устного дискурса, в письменном дискурсе, предполагающем дистанцию во времени, пространстве между адресантом и адресатом текста, слова, как отмечает М. Маклюэн, слова «становятся

статическими вещами», частью визуального мира, отделенного от конкретного человека. [5, С. 29-30].

Исторически первой формой бытования языка является устный дискурс, который долгое время преобладал в культуре, формируя особое отношение к сакральному тексту, связанное с нераздельностью слова и действия. Примером может быть текст возрождаемого в настоящее время в Русской православной церкви богослужебного действа – Чина умовения ног в Великий Четверг, представляющего «в лицах» Евангельское событие умовения ног Христом ученикам: «Первый диакон чтет: Во время оно, ведый Иисус, яко вся даде Ему Отец в руце, и яко от Бога изыде и к Богу грядет, востав с вечери. Сию речь: Востав с вечери, чтет трижды, архиерей на третие речение востанет. Первый диакон чтет: и положи ризы. Архиерей снемлет шапку со главы своея сам и отдаст диакону, и потом снемлет с себе панагию и полагает на кресла, таже снемлет омофорий... протодиакон же чтет все едино речение: И положи ризы, многажды, дондеже архиерей разоблачится» [7, С. 99]. В приведенном фрагменте обращает на себя внимание синхронизация действий архиерея и евангельского текста. Именно это М. Маклюэн называет «аудиотактильным, присущим допечатной культуре способом восприятия» [5, С. 222]. Многократное повторение фрагмента текста показывает и другую особенность: сосредоточение на отдельных словах все глубже погружает человека в священное пространство Евангельской истории, пока, наконец, он не ощущает себя ее реальным участником.

Вместе с тем, в рамках христианской, в том числе и русской культуры, достаточно рано начинает складываться и иное отношение к миру, связанное прежде всего, с процессами визуализации, которые начинают развиваться с момента возникновения письменного слова. Отчужденность текста от человека, отсутствие «привязки» его к определенному месту, времени, личности, позволяет транслировать культурную традицию в пространство других культур –но вместе с традицией транслируется и определенное отношение к письменному тексту, выступающему посредником в трансляции культурных

ценностей. В частности, особое значение имело и имеет письменное слово в русской христианской культуре. Поэтому, несмотря на то, что богослужебные действа, как мы уже видели, строились по принципам, характерным для культуры устного слова, в христианской культуре Руси изначально, уже в первые века христианства, был заложен приоритет письменного текста.

С одной стороны, общеизвестен рассказ летописца о выборе веры, согласно которому князь Владимир Святой делает окончательный выбор в пользу православия после того, как его послы рассказывают, как они сами пережили опыт участия в богослужении в Великой церкви святой Софии в Константинополе [8, С. 186], что соответствует ментальным установкам «устной» культуры. В рамках тех же установок этот опыт пытается транслировать князь Владимир, который «приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры». Вместе с тем, князь «посылал... собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное» [8, 190]. Вполне понятно, что элементы ушедшего язычества на христианской Руси (сказки, загадки, считалки), бытовали в устной форме, так как запись ассоциировалась с сакрализацией, соответственно, владение грамотой требовалось, в частности, от духовенства.

Источники XV-XVII вв. фиксируют переходное состояние культуры, связанное с заявленным, но еще не реализованным приоритетом письменного слова. В частности, эту ситуацию отражают материалы Стоглавого собора: положение, когда священник служит «по памяти», не зная грамоты признается ненормальным и подлежащим исправлению путем развития «просвещения», под которым понимается овладение письменным текстом. [9, С. 122]. Вместе с тем, повышение роли письменного текста ведет и к постепенному отчуждению слова от создаваемого им образа, и, следовательно, к снижению уровня участия в представляемых текстом событиях.

Первоначально отчуждение слова от образа парадоксальным образом имеет вид ревности об «исправлении» письменного богослужебного текста. Характерно, что проблема «исправления» возникает после такого серьезного

политического, духовного, культурного кризиса, как Смутное время начала XVII в., когда растет влияние европейской культуры, где процесс развития книжности зашел значительно дальше, нежели в России. Постепенно экстраординарная роль письменного текста, характерная для русской культуры, начинает переходить в абсолютизацию значения письменного текста, вершиной чего является литургическая реформа патриарха Никона, важнейшей частью которой была именно «книжная справа», и возникшая вокруг реформы полемика, также посвященная богослужебным письменным текстам и даже приведшая к церковному расколу.

В дальнейшем отстраненность читателя от письменного текста и текста – от читателя в конечном итоге привела к рационалистическому, практически – внерелигиозному осмыслению текста как некоей суммы лексических и грамматических конструкций, безотносительно к его содержанию, что, в свою очередь, стало препятствовать трансляции религиозных и культурных ценностей через письменный текст и стимулировало дальнейшее обмирщение культуры, при нарастании сначала замкнутости, а затем и маргинализации ее религиозной составляющей.

Источники и литература

1. Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа: автореф. дис ... д-ра филос. наук. [Электронный ресурс] СПб., 2002 Режим доступа: http://www.humanities.edu.ru/db/msg/51970#_ftn3 , свободный.

2. Лидов А. М. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 9–31

3. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992) / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство–СПб, 2000. – С. 150-391.

4. Чейф У. Л. Значение и структура языка. Пер. с англ. Изд. 3. М. : Эдиториал УРСС, 2009. 424 с.

5. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2004. 432 с.

6. Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М. ,1995. С. 221-303.

7. Голубцов А.П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М.: Син. тип., 1899. 271 с.

8. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., вступит. ст. и коммент. Д. С. Лихачева. 2-е изд., испр. и доп. Спб.: Наука, 1996. 668 с.

9. Стоглав. Казань: Типография Губернского Правления, 1862. 454 с.

10. Забелин И. Н. Домашний был русских царей в XVI и XVII столетиях. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. 1056 с.

УДК 211:140.8:167-057.874

ОБ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ СТРАТЕГИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ НЕРЕФЛЕКСИРУЮЩЕГО АТЕИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
ABOUT EDUCATIONAL STRATEGIES OF FORMING NON-REFLEXIVE ATHEISTIC WORLDVIEW

САФОНОВА НАТАЛИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА
Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии естественнонаучного профиля КФУ им. В.И. Вернадского
SAFONOVA NATALIYA VYACHESLAVOVNA
Candidate of Philosophical Sciences, Docent, Simferopol, Crimean Federal V. I. Vernadskiy University, Associate Professor of the Department Philosophies of a Natural-science Profile.

Аннотация. На примере теории эволюции исследуется степень обоснованности мировоззренческих основ, получаемых детьми в школе. Автор приходит к выводу, что материал, представленный в учебниках, не сможет сформировать критически мыслящего ученика, так как нарушена логика обоснования утверждаемых результатов.

Abstract. Using as an example the evolution theory there is researched the degree of the justification of the worldview basics obtained by children at school. The author comes to the conclusion that the material given in the manuals cannot form a critically thinking pupil as the logic of justifying the confirmed results is violated.

Ключевые слова: *критическое мышление, обоснование теории эволюции.*
Key words: *critical thinking, justification of the evolution theory.*

Очевидно, что вместе с изучением теоремы Пифагора, правил грамматики, знаний из области географии, химии, биологии (и т. д.)

осуществляется не только образовательная, но воспитательная и мировоззренческие функции, закладывается культура мышления.

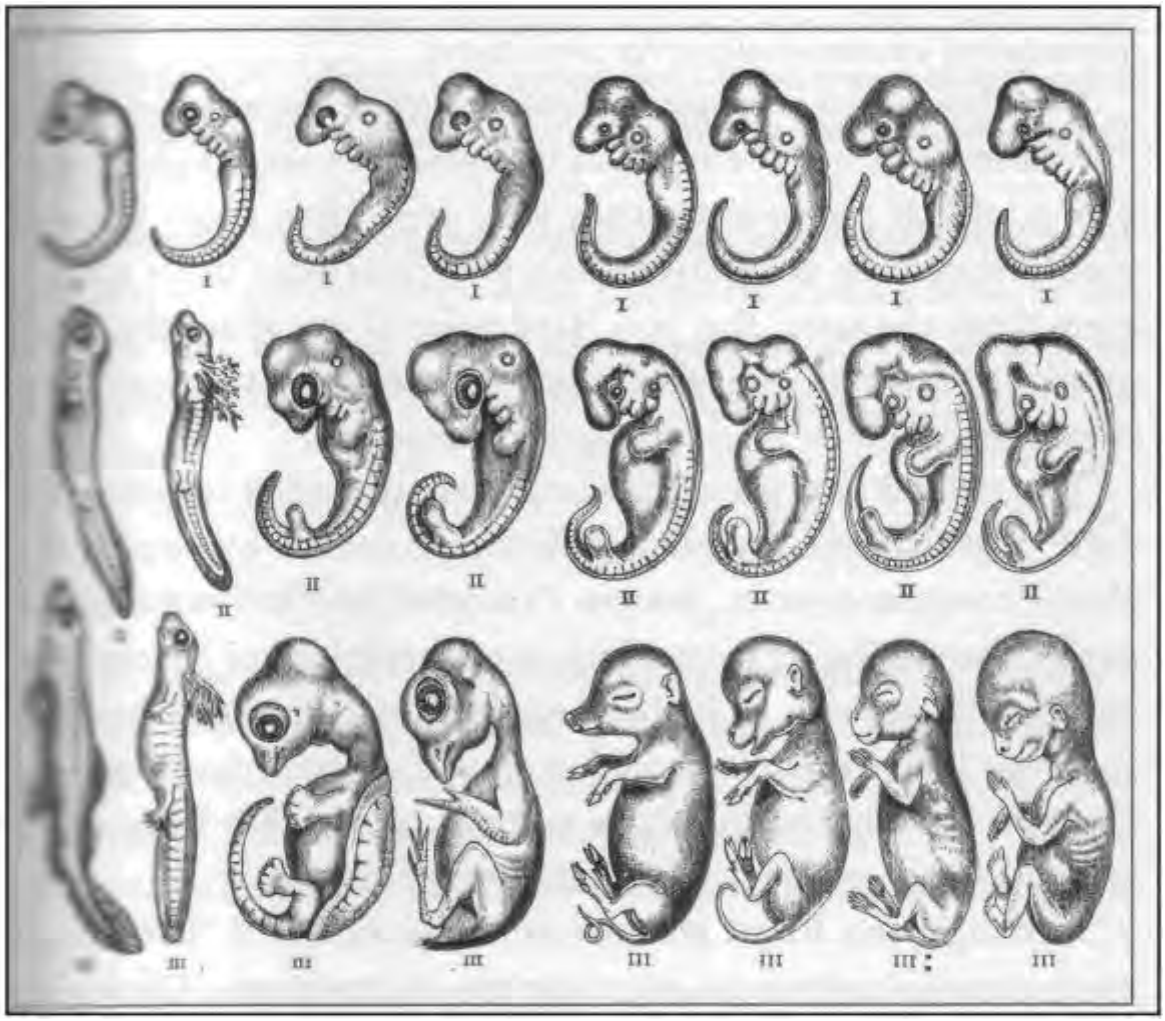
Цель работы: на примере теории эволюции изучить насколько научно обоснованы знания, получаемые детьми в школе?

Так, в учебнике «Биология» за 7-й класс в аннотации рационально объясняют целесообразность обращения к идеям эволюции: «Эколого-эволюционное содержание раздела способствует раскрытию роли крупных таксонов в экосистемах» [1]. Действительно, выстраивание цепочки от простейших организмов к высокоорганизованным позволяет в этом огромном многообразии живых существ увидеть определенную, а самое главное, обозримую структуру и систему. На наш взгляд, это единственное, что оправдывает использование теории Ч. Дарвина до сегодняшнего дня.

Изложение же самой теории, ее обоснование вызывает недоумение. В учебнике пишут: «В 1859 г. вышла в свет книга английского натуралиста Чарлза Дарвина «Происхождение видов путём естественного отбора». В ней автор изложил идеи об эволюции живой природы. До сих пор эта книга вызывает много споров» [1, с. 18]. Больше никакой критики в отношении теории на протяжении всего учебника обнаружить не удается. Какие факторы вызывают споры – ученику не сообщают. Очень сомнительно, что ребенок вообще обратит внимание на эту фразу. Далее, весь шестой параграф посвящен доказательствам теории эволюции [1, с. 20-21]. Первым аргументом выступает «единый план строения». Но о «едином плане строения» говорят и в отношении идеи Божественного Творения – здесь аргумент выглядит еще более подходящим. По-видимому, авторов не смущает, что, исходя из терминологии, этот план должен кем-то мыслиться. Вторым аргументом выступают так называемые «рудименты», отношения к которым в течение времени менялось, и ряд исследователей на сегодняшний день утверждают, что значение «рудиментов» далеко не столь однозначно, как считалось ранее, смотри, например, [2, 3].

Третьим, самым поразительным на наш взгляд, доводом выступает «Сходство ранних стадий эмбрионального развития позвоночных животных» [1, с. 21]. Наконец-то, появляется ссылка на ученого. Это – Карл Максимович Бэр – один из основоположников эмбриологии и сравнительной анатомии, годы жизни которого – 1792-1876. Приводится аргументация ученого: «У меня имеется два маленьких эмбриона в спирту, для которых я забыл написать название, и я теперь уже не в состоянии определить класс, к которому они принадлежат. Это могут быть ящерицы, маленькие птички или млекопитающие; настолько сходно образование головы и туловища у этих животных» [там же]. Обратите внимание: выводы делаются на основании внешнего сходства(!) и малости размеров.

Не менее интересна история иллюстрации, которая приводится в нашем учебнике [там же].



«Эти рисунки иллюстрируют Биогенетический закон, сформулированный Мюллером в 1864 году и затем переформулированный Геккелем в 1866 году в виде *«Онтогенез есть рекапитуляция филогенеза»*. На данных рисунках изображены зародыши восьми видов позвоночных на ранних стадиях развития. Иллюстрации подтверждают тезис о том, что развитие зародыша повторяет стадии развития предков» [4]. В 1997 году в журнале «Anatomy and Embryology» вышла статья, в которой на основании фотографий и сравнительного анализа, делался вывод, что соответствующие рисунки профессора Венского университета – фальсификация. В 2003 году в журнале «Biology & Philosophy» была опубликована статья, утверждающая, что при удалении посторонних элементов, приведения изображений к единому масштабу и ориентации отличие рисунков Геккеля от фотографий эмбрионов оказываются не такими существенными [там же].

Проблема не в том, есть ли внешнее сходство. Предположим, что даже это внешнее сходство есть. Если на крыльях бабочки рода Калиго (Caligo) можно увидеть глаза совы, разве можно делать вывод, что эта бабочка видит крыльями? Еще Ибн Сина (980-1037) в «Книге знаний» (с. 86) писал: «Аналогия – это когда делают заключение о вещи по тому, что наблюдают в другой вещи, похожей на нее… Аналогия может привлечь внимание и навеять сомнение, но не установить достоверность» (цит. по [5, с. 112]). Авицена еще тысячу лет назад знал, что внешнее сходство может привлечь внимание, но не устанавливает достоверность. Почему научные теории в биологии до сих пор обосновываются «на глазок»? Почему не используются данные генетики? На основании внешнего сходства устанавливают наличие «жабр» у человеческого эмбриона и т. д.

«Если сравнить зародыши разных видов позвоночных, то окажется, что на самых ранних стадиях развития они очень похожи друг на друга» [1, с. 21]. Конечно, они должны быть похожи: у сложных живых организмов есть голова, их размеры, двигательный аппарат и многое другое подходят под

«антропогенные» факторы Земли и т. д. Внешнее сходство также можно объяснить «единым планом строения», который был у Бога.

Что происходит? Тринадцатилетним детям под видом объективного научного знания дают информацию, вступающую в конфликт с последними открытиями в науке? Почему дети вынуждены усваивать представления как истину, которые не считались доказанными даже в середине XIX века? Обратим внимание: теория эволюции как никакая другая теория наносит удар по религиозным верованиям. Самое опасное: идет формирование некритически мыслящего поколения. Знания, объявленные почему-то научными, но не имеющие обоснования, принимаются на веру. Тенденция усугубляется элементами виртуального мышления, где в лавине обрушивающейся информации просто не может сформироваться способность критически осмысливать увиденное и услышанное.

Данная ситуация обнаруживается не только в биологии. Аналогичная ситуация наблюдается в космогонии. Важнейшие элементы, на которых строится мировоззрение: устройство Вселенной, происхождение Вселенной и человека, не подкреплены научными обоснованиями.

Тогда нет ничего удивительного в том, что среди молодежи становится популярными такие фильмы, как «Секрет» - «расскажи ночному небу о своих желаниях» - это возможно только при условии бесконечности Вселенной. В представлениях, где Вселенная конечна эти действия будут выглядеть смешными и нелепыми.

Не критически мыслящего подростка легко затащить в секту или привлечь на службу террористам.

Выводы: наша задача по-прежнему остается просветительской: не только познакомить с теориями, но и научить осмысливать, подвергать сомнению, анализировать информацию.

Литература

1. Сухорукова Л. Н., Кучменко В. С., Цехмистренко Т. А. Биология. Разнообразие живых организмов. 7 класс. М.: 2014. – 160 с.

2. С. Кузина. У человека нет рудиментов: все органы полезны. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.kp.ru/daily/24336.5/528426 (дата обращения 09.04.2018).

3. Рудименты. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.ateismy.net/content/spravochnik/science/rudimenti.html (дата обращения 09.04.2018).

4. Геккель, Эрнст Генрих. [Электронный ресурс] Режим доступа: wikipedia.org/wiki/Геккель (дата обращения 09.04.2018).

5. История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А. В. Смирнова. – М.: Академический проспект, 2013. – 267 с.

УДК 27.730

СВЯТОСТЬ ДРЕВНЕГО КРЫМА – СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА НА ПОЛУОСТРОВЕ

HOLINESS OF THE ANCIENT CRIMEA – A STRATEGIC VECTOR OF DEVELOPMENT OF RELIGIOUS TOURISM ON THE PENINSULA

СВИРИДЕНКО ИРИНА АНАТОЛЬЕВНА

кандидат филологических наук,

доцент, доцент кафедры специального образования

Крымского инженерно-педагогического университета

SVIRIDENKO I. A.

candidate of Philological Sciences, Associate Professor,

Associate Professor of the department of special education

of Crimean Engineering Pedagogical University

Аннотация. Статья посвящена актуальной проблеме развития религиозного туризма в Крыму. Автор считает необходимым к объектам посещения религиозного туризма относить не только культовые сооружения и природные объекты культа, например, святые источники, но и архитектурно-монументальные композиции, призванные появиться на Крымской земле с просветительской и сакральной миссией.

Abstract. The article is devoted to the topical problem of the development of religious tourism in Crimea. The author considers it necessary to include to the visited objects of religious tourism not only cult buildings and natural objects of the

cult, for example, holy sources, but also architectural and monumental compositions, called upon to appear on the Crimean land with an educational and sacred mission.

Ключевые слова. Религиозный туризм, Крым, святость, памятник-фонтан, история, культура, просвещение.

Keywords. Religious tourism, Crimea, holiness, monument-fountain, history, culture, education.

Крым – регион древнейшего первоапостольского христианства, колыбель русского православия. В начале первого века Тавриду посещает ученик и сподвижник Христа Андрей Первозванный, апостольская проповедь которого, посеянная на крымской земле, дала богатые всходы, и уже в четвёртом веке христианство стало здесь официальной религией. Крым – место ссылки и мученической кончины Святого Климента Римского – апостола из семидесяти, крещённого апостолом Петром и ставшего его учеником, за проповедь христианства на родине сосланного в Тавриду и явившего здесь многие чудеса. В течение довольно короткого времени Святой Климент привёл к христианской вере тысячи язычников, населявших полуостров и по приданию устроил в горных пещерах до семидесяти христианских храмов. Достаточно вспомнить, что именно мощами Священномученика Климента, обретёнными просветителями Кириллом и Мефодием в Херсонесе, князь Владимир крестил Русь, а позднее, главой Св. Климента возводились митрополиты новообразованного христианского государства. Более того, Священномученик Климент оставался главным Святым покровителем Руси на протяжении всего древнейшего периода русской истории.

Но, к сожалению, не все россияне и гости полуострова вне зависимости от вероисповедания, знают об этих исторических фактах, далеко не все осознают, что Крым – источник духовности, культуры и российской государственности, наследником которого по праву является русский народ. В следствие этого, появляются и негативные высказывания о воссоединении Крыма с Россией, свидетельствующие о глубинном непонимании роли Крыма

в духовном бытии России. Восполнению этой лакуны может способствовать религиозный туризм, развитие которого является на сегодняшний день задачей государственной важности. На данный момент на полуострове расположено 814 действующих монастырей, храмов, соборов, церквей, мечетей, синагог и других культовых объектов.

Однако, в связи с вышесказанным, считаем уместным к объектам посещения религиозного туризма относить не только культовые сооружения и малые формы (придорожные кресты, капища, алтари), а также природные объекты культа (святые источники, пещерки и др.), как это принято на сегодняшний день, но и культурно-просветительские объекты (в частности, скульптурные композиции, памятники-фонтаны), призванные появиться на Крымской земле с просветительской и сакральной миссией, «как наглядное, эстетическое пособие к познанию исторического, священного наследия древней земли Крыма, с целью приобщения к высокой ментальности и соответственному итогу – приближения человека к Богу» (из письма поддержки проекта «Святость Крыма» Протоиерея Василия Павлова).

В Послании президента России В.В. Путина Федеральному собранию Российской Федерации 4 декабря 2014 года сказано: «… в Крыму живут наши люди, и сама территория стратегически важна, потому что именно здесь находится духовный исток формирования многоликой, но монолитной русской нации и централизованного Российского государства. Ведь именно здесь, в Крыму, в древнем Херсонесе, или, как называли его русские летописцы, Корсуни, принял крещение князь Владимир, а затем и крестил всю Русь.

Наряду с этнической близостью, языком и общими элементами материальной культуры, общей, хотя и не очерченной тогда устойчивыми границами территорией, нарождающейся совместной хозяйственной деятельностью и властью князя, христианство явилось мощной духовной объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образование общей государственности самые разные по крови

племена и племенные союзы всего обширного восточнославянского мира. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом. И это даёт нам все основания сказать, что для России Крым, древняя Корсунь, Херсонес, Севастополь имеют огромное цивилизационное и сакральное значение. Так же, как Храмовая гора в Иерусалиме для тех, кто исповедует ислам или иудаизм. Именно так мы и будем к этому относиться отныне и навсегда» [5].

Эти слова глубоки и точны, созвучны и нашим представлениям о сакральном значении Крыма. Считаем, что сакрализация пространства и формирование духовных доминант регионов Крыма возможны, в том числе, и через образы, выраженные в монументальных композициях памятников-фонтанов древним крымским Святым, реально в первохристианские времена несущих на Крымской земле свой подвиг и принявших здесь мученическую смерть.

Крымским художником-монументалистом Свириденко Андреем Петровичем был разработан архитектурно-монументальный проект «Святость Крыма», посвящённый созданию культурно-просветительских объектов (памятников-фонтанов) на побережье Крыма, воплощение которых призвано способствовать развитию идеи Крыма как центра древнего христианства, источника духовности России. Проект является главной составляющей концепции развития Крыма «Крым – Новый Иерусалим», разработанной МОО «Всенародный Собор».

Задачи проекта:

- ✓ предъявить Крым как колыбель русского православия, регион древнего христианства;
- ✓ представить и зафиксировать неразрывную связь древнего Крыма с историей России и мира;

- ✓ открыть широко известные географические места Крыма в новом сакральном измерении;
- ✓ раскрыть богатый историко-культурный, природный и духовный потенциал Крыма;
- ✓ привлечь паломников и туристов, в том числе, и зарубежных, к знаковым местам, связанным с культурой, религией, историей Крыма.

Проект был представлен на рассмотрение широкой общественности, представителям администраций регионов, органов законодательной и исполнительной власти Республики Крым, Православной Церкви и получил положительные отзывы и поддержку, благословение духовенства, что свидетельствует о его актуальности и востребованности.

В частности, проект включает памятник-фонтан Священномученику Клименту Римскому (I век н.э.), рабочее название «Честный якорь Святителя Климента Римского. С последним благословением к народам мира и полуострова»; Святителю Стефану Сурожскому (VIII в.), рабочее название «Щит и крепость иконопочитания. Стефан Сурожский – небесный покровитель Судака»; Святителю Мартину Исповеднику (VII в.), рабочее название «Крымское окно Святителя Мартина Исповедника Римского»; Святому Иоанну Готскому (VIII век, умер в городе Амастрида, погребён в Партените), рабочее название «Иоанн Готский – добрый пастырь у подножия Медведь-горы, Святой покровитель Партенита». Все Святые канонизированы Православной Церковью, а Св. Климент Римский и Св. Мартин Исповедник и Католической Церковью.

Имена этих Святых неразрывно свя заны с духовной историей Крыма, его монастырями (Инкерманский монастырь Св. Климента Римского, Кизилташский монастырь Св. Стефана Сурожского, монастырь Св. Георгия Победоносца у мыса Фиолент, руины древнего монастыря Св. Апостолов на горе Аю-Даг, месте Служения Св. Иоанна Готского). Следует особо отметить,

что история Крыма не отмечена ни одним монументальным памятником, отражающим античный и византийский средневековый период православия.

Может возникнуть вопрос: почему предлагаются не просто монументы, а фонтаны. Президент Крымской литературной академии Л.А. Рябчиков в письме поддержки проекта «Святость Крыма» от лица крымских писателей пишет: «Крымские писатели с воодушевлением отнеслись к этой идее. Действительно, гранитные, мраморные, металлические памятники, при всей их выразительности и одушевлённости талантом, всё-таки холодны и лишены душевной тонкости. Иное дело живое проявление памяти – журчащие или роняющие капли в чаши скорби фонтаны, которые воздвигали в прежние времена в Крыму и не только, в том же, скажем, Петергофе. Далеко не надо ходить за примером – всем известен и любим «Фонтан слёз» в Бахчисарае. Вода олицетворяет жизнь, и объединение памяти с водой наделит также и память жизненной силой».

Важен и сам факт того, что древние Крымские Святые пребывали в Крым, Херсонес морем, их житие (и мученическая кончина в случае Св. Климента) неразрывно связана с морем, водой, с чудесами у святых источников.

Как известно, по молитве Св. Климента Господь открыл водный источник, что спасло от жажды сотни каторжан, ссыльных христиан. Впоследствии язычники приходили на источник креститься, а слух о чуде распространился по всей Таврической губернии. Всё это свидетельствует о том, что память этих древних святых может быть и должна быть увековечена именно в фонтанных композициях.

Монументальная композиция, посвящённая Святому Папе Клименту Римскому, представлена каскадным фонтаном и символизирует источник древнего христианства на Крымской земле (Рис. 1).

Эскиз памятника-фонтана «Честный якорь Святителя Климента Римского. С последним благословением к народам мира и полуострова»

Благословляющий народы полуострова и всего Мира даже в час смерти, Святой Климент становится родоначальником нового мироощущения и мировосприятия, в основе которого – самопожертвование и любовь, в противоположность языческому – с его идеалами силы и власти. Римский воин, олицетворяющий язычество, волею судеб стоит перед Святым Климентом на коленях (хоть и совершает в этот момент акт насилия: Св. Климента утопили, привязав к нему якорь). Перед Святителем открыты небеса, он весь (рука, лик, вся фигура) устремлён ввысь, а легионер смотрит вниз, в адские глубины. Это антитеза земного и небесного, низменного и возвышенного, тленного и вечного, духовного и физического. Якорь в композиции выполняет роль триумфального предмета, символизирует победу над смертью, основание Христианской церкви на Крымской земле ("бросить якорь" – основать). Разбитая амфора с вытекающей водой – символ разрушения античного мира и быстротекущего времени. Святой Климент принял мученическую смерть в 101 году.

Монументальная композиция, посвящённая Святому Стефану Сурожскому, представлена струйным фонтаном и символизирует борьбу с иконоборчеством (Рис. 2).

Эскиз памятника-фонтана «Щит и крепость иконопочитания. Стефан Сурожский – небесный покровитель Судака»

Земная жизнь Святого Стефана протекала в тот исторический отрезок времени, когда столицей Тавриды был Судак (Сурож), а Чёрное море именовалось Сурожским. Епископ Стефан вёл на Крымской земле обширную пастырскую деятельность, в том числе, активно боролся с ересью иконоборцев. На эскизе мы видим фигуру Святого, он изображён на фоне крепости. Это место своеобразного форума недалеко от крепостного рынка, где, по традиции того времени, торговали не только провизией, но и оружием. Однако в руке Святого Стефана не меч, а икона «Спас нерукотворный».

Он защищает изображение, подняв на колонну щит. Жители и гости города слушают его проповедь, среди собравшихся – разные люди, в том числе не только сомневающиеся, но и отъявленные еретики. Из уст последних вырываются потоки брани (струи воды, вдребезги разбивающиеся о щит). Их лица обезображены яростью, ненавистью к святому изображению. На этом фоне торжествующий лик Святого и лик Господа на иконе сияют в отражённом от щита солнечном свете и искрящихся брызгах воды. Епископ Стефан торжествует. Как известно из жития, при иконоборце Льве III Исавре (716-741) Епископ Стефан Сурожский претерпел мучения и заключение в темницу в Константинополе, откуда после смерти императора был освобождён.

Уже в глубокой старости Святой Стефан Сурожский вновь вернулся к своей пастве в Сурож, ещё при жизни увидев торжество православия и возвращение Византии к благочестию. Стефан Сурожский с почётом упокоился в Сугдее, став её святым покровителем.

Каплеисточающий фонтан в память Святого Исповедника Мартина наполнен символами, связанными с особенностями его пребывания на крымской земле (Рис.3).

Эскиз памятника-фонтана «Крымское окно Святителя Мартина Исповедника Римского»

На эскизе изображён Святой Мартин в условном интерьере, символизирующем приют изгнанника. В помещении прорублено окно, из него открывается вид морского пейзажа. Решётки окна источают капли воды, которые стекают по высеченным в монолите скульптурного материала предметам, окружающим Святого изгнанника. Это Епископский ящик с монограммой Святителя «МАРТИН РОМА», географический рисунок Крыма в развёрнутом свитке на горизонтальной плоскости ящика, а внизу, под ногами Святителя, свитки с еретическими текстами, отвергнутыми Святым Исповедником, в них кишат ползучие гады, как символ греха, отступничества, искушения. Сам Святитель Мартин пребывает в молитвенном состоянии, он

изображён, лежащим на носилках. Согласно житию Святого, после тяжёлых мучений и издевательств за свою стойкость в вере, он был отправлен в изгнание, в Херсонес Таврический. Преодолев сотни миль по морю, в болезни и скорби, из Рима через Константинополь (где он, лежачий больной, был предан разъярённой толпе), он прибыл в Херсонес уже на носилках, с которых впоследствии ему так и не суждено было подняться. Тем не менее, Святитель Мартин не сломлен духом и предстаёт как глыба, необыкновенно важная часть мира древних столиц, в которых ведётся неутихающая борьба истины с ложью. Несмотря на то, что Святитель изображён в помещении, над ним уже разверсты небеса. Крымская земля приняла тело Святого Исповедника, он скончался здесь, изнурённый болезнью, нуждой, голодом и лишениями 16 сентября 655 года.

Образ доброго пастыря, строителя монастырей на Медведь-горе, святого покровителя Партенита Иоанна Готского воплощён в фонтане типа “колокол” и представляет собой аллегорическое изображение подвижнической деятельности Святого на Медведь-горе (Рис.4).

Эскиз памятника-фонтана «Иоанн Готский – добрый пастырь у подножия Медведь-горы, Святой покровитель Партенита»

Внутри подкупольного фонтана-колокола с массивными боковыми подсвечниками-колоннами, очертания которого сразу же ассоциируются с Медведь-горой, открывается пещера пастуха. В пещерном разломе восседает умиротворённый старец-пастух, окружённый возлюбленным стадом. Он

погружён в созерцательный процесс своего труда. В образе пастуха – Святой Иоанн, епископ Крымской Готии, овцы – храмы, скиты монастырей. Святой увлечён храмостроительством, находясь в единении с Богом и природой. Он пребывает в тишине, нарушаемой лишь тихим журчанием падающей воды. На сакральном уровне он покровительствует местности Партенит, земле его упокоения, где он родился у подножия Медведь-горы, прошёл своим святым путём, временами надолго покидая родную землю, но не ушёл, а остался на века со своими «овцами». Некогда грозный зверь, хищный «медведь» (в христианской традиции медведь представляется как темная, жестокая, похотливая, жадная и мстительная сила) повержен присутствием в своих недрах (на горе Аю-Даг) каменной и духовной мощи: построенных Святым Иоанном Готским скитах монастыря Святых Апостолов, его молитвенного предстательства и духовной помощи.

При создании памятников-фонтанов планируется применение современной технологии с эффектом дополненной реальности.

На сегодняшний день продвижение проекта требует создания 3D моделей памятников-фонтанов древним христианским святым, которые могут самостоятельно функционировать как историко-эпическая визуализация памятных мест Крыма, связанных с древним христианством, уже на данном этапе способствовать формированию духовно-нравственной культуры гостей и жителей полуострова.

Литература:

1. Виноградов А.Ю. Иоанн, епископ Готский / А.Ю. Виноградов // Православная энциклопедия: Иннокентий – Иоанн Влах. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедлия», 2010. – Т. XXIII. – С. 243-246.

2. Карташов А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташов // Святитель Мартин Исповедник и Латеранский собор 649 года. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 528-535.

3. Карелин М.С. Мартин, римские папы / М.С. Корелин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона : в 86 т. (82 т 4 доп.). – СПб., 1890-1907.

4. Св. Дмитрий Ростовский. Житие святых : в 3 т. / Св. Дмитрий Ростовский. – Белорусский Экзархат. 2004. – 3308 с.

5. Послание Президента России В.В. Путина Федеральному собранию Российской Федерации от 4 декабря 2014 года.

УДК 159.9+316.6

К ВОПРОСУ О ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫХ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРИСТИКАХ ВНЕШНЕГО ОБЛИКА ПРАВОСЛАВНОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

TO THE QUESTION OF VALUE-SEMANTIC AND SOCIO-PSYCHOLOGICAL CHARACTERISTICS OF THE APPEARANCE OF ORTHODOX AND MUSLIM YOUTH

Сериков Г.В., к. психол. н., доц. каф. соц. психол. АПП ЮФУ

Serikov G.V. PhD, assistant professor, Chair of Social Psychology, Academy of Psychology and Pedagogy, South Federal University

Аннотация

В работе ставятся проблема изучения внешнего облика верующей молодежи в связи с его ценностно-смысловыми и социально-психологическими характеристиками в Исламе и Православии. Описывается основной круг возникающих вопросов, намечаются пути их рассмотрения, на основе анализа источников делаются предварительные выводы.

Abstract

The paper raises the problem of studying of the young religious believers' appearance in connection with its value-semantic and socio-psychological characteristics in Islam and Orthodoxy. The main range of emerging issues in this regard are described, ways to study them are outlined. Preliminary conclusions based on the analysis of the sources are made.

Ключевые слова: *внешний облик, молодежь, идентичность, религия.*

Key words: *appearance, youth, identity, religion.*

Актуальность исследований возрастающей значимости внешнего облика для человека подчеркивается во многих зарубежных и отечественных исследованиях носящих междисциплинарный характер. При этом констатируется [4,5], что при изучении данной проблемы в русле социальной психологии мы неизбежно соприкасаемся с такими феноменами, как: статусно-ролевая и гендерная презентация, категоризация, оценка, идентификация, стереотипизация и т.п., проявляющимися в определенной социокультурной ситуации в связи с характеристиками объекта и субъекта восприятия. Утверждается также, что конструирование индивидом внешнего облика в соответствии с нормативными требованиями этнической общности, группы (для того, чтобы быть в ней «своим») является общепринятой практикой. Внешний облик рассматривается в качестве регулирующего отношение человека к себе и отношение к нему других ценностно-смыслового образования, которое может занимать центральное место в системе его ценностей, а его любое изменение, сознательное конструирование – неизбежно сопровождается рефлексией. В ряде работ [6,7] обращается внимание на несвободность выбора внешнего облика в силу возможных санкций со стороны группы, на защиту и контроль группой своих моральных, культурных традиций и особенно религиозных предписаний, направленных на сохранение «эталона».

Данные положения общетеоретического характера конкретизируются на примере презентации религиозных ценностей. Если в качестве референтной для человека выступает группа, к которой он относит себя вследствие своих религиозных убеждений, то для него может быть актуальным вопрос «правильного внешнего облика», который бы соответствовал ее ценностным ориентациям. Элементы оформления внешности становятся маркером готовности идентифицироваться с членами данной группы, показателем включенности в нее, основанием для социальной категоризации со стороны других людей и т.п. Важными социально-психологическими и ценностно-смысловыми аспектами, связанными с внешним обликом, является оценка его привлекательности для самого субъекта и воспринимающих его людей, его

связь с гендерными ролями, статусом, чувствами, самовосприятием и внутренним миром, степень «религиозной социализации», добровольность-недобровольность следования заданным эталонам внешнего облика, жесткость-свобода требований к нему, наличие-отсутствие «дресс-кода», ситуативность-постоянство его соблюдения и т.п. В данном исследовании не ставилось задачи осветить все эти вопросы, но лишь «эскизно прорисовать» их. В качестве предварительной ориентации в проблеме, на наш взгляд, помимо научных публикаций, интерес представляет анализ материалов, размещенных на религиозных сайтах. В них присутствует обратная связь молодых «носителей облика», их нарративы и рефлексия, ответы на вопрос, как они себя ощущают в этом облике, что он значит для них, как их воспринимают другие и т.п.

Более строгие запреты, касающиеся постоянного оформления внешности в повседневной жизни, сформулированы в исламе [11]. В нем много внимания уделяется внешнему виду молодых женщин и девушек, запрещая все, что связано с презентацией их сексуальности. Одежда мусульманки должна демонстрировать ее скромность, сдержанность, быть непрозрачной, не облегать фигуру, не вызывать тщеславия, гордыни, высокомерия. Утверждается, что закрытая одежда – маркер высокого культурного уровня и социального статуса. Женщине запрещено менять свою внешность с помощью перманентного макияжа, наращивания ногтей, татуировок. Не следует носить (даже широкие) брюки, поскольку это уподобляет ее мужчине. Важным психологическим моментом является ценностно-смысловое восприятие хиджаба его носительницами. По их мнению, он ограждает от порочных взглядов, не позволяет мужчинам делать непристойные предложения, сохраняет честь и достоинство девушки, и не только «задает ее внешние и внутренние границы», но и создает у нее особое чувство «нахождения внутри», придает уверенности, рассматривается как проявление уважения к самой себе и окружающим. Считается, что приучать девочку к хиджабу надо с детства, независимо от того нравится ей это или нет. Посредством понятий «внешний хиджаб» (одежда) и «внутренний хиджаб» (основанная на ценностях ислама, и проявляющейся в

поведении мусульманки, жизненная позиция) [12] в традициях данной религии передается идея взаимосвязи внешнего и внутреннего, души и тела в человеке (являемого другим и скрытого, ценностно-смыслового, сущностного в нем).

Что касается внешнего облика мужчины-мусульманина, то самым существенным его элементом является борода [8]. Носить ее следует каждому, поскольку это следование воле Всевышнего и уподобление его пророку. В традиционном исламе считается, что бритье делает мужчину похожим на женщину, так как уничтожает один из важнейших половых признаков. Остричь бороду – равносильно кастрации, лишения мужчины достоинства и т.п. В то же время констатируется, что для татар ношение бороды – это не обязанность, а привилегия мужчин старше шестидесяти.

Существует ли какой-либо, отличный от других, внешний облик православного человека, когда он находится вне храма? По всей видимости, нет (хотя в сети Интернет было сообщение о задержании группы «православно выглядящих людей»: бородатых мужчин и женщин в платках [9]). Одна из причин состоит в том, что, заявляя о себе, что они православные, люди часто имеют в виду «не исповедание веры, не принятие православного образа жизни, а исключительно признание православия в качестве исторически сложившейся в нашей стране культурной традиции» [2, с.171]. Значимость православной идентичности неизмеримо возрастает лишь тогда, когда происходит воцерковление, и она начинает определять систему ценностей индивида. (Полагаем, что в этом случае и внешний облик приобретает иную ценность в структуре этой идентичности).

Наиболее строгие требования предъявляются к внешнему облику (неразрывно связанному с ее внутренними, духовными качествами) православной молодой женщины или девушки. Благочестие, целомудрие (здравый рассудок), стыдливость, «качества сердца» должны служить для нее основным правилом выбора одежды, украшений. Она не должна своим видом привлекать к себе внимания или побуждать кого-либо к неподобающим мыслям и отвлечению. Существуют также указания по поводу тех или иных

элементов одежды (платки, брюки) для молодых женщин и девушек. Однако, по мнению диакона А.Кураева [3], отношение к брюкам – это все же этикетная форма, а не вероучительная. Что касается косметики, полного запрета на ее применение нет, есть лишь совет не злоупотреблять ею. В целом автор считает неразумным выпячивать «инаковость» православных в обыденной жизни, ходить во всем черном и т.п.

На православных сайтах [1,10] также подчеркивается, что женщина не должна выглядеть «маргиналкой», бедной, неопрятной, в серо-грязном платке, своим внешним унылым видом создавая негативное представление о православии в целом. Св. Патриарх Кирилл, будучи митрополитом, подчеркивая эстетическую составляющую церковной жизни, заметил: «Мы не должны производить впечатление странных, придурковатых людей, если мы хотим быть Церковью народа, а не замыкаться в гетто». (В качестве ведущего программы «Слово пастыря» он был потрясен письмом с вопросом, почему православные женщины выглядят так убого.) Ведь «православие – это не убожество, это красота жизни. Православие не заставляет нас одеваться в мрачные серо-черно-коричневые цвета» [Цит. по: 10].

Православный человек должен выглядеть красиво, утверждается на другом сайте. «Угрюмые, агрессивные, невежливые и невежественные – такими видят нас нецерковные люди, те, кого называют «внешними». Какие же мы после этого миссионеры, если одним своим видом и поведением способны внушить миру отвращение?» [Цит. по: 1].

Выводы. Таким образом, внешний облик верующих, в том числе молодых людей: «встраивается» в их систему ценностных ориентаций, занимая в ней важное место; выполняет функции гендерной, этнической, возрастной, статусной стратификации; играет символическую роль, вызывая при этом у их носителя определенные чувства и переживания: выступает в качестве «инструментальной ценности» (М.Рокич), позволяющей достичь конечной цели («спасение», «рай»), наделяется функцией психологической защиты, задает и регулирует межличностные и межгрупповые отношения, вызывая тревожные

ожидания и опасения или приязнь, связывается с личностными характеристиками его носителя, выступает в качестве социально заданного способа функционирования связи внутреннего и внешнего в человеке.

Акцентированную «инаковость» внешнего облика, более строгое требование к нему можно рассматривать как показатель степени выраженности ценностно-смыслового отношения к его элементам, степени «религиозной идентификации», силы влияния традиций и контроля за их соблюдением, наличия их относительной инвариантности в Исламе. В то же время отсутствие строгих стандартов в повседневном облике православных людей может быть обусловлено незначительным процентом «церковных людей» в российском обществе, в котором преобладает оккультизм, мистика, эзотерика [3], сложными процессами взаимопроникновения гражданской и православной идентичностей [2], искаженными представлениями о Православии, его традициях аскетизма и монашества, другими социокультурными факторами, требующими дополнительного анализа.

(Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 17-18-01260).

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1.Дьячкова Н. Православный россиянин в свете либерального медиадискурса. [Эл. ресурс], www.pravoslavie.ru/49629.html (дата обращения 15.03. 2018).

2.Ипатова Л.П. Православная идентичность как персональный портрет // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2006. – С. 169-213.

3.Кураев А. Церковь в мире людей / А.Кураев. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 544 с.

4. Лабунская В.А. Не язык тела, а язык души! Психология невербального выражения личности / В.А.Лабунская. – Ростов н/Д., Феникс, 2009. – 344 с.

5.Лабунская В.А., Бзезян А.А. Особенности оценивания различных компонентов этнокультурных типов внешнего облика как проявление дискриминационного отношения // Российский психологический журнал, 2013. Т.10, № 3. – С. 37-43.

6.Федяй Д. Значение облика индивида и группы для предотвращения конфликтных отношений // Власть, 2009, №6. – С. 68-71.

7.Шебанова Н.А. Современный внешний облик индивидуума: свободен ли выбор? // Труды Института государства и права РАН, 2017. Т.12, №4. – С. 176-196.

8.[Эл.ресурс], URL: http://1-vopros.ru/1088-pochemu-musulmane-nosyat-borodu.html (дата обращения 09.03.2018).

9.[Эл.ресурс], URL: https://www.gazeta.ru/news/lenta/2009/01/05/n_1314738.shtml (дата обращения 11.03.2018).

10.[Эл.ресурс], URL: http://www.pravmir.ru/ty-zhenshhina-ili-vstrechayut-po-odezhke (дата обращения 13.03.2018).

11.[Эл.ресурс], URL:http://makiyazhglaz.com/vidy-makiyazha-glaz/vneshniy-vid-musulmanki (дата обращения 15.03.2018).

12.[Эл.ресурс], URL: https://vhijabe.ru/musul-manka/vnutrennij-hidzhab-obuslovlivaet-granitsy-povedeniya

УДК 348+535

НАУКА И РЕЛИГИЯ

SCIENCE AND RELIGION

Н.В.Серов

Доктор культурологии (семантика цвета), профессор, Оптическое общество им. Д.С. Рождественского, Санкт-Петербург, Россия

Nikolay Serov

D.Sc. (Semantics of Color), professor, the Optical Society named after D.S. Rozhdestvensky, Saint Petersburg, Russia

Аннотация. На примере религиоведения и квантовой оптики представлено гармоническое единение науки и религии. Для этого использована цветовая частотность в Священных писаниях определенных конфессий, с одной стороны, и цвет как длина волны, с другой.

Abstract. Leading position of colors in the Sacred Scriptures of certain faiths and color as wavelength have allowed to present harmonious association of religious studies and quantum optics.

Ключевые слова: конфессии, цветовая частотность, Священные писания, цвет, длина волны, квантовая оптика

Keywords: the faiths, dominating colors, the Scriptuses, color, wavelength, quantum optics

Сегодня считается [1, с.7], что *научное и религиозное познание говорят на разных языках и мыслят при помощи разных концептуальных инструментов — столь разных, что они едва ли сводимы один к другому с методологической точки зрения. Если попытаться «синтезировать» их слишком поспешно, как правило, это даёт в результате взрывную смесь с точки зрения логики*.

Поэтому целью настоящего сообщения является поиск возможных информационных маркеров для выявления характеристических образов определенных конфессий, взаимосвязанных с релевантными понятиями науки для их потенциальной связи. В хроматизме было показано, что такими маркерами является **цветовая частотность в Священных писаниях**.

Это объясняется тем, что цвет и религиозная духовность – онтологически идеальные предикаты бытия, благодаря чему и появляется их имманентная связь друг с другом. Поскольку религиозная духовность до сих пор не имеет адекватных путей операционализации, то благодаря этой связи, с одной стороны, а с другой, – определенной связи между цветовым перцептом и релевантным цветовым стимулом возникает возможность достижения цели работы.

Очевидно, при объединении указанных архетипов человечество могло бы прийти (от существующего до сих пор религиозно-воинственного разъединения по различным региональным конфессиям) к объединяющей его Вере, образованной цветовыми канонами и архетипами своих предков, то есть культурно-религиозным опытом всего человечества.

Таблица 1. Взаимодополнительность цветовых архетипов религий

Век	Религии Востока и их цветовые архетипы		|	Цветовые архетипы и религии Запада		***Век***
- 30	Иудаизм	голубой	|	красный	Тотемизм	- 40
- 5	Буддизм	оранжевый	|	синий	Религии Шумера *)	- 7
7	Ислам	зеленый	|	пурпурный	Христианство	5
10	Ислам	голубовато-зеленый	|	красновато-пурпурный	Византия	9
14	Ислам	желтовато-зеленый	|	фиолетовато-пурпурный	Католицизм	15
15	Конкиста	золотой	|	синий	Протестантизм	16
20	Коммунизм	красный	|	зеленый	«прагматизм»	19
21	Терроризм	черный	|	Белый Свет	Хроматизм	21

*) Религии Шумера помещены на Западе относительно буддизма.

Легко видеть, что религиозное движение человечества идет не от веры к безверию, а от веры к знанию. Вместе с тем, сегодня все чаще звучат призывы [1, с.186; 2, с.316; 3] к тому, что пора уже говорить о *религиозности знания,* а не только о религиозности веры. И если, помимо **религиозности физики**, ставится вопрос [3] *Что мы можем узнать о квантовой физике, используя понятие информации?,* то попытаемся ответить на него, используя информационные модели излучения и вещества.

Строго говоря, любая система воспринимает только ту информацию, которую она способна поглотить. Поскольку эта часть информации обладает резонансными характеристиками, общими с компонентами поглощающей ее

системы, то ее предикаты и являются той самой внутренней информацией онтологически идеального плана, которую мы связываем с характеристическими компонентами моделируемого объекта.

С позиций онтологии информация идеальна относительно данных, но материальна относительно субъекта-интерпретатора. В свою очередь, именно так характеризуется и «слово» как идеальное относительно его опредмеченного вида (в фонеме ли, или в лексеме, в символе, или в знаке), но материальное относительно его смысла (семантического наполнения, кодов интерпретации и т.п.).

Так, еще Нильс Бор в ответ на сентенции о фундаментальном характере реальности, лежащей в основании языка (практически по Витгенштейну [4, p.3]), утверждал: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Слово “реальность” является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно» (Цит.по:[5, p.302]).

Непосредственно с этим связана и копенгагенская интерпретация квантовой теории, практически сведенная к информации, осмысляющей появившийся формализм. По ранней версии этой интерпретации, «состояние квантовой системы» имеет отношение не к реальному миру, а к нашим знаниям, т.е. к информации, полученной при измерении квантовых систем. Или, как говорил Бор: «Нет никакого квантового мира. Есть только его абстрактное квантово-физическое описание» [Ibid].

С этим согласовывалось и построенное позднее Э. Шредингером квантово-механическое описание состояния микрообъекта с помощью известного уравнения $H\Psi=E\Psi$, где волновая функция ψ имела вероятностный характер, т.к. квадрат ψ давал значение вероятностей тех величин, от которых и зависела ψ. Отсюда следует, что волновая функция принадлежит к пустому классу (классу отсутствующих денотатов, т.к. смысл имеет лишь ее квадрат) и одновременно образует семантически замкнутое пространство лишь как

амплитуда вероятности. Т.е. понятие «вероятность» непосредственно связано с верой, с верой в Бога, с религией.

В связи с этим вспоминается мнение Шредингера, согласно которому *понятия импульса и положения нужно отбросить в случае, когда они имеют только "размытые" значения*, – что для Эйнштейна было достаточно обоснованным: «Успокоительная философия – или скорее религия? – Гейзенберга-Бора так хитро устроена, что каждому **истинно верующему** она дает мягкую подушку, от которой его очень трудно оторвать. Поэтому лучше оставить его на ней лежать» (Цит. по: [6]).

Позднее Эйнштейн констатировал: «Моя религия состоит в чувстве скромного восхищения перед безграничной разумностью, проявляющей себя в мельчайших деталях той картины мира, которую мы способны лишь частично охватить и познать нашим умом... Эта глубокая эмоциональная уверенность в высшей логической стройности устройства вселенной и есть моя идея Бога» (Цит. по: [2, с.314]). Остается сопоставить мысли Л. Витгенштейна и/или Н. Бора с поистине научным подходом А. Эйнштейна к идее Бога и/или «правилам игры» «слов» и «реальности».

Вместе с тем, согласно Д.Н. Клышко, *в квантовой оптике сложилась парадоксальная ситуация: для ее основного понятия — фотона (как элементарной частицы светового поля) нет четко определенного места в формальной квантовой теории… Если судить по современным публикациям, то фотон есть нечто, объективно существующее в пространстве-времени…* Детально анализируя этот вопрос, Д.Н. Клышко приходит к выводу, что *фотон, как элементарная частица оптического поля, не имеет разумного четкого определения и, следовательно, является, по предлагаемому определению, метафизической категорией.* [7, с.1191-1192].

В связи с этим обратимся к современным построениям квантовой оптики [8]. Предположим, излучение электромагнитного поля состоит из фотонов Z,

энергия которых поэтому может принимать лишь дискретный ряд значений, кратный неделимой порции – одному кванту Z. С другой стороны, если фотон – единица света (оптической области электромагнитного поля), а квант – количество фотонов, то с позиций информационного подхода, согласно зависимости $\boldsymbol{Eq = Z\varphi}$, это выглядит следующим образом. Если «фотон» – как элементарная частица электромагнитного поля – имеет определенную энергию, то под «квантом» должна пониматься энергия фотона, преобразованная по равенству $E=h\nu=ch/\lambda=Z\varphi/q$, где q и Z порядковые номера в октаве (периоде) и во всей оптической области, соответственно, λ – длина волны, φ – угол проекции излучения на атом, c – скорость света. Таким образом, **нам удалось связать цветовую частотность определенных конфессий с информационными характеристиками цвета** (λ), т.е. религию и науку.

Итак, возвращаясь к поставленной цели, а также отвечая на перманентный вопрос оппонентов хроматизма («*А хочет ли собственно гуманитария и/или религиозно-квантовая теория стать наукой»?*), мы попытались обосновать базовый тезис. В перспективах построения естественной картины мира (не разделенной формальной логикой и/или языками вероисповеданий) все более и более актуальным становится тезис о необходимости представить **ареал единой науки о целостном мире** субъект-объектных отношений психофизической культурантропологии, включая сюда органическое единство науки и религии.

Литература

1. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения./ Пер. с англ. Т. Прохоровой. М.: ББИ, 2005. 216 с.
2. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. 416 с.

3. Briggs G.A.D., Butterfield J.N., and Zeilinger A. "The Oxford Questions on the foundations of quantum physics". *Proceedings of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2013. Vol. 469. No. 2157. Mode of access: *URL:* http://rspa.royalsocietypublishing.org/content/469/2157/20130299.full.pdf+html *(дата обращения: 12.03.2018).*

4. Wittgenstein L. Remarks on colour. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1977. 128 P.

5. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. (Ed. A.P. French and P.J. Kennedy). Harvard: Harvard University Press. 1985. P. 299-310.

6. Timpson C. Information, Immaterialism, Instrumentalism: Old and New in Quantum Information. 2007 – Mode of access: *URL:* http://users.ox.ac.uk/~bras2317/iii_2.pdf *(дата обращения: 12.03.2018).*

7. Клышко Д.Н.. Квантовая оптика: квантовые, классические и метафизические аспекты. // Успехи физических наук, 1994. т.164, №11, с.1187–1214.

8. Серов Н.В. Информационная модель квантования света. НТИ. Сер. 2. 2016. №5. С.15-27.

УДК 2

Религиозно-педагогические предписания в Торе.
Religious and pedagogical prescriptions in the Torah

Симонова Мария Александровна
Simonova Mariya Aleksandrovna

студентка ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» ТА философский факультет, кафедра религиоведение
a student of the FSAEI "Krimean Federal University im. V.I. Vernadsky" Taurida Academy, Faculty of philosophy, Department of religious studies

В данной работе рассматриваются религиозно-педагогические предписания в Торе (Пятикнижие Моисея). Приводится религиоведческий анализ иудейской интерпретации этих предписаний.

This publication considers the religious and pedagogical prescriptions in the Torah (The Five Books Of Moses). The article presents a religious analysis of the Jewish interpretation of these regulations.

Ключевые слова: Тора, Пятикнижие Моисея, декалог, заповедь, педагогические предписания.

Keywords: Torah, The Five Books Of Moses, the Decalogue, the testament, pedagogical prescriptions.

Во все времена воспитание детей и самовоспитание человека было неотъемлемой частью культуры. Каждый человек изо дня в день воспитывает себя, свою семью и окружающий ее мир. Но в каждой культуре, особенно если речь идет о религиозной культуре, этот процесс протекает по-разному. Безусловно, в современном мире существуют общие принципы воспитания и

педагогики в целом, однако разные религиозные системы используют разные методы выработки нравственных ценностей у человека.

Данное исследование посвящено принципам воспитания и обучения в иудаизме, но здесь будут рассмотрены те принципы воспитания, которые мы находим в Пятикнижии Моисея. Поскольку речь идет об иудейской интерпретации, чаще будет употребляться понятие Тора, чем и является Пятикнижие. Однако, само слово «тора» несет в себе более глубокий смысл. В древнееврейском языке слово «тора» обозначает закон. В современном иврите «тора» обозначает научную, философскую или какую-либо другую систему, также заменяет слово «теория». Здесь ясно прослеживается корреляция древнееврейского и современного иврита. Заключается она в том, что Тора – это система религиозных предписаний, сакрализованная в иудаизме.

При рассмотрении религиозно-педагогических предписаний в Торе, следует обозначить, что именно понимается под такими предписаниями. Религиозно-педагогические предписания – это заповеди, связанные с воспитанием и обучением человека. Заповеди же – религиозное наставление, а точнее правило, которое было дано человеку Всевышним [5].

В данной работе исследованы фрагменты Торы, которые интерпретируются еврейскими теологами как предписания, связанные с воспитанием. Рассмотрение именно еврейской трактовки связанно в первую очередь с характером иудаизма. Данная религия глубоко традиционна, система моральных ценностей иудаизма неизменна приблизительно три тысячи лет [2, стр. 10].

Но при этом, педагогические предписания Пятикнижия и всего Ветхого Завета редко анализируются специалистами в области религиоведения. В основном, рассмотрением Пятикнижия, как источника различных знаний, занимаются внутриконфессиональные исследователи, чем и обусловлена актуальность данной работы.

Самой важной частью Торы является декалог – десять заповедей, которые были даны Моисею Всевышним, вместе со всей Торой, но декалог был насечен на скрижалях (Скрижали Завета), а Тора нет [5].

Безусловно, возникает один из самых важных вопросов в истории человечества, вопрос о существовании Бога. Но, в данном случае, не имеет значения, была ли дана Тора Высшей реальностью, или же это творение человека. Нравственные идеи, изложенные в Пятикнижии, почитаются во всех авраамических религиях, и в течение долгого времени влияют на развитие человечества в целом.

Тем не менее, декалог делится на две части: первые четыре заповеди говорят об отношении человека, как части этого мира, с Богом, а вторая часть оговаривает взаимоотношения между людьми. Многие иудейские теологи считали, что в десяти заповедях заключены все предписания, которые мы в дальнейшем находим в Торе. Помимо этого, в декалоге впервые встречаются идеи о трансцендентности Бога, а также основа морально-этических обязанностей каждого человека

Мы рассмотрим не все десять заповедей, а лишь те, что воспитывают в человеке нравственные качества, которые впоследствии вошли в систему общечеловеческих моральных принципов.

Пятая заповедь: «Чти отца твоего и мать твою, дабы продлились дни твои на земле, которую Бог, Всесильный твой, дает тебе» (Исх. 20:12). В данной заповеди говорится не только о почитании родителей, но и о том, что в вопросах воспитания мужчины и женщины равноправны. Помимо этого, заповедь о почитании родителей встречается и в книге Левит: «Бойся каждый матери своей и отца своего…» (Лев. 19:3), в этом случае первой упоминается мать, что еще раз указывает на то, что среди родителей оба равны. Далее написано: «дабы продлились дни твои на земле», что является некой наградой, но далее упоминается Всевышний. Подобный формат изложения характерен практически для всех предписаний Пятикнижия. Толкователи Торы интерпретируют это как постоянное напоминание человеку не просто о

существовании Бога, а о его всеведении и неотвратимом наказании за невыполнение заповеди [3, стр. 398].

Говоря о предписаниях, связанных с уважительным отношениям к родителям, стоит сказать о заповеди, которую мы встречаем во Второзаконии «Проклят, позорящий отца и мать свою…» (Втор. 27:17). Это предписание определяет, что родители навсегда в ответе за то, что совершают их дети, помимо этого, заповедь запрещает совершать любые действия, из-за которых родителям будет стыдно, к примеру: осмеивать родителей. Так же в комментариях к Торе говорится, что в сотворении каждого человека родители и Всевышний равносильны. Отец и мать дают человеку тело, а Бог душу. И родители для человека должны являться продолжением Бога, их слова также неоспоримы. С точки зрения психологии религии, можно сказать, что страх перед высшей реальностью, то есть перед всеведающей силой, масштабы которой невозможно представить, способствует исполнению человеком моральных норм [1, стр. 577].

Далее мы рассмотрим заповеди, которые, по преданию, были насечены на второй скрижали, в отличие от первых пяти, в которых содержатся пояснения и предупреждения о наказании за их нарушение, эти предписания даны не в развернутом виде. Они сформулированы коротко и лаконично, толкователи объясняют это тем, что законы, определяющие отношения людей, намного легче и понятнее, чем отношения человека с Богом.

Итак, шестая заповедь: «Не убей» (Исх. 20:13) – то есть святость человеческой жизни. Человек создан по образу и подобию Бога, следовательно, только Творец может давать и отнимать жизнь. Данное предписание относится и к самоубийству.

Седьмая заповедь: «Не прелюбодействуй» (Исх. 20:13) – это запрет на супружескую измену. Браку также, наравне с жизнью, придается особая святость, с точки зрения истории, можно предположить, что подобное отношение к браку не являлось самоочевидным для людей древнего мира.

Восьмая заповедь: «Не кради» (Исх. 20:13). Подробно данный запрет описан в других местах текста Торы, однако, стоит отметить, что он распространяется не только на кражу имущества, но и на кражу человека, с целью порабощения или продажи его в рабство.

Девятая заповедь: «Не отзывайся о ближнем своем ложным свидетельством» (Исх. 20:13). Предыдущие три заповеди определяют действия, которые могут наносить вред ближнему, в этой же заповеди говорится о вреде, который может нанести не действие, а слово.

Последняя заповедь декалога: «Не желай дома ближнего своего, не вожделей жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всего, что у ближнего твоего» (Исх. 20:14). Данная заповедь ограничивает не действия или слова человека, а его помыслы и желания. Человек не только не должен желать того, что он не может обрести честным путем, а должен искоренить подобные мысли, как только они появились. По-существу заповедью является именно «не желай…», все, что содержится далее, не понимается буквально в иудаизме, а служит лишь примером [1, стр. 398-400; 5].

Все заповеди декалога встречаются не раз во всех книгах Торы. Также во Второзаконии Моисей вместе с текстом заповедей приводит пояснения каждой, он дает некий намек на их глубинный смысл.

Как уже было сказано ранее, каждая из десяти заповедей не раз встречается, в перефразированном и дополненном виде, в других книгах Торы. Но также стоит упомянуть о других предписаниях связанных с воспитанием человека.

Заповедь «И люби ближнего своего, как самого себя…» (Лев. 19:18) говорит о достоинстве любого человека, следовательно, каждый должен оберегать жизнь и имущество другого, как свое собственное. В комментариях к Торе говорится, что даже тот, кто осужден, не должен вызывать чувства ненависти, к нему также следует относиться с любовью. Помимо этого, стоит сказать, что многие толкователи говорят о том, что это предписание является

главной заповедью Торы. Именно в ней заключены пять последних заповедей декалога (см. выше). Данная заповедь, в общекультурном смысле, является основой межличностных отношений. В современной педагогике мы встречаем ее немного в перефразированном виде: «не делайте другим того, чего не хотите себе» и носит имя «Золотого правила». Безусловно, мы не можем полагать, что первым народом, который стал использовать это нравственное правило, были иудеи, мы встречаем подобное выражение и в других религиозных системах, к примеру, в конфуцианстве. Однако стоит отметить, что для монотеистических религий, характерна именно иудейская интерпретация [4, стр.37].

Перед выше приведенной заповедью, стоит другое предписание «Не мсти и не храни злобы на сынов народа твоего…» (Лев. 19:17-18). Эта заповедь запрещает отвечать дурным поступком на дурной поступок или же злом на зло. Помимо этого человек не должен помнить то дурное, что сделал ему другой. То есть не просто нельзя мстить другому, нельзя давать дурным помыслам и воспоминаниям оставаться в памяти. Это предписание перекликается с десятой заповедью декалога, она так же ограничивает дурные помыслы. «…на сынов народа твоего»: считается, что заповеди Торы распространяются исключительно на представителей еврейского народа. Однако современный иудаизм говорит об обратном [4, стр. 77].

Следующее религиозно-педагогическое предписание также встречается во многих религиозных системах, это почитание старших: «Перед сединой вставай и уважай старца, и бойся Всесильного твоего: Я – Бог» (Лев. 19:32). Эта заповедь говорит об уважении к возрасту человека, хотя в некоторых комментариях говорится, что старец – это мудрец Торы и почитание стоит оказывать, в первую очередь, ему, но, человек, проживший долгую жизнь, тоже достоин почтения, потому что он видел множество чудес Бога. Однако, в еврейской традиции, почитают старших как евреев, так и не евреев. «Перед сединой вставай…» воспринимается буквально, именно поэтому еврей должен встать, если рядом с ним проходит пожилой человек [1, стр. 580].

Также интересно отношение к неевреям в Торе: «Как житель страны среди вас пусть будет у вас пришелец, проживающий среди вас; люби его, как самого себя, ибо пришельцами были вы в стране Египетской» (Лев. 19:33). Понятно, что «пришелец» – это чужак, нееврей или гой. Однако в некоторых толкованиях Торы можно встретить другую трактовку этого слова, «пришелец» интерпретируется как человек, который собирается стать евреем. Тем не менее, исходя из рассмотрения иудейской традиции, если гой просит помощи, то еврей не имеет права ему отказать [3, стр. 675]

Итак, исходя из выше изложенного, можно сделать вывод об общем характере Торы. В первую очередь, следует отметить, что большинство предписаний Пятикнижия можно отнести к религиозно-педагогическим, потому что все они воспитывают и учат человека быть богобоязненным, милосердным и уважительным по отношению к другому. Помимо этого, гарантией выполнения этих предписаний является договор (завет) между Богом и человеком. Именно страх перед высшей реальностью становится неким методом воспитания человека. Все предписания, которые были изложены в данной работе, в том или ином виде, встречаются в других культурах и вошли в общечеловеческие нравственные установки.

Литература и источники

1. Ганцфрид, Шломо: Кицур Шулхан Арух. – М.: 2001 г. – Том первый, – 1565 с.

2. Гринберг, Блу: Традиционный еврейский дом. – Иерусалим: «Гешарим»; 1998 г. – 454 с.

3. Тора. Пятикнижие и Гафтарот коментарии: Д-р Й. Грец – М.: Мосты культуры; 1455 с.

4. Шнеерсон, Менахем-Мендл: Письма о воспитании. – М.: Книжники; 2012 г. – 192 с.

5. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] // http://eleven.co.il/

УДК: 21:291.13:298.9

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ
FEATURES OF MODERN MYTHOLOGICAL THOUGHT

Склипис Елена Владимировна
Sklipis Elena Vladimirovna
студентка 4 курса ф-та философии, кафедра религиоведения
4-year student of the Faculty of Philosophy, Department of Religious Studies

Аннотация

В своей статье автор говорит об процессах, происходящих в период модернизма и постмодернизма с самой архаичной формой познания. Показывает многоуровневость современных мифологических парадигм.

Abstract

In his article the author talks about the processes with the most archaic form of cognition taking place in the period of modernism and postmodernism. He also shows the multilevelness of modern mythological paradigms.

Ключевые слова: *миф, мифологичекое мышление, религия.*
Keywords: myth, *mythological thought, religion.*

Проблема особенности мифологического мышления, мифологии и места, занимаемых ими в жизни, формировании картины мира и религиозных представлений не исчерпана по сей день. Об этом говорит количество работ по мифологии и иногда возникает заблуждение, что миф исчерпал себя и остался в прошлом человечества, так как, философское, а позже научное мировоззрение вытеснило мифологическое мышление из претендентов на способ влияния, формирования и объяснения бытия современного человека в частности и

современного общества в целом, но, это не так [5]. Процесс усиления интереса к мифу в 20 в. не единичен в истории. Во второй половине 19 в. в Европе происходило резкое усиление интереса к мифу, особенно неклассическому. Миф возводится Вагнером и Ницше в ранг идеала. Осознавая потерю смысла жизни как следствие разволшебствования мира, Вагнер и Ницше мечтали о возвращении мифа в культуру и выражали эту мысль в своем творчестве. Р. Вагнер стал основоположником неомифологизма, Ницше расценивает метафизику, религию и мораль как формы воли к власти и, в принципе, между ними, наукой и «эстетиками существования» нет разницы. Мифологическая традиция оказала и продолжает оказывать большое влияние на христиано-европейскую культуру. Как пример приведём сказание о Тристане и Изольде, сюжет был так популярен, что дожил до 19 века, а Р. Вагнер создаёт оперу «Тристан и Изольда». Говоря о России, нельзя не вспомнить сказки Пушкина, основанные на славянских мифологических образах и сюжетах. Вспомним творения Бальмонта, К. Д., Бунина, И. А., Врубеля М. А., Гумилева Н. С. Мережковского Д. С., Нестерова, М. В., Рериха Н. К. и др. Мифологемы, образы древних славян отражали и отражают поиск русской национальной идеи и «национального мифа» [1].

Миф универсален, он не сменяется другими формами человеческого бытия, как философия, наука и идеология, они сосуществуют вместе. А.Ф. Лосев считал, мифология органично встраивается во все эти структуры, так же думали: К. Г. Юнг, К Хюбнер, Э Кассирера Е. М. Мелетинский, К. Леви-Стросс. В 20-21 вв. миф и мифологическое мышление не исчезают, а гармонично вплелетаются в жизнь современного человека, сосуществуя одновременно с наукой, атеизмом, разными религиозными воззрениями не только в разных группах людей, но и в системе мировоззрения одного человека, как самый универсальный и древний способ мышления. Миф и мифология стали одними из главных понятий в социологии, теории культуры, религиоведении. В начале 20 в. мифология перешла из традиционной категории «свидетельства прошлого» в категорию «участников происходящего».

Говоря о нашем времени, поясним: речь идёт о расширенном понимании мифа, анализ и общую оценку которого можно найти в работах известных философов и мифологов: А. Ф. Лосев, Э. Кассирер, Р. Барт, К. Леви-Строс, Дж. Кемпбелл, К. Хюнбнер, М. Элиаде, Ю. М. Лотман и др. Согласно их представлениям, современный миф вместе с наукой и религией, есть один из способов переживания и познания действительности, включая всю чувственно-воспринимаемую в образно-символических формах и создаваемую реальность. Благодаря этим свойствам миф многоуровневый и многоплановый. На каждом из своих уровней, миф несёт свой смысл и имеет свою символику. Миф позволяет порождать символические интерпритации всего, что для человека значимо, наделяя его тем смыслом, каким оно ввне нашего восприятия, вне наших ощущений и чувств никогда не обладало [6].

Согласно работам современных учёных в области религии, не полная оценка в обществе некоторых историко-религиозных феноменов, говорит об устойчивых бессознательных архетипах, которые приводят различные факты и события к мифологическим парадигмам, хотя, сами эти парадигмы остаются вне рационального плана. Например, характерный для пролетариата мессианский пафос и схожесть с каргокультами Новой Гвинеи [8, стр. 58-63], говорит о серьёзной архаичности широких слоёв населения, живших в Российской Империи накануне Октябрьской Революции, об устойчивости мифологических комплексов на уровне коллективного бессознательного [2, стр. 20]. Религиозная догматика считает, что история человечества, удалающаяся от своего сакрального истока, деградирующая, обязана этим безличным силам Рока, Судьбы и внечеловнческим исполниелям, проведению, (ангелы, демоны и пр.), подталкивающие человечесво к эсхатологическому падению (деградации). Новое время — это период резкого разрыва с последними интеграционными остатками сакральной цивилизации в Европе, которая начала стремительно дезинтегрироваться со времени конца Средневековья. Вместе с расширением идей гуманизма во всех сферах культуры, расширялась и идея в Предопределённось, положившая конец религиозной цивилизации.

Неизбежность этого обусловленного хода событий является рудиментом сакрального мировоззрения в сочетании «религиозных» и «светских» мотивов как «фатализма» и «гуманизма» и как, правило остаются неосознанными. Для религиозного сознания упадок окружающей реальности, универсальное «грехопадение» от «золотого века» к полной деградации мира и эсхатологической катастрофы до следующего воссоединения и интеграции с Абсолютом (Богом, Проведением, Вселенской Идеей) вполне реальна. Архаично-бессознательный религиозный элемент есть плохо понимаемый сакральный детериминизм. По мнению традиционалистов (Р. Генон, Д. Кортес, Ж. де Мэстр, Сэнт-Ив д'Альвейдр), история есть полностью сакральная и имеет нечеловеческий (ангельский, божественный) исток и нечеловеческую конечную цель. Логика её определена метафизической структурой бытия и полностью подчинена закону высшего божественного провидения, а человек выполняет символическо-ритуальную роль, потому что имитирует и замещает в земном мире (в бытии) план божественного проведения, а значит человек является вместилищем божественного: «Аз рекох: бози есть» - я [Бог] сказал: «вы — боги». По закону деградации в системе сакральной истории у мира есть одно направление — это отдаление от Бога (Творца) и возвращение к Творцу есть окончание существования мира. Циклы сотворение-упадок-восстановление есть основная часть парадигмы сакральной истории. Так как человек есть часть мира и сакральной истории, значит история человечества есть процесс упадка от уровня ангельско-райского положения Адама к демонообразным существам апокалипсиса, а потом наступает следующий «Золотой век». Т.о. Человек — действующее лицо исполняет план проведения и одновременно является самим действующим лицом [3]. По мнению традиционалистов люди в принципе не равны друг другу — в обществе есть иерархия разных типов людей. Одни стоят ближе к воле Бога и активно участвуют в процессах, другие дальше и пассивнее (властвующие и подчиняющиеся). Наверху Бого-человек, посредник между небом и землёй, император в Китае, мессия-царь, что и есть источник власти по предопределению, упорядочивающее общество согласно закону Провидения. И

это уже не человек, а Бого-человек [2]. По мнению традиционалистов, современный этап есть финальный период максимального отхода от замысла Творца. Рассматривая индуизм, ислам, христианство, буддизм, даосизм, видим аспект от архаичных и фетишистских культов до типичной и традиционной формы.

«Царь мира» в богословии высший исполнитель планов Проведения на земле, является их реализатором. Деструктивные силы, приводящие к деградации, персонифицируются в фигурах дьявола, демонов, бесов и пр. У традиционалистов центральное деструктивное место занимает «обратный король мира» (в Евангелии - «князь мира сего»). «Сей», «этот» - является указанием на исполнение воли Провидения «снизу». Люди, осознанно выполняющие волю рока и подчиняющиеся деструктивным силам в исламе называются «авлии-эш-шайтан» («святые сатаны»). Получается, что деградация мира входит в планы Проведения, исполнители её служат некой трансцендентной цели, а значит «князь мира» - есть исполнитель воли Бога.

Итак, традиционный взгляд на метафизику общества утверждает существование тайного центра, который состоит из двух частей — центра проведения («царь мира») и центра контриниациации («князь мира сего»). Поскольку деградация мира часть Божественного сценария и служит (воплощает) высшую трансцендентную цель, значи и «князь мира сего» и «король мира» — всего лишь инструменты Проведения (воли). Сакральная же подоплёка общества с точки зрения традиционалистов в том, что обыватель не всегда может отличить одного от другого.

Литература и источники:

1. Азадовский М. К. История русской фольклористики. т.1.- М.:, 1958. – 134 с.

2. Генон Р. Царь Мира. Изд-во Беловодье; 2008. — 224 с.(Прогресс-Традиция; 2003. — 89 с.)

3.Дугин А. Коспирология. М., РОФ «Евразия»; 2005 — 624 с.

4. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / Ю. П. Сенокосов (ред.) / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. — М.: Языки русской культуры, 1997. — 324 с.

5. Мишучков А. А. Специфика и функции мифологического сознания / А. А. Мишучков // Credo. - Оренбург, 2000. - № 6(24).

6. Ставицкий А.В. Наука и миф: некоторые проблемы взаимоотношения// Культура народов Причерноморья. – Симферополь, №33, октябрь 2002. – С.200-205 (205)

7. Библия. Псалтырь. Глава 81, стих 6. Российское библейское общество. Москва. 1995. — 1008 с.

8. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. Спб.: Алетейя; 1998. — 374 с.

УДК 316.74:2

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ – РЕЛИГИОЗНОЕ ПОНИМАНИЕ И ПРИНЦИПЫ*

INTERCULTURAL INTERACTION - RELIGIOUS UNDERSTANDING AND PRINCIPLES

Г.С. СОЛОДОВА

доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры, Институт философии и права СО РАН, ИФПР СО РАН; Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики ФГОБУ ВПО «СибГУТИ»

G. S. SOLODOVA

Doctor of Sociological Sciences, Senior Researcher at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Professor of Siberian State University of Telecommunications and Information

На примере доктринальных положений и официальных документов, выработанных в православии и в исламе, предложен обзор некоторых из базовых принципов выстраивания межрелигиозных и межэтнических отношений. Выявлены общность понимания и взглядов на межкультурное взаимодействие.

On the example of doctrinal regulations and official documents worked out in Orthodoxy and Islam, an overview of some of the basic principles of building interreligious and inter-ethnic relations is offered. Commonality of understanding and views on intercultural interaction is revealed.

Ключевые слова: *православие, ислам, религиозная и этническая неоднородность, межрелигиозные и межэтнические взаимодействия.*

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 17-03-50224).

Key words: *Orthodoxy, Islam, religious and ethnic heterogeneity, inter-religious and inter-ethnic cooperation.*

Культурное, религиозное, конфессиональное, этническое многообразие живущих на земле народов не вызывает особенных дискуссий. Может меняться доля последователей того или иного верования, степень выраженности религиозной причастности, сила влияния на индивидуальные практики и государственную политику. Социокультурная неоднородность – исторический факт и атрибут не только современного общества. Одним из основных факторов, поддерживающих духовное, мировоззренческое разнообразие являются мировые религии. Не являясь социальными по формальным, «паспортным» критериям, но предназначенные для людей, мировые религии христианство и ислам социальны по своей сути. Библейские и Коранические тексты это, в значительной мере, наставления, руководства для духовной и практической жизни обычного человека, что обусловливает их распространение и включение в реальную жизнь. Позволим себе обратиться к некоторым доктринальным и официальным положениям, содержащимся в православии и исламе и регулирующим межрелигиозные и межэтнические отношения.

Доктринальные положения РПЦ представлены в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 г.. Они рассматриваются как официальная основа для диалога и рассчитаны на то, чтобы войти в контекст социальной жизни, стать руководством.

В Основах социальной концепции говорится, что по самой своей природе Церковь имеет «имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. В Церкви «нет различия между Иудеем и Еллином» (Рим. 10. 12). Как Бог не есть Бог иудеев только, но и тех, кто происходит из языческих народов (Рим. 3. 29), так и Церковь не делит людей ни по национальному, ни по классовому признаку: в ней «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни

необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3. 11)» [Основы…, 2000]. Это достаточно четко проставляет приоритеты, показывает, что этнические, социальные характеристики человека не имеют значения. Изначально декларируется равенство людей перед Богом – перед Богом все равны, равноценны. «Христос «искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр. 5. 9)».

Вместе с тем, религия как проявление духовной, мировоззренческой интеграции и объединения разных народов и культур, не исключает сохранения культурного пространства и культурных особенностей разных этнических общностей. «Вселенский характер Церкви, однако, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. Напротив, Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным». Христианское учение «носит не локальный и не национальный характер». Иисус «отождествлял Себя с народом, к которому принадлежал по человеческому рождению. Беседуя с самарянкой, Он подчеркивал Свою принадлежность к иудейской нации: «Вы не знаете, чему кланяетесь; а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4. 22). Иисус был лояльным подданным Римской империи и платил налоги в пользу кесаря (Мф. 22. 16–21). Апостол Павел, в своих посланиях учивший о наднациональном характере Церкви Христовой, не забывал о том, что по рождению он – «Еврей от Евреев» (Фил. 3. 5), а по гражданству – римлянин (Деян. 22. 25–29) [1].

В то же время Церковь предостерегает и осуждает такие крайние проявления этнической идентификации как ксенофобия, шовинизм, межэтническая вражда. Оценивает их как «греховные явления». Среди последствий претензий на национальную исключительность – ограничение прав индивидов и народов в зависимости от этнического признака, войны и иные проявления насилия и принуждения. В социальной доктрине отмечается, что «православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации» [1].

Соответственно, Церковь берт на себя «миссию примирения между вовлеченными во вражду нациями и их представителями».

Мировые религии отличаются по своим взглядам на мир, его духовные и материальные блага, по степени своей включенности в регулирование социальных отношений. Сравнивая православие и ислам с позиции их участия в регламентации повседневной общественной жизни, приоритет следует отдать мусульманству.

В силу мировоззренческих особенностей ислама, значимая роль религиозной формы общественного сознания в мусульманских странах является признанной. Ислам во многом определяет обыденное сознание, унифицирует восприятие и интерпретации, формирует идентичные паттерны поведения и повседневные практики. Как мощный социальный институт он обладает не просто конвенциальной, но императивной функцией. В исламе нет явного разделения мирской и духовной сторон человеческой жизни. Охватывая разные стороны жизни, основной теологический трактат магометан выполняет функцию религиозного, социального и политического кодекса. Коран дает определения и предписывает законы, относящиеся не только к культу, но и к социальной и политической жизни верующих, регулирует, организует отношения разного рода: брачно-семейные, государственно-политические, экономические, культурно-просветительские. Это своего рода внятные и устойчивые нормативные рамки человеческого существования, «законодательные предписания о гражданской жизни» [2, с.31-34].

«Социальная доктрина российских мусульман» была подписана 14 июня 2015 г. в Болгаре в ходе празднования Дня принятия ислама Волжской Булгарией в 922 г.. Целая глава этого официального документа посвящена рассмотрению отношение мусульман к представителям других религий и мировоззрений. Авторами изначально проговаривается базовый принцип «духовного суверенитета» людей. Как говорится в Доктрине, «согласно исламу, мусульманин не должен переносить требований и норм своей религии на людей иных убеждений». Пророк Мухаммад сказал: «Не относится к нам

тот, кто призывает к нетерпимости. И не относится к нам тот, кто сражается, побуждаемый нетерпимостью. И не относится к нам тот, кто умер в своей нетерпимости» [3].

Социально-нравственный принцип, лежащий в основе поведения каждого мусульманина, предполагает уважение к человеку как таковому: «Шариат повелевает уважать человека уже потому, что он – создание Всевышнего» [3]. В исламе провозглашается и это подтверждается практикой, признание святынь других религий: «Не оскорбляйте тех, к кому они взывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из враждебности и по невежеству» [3. В Доктрине говорится, что Аллах защищает места поклонения мусульман, иудеев и христиан, проповедует уважительное отношение к другим монотеистическим религиям и недопустимость прозелитизма (намеренного перетягивания в свою веру членов общины другой веры).

В четвертой главе Социальной доктрины, посвященной отношению ислама к национальной идентификации, говорится, что несмотря на то что, в Коране утверждены равенство и братство, Коран конституирует наличие различных народов и общин. Наличие разных народов дано как благо – для взаимного познания и взаимообогащения национальных культур.

Резюмируя, выделим некоторые общие принципы этноконфессиональных отношений, которые содержатся как Основах социальной концепции Русской Православной Церкви, так и в Социальной доктрине российских мусульман:

1. В христианстве и в исламе признается, как социальный факт, этнокультурное различие народов.

2. Отрицается превосходство одних этнических групп над другими.

3. Провозглашается веротерпимость.

4. Преданность своей стране, чувство патриотизма может базироваться как на этническом, так и на государственном признаке и основании. И для православных жителей и для российских мусульман Россия является «Отечеством для них, в этом заключается для российских мусульман источник патриотизма и любви к Родине».

Полагаем, что такое религиозное понимание духовного и социокультурного многообразия, принципов выстраивания межрелигиозных, межконфессиональных и межэтнических взаимодействий является не просто исторически апробированным и выверенным, но и актуальным и значимым в современном российском обществе.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2000.
2. *Солодова Г.С.* Социальность ислама – некоторые штрихи // Вопросы культурологии. 2010. № 4. С. 31-34.
3. Социальная доктрина российских мусульман. 2015.

УДК: 297.17

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ДЖИХАД» В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА
TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF "JIHAD" IN THE CONDITIONS OF MODERN ISLAM

И.И. Течиев, студент IV курса, направления подготовки 47.03.03 «религиоведение», философского факультета Таврической академии (структурное подразделение) Федерального государственного автономного образовательного учреждения Высшего образования «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского»

I.I. Techiev, student of the IV year, directions of training 47.03.03 "Religious Studies", Philosophical Faculty of the Tavria Academy (structural subdivision) of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education «Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky»

Аннотация.

В данной статье рассматривается вопрос трансформации понятия «джихад» в условиях развития и распространения ислама в современном мире. Особое внимание уделяется историческим аспектам развития понятия «джихад» в трудах исламских богословов (в данной работе рассматриваются труды богослова IX века Мухаммада аль-Бухари и египетского философа XX века Сейида Кутба).

Annotation.

This article deals with the transformation of the concept of "jihad" in the conditions of the development and spread of Islam in the modern world. Particular attention is paid to the historical aspects of the development of the concept of "jihad" in the works of Islamic theologians (this work deals with the works of the theologian IX

century Muhammad al-Bukhari and the Egyptian philosopher of the 20th century Seid Qutb).

Ключевые слова: *ислам, джихад, религия, терроризм.*
Key words: *Islam, jihad, religion, terrorism.*

Джихад (от араб. «усилие, работа) – понятие в исламе, означающее определенное усердие на пути верующего, борьба за веру.
Исследование трансформации понятия «джихад» в условиях современного ислама особенно актуально в связи с распространением исламистской религиозной террористической идеологии в мире. Гипотеза данного исследования заключается в том, что понятие «джихад» в современном обществе трактуется неверно, поскольку термину «джихад» придается максимально негативная коннотация и он сам ассоциируется у людей с терроризмом и террористическими действиями: подрывами, поджогами и т.д. Вопиющим примером такого поверхностного понимания исламских терминов является резолюция Совета Безопасности Организации Объединённых Наций №2170 «о борьбе с джихадизмом, являющимся важнейшим источником международного терроризма».

Джихадом в исламе является борьба со своими духовными или социальными пороками (например, с ложью, обманом, развращённостью общества и так далее), устранение социальной несправедливости, постоянное усердие в деле распространения ислама, ведение войны с агрессорами, наказание преступников и правонарушителей. Кроме того, в арабском языке слово «джихад» означает любое усилие или усердие, в частности в работе, учёбе и т.д.

В священной книге мусульман Коране, понятие «джихад» впервые встречается в суре 2 «аль-Бакара» («Корова»), в аяте 218:

«Те же, которые уверовали и те, кто совершили переселение и проявляют усердие на пути Аллаха, могут надеяться на милосердие Аллаха, ибо Аллах всепрощающ, милостив…»

В данном аяте слова «…и проявляют усердие на пути Аллаха…», по мнению ряда исламских богословов, трактуются не иначе, как указывающие на проявление внутренней борьбы первых мусульман за свою веру.

Согласно Корану и Сунне, каждый верующий мусульманин обязан проявлять усердие в защите религии. В случае опасности необходимо подниматься на вооруженную борьбу против врагов веры. Отдача всех сил и возможностей ради защиты ислама – одна из главных обязанностей любой мусульманской уммы.

Исламские богословы, основываясь на хадисах, делят джихад на «большой» (духовная борьба) и «малый» (вооруженная борьба; применяется также термин «газават»). Понятие джихада относится не только к ведению войны, но и в широком смысле означает постоянное действие и усердие верующего на пути исполнения всех требований религии.

«Большой» («великий») джихад (то есть духовный) ставится гораздо выше «малого» джихада (то есть вооруженной борьбы). В подтверждение этого приводят слова пророка Мухаммада: «Мы вернулись с малого джихада, чтобы приступить к джихаду великому».

В исламской доктрине имеются положения о различных видах джихада, среди которых:

- джихад на поле боя («джихад руки») – ведение боевых действий для охраны жизни и имущества людей, защиты государства от агрессии. Мусульмане, участвующие в таких войнах, называются муджахидами. Погибшие в такой войне мусульмане называются шахидами. Живые участники войн – газии;
- джихад против своих пороков и нафса («джихад сердца») – индивидуальная борьба каждого мусульманина против своих пороков, которая является самой сложной формой джихада, так как не поборов свои греховные стремления и духовные пороки человек не может вести борьбу за торжество идеалов религии.

Такое определение в своих трудах ввёл Абу аль-Газали;

- военный джихад (газават) («джихад меча») – необходимость в таком виде джихада возникает в том случае, если в какой-либо стране мусульманам запрещают исповедовать свою религии в полном объёме, если мусульман притесняют и т.д.

Анализ текстов, принадлежащих имаму аль-Бухари – исламскому богослову, автору наиболее авторитетного и достоверного суннитского сборника хадисов «Сахих аль-Бухари», составляющего основу мусульманского предания (Сунны), много писавшего о джихаде показывает, что в большинстве случаев речь идёт о священной войне как о религиозном долге правоверных.

Принципиальный вопрос о применимости термина «джихад» к действиям современных сторонников террористических организаций и группировок остается открытым и неразрешённым в среде мусульманских богословов до сих пор. Однако в исламском праве, основанном на Коране и практике из жизни пророка Мухаммада, изложен ряд этических законов, которые должны соблюдаться во время военного джихада. В частности, эти законы запрещают убийство стариков, женщин, детей, священнослужителей (в том числе и других мировых религий) и других мирных людей, не принимающих участия в вооруженных сражениях. Отдельно следует отметить закон, запрещающий убийство «Ахь аль-Китаб» - «Людей Писания», то есть последователей иудаизма (яхуди) и христианства (насара).

Существуют и другие взгляды на джихад. К примеру, по мнению историка Даниэля Пайпса «целью джихада является не столько распространение исламской веры, сколько расширение сферы влияния суверенной мусульманской власти… Таким образом, джихад по своей натуре беззастенчиво агрессивен, а его конечная цель состоит в том, чтобы добиться господства мусульман над всем миром». Он же указывает, что всегда джихад проявлялся в виде территориальной экспансии. При этом Пайпс отмечает, что «многие учёные и исламские апологеты утверждают, что согласно идеологии

джихада, разрешается вести только защитные военные действия, или что джихад является всецело ненасильственным движением»

Российский политолог И. И. Хохлов пишет, что тенденции в деятельности исламистских экстремистов следует считать «глобальным джихадом». По его мнению, «если ранее основное внимание уделялось революциям в отдельных странах или регионах с целью изменения правящего режима или государственного строя, то теперь приоритет отдан борьбе с Соединёнными Штатами Америки, Израилем и европейскими странами».

Аналогичного мнения о связи радикального исламизма с глобальным джихадом придерживается профессор Дамасского университета Садик Аль-Азм, полагающий, что джихад - это борьба за реисламизацию мира.

Констатируя все вышеописанное можно заключить, что термин «джихад» в современном обществе, а также академических научных кругах, в большинстве случаев трактуется неверно, поскольку вбирает в себя действия террористов в современном мире. Применение термина «джихад» к действия исламистских террористов является в корне неверным, поскольку не соответствует той доктрине джихада, которая была положена ещё при жизни пророка Мухаммада.

Согласно трудам исламских богословов, под «джихадом» понимается не только (и не столько) ведение вооруженной борьбы, сколько ведение борьбы внутренней – борьбы со своими греховными стремлениями и духовными пороками; борьбы за самосовершенствование на пути исполнения всех требований исламской религии.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Абдуль-Азиз ибн Абдулла ибн Баз Очерк о салафитском призыве и имаме Мухаммаде ибн Абд аль-Ваххабе (ар.) – 170 с.

2. Али-заде, А. А. Салафизм / Исламский энциклопедический словарь. — М.: Ансар, 2007. – 400 с.

3. Аль-Худжвири, Али ибн Усман, Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец – М.: Восточная литература, 1993.

4. Ганор Б. Угроза глобального джихада и международных криминальных сетей // Глобальный терроризм и международная преступность: Материалы 4-го Всемирного антикриминального и антитеррористического форума. — Герцлия: Институт международной политики по борьбе с терроризмом, 2008. — С. 53.
5. Гогиберидзе, Г. М. Исламский толковый словарь. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. — 266 с.
6. Гусейнов, А.А. Великие моралисты – М., 1995.

УДК 316.6

РАЗВИТИЕ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
THE DEVELOPMENT OF MULTICULTURAL IDENTITY IN THE CONTEXT OF INTERCONFESSIONAL INTERACTION

Ткаченко Наталья Владимировна
кандидат психологических наук, доцент, МГППУ, г. Москва
tata.tkachenko@gmail.com
Natalia V. Tkachenko
Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia

Аннотация
В статье рассматривается возможности применения модели поликультурной личности для анализа межконфессиональных взаимодействий в психолого-педагогическом аспекте. Основные принципы, на которые опирается модель раскрываются в следующих положениях: Развитие Я происходит в процессе взаимодействия с другим в ситуации деятельности общения; - в качестве специфического продукта деятельности общения выступает новый опыт, меняющий субъектов взаимодействия (Я и Другого); - новый опыт присваивается в ситуации определённого по времени кризисного периода (области перехода); - каждое новое взаимодействием (контактом с другим) оказывает воздействие на три аспекта личности: когнитивный, поведенческий и аффективный.

Abstract
The article considers the possibilities of applying the model of a multicultural personality for the analysis of interconfessional interactions in the psychological and

pedagogical aspect. The basic principles on which the model relies are disclosed in the following provisions: the development of I occurs in the process of interaction with another in the situation of the activity of communication; - as a specific product of the activity of communication, a new experience is emerging that changes the subjects of interaction (I and the Other); - a new experience is assigned in a situation of a time-critical crisis (transition area); - each new interaction (contact with another) affects three aspects of the personality: cognitive, behavioral and affective.

Ключевые слова: *Межконфессиональное взаимодействие; поликультурная личность; когнитивный, аффективный и поведенческий компоненты личности; обряды перехода.*
Key words: *Inter-confessional interaction; multicultural personality; cognitive, affective and behavioral components of the individual; rites of transition.*

Межконфессиональное взаимодействие мы рассматриваем как частный случай взаимодействия между Я и Другим в контексте теоретической модели развития поликультурной личности Ткаченко Н.В. [6].

Приступая к обсуждению модели поликультурной личности (далее – ПЛ) необходимо обозначить, как именно понимается нами человек нового мира, нового времени. Такой человек включён в определённое социокультурное поле, которое характеризуется проницаемостью языковых, религиозных и шире – культурных границ. Отсюда и возникает особый акцент на поликультурность личности. Именно условие межконфессиональности, поликультурности обеспечивает необходимые условия для развития ПЛ.

Человек нового мира развивается во взаимодействии с Другим. Такое взаимодействие будет описано нами и как коммуникативный контакт с представителем другой культуры, Другим, и как процесс приращения нового опыта. Опорой в наших рассуждениях о процессе взаимодействия нам будет служить подход А.Н. Леонтьева [5], а в рассуждениях о процессе приращения нового опыта мы оттолкнулись от идей Дж.Берри [3] и Артура ван Геннепа [4].

Сам контакт мы будем описывать как взаимодействие Я-Другой, где Я – это символическое обозначения моей культуры, религии (культура, религия, носителем которой является развивающийся человек), а Другой – представитель отличной от культуры Я культурой, религией. Ниже мы более подробно рассмотрим теоретическую модель развития ПЛ.

Становление, через постепенное развитие, поликультурной личности мы рассматриваем как процесс взаимодействия человека одной культуры с представителем другой культуры. Это взаимодействие сопровождается приращением нового опыта для каждого участника взаимодействия.

Схематично этот процесс можно представить следующим образом:

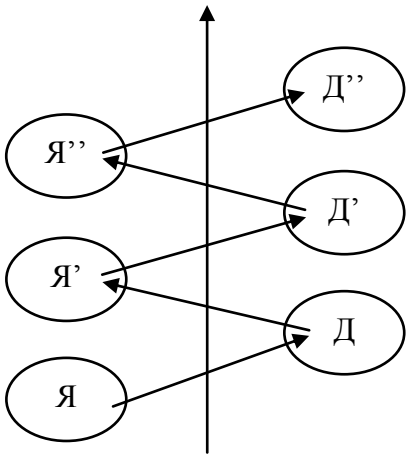


Рисунок №1. Схематичное представление восхождения к этнорелятивистской парадигме в результате взаимодействия Я-Другой.

Каждый из участников взаимодействия, являясь носителем своей культуры, постепенно из контакта в контакт приращивает новый опыт. Понятие опыт описывает деятельностный характер способа получения новых знаний, умений, навыков и т.д. [5]

Этот опыт, помимо неизбежного коммуникативного опыта с другим человеком, приносит в наш внутренний мир новый опыт другого. Этим новым опытом другого выступают все элементы другой культуры, репрезентируемые

в индивидуальном опыте другого: переживание значимых событий, телесной и психологической дистанции, социальных представлений, ценностных ориентаций, социальных установок.

В коммуникативный процесс Я привносит также и индивидуальные стратегии к психологической аккультурации [8], выбирая для себя одну из четырёх аккультурационных стратегий: маргинализацию, ассимиляцию, интерграцию или сепарацию [1, 2]. Также объём и качество приращиваемого опыта будет зависеть от мотивации каждого участника взаимодействия: что, зачем и как я взаимодействую с другим; каким целям это служит; какие способы достижения этой цели доступны мне в моём культурном опыте и какие, недоступные, я готов воспринимать и осваивать.

Описывая механизм присвоения нового опыта наиболее удобно его представить в виде обряда перехода, как его обобщила Шона Рассел, опираясь на труды антрополога Артура Ван Геннепа [4, 9]. Процесс перехода в новый статус неизбежно сопровождается процессом “посередине и между”. Описывая этот процесс перехода, необходимо сделать акцент на особенностях пути внутри переходной стадии. Так, можно описать её не как ровную горизонтальную прямую, но как кривую поднимающуюся слегка вверх, но затем неминуемо уходящую вниз. Двигающуюся в сторону выхода из стадии, но своим не быстрым, не прямым, а “извилистым” путём. Человек, находящийся в этом про[illegible]щение подъёма (эйфории), стагнации, плата, и дальше

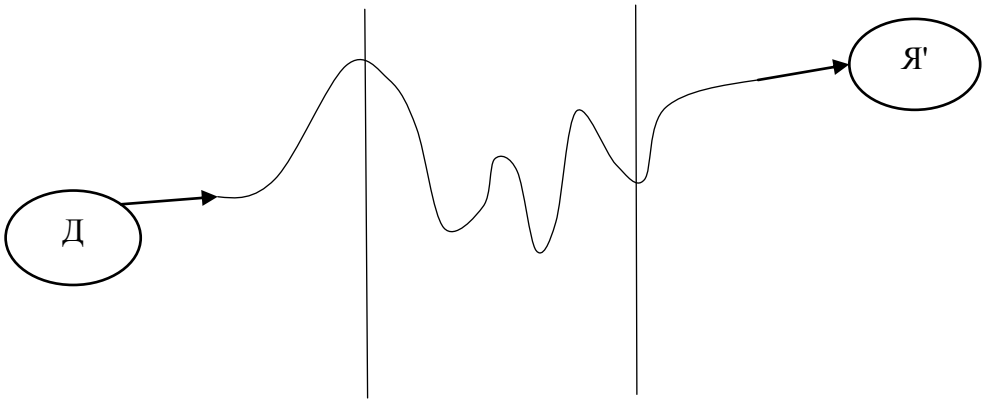


Рисунок № 2. Схематичное изображение приращения нового опыта как процесса перехода.

Почему нам кажется, что данная антропологическая модель перехода более точно описывает то, что происходит с человеком в контакте с другим, чем модель Берри [3]. Один важный аспект, на который указывает Шона Рассел, что ситуацию перехода характеризует состояние кризиса. Кризис, возникающий как реакция на новый опыт, как реакция Я на всё то новое, что несёт в себе культурный Другой, обеспечивает этому новому опыту определённое движение. Сам кризис как раз и характеризует развитие как процесс. Так как без кризиса нет развития.

Направляющей силой, обеспечивающей развитие поликультурной личности, служит сама социальная ситуация развития каждого участника контакта, а также осознание культурных различий, происходящее во времени и охватывающая несколько важных этапов: от этноцентристского (отрицание, защита, умаление) до этнорелятивистского (признание, адаптация, интеграция) [7].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Берри Дж.У. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы // Развитие личности 2001, №3-4 - М.: МПГУ - с. 183-193.

2. Берри Дж.У. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы // Развитие личности 2002, №1 - М.: МПГУ - с. 291-296.

3. Берри Дж.В., Пуртига А.Х., Сигалл М.Х., Дасен П.Р. Кросс-культурная психология. Исследования и применение / Пер. с англ. - Харьков: Гуманитарный центр. - 2007. – 560

4. Геннеп А. Обряды перехода : Системат. изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп. - М. : Вост. лит. РАН, 1999. - 198 с.

5. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1977. – 304 с

6. Ткаченко Н.В. Развитие поликультурной личности в условиях исследовательской деятельности учащихся: к постановке вопроса // Проблемы современного образования. – №6. – 2016. – С. 52-63

7. Bennet M/ Basic Concepts of Intercultural Communication. Selected Readings. Yarmouth, 1998.)

8. Graves T.D. Psychological acculturation in a tri-ethnic community. // South-western Journal of Anthropology, 23, 337—350, 1967

9. Russel S., Carey M. Narrative Therapy: Responding to Your Questions // Adelaide, S. Aust. : Dulwich Centre Publications, 2004. - 152 p.

УДК 94(4)

РЕФОРМАЦИЯ В ЕВРОПЕ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН
THE REFORMATION IN EUROPE AS A HISTORICAL PHENOMENON

Тропов И.А.
доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарного образования Российского государственного педагогического университета
им. А.И. Герцена (Выборгский филиал)
Tropov I.A.
Ph. D. in History, Professor of the department of humanities education Herzen State Pedagogical University of Russia (Vyborg branch)

В статье рассматривается уникальный комплекс предпосылок Реформации в Европе XVI в. Автор анализирует социокультурные, экономические и политические факторы и показывает, что Реформация стала подлинной духовно-интеллектуальной революцией, произошедшей в общественном сознании европейцев, и оказавшей влияние на все стороны европейской действительности Нового времени.

The article examines a unique complex of background of the Reformation in Europe in XVI century. The author analyzes the sociocultural, economical and political factors and shows that the Reformation became a genuine moral and intellectual revolution, which happened in public conscience of Europeans and has an impact on all spheres of European reality of the Modern age.

Ключевые слова: *Ренессанс, Реформация, общественное сознание, религиозная жизнь, духовно-интеллектуальная революция.*

Key words: *Renaissance, Reformation, public conscience, religious life, moral and intellectual revolution.*

Реформация, начало которой в Европе было положено в октябре 1517 г. бескомпромиссным выступлением Мартина Лютера против продажи индульгенций, – это сложное, многоаспектное и еще не до конца оцененное историческое явление, хотя об отдельных его аспектах выходили раньше и продолжают выходить ныне научные и научно-популярные труды [1; 3; 7; 9]. Обращение к этому феномену позволяет глубже понять роль Реформации и протестантизма как важнейших движущих факторов модернизации, развернувшейся в Европе в начале Нового времени, и затронувшей различные сферы жизни европейского общества. Совершенно правы те исследователи, которые утверждают, что Реформация представляла собой не просто обновление норм и ценностей религиозной жизни, а глобальный переворот «в народном понимании печатного текста, дискуссии, права, политики, хозяйствования» [9, с. 68].

Реформация была порождена совокупностью факторов, среди которых особо следует выделить решительные перемены во взглядах европейцев на человека, произошедшие в эпоху Возрождения. В человеке всё более и более обнаруживали индивидуальность, личность, способную к проявлению самостоятельных волевых и душевных усилий для постижения «Слова Божия». Укреплялось представление о том, что человек способен сам, без посторонней помощи, общаться с Богом, пребывая в гармонии с собой и с окружающим миром. Верующие всё более и более осознавали, что бог – это не только «карающий Судья», но прежде всего «Спаситель человека», и что «каждый может иметь личное общение с Ним и получать Его любовь и благодать» [2, с. 127].

Однако сделанная нами отсылка к гуманизму Ренессанса отнюдь не исчерпывает вопроса о предпосылках Реформации. На наш взгляд, решающим фактором, обусловившим и Ренессанс, и последующую за ним Реформацию (как, впрочем, и контрреформацию) стал взлет европейской философской и религиозной мысли, смело устремившейся к поиску новой истины – не истины-

догмы, данной в завершенном виде в тех или иных текстах, а той истины, которую мог постичь человеческий разум, освобожденный от стереотипов классического средневековья.

Именно поэтому Реформацию следует воспринимать, в числе прочего, и как важнейший, качественный момент культурной революции, осуществляющий пересмотр доминантных ценностей прежней, традиционной культуры [4, с. 80]. Заметим при этом, что свое понимание «истинных» ценностей рьяно и жестко отстаивали не только сторонники, но также и противники Реформации, главным центром которых стал Орден иезуитов. Как это ни парадоксально (впрочем, лишь на первый взгляд), но, скажем, М. Монтень, М. Лютер и И. Лойола имеют гораздо больше общего, чем принято считать. Их объединяет стремление определить и обосновать, что такое есть истинное бытие и истинная духовность человека.

В Реформации, охватившей не только Германию, но и другие европейские страны, довольно четко просматривались и экономические мотивы. Под воздействием Великих географических открытий уже в XVI в. произошли глубокие изменения в хозяйственной жизни Европы. Далеко не все из этих изменений оказались благоприятными: в европейских странах наблюдался усиленный рост цен на различные товары, прежде всего на продукты сельского хозяйства, увеличивалось количество разоренных конкуренцией с мануфактуристами ремесленников и обедневших крестьян, которые вели мелкое хозяйство и платили оброк продуктами, ухудшилось положение части дворян, которые не вели хозяйства, рассчитанного на рынок.

В этих условиях население острее, чем раньше, воспринимало проблему более справедливого распределения богатств. Так, в 20-е гг. XVI в. по Германии прокатилась волна социальных протестов, приобретавших порой весьма широкий размах. Эти крестьянские восстания и бюргерские движения имели религиозную «оболочку», но при этом вполне конкретную экономическую направленность: их участники не только отрицали римско-католическую церковь, но и требовали секуляризации ее земельных владений

[5]. Аналогичные идеи утверждались и в других странах. В 1534 г., согласно «Акту о супрематии», в Англии утвердилась новая, англиканская церковь, ставшая государственной. Церковные владения и монастырские усадьбы были конфискованы, что имело большое значение для разрешения экономических проблем правительства Генриха VIII и в целом способствовало росту его авторитета в Англии и за ее пределами [8, с. 39–40].

Невозможно обойти вниманием Реформацию и как политическое явление. Так, например, в Швеции главными причинами успеха Реформации стали неприятие в шведском обществе политики католической церкви по поддержке Кальмарской унии правителей Дании, Норвегии и Швеции под верховной властью датчан (заключена в 1397 г.) и открытое вмешательство папы Льва X во внутренний конфликт в Швеции между регентом Стеном Стуре Младшим и архиепископом Густавом Тролле. За притеснения, допущенные в отношении архиепископа, папа римский отлучил регента Швеции от церкви. Этой ситуацией умело воспользовался король Дании Кристиан II. Ведя борьбу за гегемонию в Скандинавии, он объявил, что выполняет волю папы римского и в начале 1520 г. атаковал владения Швеции в районе замка Торпа Стенхус на озере Осунден. В том же году датчане овладели Стокгольмом, а Кристиан II был провозглашен шведским королем. Начавшиеся после этого репрессии в отношении сторонников прежнего регента (известные как «Стокгольмская кровавая баня») лишь усилили недовольство новым правителем и поддерживавшей его католической церковью, что привело к ослаблению ее позиций, потере авторитета в шведском обществе [6, с. 232–242]. В этих условиях новый претендент на шведскую корону – Густав I Ваза (король Швеции в 1523–1560 гг.), преследуя политические цели получения и укрепления власти, стал (пусть и весьма осторожно) покровительствовать лютеранам. В новом учении его особенно привлекала критика католической церкви и обоснование притязаний на церковные земли [10, с. 80–90].

Таким образом, Реформация в Европе с дистанции прошедших 500 лет предстает перед нами как крупнейшее и исключительно значимое историческое

явление, далеко выходящее за пределы собственно церковного обновления. Прежде всего, Реформация стала подлинной духовно-интеллектуальной революцией, произошедшей в сознании европейцев. Вместе с тем, она представляет собой уникальное и сложное социальное явление, постичь которое можно лишь в единстве переплетенных в нем социокультурных, экономических и политических аспектов.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Быков А.А. Реформация и трансформация благотворительной деятельности в начале Нового времени // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 1 (33). – С. 162–169.
2. Голубчиков А.Я., Щирский А.И. Реформация и ее историческое значение (к 500-летию начала Реформации) // Евразийское научное объединение. – 2017. – Т. 2. – № 2 (24). – С. 127–130.
3. Клочков В.В. Реформация и эволюция институтов английской монархии // Известия ЮФУ. Технические науки. – 2011. – № 11 (124). – С. 114–118.
4. Конев В.А. Реформация как составная часть культурной революции Нового времени // Власть духовная и светская: взаимодействие в социокультурном пространстве. Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 500-летию Реформации / Редколл.: С.В. Соловьева, А.И. Репинецкий, Б.В. Гартвиг. – Самара: Изд-во Самарского гос. ин-та культуры, 2017. – С. 70–81.
5. Некрасов Ю.К. Реформа или революция? Реформация и Крестьянская война в германских землях XVI в. – Вологда: Древности Севера, 1998. – 336 с.
6. Петри О. Шведская хроника / пер., вступл., коммент. А.Д. Щеглова. – М.: Наука, 2012. – 428 с.

7. Порозовская Б.Д. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. – СПб.: Фонд «Лютеран. наследие», 2000. – 175 с.

8. Смирнова Н.А. Взаимоотношения светской и духовной власти в понимании английских реформаторов // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2012. – № 1 (137). – С. 39–44.

9. Соловьев Э.Ю. Реформация и становление новоевропейской цивилизации // Вестник Российского государственного научного фонда. – 2009. - № 1 (54). – С. 68–75.

10. Щеглов А.Д. Вестеросский риксдаг 1527 года и начало Реформации в Швеции. – М.: Наука, 2008. – 227 с.

УДК 2

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1990-Е ГГ.: УСПЕХИ, ПРОБЛЕМЫ, ИТОГИ
CHARITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE 1990S: SUCCESSES, PROBLEMS, RESULTS

Тулянов Владислав Андреевич, Аспирант
Tulyanov Vladislav Andreevich, Postgraduate student

Аннотация: в статье рассматривается развитие благотворительности РПЦ в 1990-е гг. Сделан вывод о том, что развитие церковной благотворительности в этот период носило противоречивый характер: успехи тесно соседствовали с трудностями. Однако опыт, накопленный в 1990-е гг., стал важным подспорьем для развития РПЦ и ее благотворительной деятельности уже в 2000-е гг.

Abstract: the article highlights the development of the Church charity in the 1990s. Concludes that the development of the Church charity in this period was contradictory: success followed by difficulties. However, the experience gained in the 1990s became an important tool for the development of the Church and charity activities in the 2000s.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, благотворительность, патриарх Алексий II.

Key words: Russian Orthodox Church, charity, patriarch Alexy II.

В 1997 г. на открытии очередного Архиерейского Собора с докладом выступил патриарх Московский и всея Руси Алексий II [1]. Доклад был посвящен основным событиям в жизни и деятельности Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) с момента проведения предыдущего Архиерейского

Собора в 1994 г., однако затрагивал, в том числе, и предыдущий период – с 1991 г.

Патриарх подвел некоторые общие итоги развития РПЦ в постсоветской России и ближнем зарубежье: «где бы я ни был – в Белоруссии или Якутии, Краснодаре, Ташкенте или Твери, – повсюду я встречал активную созидательную работу, жертвенную самоотверженность в деле восстановления храмов, возрождения приходской и монашеской жизни, в трудах на ниве духовного просвещения, миссионерства, церковной благотворительности и социального служения, попечения о военнослужащих и заключенных. Клирики многих храмов несут служение в тяжелейших условиях». Уже в этих словах патриарха видны противоречия в развитии РПЦ того периода – наличие ярких успехов сочеталось с наличием определенных трудностей.

Раздел 5 доклада патриарха был посвящен более детальному рассмотрению достижений РПЦ в сфере благотворительности и социального служения. В начале раздела патриарх обозначил тяжелейшие социально-экономические условия, в которых развивалась церковная благотворительность в 1990-е гг.: «наше общество находилось на переломном этапе социальных преобразований, которые легли тяжелым бременем на плечи пенсионеров, инвалидов, детей-сирот, многодетных семей, беженцев и вынужденных переселенцев» [1]. И действительно, страна находилась в катастрофическом положении. По ожидаемой продолжительности жизни страна оказалась на 115-м месте в мире. Сильно в 1990-е гг. упал индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП) – по этому показателю страна опустилась на 71 место в мире. Огромными были демографические потери – страна ежегодно теряла 700-800 тыс. человек. С 1992 г. смертность превышала рождаемость [2, с.19].

В докладе патриарх обозначил причины, поставившие страну в такое тяжелое положение. Во-первых, «отсутствие в обществе нравственной системы координат, которая не позволяла бы богатому и благополучному человеку пройти мимо страданий ближнего». И во-вторых, «только недалекий ум не видит пропасти между экономическим реформированием и задачами

социального служения». И именно эти проблемы может (и должна) решать, в том числе, и РПЦ. Более того, в предшествующие годы Церковь и приступила к решению вопросов, затрагивающих интересы всего российского общества.

Еще в марте 1996 г. было подписано Соглашение о сотрудничестве между РПЦ и Министерством здравоохранения и медицинской промышленности РФ. Это дало возможность для развития совместных благотворительных проектов с государством. 12 мая 1996 г. при Минздравмедпроме РФ была создана Комиссия по взаимодействию с Московской Патриархией РПЦ, которая должна была «в своей деятельности стремится к возрождению духовных традиций русской медицинской школы, сохранению генофонда нации и расширению социальных возможностей здравоохранения» [4].

Подписанное соглашение между РПЦ и Минздравмедпромом РФ позволило приступить к разработке совместных благотворительных медицинских проектов. В «Центре психического здоровья» Российской Академии медицинских наук (РАМН) при участии Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению (далее – ОЦБСС) было создано Отделение особых форм психической патологии у больных с религиозным мировоззрением, в котором при лечении больных применялся комплексный подход с участием как психологов и психиатром, так и священнослужителей (для лечения применялись, в том числе, и поездки на о. Валаам) [3, с.167]. Кроме того, при Отделении для студентов богословских учебных заведений был разработан курс лекций «Пастырская психиатрия», читаемый на 3-м курсе Московской духовной семинарии. На базе Московской медицинской академии им. И.М. Сеченова было образовано Общество православных врачей.

Кроме того, были открыты больничные храмы в НИИ педиатрии и детской хирургии, Центре психического здоровья, 1-й Городской психиатрической больнице им. Н.А. Алексеева и других медицинских учреждениях. Еще в 1993 г. при ОЦБСС были созданы «Благотворительное

общество помощи детям-сиротам и инвалидам св. Косьмы и Дамиана» и православный медико-просветительский центр «Жизнь».

Осуществлялись и самостоятельные церковные медицинские проекты, к ним можно отнести, Центральную клиническую больницу Святителя Алексия Митрополита Московского Московской Патриархии РПЦ (г. Москва) и Православный медицинский центр в честь святой блаженной Ксении Петербургской при Свято-Троицком Ново-Голутвином женском монастыре (г. Коломна). Однако масштабы их деятельности крайне скромны: по официальной статистике РПЦ за 5 лет – с 1997 по 2003 г. – в Православный медицинский центр в г. Коломна обратились около 5 тыс. человек [6], т.е. в среднем около 3-х человек в день.

Кроме того, в выше цитированном докладе патриарха Алексия II прозвучали некоторые другие примечательные сведения о церковной благотворительности в этот период. К примеру, патриарх привел данные о создании в период 1995-1996 гг. 25 семейных клубов трезвости, которые разрабатывали церковную антиалкогольную программу. В этот же период ОЦБСС организовывал стажировку за рубежом для сотрудников лечебных учреждений.

Патриарх отметил начало работы над программой по борьбе с безработицей, начало осуществления консультативной и материальной помощи мигрантам. В своем выступлении он привел важные сведения об оказании помощи беженцам на Северном Кавказе: было распределено более 90 тонн гуманитарной помощи на сумму более 500 тыс. долларов США. Для преодоления последствий сахалинского землетрясения были направлены перевязочные материалы и медикаменты [1].

Также патриарх отметил сложности, с которыми столкнулась Церковь при осуществлении благотворительной деятельности в этот период. Во-первых, трудность привлечения частных средств для церковной благотворительности. Во-вторых, «иногда Преосвященные (правящие архиереи – Т.В.) просят выделить гуманитарную помощь, но, когда дело доходит до ее

транспортировки, сразу же возникают проблемы». В-третьих, «неудовлетворительными остаются межъепархиальные контакты в делах милосердия». И, наконец, в-четвертых, в марте 1996 г. патриарх разослал по всем епархиям циркуляр, в котором призывал к созданию епархиальных отделов по благотворительности и социальному служению, «к сожалению, не все Преосвященные вняли этому призыву» [1]. Таким образом, проблемы церковной благотворительности были вызваны как внешними (проблемы с привлечением частных средств, транспортные проблемы), так и внутренними (слабое развитие связей между епархиями, нежелание некоторых епархий заниматься благотворительностью).

Тем не менее, накопленный в 1990-е гг. опыт реализации благотворительных проектов, нашел свое отражение в едва ли не важнейшем в новейшей истории РПЦ документе – «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее – ОСК) – принятом в 2000 г. [5]

Раздел 3 ОСК - «Церковь и государство» - рассматривает, в том числе, социальное служение и благотворительную деятельность Церкви. В нем говорится: «в осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства» (III. 7), «областями соработничества Церкви и государства в нынешний исторический период являются: … дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ» (III. 8). Это можно рассматривать как одно из следствий достижений совместной благотворительной деятельности государства и Церкви в 1990-х гг.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Доклад Святейшего Патриарха Алексия на Архиерейском Соборе 1997 года [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/421718.html (дата обращения: 21.03.2018).

2. Инновационная модернизация России. Политологические очерки / ред. Ю.А. Красин. М.: Институт социологии РАН, 2011.

3. Казьмина Е.А. Особенности психосоциальной реабилитации религиозных больных с эндогенным психическим расстройством // Религиозность и клиническая психиатрия. Материалы Первой Московской Международной конференции, 20-21 апреля 2017 года: сборник научных трудов. М.: СамПолиграфист, 2017.

4. О Комиссии при Минздраве России по реализации Соглашения с Московской Патриархией [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации. URL: http://docs.cntd.ru/document/9048646 (дата обращения: 21.03.2018).

5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 22.03.2018).

6. Современная медицина и православие // Московские епархиальные ведомости. № 1-2. 2003.

УДК 299.4

БРАТСТВО КАК ЧАСТЬ ВЕЛИКОЙ ШАМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ МОНГОЛИИ
BROTHERHOOD AS A PART OF THE GREAT SHAMAN TRADITION OF MONGOLIA

А.Тумэнбаяр (Республика Монголия), курсант Омский автобронетанковый инженерный институт

A. Tumenbayar (Republic of Mongolia), cadet Omsk tank-automotive engineering institute

С.С. Лаухина, к.филол.н., доцент. Омский автобронетанковый институт

S.S. Laukhina, docent. Omsk tank-automotive engineering institute

Аннотация: В статье рассматривается история создания шаманских союзов Монголии. Описываются особенности мировоззрения шаманов, традиции, ритуалы, позволяющие считать объединения шаманов братством.

Abstract: the article deals with the history of creation of shamanic unions in Mongolia. Describes the features of the worldview of shamans, traditions, rituals, which allow us to regard unions of shamans as brotherhoods.

Ключевые слова: *шаманизм, братство, ритуал, шаманы Монголии*

Keywords: *shamanism, brotherhood, ritual, shamans of Mongolia*

Шаманизм – это ранняя форма религии, построенная на вере в духов, населяющих мир, и посредников между духами и людьми – шаманов. Шаманизм связан с анимизмом, тотемизмом, фетишизмом. Элементы шаманизма содержатся в разных религиозных системах. Определение шаманизма как религии условно, так как религия предполагает наличие единой

мифологической основы, а в шаманизме мифологическая основа различается очень сильно даже в пределах Евразии, не говоря уже об Африке и Америке.

Слова «шаман» и «шаманизм» приняты в качестве научных терминов. При этом каждый народ называет своих шаманов по-разному: «бо» – у монголов, «кам» – у тувинцев, «бакши» – у казахов и туркменов. Время возникновения шаманизма точно не установлено. Известно, что он возникал много раз в разных частях земного шара. Самое раннее упоминание о шаманизме связано с эпохой палеолита: в пещере «Трех братьев» (Франция) найдено изображение танцующего шамана в шкуре зверя и рогами оленя на голове, которое было создано за 30 тысяч лет до рождества Христова. Существование людей с необычными способностями: предсказание, чтение мыслей, способность к исцелению отмечено во всех религиях – это святые, учителя, пророки. В шаманизме такими дарами наделен шаман.

В основе шаманизма лежит вера в предков, в вечное синее небо и землю, которая является матерью. В разных местах проживания шаманистов создаются вариации данной веры с учетом родоплеменных традиций. Сегодня шаманизм распространен по всему миру.

В электронном словаре «Религии народов современной России» обозначены основные черты шаманского мировоззрения: 1) оживление или одухотворение понятия «неживая природа»; 2) вера во всеобщую взаимосвязь в природе; 3) человек не является царем природы, а лишь одна из форм жизни; 4) человек сопричастен миру богов и духов; 5) некоторые люди могут обладать сверхспособностями, посещать места обитания духов и божеств [3].

Шаманов из окружающего мира людей выделяет способность контактировать с духами предков и природы. В этом проявляется их связанность друг с другом и с миром природы. Т.Г.Лобова называет феномен тотемизма (связь со всем живым, существующим в мире: с животными, растениями, различными стихиями и природными силами) ни чем иным, как иллюстрацией братства. Братство, по мнению Т.Г.Лобовой, свидетельствует о чувстве единства между людьми, присутствующем в их отношениях не

зависимо от того, в какой сфере эти отношения осуществляются. Новый толково-словообразовательный словарь Т.Ф.Ефремовой называет братством людей, объединенных общей целью, общим делом, общими интересами [1]. Толковый словарь Д.Н.Ушакова считает братством тесное объединение группы людей, религиозную общину [4]. Исходя из этих определений, объединение шаманов можно с уверенностью назвать братством.

«Братство относится не только к кровному (биологическому) единству, но и к единству мистическому, относящемуся к сакральной связи всего со всем» [2]. В братстве шаман видит себя не только носителем определенной роли и статуса, но и ощущает свою связанность с другими шаманами во времени (связь с предками, которая является источником сил и знания), в пространстве (связь с другими посвященными и земным учителем). Социальные связи помогают шаману найти свое место в мире, заниматься шаманскими практиками, оказывать взаимопомощь в мирских делах, стремиться к духовному совершенствованию. Как мы не выбираем семью, в которой родились, так и шаман не выбирает свою судьбу и братство, в которое вступит. Шаманов объединяет общее призвание, причастность к тайнам жизни духов и природы, общие ритуалы. Идеология братства является частью великой шаманской традиции, которая включает в себя избрание, посвящение, происходящее через болезнь посвященного, из которой он должен выбраться самостоятельно, путешествие в страну духов на небо, открытие тайного знания, инициация (ритуал символического расчленения, смерти и воскресения), шаманское обучение и т.д. Целью шаманов является лечение тела и рассудка, обеспечение процветания деревни (поселка) или рода, гадание. Источником силы шаманов является дух-хранитель. Дух помогает проникнуть в необычную реальность через состояние транса (самогипноз, экстаз, шаманская болезнь, камлание). Погружение в состояние транса происходит при помощи боя в бубен, танцев, песнопений, концентрирующих энергию. Ритуальная одежда является необходимой частью шаманских обрядов. Шаманский наряд представляет собой религиозную космографию. Процесс надевания костюма –

священнодействие, настраивающее шамана на восприятие тонких вибраций мистического мира. Костюм шамана обязательно снабжен элементами, имеющими животную символику: у черного шамана на костюме 81 матерчатая змея, на голове перья ворона; белый шаман носит шкуру белого медведя или волка. Шаманское облачение включает в себя защиту, отпугивающую злых духов: халат (по-монгольски «хуяг» - броня), латунное или серебряное зеркальце на груди, темная нитяная маска до подбородка, скрывающая глаза шамана [5, с.163]. Шаманское облачение служит одновременно и местом пребывания духов, и защитой от них.

Изначально вновь обращенные шаманы объединяются вокруг своего учителя. У одного учителя может быть более 10 учеников. Среди учеников могут быть как белые (занимающиеся лечением), так и черные (насылающие проклятие) шаманы. Союз учеников шамана скрепляется ритуалом братотворения через кровь. Обязательной частью ритуала становится рассечение запястья руки с целью смешения крови именно в том месте, где шаманам открылся их дар. После смерти шамана из братства другой шаман может вобрать его дух и духи его помощников, тем самым усилив себя и свою связь с братством.

Шаманские братства Монголии имеют территориальные границы: в центральной части страны живут шаманы «Халх» - чистокровные монголы, использующие в своих ритуалах бубен и национальный инструмент – моринхур; на севере - шаманы «Дархад», большинство из которых буряты; на западе – тувинцы «Дурвуд» и «Урианхай», использующие для погружения в транс варган. Дважды в год (в первый день лета и в первый день зимы) все шаманы Монголии собираются на «Чанар» - праздник открытия времени года. Это общее собрание шаманов способствует их единению, формированию духовной близости. Ежегодно представители каждого шаманского союза собираются у верховного шамана Монголии, чтобы составить прогноз на будущий год.

Шаманские союзы создавались неоднократно, но их история всегда заканчивалась трагично. Самый большой союз был создан Чингисханом: в него входило более тысячи шаманов. Шаманизм в это время практически стал государственной религией. История сохранила имя личного шамана великого хана Тэб Тэнгри который управлял жизнью правителя, направлял его и советовал. Но, опасаясь за свою власть, Чингисхан приказал убить своего верного помощника и всех шаманов в своем окружении. 29 ноября 1921 года произошло еще одно массовое убийство шаманов Монголии. Маньчжуры, колонией которых Монголия была 200 лет, покидая территорию страны, убили всех шаманов. После данного события шаманы в Монголии не рождались в течение многих лет.

Сегодняшний шаман – далеко не тот, кто был в прошлом. Это молодой современный человек, имеющий высшее образование, занимающийся светской карьерой. При этом шаман исполняет свои шаманские функции. В настоящее время шаманов волнует отрыв человека от своей малой родины, от родовых корней. Опыт предков, их житейская мудрость, моральные устои, по мнению шаманов, помогают ныне живущим при том условии, что о них не будут забывать.

Шаманизм толерантен, веротерпим и контактен. Он легко уживается с любыми формами идеологии, технологический прогресс не уничтожает его. Многие века с шаманизмом боролись буддизм, ислам, христианство; советские атеисты называли шаманов пережитком прошлого, тунеядцами и проходимцами. При этом шаманизм не погиб. Шаманская культура стала проще, понятнее. Братство для современных шаманов понятие более широкое, чем семья и род, но уже, чем шаманизм. Братство связано с рождением в нем, обретением новых родителей (шамана-учителя) и братьев. Как мы не вбираем семью, данную от рождения, так шаманы не выбирают и братство, определенное для них духами.

Литература и источники:

1. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-образовательный. - М.: Рус. яз. 2000. - в 2 т.- 1209 с.

2. Лобова Т.Г. Социальная реальность и мифологема братства: взаимосвязь и соотношение// sociokosmos.ru›…Article/4_February/6_Lobova.doc [электронный ресурс]. Дата обращения 17.01.2018.

3.Религии народов современной России. Электронный энциклопедический словарь //http://terme.ru/termin/shamanizm.html#item-51625 [электронный ресурс]. Дата обращения 23.01.2018

4. Толковый словарь русского языка. Том I. Под редакцией Д.Н. Ушакова. – М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2000. – 848 с.

5. Эрденболд Лхагвасурэн. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX - начало XX в.) - Улан-Удэ: Изд-во БЦН СО РАН, 2012. – 196с.

УДК 159.922.4

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДЕТЕЙ ИЗ МНОГОНАЦИОНАЛЬНЫХ СЕМЕЙ
ETHNIC REPRESENTATION OF CHILDREN FROM MULTINATIONAL FAMILIES

Фомина Юлия Игоревна
Кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии, ФГБОУ ВО «Тульский государственный университет».
Fomina Yulia Igorevna
PhD in Psychological sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Psychology, Federal State Budgetary Educational Establishment of Higher Education «Tula State University»,

Аннотация: материал статьи посвящен анализу содержательных особенностей этнических представлений у детей из многонациональных семей. Обзор этнических представлений у детей данной группы осуществляется на основе авторской типологии компонентов и составляющих их признаков. В статье приводятся результаты исследования, проведенного с использованием авторских методик, и направленного на оценку содержания и соотношения компонентов и признаков этнических представлений у детей из многонациональных семей.

Abstract: The article is devoted to the analysis of substantial characteristics of ethnic representations in children from multinational families. Overview of ethnic representations in children of this group is based on the author's typology of components and their characteristics. The article presents the results of the study, which was carried out using the author's methods, aimed at assessing the content and ratio of the components and characteristics of ethnic representations in children from multinational families.

Ключевые слова: *этнические представления, дошкольники, младшие школьники, подростки, многонациональная семья.*

Keywords: *ethnic representation, preschoolers, primary schoolchildren, teenagers, multinational family.*

Многие люди при оценке своего этнического статуса могут быть охарактеризованы как обладающие моноэтнической идентичностью, которая будет совпадать с официальной этнической принадлежностью. Однако, в современном мире, который характеризуется активными межнациональными связями, заключается довольно значительное количество межэтнических браков, в которых рождаются дети, изначально не имеющие возможности обладать моноэтнической идентичностью. Этническое развитие таких людей может предполагать несколько линий. С одной стороны, это формирование биэтнической идентичности; с другой стороны, это формирование маргинальной идентичности; третьей моделью развития может являться декларация моноэтнической идентичности [2].

Все это делает чрезвычайно актуальной задачу анализа этнических представлений детей из многонациональных семей. Само развитие такого ребенка уже преломляется именно через этнический контекст. Этнические представления являются одной из важных составляющих социальной информации; их можно определить как систему социокультурно обусловленных представлений о характеристиках, нормах, правилах и атрибутах представителей своей и чужой этнических групп [1,3,8].

Таким образом, целью нашего исследования стал анализ содержания этнических представлений у детей из многонациональных семей.

В исследовании прияло участие 120 детей 3 возрастных групп: 40 дошкольников в возрасте от 4-5 до 7 лет; 40 младших школьников в возрасте от 7 до 10-11 лет; 40 подростков в возрасте от 11-12 до 15 лет.

Исследование было проведено с использованием авторского методического комплекса для диагностики содержания этнических

представлений: 1. «Этническая информированность», 2. «Общая этническая осведомленность», 3. «Этнические аттитюды»; 4. «Этническая дифференциация»; 5. «Этнические ожидания»; 6. Методика идентификации детей с родителями; 7. Опросник социализации школьников «Моя семья»; 8. «Подростки о родителях»; 9. «Этнические описания» [4,5,6,7].

Полученные результаты показали, что в дошкольном возрасте большинство детей обладают слабо структурированными этническими знаниями. Если разница между особенностями национальных групп родителей невелика, то ребенок начнет идентифицировать этнические признаки только в старшем дошкольном возрасте; в противном случае идентификация признаков может начать осуществляться несколько раньше (как правило, в среднем дошкольном возрасте). На актуализацию собственных этнических особенностей в этом возрасте также будет оказывать действие этническое просвещение и осведомленность ребенка. Также значительную роль в этническом самоопределении будет играть оценка национальности ребенка со стороны воспитателей дошкольных учреждений (если ребенок их посещает) и группы сверстников. На данном этапе развития выбор собственной национальной принадлежности обладает слабой мотивированностью, поэтому, в большинстве случаев, ребенок принимает на себя национальность значимого для себя родителя - чаще всего, таким родителем для него выступает мать.

Основным компонентом этнических представлений в данном возрасте будет являться антропологический компонент. Что касается географического компонента, то в данном случае ребенок оказывается лучше осведомлен о признаках, соответствующих его возрасту: учитывая специфику познавательной сферы ребенка в данный период, можно сказать, что, чем больше у него возможностей наблюдать различные географические зоны, тем в большей степени будут содержательно насыщены его представления. Довольно разнообразно представлены в сознании дошкольников признаки культурно-исторического компонента – прежде всего, это касается таких признаков, как мифология, религия, сказки, музыка, ДПИ, игры, праздники, кухня, язык. Что

касается компонента национального характера и психологии, то в сознании дошкольников он представлен всего одним признаком (установки) - детские описания ограничиваются общим этикетным поведением или поведением наблюдаемых окружающих.

Ситуация меняется в младшем школьном возрасте. На этом возрастном этапе, несмотря на то, что особенности этнического самосознания во многом сохраняются, существенное влияние начинает оказывать система образования. На этом этапе продолжает сохранять свое значение оценка окружением национальности ребенка – причем не только со стороны взрослого человека (теперь уже педагога), но и группы сверстников. В данном возрасте для позитивной оценки ребенка важную роль играет внешность, знание языка и умение соблюдать некоторые основные модели поведения. На этом этапе дети из многонациональных семей также обнаруживают больший запас знаний, что непосредственно отражается и в учебе. В данной возрастной группе уже в большей степени можно столкнуться с активностью самого ребенка в поиске этноориентированной информации, особенно в отношении тех национальных группы, к которым принадлежат его родители. Семья сохраняет свое значение, как для развития содержательного аспекта этнических представлений, так и для формирования определенного стиля отношений к своей национальной принадлежности. Разница в знаниях обнаруживает себя и в том, что для ребенка из многонациональной семьи большее количество вещей, окружающих его, воспринимается как свое, имеющее именно к нему отношение, хотя часто это может создавать ситуацию этнической неопределенности в плане идентификации.

Если говорить о компонентах этнических представлений, то ведущим в данном возрасте оказывается географический компонент. В данном возрасте продолжает и заканчивает свое формирование антропологический компонент - теперь дети могут уже полностью представить себе внешние особенности национальностей, которым они принадлежат, и выделить те признаки, которые имеют отношение к представителям чужих этнических групп. Продолжают

активно развиваться и признаки культурно-исторического компонента: прежде всего, это касается исторических знаний, а также особенностей социализации, искусства, символов и традиций быта. Что касается компонента национального характера и психологии, то в данном возрасте появляется еще один его признак – ценности: связь между ценностями и поведением у детей из многонациональных семей выражена и осознается лучше.

Наиболее значительные изменения в системе этнических представлений происходят в подростковом возрасте. На данном возрастном этапе отношение к своей этнической группе становится более осознанным, а выбор этнической принадлежности оказывается обусловлен действием многих факторов, важнейшее значение среди которых будет иметь авторитет родителей и включение группы в этническое большинство. Национальная идентификация в этом возрасте для большинства детей трансформируется в моноэтическую. В данном возрасте в наибольшей степени актуализируется межэтнические различия, дети уже осознанно принимают и реализуют этнически ориентированные формы поведения, что часто связано с открытым проявлением этнической нетерпимости. В подростковом возрасте формируется целостная картина национальности со всеми ее признаками и компонентами, которые рассматриваются как взаимоопределяющие, взаимодополняющие и взаимосвязанные. Для детей из многонациональных семей все, что делает человек, что его окружает, обладает этнической спецификой и определяет национальную принадлежность человека. В большинстве случаев, несмотря на отношение к собственным национальностям, дети из многонациональных семей оказываются гораздо более терпимыми и принимающими в этническом плане.

Если говорить о компонентах этнических представлений, то основным из них будет являться компонент национального характера и психологии. В данном возрасте детям доступен анализ внутренних особенностей этноса, которые не лежат на поверхности, в силу чего они сложны для восприятия в более ранних возрастах - дети из многонациональных семей рассматривают

себя как носителей национальной психологии. Также в данном возрасте заканчивается формирование географического компонента, в сознании ребенка появляется последний его признак – достопримечательности. Кроме этого, в данном возрасте заканчивается и формирование культурно-исторического компонента - на этом этапе полностью сформированы представления о социализации, национальной символике, национальном искусстве.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1) знания об этнических сходствах и различиях у детей из многонациональных семей появляются несколько раньше по сравнению с детьми из мононациональных семей;

2) дети из многонациональных семей усваивают компоненты и признаки этнических представлений в такой же последовательности, как и дети из мононациональных семей. К окончанию подросткового возраста все признаки компонентов общей структуры этнических представлений у детей из национально смешанных семей оказываются сформированными;

3) знания детей из многонациональных семей по всем компонентам этнических представлений оказываются более содержательно наполненными;

4) дети из многонациональных семей испытывают больше трудностей с собственной этнической идентификацией.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Обухова Л.Ф. Возрастная психология. М.: Педагогическое общество России, 2004. 442 с.

2. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология / Т.Г.Стефаненко. М.: Аспект Пресс, 2006. 368с.

3. Фомина Ю.И. К вопросу о становлении этнических представлений // Известия тульского государственного университета. Серия «Психология». Выпуск седьмой / Под ред. Е. Е. Сапоговой. Тула: Издательство ТулГУ, 2006. С.234 – 243.

4. Фомина Ю.И. Методики диагностики дифференцированности этнических представлений. Психосфера: сборник научных трудов кафедры психологии ТулГУ. Выпуск шестой / под ред. Е.Е.Сапоговой. Тула: Издательство ТулГУ, 2012, с. 257-279.

5. Фомина Ю.И. Методики изучения мотивационных компонентов этнических представлений. Психосфера. Сборник научных трудов кафедры психологии ТулГУ. Выпуск седьмой / под ред. Е.Е.Сапоговой. Тула: Изд-во ТулГУ, 2013, с. 314 – 333.

6. Фомина Ю.И. Методика диагностики объема этнических представлений детей и подростков. Психосфера: сборник научных трудов кафедры психологии ТулГУ. Выпуск девятый / под ред. Е.Е.Сапоговой. Тула: Изд-во ТулГУ, 2015. С.44 –102

7. Фомина Ю.И. Методики диагностики параметра полноты этнических представлений. Психосфера: сборник научных трудов кафедры психологии ТулГУ. Выпуск восьмой / под ред. Е.Е.Сапоговой. Тула: Изд-во ТулГУ, 2014. С.389 –407.

8. Хотинец В. Ю. Этническое самосознание. СПб.: Алетейя, 2000. 240 с.

УДК 316.6

ПОТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ СОЦИАЛЬНО-ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ МОЛОДЕЖИ
POTENTIAL MOTIVES OF SOCIAL-GEOGRAPHICAL MOBILITY OF YOUTH

Фролова С.В.
кандидат философских наук, доцент кафедры консультативной психологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»
Frolova S.V.
PhD, associate professor, Consultative Psychology Chair, Saratov State University

Целью данной работы явилось сопоставление мотивов эмиграционных намерений и намерений межрегиональной миграции молодежи. Также исследовалась роль социального самочувствия в процессе формирования социально-географической приверженности. Обнаружено, что социально-географическая приверженность не связана с социальным самочувствием. Среди значимых мотивов миграционного поведения наряду с желанием улучшить свой материальный жизненный уровень могут оказываться мотивы самоактуализации.

The purpose of this work was to compare the motives of the emigration intentions and the intentions of interregional migration of youth. The role of social well-being in the process of forming socio-geographical commitment was also investigated. The results showed that development of social and geographical commitment does not related to social well-being. Both desire to improve own material living level and self-actualization motives can become motives for migratory behavior.

Ключевые слова: *социально-географическая мобильность, социально-географическая приверженность, приверженность стране, приверженность региону, мотивы эмиграционных намерений, мотивы межрегиональной миграции, социальное самочувствие.*

Key words: *social-geographical mobility, social-geographical commitment, commitment to one's country, commitment to a region, motives of emigration intentions, motives of transregional migration, social well-being.*

Ускорение темпов изменений в жизни современного человека выдвигает новые требования к особенностям социально-психологической адаптации и способствует возникновению таких макропсихологических новообразований [2], как стремление к новизне и высокой скорости жизни [5], забывание традиционных ценностей, а также снижение привязанностей к социальным объектам и месту жительства. Возрастание мобильности и миграционных тенденций делает особенно актуальным проблему приверженности большим социально-географическим объектам, таким как страна и регион и изучение мотивов миграционных намерений молодежи.

Целью данной работы явилось сопоставление мотивов эмиграционных намерений и намерений межрегиональной миграции, а также исследование роли социального самочувствия в процессе формирования социально-географической приверженности. Мотивы миграционных намерений являются одновременно потенциальными мотивами социально-географической мобильности.

Социально-географическая мобильность и социально-географическая приверженность рассматриваются нами как две противоположно направленные терминальные жизненные стратегии. Приверженность стране понимается нами как когнитивно-эмоциональное и конативное целостное образование, выражающееся, в первую очередь, в желании и намерении человека строить свою дальнейшую жизнь в пределах своей страны, в привязанности к различным её культурным, социальным и природно-географическим объектам,

а также в субъективных представлениях, формируемых в тесной связи с эмоционально значащими переживаниями образов мира [3, с.80-83]. Приверженность стране, также как и эмиграционные намерения (намерения и желание её покинуть), носит полидетерминированный и многомотивный характер.

Региональную приверженность в социальной психологии можно понимать как приверженность социальной общности региона, имеющей свои природные и экономические ресурсы, культурно-исторические и этнокультурные характеристики.

Мы предположили, что существуют различия в содержании мотивов эмиграционных намерений и мотивов межрегиональной миграции. Дополнительно проверялось предположение о том, что приверженность социально-географической общности страны и региона не связана с социальным самочувствием.

Для проверки этих предположений нами было проведено эмпирическое исследование, в котором приняли участие 150 человек в возрасте от 19 до 25 лет (95 девушек и женщин, средний возраст – 22,5 года; и 55 юношей и мужчин, средний возраст – 22,5 года), все граждане Российской Федерации, имеющие высшее или неоконченное высшее образование, проживающие в г. Саратове.

В качестве психодиагностического инструментария выступили субъективное структурированное психологическое интервью, направленное на выявление выраженности приверженности стране и региону [4, с. 98-99]; психологические анкеты «Смыслообразующие мотивы эмиграционных намерений» и «Смыслообразующие мотивы межрегиональной миграции»; опросник «Приверженность своей стране» [4, с. 93-98], психологическая анкета для определения социального самочувствия, разработанная А.А. Грачевым и А.А. Русалиновой [1], использующая количественную шкалу субъективных оценок.

В ходе исследования было установлено, что желание эмигрировать, а

также желание переехать в другой регион довольно распространены в молодёжной среде (см. табл. 1). По всей видимости, такие полученные данные отражают макропсихологические тенденции современного мобильного, быстро меняющегося мира с возникающей привязанностью к новизне и быстрому темпу жизни [5]. Намерения безвозвратной эмиграции менее распространены в молодежной среде по сравнению с намерениями безвозвратной межрегиональной миграции, что может быть обусловлено сложностью принимаемых личностью решений при переезде в другую страну.

Таблица 1.

Распространённость миграционных намерений в молодёжной среде (%)

Вид миграционного намерения	Временной характер намерения	
	Временная миграция	Безвозвратная миграция
Эмиграционное намерение	49%	24%
Намерение межрегиональной миграции	35%	46%

Предпринятый корреляционный анализ показал, что приверженность стране и региональная приверженность не взаимосвязаны между собой ($t_{эмп}$ = 1,3; $p > 0,05$). Такой результат говорит в пользу того, что изучаемые социально-психологические явления и конструкты их обозначающие, являются самостоятельными и не пересекающимися.

Анализ ответов на вопросы о причинах миграционных намерений позволил выявить общее и характерное для мотивов эмиграционных намерений и межрегиональной миграции (см. рис 1, 2).

Наиболее значимыми мотивами для безвозвратной эмиграции являются желание повысить свой жизненный уровень, посмотреть мир, успешнее трудоустроиться, удовлетворить социально-бытовые потребности. Чуть менее значимыми мотивами оказываются желание заработать денег, интереснее

проводить досуг, выучить другой язык, сменить природно-климатическую среду на более предпочтительную.

Наиболее сильно выраженными мотивами межрегиональной миграции оказываются желание приобрести новый жизненный опыт, интереснее проводить досуг, сменить климат и природную среду на более предпочтительные, создать лучшие возможности для саморазвития и самореализации, а также найти лучшие условия для трудоустройства и повышения своего жизненного уровня.

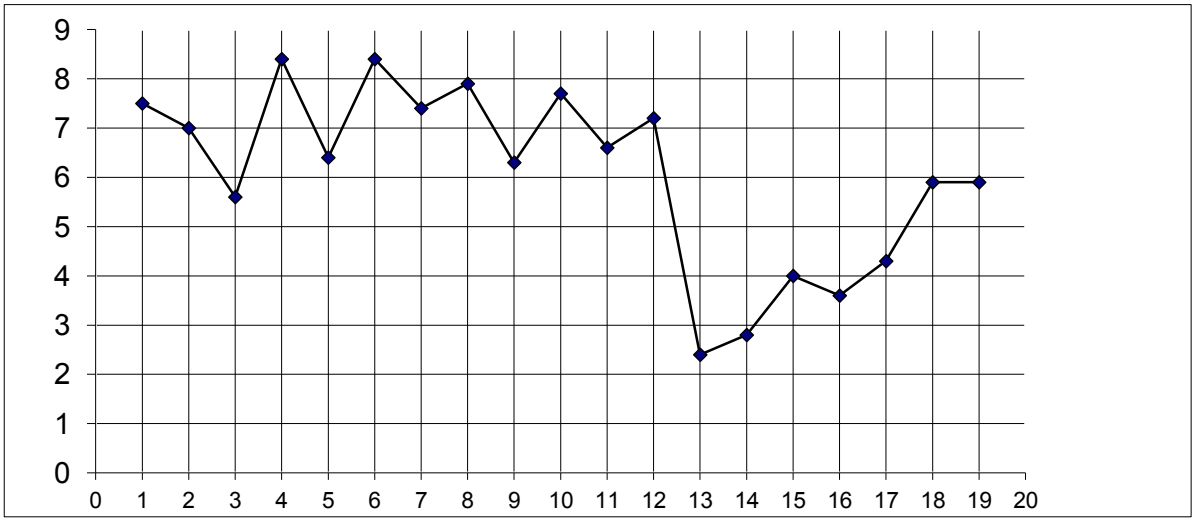


Рисунок 1. ***Смыслообразующие мотивы эмиграционных намерений***

Примечание: на оси ординат отмечены средние значения по группе, по оси абсцисс – номер оцениваемой причины:

1 - выучить язык,

2 - получить возможность узнать культуру и особенности другой страны,

3 - попробовать жить самостоятельно,

4 - посмотреть мир,

5 - приобрести новый жизненный опыт,

6 - выше жизненный уровень,

11 - больше устраивает климат, природная среда,

12 - интереснее проводить досуг,

13 - живут родственники,

14 - живут друзья,

15 - создать семью,

16 - выше уровень развития науки,

17 - получить возможность ознакомиться с

7 - заработать денег,
8 - перспектива лучшего трудоустройства,
9 - социальная защищенность,
10 - удовлетворение социально-бытовых потребностей,
новой системой образования,
18 - политическая стабильность,
19 - нравственно-психологическая атмосфера
в обществе.

Близкими по значимости мотивами переезда в другой регион и мотивами безвозвратной эмиграции оказались желание интереснее проводить досуг и изменить природно-климатические условия жизни. Представляется особенно примечательным, что лидирующие мотивы межрегиональной миграции не носят выраженного экономического характера, а отражают стремление к личностному развитию (приобретение нового жизненного опыта, создание возможностей для саморазвития и занятия любимым делом) и рекреации, восполнению жизненных сил (улучшение досуга и природно-климатических условий).

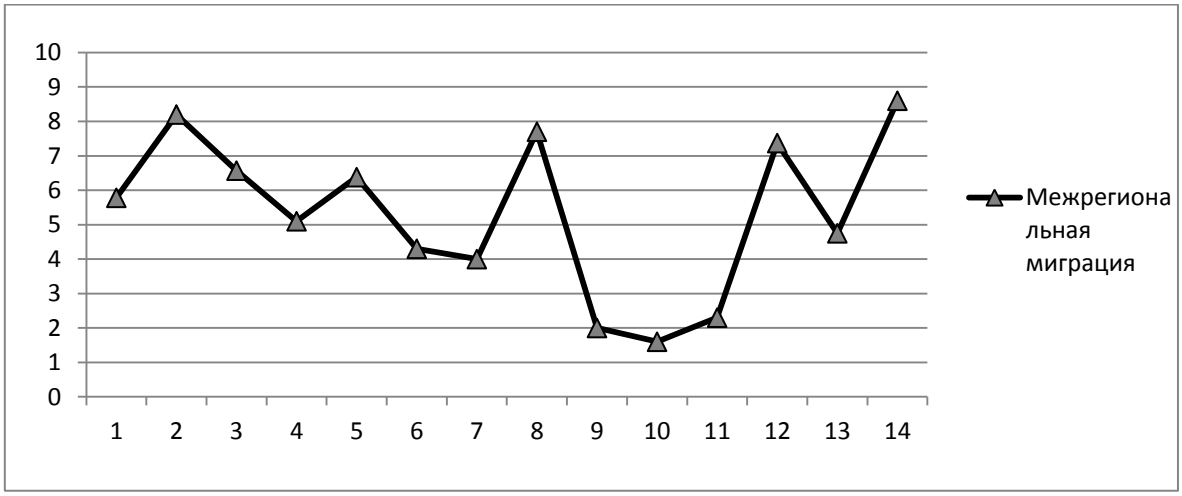


Рисунок 2. ***Смыслообразующие мотивы межрегиональной миграции молодежи***

Примечания:

1- получить возможность узнать культуру и особенности другого региона,
2 - приобрести новый жизненный опыт,
10 - живут друзья,
11 - создать свою семью,
12 - больше устраивает климат, природная среда,

3 - перспектива лучшего трудоустройства,
4 - заработать денег,
5 - выше жизненный уровень,
6 - продолжить своё образование,
7 - выше уровень развития науки,
8 - интереснее проводить досуг,
9 - живут мои родственники,
13 - удовлетворение социально-бытовых потребностей,
14 - другое (саморазвитие, уединение, возможность заниматься любимым делом, желание перемен, приобретение полезных связей).

Выявленное разнообразие значимых мотивов миграционного поведения не противоречит, а вполне согласуется с полученными данными об отсутствии взаимосвязи социально-географической приверженности с социальным самочувствием личности (см. табл. 2).

Отсутствие значимых корреляций между показателями социально-географической приверженности и показателями социального самочувствия служит дополнительным аргументом в пользу того, что социально-географическая приверженность является сложным личностным образованием и может определяться не только внешними социальными факторами, но и внутренними индивидуальными ресурсами, ценностями и смыслами субъекта, способствующими развитию значимых социальных привязанностей вопреки возникающим трудностям.

Таблица 2. ***Значения коэффициентов корреляции (r_s) показателей социально-географической приверженности и социального самочувствия***

	Приверженность стране	Приверженность региону
Общее социальное самочувствие	0,344 ($p > 0,05$), не значимо	0,243 ($p > 0,05$), не значимо
Социальное самочувствие в городе	0,376 ($p > 0,05$), не значимо	0,31 ($p > 0,05$), не значимо
Социальное самочувствие в стране	0,359 ($p > 0,05$), не значимо	0,374 ($p > 0,05$), не значимо

Приверженность стране выступает более сложно организованным,

многоаспектным, полидетерминированным и многомотивным личностным образованием, чем региональная приверженность. Возникновение эмиграционных намерений связано с необходимостью принятия более сложных решений, чем в случае межрегиональной миграции, а именно, с принятием решений о своей гражданской принадлежности, расширении языковой компетентности, развитии транскультурных навыков и необходимости адаптации к иной социокультурной реальности. Это, по всей видимости, обусловливает меньшую распространённость намерений безвозвратной эмиграции в молодёжной среде по сравнению с намерениями безвозвратной межрегиональной миграции.

Результаты исследования показали также, что социально-географическая приверженность не связана с социальным самочувствием. Возникновение психологической привязанности к месту жительства может происходить вопреки возникающим социальным и экономическим трудностям. Среди значимых мотивов миграционного поведения наряду с желанием улучшить свой жизненный уровень могут оказываться мотивы самоактуализации и создания рекреационных условий для личностного роста.

Литература:

1. Русалинова А.А. Социальное самочувствие человека как социально-психологический феномен. СПб.: Астерион, 2013. 246 с.

2. Фролова С.В. Макропсихологический анализ эмиграционных намерений молодежи // Известия Саратовского университета. Новая серия. 2010. Т.10. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 3. С. 91-96.

3. Фролова С.В. Модель факторов приверженности личности социальной общности // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2013. Т 13. Вып. 4. С. 80-86.

4. Фролова С.В. Социально-когнитивные основания психологической приверженности своей стране: М.: Академический проект, 2017. 153 с.

5. Toffler A. Future shock. N.Y.: Random house, 1970. 362 p.

УДК 94(477.75):28-723"18"

К ВОПРОСУ РЕГУЛИРОВАНИЯ НАСЛЕДСТВЕННОГО И СЕМЕЙНОГО ПРАВА МУСУЛЬМАН ТАВРИЧЕСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX ВЕКЕ

ON THE ISSUE OF REGULATING THE HEREDITARY AND FAMILY LAW OF THE MUSLIMS OF THE TAURIDA GUBERNIA IN THE XIX CENTURY

Хайрединова З.З., кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры религиоведения ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского».

Khayredinova ZZ, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Religious Studies, FGAOU VO «KFU im. IN AND. Vernadsky».

Аннотация. Статья посвящена регулированию наследственного и семейного права мусульман Таврической губернии в XIX веке. Гражданские споры мусульманского населения решались Таврическим магометанским духовным правлением. Несмотря на ограничение правовых функций магометанского духовного правления, вопросы, влиявшие на внутреннюю жизнь мусульманской общины, оставались в ведении мусульманского духовенства.

Abstract. The article is devoted to the regulation of the hereditary and family law of the Muslims of the Tauride province in the XIX century. The civil disputes of the Muslim population were decided by the Taurian Mohammedan spiritual government. Despite the limitation of the legal functions of the Mohammedan spiritual government, issues that affected the internal life of the Muslim community remained under the jurisdiction of the Muslim clergy.

Ключевые слова: мусульманское духовенство, Таврическая губерния,

наследственное право, семейное право, мехр, яфта.

Key words: Muslim clergy, Tavricheskaya guberniya, inheritance law, family law, mehr, yafta.

Вопросы духовно-юридического характера, касающихся мусульман Крыма рассматривались Таврическим магометанским духовным правлением (ТМДП). Конечно, его компетенция была существенно ограничена. Однако и те проблемы, которые удавалось решить на этом уровне, сохраняли значимость данного органа мусульманского духовного управления.

В соответствии с законом в ведении ТМДП находились дела, возникавшие в приходах о порядке богослужения, об обрядах и исправлении духовных треб, о заключении и расторжении браков, о неповиновении детей родителям, о спорах по завещаниям или при разделе наследства. Дела разбирались на основе мусульманского закона и на основании прав, предоставленных крымским мусульманам российской властью. Духовное правление приступало к рассмотрению дел лишь после представления местных хатипов, имамов или мулл, или же по просьбам и жалобам от обществ, предварительно рассмотренных уездными кадиями. Если в правление поступали просьбы от частных лиц, то такие дела отсылались к хатипам, имамам или муллам для предварительного рассмотрения [1].

Законом также предусматривались действия духовного правления относительно бракоразводных дел. Так, брачные дела подлежали суду ТМДП, но отличались нечеткой регламентацией. Например, притязания по имуществу при расторжении браков подлежали разбору в общих, гражданских судах, но не исключалось и решение их духовным правлением. Или, например, по существующему закону дела о разделе имущества при расторжении брака могли рассматриваться в ТМДП лишь в том случае, если обе спорящие стороны просили об этом правление или приходское духовенство.

Газета «Терджиман» под руководством Исмаила Гаспринского много внимания уделяла и положению мусульманок в брачных и бракоразводных

делах [2]. По шариату мусульманка всегда может быть разведена лишь по одному заявлению мужа. Произнесенная мужем формулировка – «я ее развел» – служила утверждением расторжения брака. Если причиной расторжения брака являлась жена, то она лишалась мехра. Если же муж разводился по своему желанию, то он обязан уплатить ей мехр и дать содержание на три месяца [3].

Как известно мехр (мехр – с тур.яз., махр – с араб.яз., мегр – тат.яз.) – это имущество, которое выделяется мужем жене при заключении равноправного брака. Мехр принадлежит только жене и обеспечивает ее в случае вдовства или развода по требованию мужа. Минимальный мехр равнялся 10 дирхамам (30 г. серебра), максимальный был не ограничен. Мехр определялся по соглашению между представителями сторон брачующихся, принимаемому во время сговора (хутба). Размер мехра и условия его выплаты оговаривались особо в брачном договоре.

По мнению И. Гаспринского, «духовные правления на основании существующей своей компетенции могли бы установить общее правило, чтобы местные имамы, наибы или кадии, дознав о дурном обращении мужа, составляли о том протокол» [4]. Протокол должен был составляться при участии «почетных соседей». При определении размера ежемесячной суммы на содержание жены, ей выдавалось бы удостоверение об этом с представлением самого протокола дознания в духовное правление. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что вопросы, связанные с разводом, не были урегулированы окончательно, мусульманские законы не были приспособлены к общегражданским. Тот же И. Гаспринский предлагал эти внутренние проблемы решать на уровне ТМДП.

По существующему закону дела о разделе имущества при расторжении брака могли рассматриваться в ТМДП лишь в том случае, если обе спорящие стороны просили об этом правление или приходское духовенство [5]. Если при рассмотрении дела о неповиновении детей родителям выявлялось уголовное преступление, то дело отсылалось на рассмотрение общего уголовного суда [6].

Таким же образом, если в деле такого рода возникал спор об имуществе, а правление не могло убедить обе стороны к «миролюбному окончанию», то правление передавало дело в гражданский суд. Другие дела о неповиновении детей родителям по бракам, по вероисповеданию, об оскорблении словесном и тому подобные, рассматривались и решались правлением по мусульманской вере и обычаю. Однако если по таким делам нужно было определить какое-либо светское наказание, то решение духовного правления направлялось к губернатору, который давал делу дальнейший ход по общим законам [7].

Такая нечеткая регламентация дел, подлежащих суду правления, гражданского и уголовного, вызывала постоянные споры и неразбериху. Так, в 1827 году Таврический муфтий Аджи Абдураим эфенди в письме министру народного просвещения А.С. Шишкову доносил о противоречии постановления Таврического правительства относительно раздела имений между малолетними мусульманами [8]. В 1827 году раздел имений умерших мусульман производился на основании манифеста 8 апреля 1783 года и указа 17 сентября 1796 года. По этим нормативным документам разрешалось производить раздел имуществ после смерти мусульман по мусульманским законам через духовных лиц. В случае несогласий и жалоб со стороны спорящих разрешалось производить эти разделы по российским законам.

Указом 1826 года раздел имений мусульман, состоявших в опекунстве, должен был производиться по мусульманским законам. Таврический муфтий, протестуя против распоряжений губернского правления в вопросах о праве на разделы, предлагал согласовать мусульманские правила с общими законами. Муфтий предложил: во-первых, после смерти мусульманина все движимое и недвижимое имущество и долги должны фиксироваться уездным кадием; во-вторых, из оставшегося имущества необходимо оплатить долги, выделить жене определенную часть, а остаток разделить между наследниками по мусульманскому закону. Каждому из наследников выдавать документ (яфта), оформленный на гербовой бумаге и заверенный в уездном суде. В-третьих, части имущества, отошедшие к малолетним детям, отдавать в опеку на

основании Положения о губерниях, из которого они будут выдаваться по достижении совершеннолетия, каждому малолетнему. Министр народного просвещения А.С. Шишков препроводил полученное от муфтия донесение министру юстиции. Последний передал письмо на рассмотрение 8-го департамента Сената, который, согласно заключению министра народного просвещения, нашел мнение Таврического муфтия основательным, и дело было передано на рассмотрение в общее собрание Сената. После рассмотрения в Сенате дело было передано в Государственный Совет, а далее было доложено императору. Законопроект был принят 22 декабря 1833 года и заключался в следующем:

Во-первых, разделы наследства после смерти мусульман должны были рассматриваться мусульманским духовенством; если на эти решения не были высказаны претензии, то документ (яфта) выдавался на гербовой бумаге с переводом на русский язык и представлялся в присутственное место. Если же возникали споры, то дела рассматривались в судебных местах установленным порядком.

Во-вторых, опека над малолетними мусульманами дворянского и гражданского сословия устанавливалась на общем основании. И, наконец, в-третьих, эта опека, но уже над имениями малолетних мусульман духовного звания, предоставлялась исключительно мусульманскому духовенству. Наследники мусульман, принявшие христианство, сохраняли за собой право на получение своей части по мусульманскому закону.

Таким образом, не касаясь юридических тонкостей закона «О разделе имений между наследниками Таврических магометан, и об учреждении опек над малолетними» от 22 декабря 1833 года, можно отметить, что законным доказательством принадлежности частей наследства являлся документ «яфта», выдаваемый ТМДП наследнику, который оформлялся «на узаконенной гербовой бумаге» [9]. Законом оговаривались все права наследников не только мусульман, но и принявших христианство.

Законом были предусмотрены также случаи, когда дела могли

относиться как к духовной, так и к гражданской части. Было установлено, что в таких делах ТМДП имеет право рассматривать их лишь в первом отношении, а «рассмотрение всех прочих предоставляет подлежащим судебным установлениям» [10].

В помощь духовному правлению Департаментов духовных дел иностранных исповеданий был издан в 1913 году «Сборник постановлений шариата по семейному и наследственному праву» [11]. Этот сборник был составлен по учению Абу Ханифы – основателя одного из четырех мусульманских мазхабов, получившему название ханифитского. Как известно, ислам в Крыму утвердился именно ханифитским мазхабом. Следует отметить, что мазхаб Абу Ханифы проповедовал широкое применение «обычного права, как вспомогательного, но независимого источника, что позволяет упрощать деловые отношения» [12]. Благодаря широкой терпимости ханифитский мазхаб довольно быстро получил распространение в Причерноморье, Поволжье и других регионах.

«Сборник постановлений шариата…» был составлен с учетом замечаний, выдвинутых Таврическим магометанским духовным правлением и Оренбургским магометанским духовным Собранием. В данном случае сборник охватывал такие разделы шариата, как право опекунства, право дарения и др.

Первый большой раздел посвящен лицам, состоящим под опекой, и их правах. Мусульманское право признает две категории лиц, которые могут находиться под опекой. К первой категории относятся лица в силу возраста (малолетные) или душевной болезни (сумасшедшие и безумные). Ко второй категории относились лица, над которыми опека учреждалась по распоряжению судьи (например расточители, развратники и должники). Опека налагалась кадием. Без распоряжения кадия опекунство не считалось оформленным. Опекаемый, достигший совершеннолетия, вступал во владение своим имуществом только после того, как пройдет испытание на умственную зрелость и способность распоряжаться имуществом. Если опекаемый, достигший совершеннолетнего возраста, не прошел испытания, то он вступает во владение

имуществом только тогда, когда ему исполнится 25 лет [13].

Опекуны пользовались довольно широкими правами. Так, опекун мог уполномочить другое лицо распоряжаться имуществом опекаемого. Но в случае смерти опекуна или опекаемого такая возможность теряла силу [14].

Несомненно, учитывались и права наследников. Так, если оставленное имущество «не обременено долгами или отказами по духовному завещанию» и наследники все совершеннолетние и «находятся на лицо», то опекун не имеет права продавать какую-либо часть наследства без согласия наследников [15].

Мусульманское право в отдельный раздел выделяло вопрос об ответственности опекунов, что говорит о важности этой тематики. Так, кадий имел право требовать от опекуна отчет по имуществу опекаемого [16]. Если после доказательства зрелости ума совершеннолетнего опекун откажется передать опекаемому имущество или растратит его, он обязан возвратить убытки [17]. Опекун также отвечает за крупные убытки, понесенные при продаже имущества опекаемого. Зрелыми считались дети мужского пола, достигшие 7-летнего возраста, а женщины – 9 лет [18]. До достижения зрелого возраста дети находились на попечении матери. Если по каким-либо причинам (смерть или болезнь) мать не могла заботиться о детях, то это право передавалось «бабке со стороны матери, а если бабки нет в живых, то бабке по отцу» [19].

В мусульманском праве существовал и такой вид наследственности, как дарение. Дарение являлось действительным только после того, как предложение дарителя принималось одаряемым. В примечании к этой статье говориться о том, что получение дара равносильно его принятию» [20].

Таким образом, можно отметить, что вопросы регулирования наследственного и семейного права мусульман Таврической губернии в XIX веке находились под пристальным вниманием не только высшего мусульманского духовенства, но и Российского правительства. Духовное правление решала дела, связанные с записью актов гражданского состояния, вопросы наследства и опекунских взаимоотношений. Это позволяло

мусульманскому духовенству на практике реализовывать свои правовые обязанности, наложенные на них религиозной теорией. Несмотря на то, что в их компетенцию вошли только существенно ограниченные правовые функции, однако оставшиеся свидетельствовали о сохранении важных конфессиональных возможностей, которые непосредственно влияли на внутреннюю жизнь мусульманской общины Таврической губернии.

Литература и Источники

1. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ РИ) (II), 23.12.1831, №5033, §77-79; Свод законов РИ, 1857, ст.1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.
2. К положению мусульманок // Переводчик-Терджиман. – 28 декабря 1899 г. (8 Рамазана 1317 г.) – №48.
3. К положению мусульманок // Переводчик-Терджиман. – 28 декабря 1899 г. (8 Рамазана 1317 г.) – №48.
4. К положению мусульманок // Переводчик-Терджиман. – 28 декабря 1899 г. (8 Рамазана 1317 г.) – №48.
5. ПСЗ РИ (II), 1.12.1826, №715; 21.09.1828, №2296; 03.01.1846, №19582; Свод законов РИ, 1857, ст.1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.
6. ПСЗ РИ (II), 8.06.1837, №10313; 15.08.1845, №19283, ст. 2077; 20.11.1864, 41476, ст. 1016; Свод законов РИ, 1857, ст.1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.
7. ПСЗ РИ (II), 27.03.1830, №3559; 30.10.1834, №7510; 30.09.1835, №8436; 20.11.1864, №41476, ст.1011; Свод законов РИ, 1857, ст.1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.
8. Никольский П.В. Описание сенатских дел исторического архива Таврической Ученой архивной Комиссии. – Симферополь: Издание Таврического губернского земства, 1917. – С.390.

9. Никольский П.В. Описание сенатских дел исторического архива Таврической Ученой архивной Комиссии. – Симферополь: Издание Таврического губернского земства, 1917. – С.391.

10. ПСЗ РИ (II), 22.12.1833, №6662; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399 прим.

11. ПСЗ РИ (II), 23.12.1831, №5033, §80; 20.11.1864, 41476, ст. 1011; 20.11.1864, №41477, ст. 1; Свод законов РИ, 1857, ст.1212; Свод законов РИ, 1913, ст. 1400.

12. Сборник постановлений шариата по семейному и наследственному праву. По учению Абу Ханифы. Сост. П.В. Антаки. Издание Департамента Духовных дел иностранных исповеданий. – СПб.: Тип. И. Бораганского, 1913. – 92 с.

13. Сборник постановлений шариата по семейному и наследственному праву. По учению Абу Ханифы. Сост. П.В. Антаки. Издание Департамента Духовных дел иностранных исповеданий. – СПб.: Тип. И. Бораганского, 1913. – С.2.

14. Сборник постановлений шариата… - С.28.

15. Сборник постановлений шариата… - С.30.

16. Сборник постановлений шариата… - С.48.

17. Сборник постановлений шариата… - С.50.

18. Сборник постановлений шариата… - С.52.

19. Сборник постановлений шариата… - С.52.

20. Сборник постановлений шариата… - С.56.

УДК 2

Херсонесская миссия святого апостола Андрея Первозванного

Chersonesos mission of St. Andrew the first-called Apostle

Протоиерей Сергий Халюта, настоятель Свято-Владимирского собора в Херсонесе г. Севастополя.

Archpriest Sergiy Haluta, rector of St. Vladimir Cathedral in Chersonesos (Sevastopol).

Аннотация: В статье рассматривается исторический путь выдающегося проповедника раннего Христианства – апостола Андрея Первозванного. Особое внимание автор уделяет его херсонессской миссии, которая имела неоспоримо высокое значение в цивилизационном выборе Древней Руси.

Abstract: The article considers the historical path of the outstanding preacher of early Christianity – Apostle Andrew the first-called. Special attention is paid Hersonessky his mission, which was undeniably a high value in the civilizational choice of Ancient Russia.

Ключевые слова: «Апостол Севера», раннее Христианство, херсонесская миссия, таврические ученики апостола, Крещение Руси.
Key words: "Apostle of the North", early Christianity, Chersonesos mission, Tauride disciples of the Apostle, Baptism of Russia.

Из канонических источников о земной жизни святого апостола Андрея мы можем почерпнуть следующие сведения.

Согласно евангелисту Матфею, он являлся уроженцем Вифсаиды, расположенной на берегу Генисаретского озера. Вместе с братом, первоапостолом Петром, промышлял рыбной ловлей. Им довелось услышать

призыв Спасителя: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков», и безоговорочно последовать за Ним (Мф. 4: 18-20).

Евангелист Иоанн свидетельствует, что Андрей – один из учеников святого Иоанна Крестителя, первым среди смертных был призван Христом на Иордане, поэтому именуется *Первозванным* (Ин. 1: 35, 40–42). Андрей способствовал великому чуду умножения хлебов, когда явил Иисусу Христу мальчика с пятью ячменными хлебами и двумя рыбками (Ин. 6:8-9). Именно он без колебания указал на Спасителя прибывшим в Иерусалим язычникам, ищущим поклонения истинному Богу (Ин. 12: 20-22).

Евангелист Марк называет святого Андрея в числе четырех учеников Господа, которым на горе Елеонской Он открыл судьбы мира (Мк. 13: 3).

В «Деяниях апостолов» сказано, что Андрей Первозванный был со Спасителем до конца Его земного пути, а после крестной смерти Христа сподобился видеть Его Воскресение и Вознесение. В день Пятидесятницы на Андрея, как и на других апостолов, огненными языками сошел Святой Дух, наделивший их человеческую природу целительными, пророческими дарами и владением разными наречиями – во славу Спасителя рода человеческого.

Лаконичные известия о деяниях святого Андрея дополняют апокрифы, самый ранний из которых датируется III веком. Об апостоле впервые написал «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский, ссылаясь, в свою очередь, на греческого философа-христианина Оригена Адаманта. В сочинении последнего, «Толковании на книгу Бытие», апостольским уделом Андрея, среди прочих, названа Скифия.

Итак, главное и общее, что можно отметить в апокрифических произведениях, – это просветительское служение святого Андрея в северном, восточном и южном Причерноморье, за что он назван «Апостолом Севера и скифов». Он выбрал своим местопребыванием одну из главных римских черноморских колоний – Синоп, и именно оттуда совершал миссионерские

путешествия. Третье такое путешествие привело апостола в самый северный предел – Херсонес Таврический, или Корсунь, по русским летописям.

Время сохранило имена первых таврических учеников апостола Андрея: Инна, Пинна и Римма. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), в 1946-1961 годах возглавлявший Симферопольскую и Крымскую кафедру, изучил жития этих святых исповедников веры Христовой и пришёл к выводу, что они были готами или тавроскифами, жившими между нынешними Алуштой и Балаклавой. С проповедью слова Божия они дошли до Дуная, где в начале II века приняли мученическую смерть.

30 октября 1950 года святитель Лука обратился ко «всем священникам Симферопольской и Крымской епархии»: «…прошу вас, отцы всечестные, поминать на отпустах Литургии, Вечерни и Утрени святых мучеников Инну, Пинну, Римму, ибо их надо считать крымскими святыми. Это – очень древние мученики...». Согласно преданию, их мощи покоятся под спудом на территории храма Всех крымских святых в Алуште, рядом с которым в честь Инны, Пинны и Риммы возведена часовня. Память святых мучеников совершается 3 июля.

Заметим, что поздние греческие Πραξεις (Акты) указывают на такой маршрут третьего апостольского путешествия святого Андрея Первозванного: Грузия, Кавказ, Пантикапея, Феодосия и Херсонес Таврический. Из этого последнего пункта он морем возвратился в Синоп, а уже оттуда отбыл в Патры Ахейские, по пути просветив верой Христовой греческий Византий.

Пребывание в Патрах стало одновременно и роковым, и промыслительно благим для Первозванного апостола: в этом греческом городе его богоугодное и боговдохновенное служение закончилось мученической кончиной на косом Андреевском кресте и обретением бессмертия.

Несомненно, херсонесская деятельность апостола Андрея является предтечей будущего Корсунского крещения великого князя Владимира Святославича, а значит – и всей Руси.

Его *первозванность* для Христа стала и *первозванностью* для цивилизационного выбора Государства Российского, сознательно и навечно принявшего Православие. Поэтому Херсонес, как место проповеди «Апостола Севера», давал основание византийскому императору Михаилу VII Дуке в письме к великому князю Всеволоду Ярославичу утверждать, что «одни и те же самовидцы евангельской проповеди провозгласили христианство у обоих народов» [5].

Связующим звеном этих важнейших событий не только российской, но и европейской истории, является херсонесская деятельность великого христианского подвижника Климента, папы Римского. Приблизительно в 98 году он, по приказу императора Траяна, был навечно удален из Рима «за море в какой-нибудь пустынный город из прилежащих к Херсону». Древняя традиция связывает это место с нынешним Инкерманом, в пещерном монастыре которого до сих пор существует Климентовская келья, ранними христианами преобразованная в храм и освященная во имя апостола Андрея Первозванного.

Вообще, Херсонес, бывший в I веке окраинной провинцией Римской империи, считался идеальным местом для ссылки исповедников христианской веры. Так, в 92 году туда изгнали племянницу римских императоров Тита и Домициана, блаженную Флавию Домициллу, принявшую евангельское знание от священномученика Климента. Четыре года она, находясь в заточении, подвергалась истязаниям за верность учению Христа, после чего приняла мученическую смерть. Сам Римский епископ обнаружил в Херсонесе и его окрестностях многочисленную паству: как свидетельствует предание, около двух тысяч христиан встретил он на месте, да еще многие римляне последовали за своим духовным отцов в добровольное изгнание.

Надо помнить, что святой Климент принял крещение от «верховного во апостолах» Петра, брата Андрея Первозванного, следовал по стопам учителя и

[5] Повесть временных лет. М. – Л., 1950. Ч. 2, приложения. С. 218.

был посвящен им во епископа Рима в 92 году. Апостол Павел в Послании к Филиппийцам свидетельствовал о Римском Первосвятителе как о ближайшем своем сотруднике в деле проповедования слова Божия.

В 93-97 годах Климент Римский обратился к Коринфской церкви с Посланием, созданным по случаю возникших иерархических нестроений. Этот текст, представлявший собою первый, после творений апостольских, письменный памятник христианского поучения, обязательно читался на воскресных богослужениях раннехристианских общин. Свое Послание священномученик завершил молитвой, которая явилась образцом для всех последующих письменных творений подобного рода:

«Всевидящий Бог и Владыка духов и Господь всякой плоти, избравший Господа Иисуса Христа и, чрез Него, нас в народ избранный, да даст всякой душе, призывающей великое и святое имя Его, веру, страх, мир, терпение, великодушие, воздержание, чистоту и целомудрие в благоугождение имени Его чрез Первосвященника и Ходатая нашего Иисуса Христа, чрез Которого Ему слава, величие, держава и честь ныне и во веки веков. Аминь».

С таким выдающимся духовным «багажом» прибыл ссыльный Первосвятитель Рима в Херсонесские пределы. И здесь он «сладостию духовного своего учения» стал многих обращать к истинной вере. В результате святой Климент в течение только одного года создал 75 собраний верных, молящихся за богослужениями в особых комнатах частных домов – горницах.

Один из таких тайных домовых храмов сохранился по сей день в центральной части древнего Херсонеса, на главной улице третьего квартала городища, в доме знатного херсонесита. Возможно, его стены являются свидетелями проповедей апостола Андрея Первозванного.

Храм представляет собой вырубленное в глубокой скале помещение в форме креста, длиной около 8 метров, шириной 4 с половиной метра. В настоящее время в сакральное подземелье ведут восемь каменных ступеней,

обрывающихся на высоте около 4 метров от пола. Это связано с тем, что ранее каменную лестницу продолжала деревянная, которая поддерживалась массивным каменным столбом.

В восточной части храмового «подземелья» хорошо угадывается алтарная апсида, чьи размеры и контуры в точности повторяет более поздняя «наземная» церковь, сложенная из камня в средние века. Вообще, это помещение можно смело отнести к кругу римских катакомбных храмов эпохи гонений на христиан в I – III веках, настолько идентичны их формы.

Таким образом, литургическая жизнь в Херсонесе уже на первом этапе христианства протекала во всей полноте, и в последующие несколько веков сформировала сонм Херсонесских священномучеников, среди которых особое место принадлежит семи прославленным епископам IV века – Василию, Ефрему, Евгению, Еферию, Агафодору, Елпидию и Капитону, память которых совершается 7 марта. Им посвящен храм, построенный на территории Херсонеса по благословению «русского Златоуста», святителя Иннокентия (Борисова).

Имена многих херсонесских святых еще предстоит открыть. Например, не так давно был обнаружен в Херсонесе средневековый склеп местночтимой святой Анастасии.

В херсонесской ссылке находился преподобный Иосиф Песнописец, автор богослужебного канона священномученику Клименту.

В 655 году в Херсонесе мученически погиб еще один ссыльный Первосвятитель Рима – Мартин Исповедник. Четьи-Минеи святителя Димитрия Ростовского от 14 апреля отмечают: «Святое же его тело погребено было вне града Херсона, в церкви Пречистой Богородицы, нарицаемой Влахернская. И гроб его славен есть».

Над мощами святого Мартина Исповедника и нетленными останками херсонесских христиан, положенными в подземные храмовые крипты ранее VII

века, крестилась дружина святого равноапостольного князя Владимира, частично состоявшая из варягов.

Сам же великий князь был крещен в Херсонесе над мощами «мужа апостольского» Климента, которые обрел в 861 году на островке в восьми верстах от Херсонеса (бухта Казачья) святой равноапостольный Кирилл, Учитель словенский. Это «нетленное сокровище» упокоили в малой апсиде, специально пристроенной к южной стороне главного придела кафедрального собора Херсонеса, известного под названием «Уваровская базилика». Место сохранилось до сих пор.

В конце 867 – начале 868 года святые солунские братья Кирилл и Мефодий доставили в Рим из Херсонеса часть мощей Климента и поместили в базилике Сан Клементе, по преданию построенной на месте дома мученика. Через 120 лет честную главу Римского епископа великий князь Владимир, по крещении своем в Корсунской церкви святого Василия, перенес «на благословение себе» в стольный град Киев и положил в Десятинной церкви, где она особо почиталась как первая общерусская святыня.

Прославление Климента Римского стало примером для последующих канонизаций, совершаемых Русской Православной Церковью. А обильный храмами епархиальный город Херсонес, по замечанию видного исследователя крымских древностей А. Л. Бертье-Делагарда, явился «источником христианства и примером его обрядностей для всех окрестных мест… даже крестившаяся Русь вынесла из Херсонеса форму его крестов, которую мы и видим на остатках киевских сооружений XI века» [6].

В 1147 году Климентовскими мощами был поставлен на Киевскую кафедру схимник Климент Смолятич. Этим радикальным шагом Русь порвала с традицией возведения иерархов на русскую митрополию в Царьграде по благословению «у святой Софья и от патриарха».

[6] Бертье-Делагард А.Л. Остатки древних сооружений в окрестностях Севастополя и пещерные города Крыма // Записки ООИД. 1886. Т. XIV. С. 210.

На соборе епископов Черниговский епископ Онуфрий сказал программное слово, завершившее дискуссию: «Азъ свѣде достоить ны поставити, а глава у насъ есть святаго Климента, якоже ставять Грѣци рукою святаго Ивана»

Круг замкнулся. Апостол Андрей Первозванный, ученик Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, – первый проповедник христианства в нынешних границах России. Его брат, Первоапостол Петр, – наставник священномученика Климента Римского, ставшего небесным покровителем равноапостолького князя Владимира – крестителя Руси. И все эти стечения Богом данных обстоятельств свершились на земле Херсонеса Таврического.

Выдающийся историк Церкви, митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков), писал, что пастырь Климент Римский «справедливо может быть назван первым епископом Херсонским, если только не было в Херсоне епископа со времени самого апостола Андрея» [7].

Епифаний Монах, работавший над «Житием апостола Андрея Первозванного» в 815-843 годах, совершил путь, повторяющий маршруты трех его миссий, указанные в древних источниках: из Иерусалима вдоль берегов Черного моря, с остановкой в Херсонесе, где апостолу пришлось провести немалое время из-за «упорствующих в язычестве» горожан. «Херсаки же народ коварный и до нынешнего дня туги на веру, лгуны и поддаются влечению всякого ветра. Андрей пробыл у них довольно дней», – сообщил автор.

«Житие апостола Андрея Первозванного» Епифания пользовалось большим авторитетом, и в конце XI века было переведено на славянский язык.

Русская мысль создала собственное оригинальное сказание о посещении Андреем Первозванным отечественных пределов — «Слово о проявлении Крещения Рускыя земля святаго апостола Андрея, како приходил в Русь», сохранившееся в составе «Повести Временных Лет». Согласно этому тексту,

[7] Макарий (Булгаков), митрополит. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю русской церкви. СПб., 1846. С. 61.

Андрей Первозванный, прибывший из Синопа в Корсунь, узнал о близости Днепровского устья и «восхоте поити в Римъ». Поднявшись вверх по Днепру, он благословил место будущего Киева, а затем отправился на север, в землю словен, где позднее возник Новгород. Подивившись местным обычаям, апостол отбыл в Рим, а оттуда – в Синоп.

С XI века начинается рост почитания Андрея Первозванного на Руси: в 1030 году Всеволод Ярославич, младший сын князя Ярослава Мудрого, получил в крещении имя Андрей; в 1086 году он основал в Киеве Андреевский (Янчин) монастырь.

В 1089 году преподобный Ефрем Печерский, митрополит Переяславский, освятил построенный им в Переяславле-Русском каменный собор во имя Андрея Первозванного. В конце XI века в Новгороде был построен Андреевский храм во имя святого апостола Андрея. С того же времени память Первозванного апостола внесли во все русские церковные календари, она отразилась в текстах русского Пролога, в Великих Четьих Минеях.

Со времени святителя Макария, в 1526-1542 годах бывшего архиепископом Новгородским, стали известными местные новгородские предания о проповеди Андрея Первозванного в земле Русской, дополняющие «Повесть Временных Лет». Подобные сказания содержит «Степенная книга» (1560–1563 годы), первый учебник русской истории, где в новой обработке записано «Слово о посещении Руси Андреем Первозванным», помещенное в кратком виде в житии святой Ольги и в пространном – в житии святого Владимира.

«Степенная книга», в главе «Пророчество и благословение Рустей земли святаго Апостола Андрея Первозванного и о жезле его», сообщает о том, что в Херсонесе сохранились отпечатки стоп Андрея Первозванного на камне, а наполнявшая их дождевая или морская вода становилась целебной:

«В переходе же Понтскаго моря, иже словет море Руское, тоже и Черное именуется, по нему же святый Андрей научи слову Божию многи люди, и

крести их, … прииде в Херсон, и тамо проповеда слово Божие, идеже последи сий Великий Руский Самодержатель блаженный Владимир облада, туже и святое крещение получи, иже ныне именуется страна та Перекопское и Крымское царство… Святый же Андрей восхоте из Херсони шествовати в Словенскую землю, и прииде к морю близ града Херсоня, и бяшу ту на брегу у моря камень велий, на нем же стоя святый Андрей моляся Богу, и благослови море Понтское, на камени же том воглубленно вообразишася нозе святаго Андрея яко на воску, иже и доныне видимо есть, егда же море зыбляшеся, и морская вода достизаше на камень, и наливахуся воображенныя стопы святаго Андрея, иногда же и от дождевнаго наводнения налияхуся. И ту прихождаху мнози человецы, и мазахуся тою водою, иже на камени в стопах святаго Андрея, и многоразличным болезням исцеление получаху».

Многие знали об этой святыне и пытались ее обрести. Но на долгие годы Господь сокрыл чудотворный след апостола Андрея. И только в седмицу ваий Великого поста – 9 апреля 2012 года произошло чудо: прихожанам Херсонесского Владимирского собора Андрею Сорокину и Павлу Буцаю был явлен на херсонесском побережье каменный след, полностью соответствующий описанию, данному в «Степенной книге». На камне ясно виден отпечаток босой человеческой ступни. Он слишком правильный, четкий и детальный, чтобы быть «произведением» ветра и волн. Как будто тот, кто оставил этот след, стоял не на твердой каменной глыбе, а «яко на воску».

Специальная комиссия Симферопольской и Крымской епархии Московского Патриархата привлекла ученых для проведения медицинской и криминалистической экспертизы отпечатка. Они пришли к выводу, что это действительно след стопы 38 размера, принадлежащий человеку, рост которого составлял примерно 160 сантиметров. Геологи подтвердили, что возраст находки составляет около 2000 лет.

В настоящий момент планируется возведение на этом месте часовни. Однако ее строительство сопряжено с немалыми трудностями и весьма

затратное: отпечаток стопы апостола Андрея находится на скалистом и труднодоступном берегу моря, где потребуется произвести очень сложные гидротехнические работы.

Тем не менее, к обретенной святыне уже несколько лет приходят паломники, совершаются чудесные исцеления.

Митрополит Симферопольский и Крымский Лазарь вместе с духовенством епархии уже не раз отслужили молебен с акафистом святому апостолу Андрею Первозванному на месте нахождения отпечатка стопы.

В заключении отметим, что особым почитанием апостол Андрей Первозванный пользуется и на государственном уровне. Во время правления императора Петра Великого имя «Апостола Севера» получил главный орден Российской Империи, а Андреевский крест стал символом Российского флота.

Указом Президента Российской Федерации от 1 июля 1998 г. орден Святого Андрея Первозванного был восстановлен в системе российских наград и по своему статуту является высшей государственной наградой. С 1992 года Российскому Военно-морскому флоту возвращено право ходить под Андреевским флагом.

Источники и литература:

1. Латышев В.В. Жития святых епископов Херсонских. Исследования и тексты // Записки Императорской Академии наук. Серия VIII по историко-археологическому отделению. Т.8. № 3. Спб., 1906;
2. Житие свв. Епископов Херсонских в грузинской минее / Вступ. статья В. Латышева, пер. К. Кекелидзе // ИАК, 49, 1913. С. 83-88;
3. Понырко Н. В., Панченко А. М. Апокрифы об Андрее Первозванном // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 49-54;

4. Понырко Н.В. Слово святых апостолов Петра и Андрея, Матфея и Руфа и Александра // Там же. С.439-441;
5. Охотина Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре» - неизвестное сочинение второй половины XVI в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т.47. Спб., 1993. С. 121-135;
6. Шкаровский М.В. Почитание апостола Андрея на северо-западе России // Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтики. Вып. 4. Спб., 2007. С. 253-258;
7. Греческие предания об апостоле Андрее Т.1. Жития. / Изд. подг. А.Ю. Виноградов (Библиотека «Христианского Востока», 3). Спб., 2005;
8. Повесть временных лет; Сказание кратко о создании пречестныа обители боголепнаго Преображения Господа Бога Спаса нашего Исуса Христа на Валаме // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 47. Спб., 1993. С. 135-136; Acta apostolorum… P. 117-127;
9. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1. Стб. 7-8;
10. Андрей Первозванный. А. Виноградов и А. Грищенко. Серия ЖЗЛ, Москва, 2013 г., с. 375-376;
11. Начало XII в. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1. Стб. 7-8;
12. Степенная книга, I, 96.

УДК 2

Святительская деятельность и миссии свт. Николая (Касаткина) в Японии.

Prelate activities and missions of St. Nicholas (Kasatkin) in Japan.

Протоиерей Роман Цуркан, кандидат богословия, преподаватель Таврической духовной семинарии.

Archpriest Roman Tsurkan, candidate of theology, teacher of Taurida theological Seminary.

Доклад, сделанный во время XII Международных образовательных Сретенских чтений: *«"Правило веры и образ кротости". Историческая роль и духовный подвиг святительского служения»* (3—5 февраля 2018 года в г. Хельсинки, Финляндия).

Ваше Преосвященство владыка Серафим[8], Ваше Высокопреподобие отец Виктор[9], уважаемые отцы, братья и сестры!

Византийский подвижник преп. Петр Дамаскин полагал, что, вступая на христианский путь, человек должен всегда иметь в виду восемь духовных концептов. Один из них («четвертый») есть «уразумение жизни в *этом* мире Господа нашего Иисуса Христа и учеников Его и прочих святых, мучеников и преподобных отец, — дел их и слов»[10]. Обращаясь молитвенно к ним, как к живым, преп. Петр восклицал: «удивляюсь я вашей любви к Богу… Как вы, малые числом, превозмогли весь мир… и сделали это безоружные… Какая была это сила, или скорее вера, через которую вы получили силу Св. Духа?»[11]

Не только раннее христианство следовало по стопам Богочеловека, но и наш «поздний» век может удивлять примерами апостольской любви ко Христу. Парадоксально что не всякий может быть призван в апостолы, как это было, скажем, с гадаринским бесноватым, просившимся идти *за* Учителем (Мрк. 5, 18). Но во все времена бывают исключения.

---

[8] Доклад сделан в Хельсинки в присутствии преосвященного Серафима (Амельченкова), епископа Люберецкого, патриаршего викария и Председателя Синодального отдела по делам молодежи.

[9] Протоиерей Виктор Лютик, настоятель Покровского храма в Хельсинки и представитель Московского Патриархата в Финляндии и временно исполняющий обязанности благочинного Шведского благочиния Русской православной церкви.

[10] Преподобный Петр Дамаскин. Творения. М., 1993, с. 59.

[11] Там же, с. 96, 97.

Краткие сведения о деятельности свт. Николая (Касаткина) в Японии.

Во 2-й половине XIX в. в среду японцев явился русский миссионер и иеромонах по имени Николай Касаткин. Будучи, наверное, поэтом в душе, он, направляясь к язычникам, размышлял об их стране так: «когда я ехал туда, я много мечтал о своей Японии. Она рисовалась в моем воображении, как невеста, поджидавшая моего прихода с букетом в руках. Вот пронесется в ее тьме весть о Христе, и все обновится. Приехал, смотрю, — моя невеста спит самым прозаическим образом и даже не думает обо мне»[12].

И приступил о. Николай к труду, при чем его священническое служение в русской консульской церкви было направлено не только на православных, но и на тех европейцев-инославных, у которых не было духовных лиц и которые так же, как о. Николай, находились во враждебном кругу язычников: «все христиане, без различия вероисповеданий, сплотились среди ненавидящей их толпы язычников, в тесный кружок около о. Николая».[13] Однако, настали другие, времена терпимые, потянулись в Японию протестанты и католики, и засел о. Николай за язык и литературу японцев. На протяжении 8 лет изучал он все то, что могло ему помочь в его миссионерской работе: «прочитал с учителем китайских классиков, прочитал японскую историю, прочитал разные сочинения японских писателей древнего и нового времени (в этой области о. Николай и среди японцев может быть назван специалистом). Затем пошел буддизм. О. Николай начал приглашать к себе бонз (буддийских духовных) и с ними прочел добрую часть трудной для понимания (даже непонятной без хорошего комментария) буддийской литературы. Читал все это с увлечением, весь отдаваясь своему делу. Учителя не выносили такой напряженной работы, требовали себе отдыха, тогда о. Николай нанимал себе двоих-троих учителей, и все читал и читал, стараясь проникнуть в душу японского народа, просветить который светом Христовым он приехал»[14]. Отец Николай даже сдружился с некоторыми бонзами, которые ему по секрету открывали свое отношение к своей религии. Открывали честно ему свое мнение о том, что в буддизме народ обманывается, обольщаясь неведомой нирваной и связанным с ней ритуалом — молитвами, поклонами золоченым статуям, дымом фимиама, слезами, проповедью и проч.[15]

В итоге настойчивость и длительное самообразование сделали свое дело и стали приносить плоды. Овладев языком и конфуцианской корректностью, о. Николай задумывается уже и о том, как вложить в азиатские одежды японской культуры религиозный смысл христианства. Личные труды вкупе с терпением

[12] Сергий (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке. Письма японского миссионера. Арзамас, 1897, с. 96.
[13] Там же, с. 97.
[14] Там же.
[15] Там же, с. 98—99.

помогли миссионеру в этом. Они, и только они реально ввели о. Николая в душу чуждого ему народа[16]. Делалось это не всегда гладко. Вот зарисовка начального этапа катихизаторских курсов о. Николая в Токие: «Найдена квартира. Пошли новые заботы: нужно было попробовать найти слушателей, при том секретно от властей, так как принятие христианства японцам еще не было разрешено. После разных хлопот, при помощи знакомых, наконец удалось собрать человек пятнадцать. В тесном домике о. Николая открылась первая православная проповедь в Токио. Слушатели заполнили «залу», сидя чуть не друг на друге, а сам о. Николай, чтобы сохранить место, забрался в меньшую каморку и оттуда, как из какого святилища или, проще, гнезда, проповедовал. Конечно, период оглашения продолжался довольно времени. Многие из начавших слушать потом отстали, присоединились некоторые новые, пока проповедь приняла вид уже оглашения в собственном смысле»[17].

И не только о японцах было попечение святителя. Сильно сокрушаться он и о своих, русских христианах, что скудна Россия на миссионеров для Японии. Но о. Николай был упрям. Всю ношу апостольского служения взял на себя и нес безропотно. И когда в 1912 г. он умер, то сам император Японии отметил его служение — почтил его память и труд погребальным венком[18].

Так же и российский император Николай II в своем высочайшем *Рескрипте* был рад отметить труды своего подданного особым словом: «От юности посвятив служение свое благовестию Христову, Вы избрали себе поприще в чуждом и вере и духу, и языку нашему народе японском. Здесь, благословением Божиим, из приходивших к Вам и искавших света нашей веры, собралось около Вас малое церковное стадо, и Вы явили перед всеми, что православная Церковь Христова, чуждая мирского владычества и всякой племенной вражды, одинаково объемлет любовию все племена и все языки. В тяжелое время войны, когда орудие брани разрывает мирные отношения народов и правителей, Вы, по завету Христову, не оставили вверенного Вам стада, и благодать любви и веры дала Вам силу выдержать огненное испытание брани, и посреди вражды бранной удержать мир веры и молитвы в созданной Вашими трудами Церкви. Сим привлекли Вы к себе уважение не только русского православного народа, но и иноверцев, и иноплеменников»[19].

---

[16] Для сравнения приведем мнение методистского пастора из Южной Кореи в начале XXI в., который православному миссионеру высказал следующие свои соображения: «если бы вы, православные, пришли к нам *мощно*, с хорами, иконами и обрядами, то вся Корея была бы ваша» (Чаплин Вс., прот. Лоскутки // Православная Москва, №13, июль 2006, с. 10).

[17] Сергий (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке, с. 105.

[18] Цуркан Р., иерей. Духовный пахарь Японии // Мир Православия, №4 (97), 2006, с. 12.

[19] Высочайший императорский Рескрипт о деятельности Преосвященного Николая во время Русско-японской войны (от 9 (22 октября) 1905 г.). СПб., 1905.

Известный алтайский миссионер *архиепископ Макарий (Невский)* как-то откровенно написал свт. Николаю: «хотелось бы умереть на той борозде, на какой Промыслом Божиим я поставлен и пахать и сеять»[20]. Миссионер миссионеру ответил так: «Ваши мысли о „покое" совершенно совпадают с моими»[21]. — И плуг святительский в Японии вздымал не столько мягкую землю, но задевал корни и тыкался в камень. Ему грозила *смертная казнь* за проповедь в стране Восходящего солнца — было ведь и такое… Но все по порядку.

Окончивший Духовную Академии в СПб. в 1860 г., молодой иеромонах, по призыву Департамента Иностранных Дел поехал в Японию служить при российском посольстве. В те времена во вполне восточной и не совсем цивилизованной Японии имел место запрет на христианство. И потому там приходилось незаконно, втайне от властей, вести миссионерскую деятельность. Первым его учеником и последователем стал учитель фехтования — бывший самурай, священник одного из синтоистских храмов в Хакодате, Савабэ Такума. Предание гласит, что по началу он видел в христианстве еретическое учение, которое оскверняет «землю богов» Японию. И поэтому Савабэ стал притворно общаться с иеромонахом Николаем с целью обезглавить его. Однако, услышав от Николая объяснение христианского учения, он осознал свое заблуждение, крестился, стал христианином Павлом, а через некоторое время принял священнический сан.

Напомним, что восемь лет о. Николай за свой счет изучал язык японцев и их культуру. И это было в духе восточного православного христианства, в духе Византии. Как учил когда-то на уроке истории покойный С. С. Аверинцев, «стоит подумать, что христианство всегда стояло перед выбором — выбором "своего" языка», ведь Византия гибко подходила к делам миссионерским — в отличие от католической церкви, которая жестко закрепила на долгие века права единственного сакрального языка за латынью, потому что латынь — это единственный древний язык Западной Европы. По мнению католиков «остальные языки явились позднее, и это варварские языки, на которых никто не говорил во времена Христа и в начальные времена христианства; языки, которые не были притом непосредственно связаны с государственной и культурной традицией поздней античности»[22]. Что касается восточной половины христианского мира, то византийцы разрешали многим народам — от христиан Кавказа до *руссов* — иметь богослужение и Слово Божие на своих

[20] «Я здесь совершенно один русский…» Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии (публикация и комментарии Р. К. Цуркана). СПб., 2002, с. 66.
[21] Там же.
[22] Аверинцев С. С. Христианство в истории европейской культуры // Ученые записки московского культурологического лицея № 1310. Вып. 3. М., 1997, сс. 99, 100.

языках. Понятно, что после крушения Византии ее русские восприемники стали делать то же самое в своих миссиях.

Вернемся к трудам свт. Николая. Духовное поле японских островов было весьма активно им возделано. По прошествии 50 лет в Японии насчитывалось 32 тыс. православных христиан[23], объединенных в 265 церк. общин, построены были православные соборы в Токио, Киото и множество небольших православных храмов. Как свидетельствовал в 1906 г. близкий соработник свт. Николая (будущий пермский священномученик) епископ Киотский *Андроник (Никольский)*, «закваска новой жизни о Христе глубоко заложена во все смешение японского народа среди мрака язычества. И это все — дело одного человека, одаренного великою от Господа благодатною силою — великого апостола Японии архиеп. Николая»[24].

Дни и ночи апостольства выглядели достаточно буднично: с утра преподавал в двух катихизационных школах, потом переводил священные тексты. По ходу поступления пожертвований из России строил святитель-миссионер храмы, один из которых — современное украшение Токио. Этот храм есть *Присутствием его основателя*, или продолжением ушедшего в вечность миссионера. До сих его зовут «Никорай-До» — «дом Николая». О замысле его строительства сам строитель писал так: «Нет ничего в нашей постройке расчитанного на роскошь, показность, но, Богу благословляющу, [скажет] богомолец с спокойным сердцем — и сделает пожертвование в храм не смущаясь мыслью, что он почти заведомо отдает свою жертву огню, и сам войдет помолиться в храм, не тревожась опасением, что в нем жизнь человеческая обречена небрежно случаю, а будучи уверен, что храм сей для охранения молящихся в нем, предан в волю Божию после того, как с человеческой стороны сделано, по мере сил и способов, все возможное в ограждение от этого страшного и непредвиденного бича — землетрясения»[25].

И внешне, и внутренне свт. Николай — «миссионер-гигант». Его так называли инославные миссионеры из-за роста, а также потому что старался он строить не столько рукотворенные храмы, сколько храмы Духа Святого. Он натурально оставил после себя уникальную национальную Церковь «с запасом прочности», позволявшим ей пережить и многолетний отрыв от Матери-Церкви, и анти-христианскую политику японских властей 1930-40-х гг., и антирусскую политику периода американской оккупации. Цена его «запаса прочности» — труд любви в режиме сопротивления и преодоления препятствий.

---

[23] «Я здесь совершенно один русский…» Письма, с. 78.

[24] Андроник (Никольский), еп. Речь, произнесенная 5 ноября при наречении во епископа Киотского // Церковные ведомости, 1906 г. №45, с. 2947—2948.

[25] А. В. Соборный храм Воскресения Христова при Российской духовной миссии в Токио, в Японии // Прибавлении к Церковным ведомостям, №14—15, 1890, с. 482.

Как мы уже говорили, святитель старался вникнуть в дух народа, в его философию и религию, — даже в технику буддийской проповеди[26]. Как-то раз зашел он в буддийский храм. Народу полным-полно. Бонзы стали усаживать гостя, но на беду не оказалось свободных мест. Тогда, недолго думая, жрец подвел о. Николая к жертвеннику, сдвинул с него украшения и курильницы, и … вежливо предложил ему присесть на буддийский алтарь. О. Николай был в шоке от «будничного» поругания святыни. Случай этот говорит о том, каков был уровень вежливости и каким уважением пользовался слушатель у буддистов[27]. Вежливость — великая вещь, но была и иная, напряженная вежливость, особенно, накануне русско-японской войны. Вот характерная «реакция» тех времен из японской же газеты «Нихон» (1900 г.) [перевод сделан известным японоведом Д. М. Позднеевым][28]: «Православная церковь является злостным местом, откуда сыплются проклятия на голову Японии и где молятся о ее поражении. Она всегда была центральным агентством шпионов, состоящих на русской службе. Японцам ненавистен купол русского собора, который, возвышаясь надо всем городом, как бы шлет презрение самому императорскому дворцу, ненавистен храмовый колокол, который каждое воскресное утро своим гвалтом докучает мирному сну жителей». Впрочем, не только японские реакционеры препятствовали православной миссии перед войной. Вот парадоксальное известие в письме свт. Николая к Томскому архиепископу Макарию: «До боли сердечной прискорбно знать, что русские православные чиновники мешают миссионерскому делу также, как неверующие иудеи мешали Св. Апостолу Павлу. Что за аномалия! В России могут твориться такие безобразия. Вот о чем на миссионерских съездах надо громко кричать! Авось до царя дойдет, и какие-нибудь меры примут. Да, в этом отношении язычники стоят выше наших православных чиновников; здесь, в языческой стране, мы миссионеры, от языческих чиновников не только помех не встречаем, а напротив поощрение видим»[29]. Эти горькие речи не плод отвлеченной рефлексии. В них явлена вескость и существенность личных переживаний святителя. Ведь ренегатство чиновников отнюдь не отвлеченная тема, а вполне даже русская. И актуальна до сих пор. Однако, по сравнению с европеизированным язычеством Японии, оно порой смотрелось кощунством. В другом своем письме, к Иркутскому архиепископу Вениамину, преосвященный Николай касается чиновнической темы, только теперь со стороны Японии. Миссионер пишет об отношения местных японских чиновников к притесняемому православию так:

---

[26] Сергий (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке, с. 98—99.
[27] Там же, с. 106.
[28] Цит. по: Чех А. О св. Николае Японском и его дневниках // Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Дневники 1870—1911. СПб., 2007 https://profilib.net/chtenie/123541/nikolay-yaponskiy-kasatkin-dnevniki-1870-1911-gg-7.php
[29] «Я здесь совершенно один русский…» Письма, с. 71—72.

«Проповедь в стране продолжается, но довольно вяло, по причине двух помех. Во-первых, ныне девятый вал политического возбуждения в стране: между объявлением конституции и открытием парламента — все заняты политическими соображениями и толками. Во-вторых, буддизм в предсмертных судорогах по местам делает препоны и дает толчки: составляют стачки не слушать христианской проповеди, прекращают сношения с соседями христианами, а инде бросаются камнями или даже поджигают; например, недавно из одной северной провинции наш проповедник должен был бежать, собрались убить его, дом же, где он проповедовал, сожгли. Во всех подобных случаях здешнее языческое правительство защищает христианских проповедников; а кто способствует возбуждению буддизма и тем ставит преграды христианству, так это — европейские и американские ренегаты и атеисты; а они здесь вожаки общественного мнения, ибо суть учителя университетов, советники правительственных мест и заправители светской прессы: печальное извращение ролей!»[30] И это ныне знакомая нам картина!

Не смотря на все препоны, в силу своего миссионерского дара, свт. Николай умел корректно перешагивать через рогатины и разные препятствия, включая, «традиции». Ничего не ускользало от его внимания, никакое средство из языческой культуры не казалось ему чуждым для миссионерской деятельности. Мало кто знает, что еп. Николай благословил новый для русских стиль боевых искусств — *самбо*. Сахалинец Василий Сергеевич Ощепков, студент Духовной семинарии в Киото, очевидно явил свою любознательность к обычаям страны Восходящего солнца. По мере продвижения его в этой области, было получено юношей епископское благословение на обучение боевому искусству в институте дзюдо в Кодокане. Семинарист Ощепков стал первым русским, получившим черный пояс из рук самого создателя дзюдо Дзигоро Кано. По благословению свт. Николая юноша Василий Ощепков создал принципиально новый вид спортивного единоборства — самбо. Есть предание, что, давая свое благословение на изучение японского искусства дзюдо, свт. Николай напутствовал юношу Ощепкова такими словами: «Пусть [спортивная] школа будет японская, а дух русским». Т. е. дух спортсмена должен быть пропитан христианским, православным учением, чтобы «топливом» силы была любовь, а не ненависть[31]. Таким образом, можно реально рассуждать о продуманном служении-концепте «миссия и спорт» в трудах преосвященного миссионера.

О свт. Николае можно говорить и писать много, особенно на основании его дивных дневниковых записей. Однако же перейдем к заявленной

[30] Извлечение из письма преосвященного Николая, еп. Ревельского (из Японии) к высокопреосвященному Вениамину, архиепископу Иркутскому // Прибавление к Иркутским Епархиальным Ведомостям, февраля 10, №6, 1890, с. 3—4.

[31] Хлопецкий А. И вечный бой… Святитель Николай Японский и истоки боевых искусств России. М., 2013, с. 90.

детализации его миссионерского служения и явления благодати Божией в его делах.

Православная миссия и методы архиепископа Николая.

Греческий ученый, занимающийся проблемами христианской миссии, *И. Стамулис* отмечает два принципиальных момента, обеспечивающий успех проповеди:

- первый — активное привлечение к делу миссии местных жителей,
- второй — метод, заставляющий тех, кто сам еще не окончил курс обучения, обучать других.

Успех в проповеди должен обеспечиваться энтузиазмом неофитов, которые, не успев еще освоить многого, готовы охотно делиться с другими уже полученными знаниями[32]. Т. о., предполагалось, что христианская проповедь в Японии с самого начала станет делом исключительно самих японцев. И это чаяние действительно оправдалось — в силу ментальности «все в себя впитывающих» и копирующих японцев[33].

Сотрудник свт. Николая, архим. Сергий Страгородский (будущий Патриарх Русской Православной Церкви) писал: «Чуждая всяческих политических и культурных задач, наша миссия поставила себе целью проповедовать Японии Христа и Его учение в чистом виде… Оттого и благодать Божия… не покидает нашей миссии. Эта последняя сильна не материально и не количеством своих деятелей…а прямо благодатью Христовою и только ею одною. Что такое силы миссии? Нуль в сравнении с протестантскими и католическими. Против целых армий их миссионеров-европейцев у нас действуют исключительно японцы, новообращенные, лишь поверхностно образованные. Правда, во главе всего стоит преосв. Николай, воспитывающий проповедников, но ведь он совсем один. Здесь побеждают не люди, а благодать и истина… Епископ приводил мне много случаев из своей практики… где положительно видна эта независимость миссионерского дела от соображений и расчетов человеческих. Самые красноречивые, отделанные проповеди бывают подчас медью звенящею; а иногда совершенно небрежная, нелогическая, вообще неудачная проповедь (во время которой, говорил Владыка, и на слушателей смотреть-то стыдно) имеет удивительный успех. По

[32] Стамулис И. Восточно-православное богословие миссии сегодня. Гл. 5. Взгляд в прошлое: восточно-азиатские мисси // Православная миссия сегодня. СПб., Апостольский город, 1999. Цит. по www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/mission/teol-mis/mis06.htm .

[33] Крестив первых 12 японцев, о. Николай зашел к своему другу, старику, члену высшего духовного совета, который сразу подал ему какую-то тетрадку: «на-ко прочитай». Взял и… ахнул! В ней подробно описывался обряд крещения, только что совершенный им, даже и рисунки приложены были (Сергий (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке, с. 107).

большей части, и бывает так, что успех получается, где не было никакой надежды, а где все рассчитано чуть не с математической точностью, ничего не выходит. Так все и говорит, что есть Хозяин этого дела, Который Сам и направляет его, как угодно Ему. Поэтому, и самые приемы нашей миссии носят на себе особый, чисто апостольский отпечаток [заключался в т. ч. в том, что избрание священнослужителей производилось всегда соборно]. Католики и протестанты обычно сами наперед определяют, где будут сами проповедовать… В избранном городе устраивается миссионерский стан, поселяются миссионеры-европейцы. Заводится школа, больница. На все улицы посылаются катехизаторы-японцы; в народ разбрасываются брошюры религиозного содержания. Одним словом, пускаются в ход все доступные средства… Наметивши пункт, они насильно навязываются городу, не отступая ни перед чем. Между тем в нашей миссии прием этот признается неправильным. Наши церкви, теперь разбросанные по всей Японии, зародились и развились сами собою, независимо от планов и соображений миссии. Несколько христиан приходят в город на заработки, для торговли. У них завязывается знакомство… Начинают собираться вместе по праздникам для молитвы и взаимного назидания в Слове Божием, – вот церковь и открыта. Некоторые из язычников спрашивают их о вере, начинаются разговоры, споры, некоторые склоняются к вере. Христиане пишут общее письмо епископу или чаще на собор… с просьбой прислать им катехизатора. Конечно, посылаются иногда катехизаторы и просто попробовать, нельзя ли основать церкви в том или другом городе. Но миссия никогда не пыталась поставить свою волю на место воли Божией, никогда не упорствовала проповедовать, когда убеждалась, что проповедь в данном месте бесполезна, что воли Божией пока нет»[34].

Миссия и образование.

Особое внимание свт. Николай уделял христианскому просвещению и развитию образования. Им были созданы семинария, катехизаторская, причетническая, женская и несколько детских школ. Лучшие выпускники семинарии посылались в Россию для продолжения образования в духовных академиях (всего такое образование получили 18 японцев). Одним из первых начинаний было учреждение библиотеки в Миссии — не только богословской, но и широко научной, европейской. В «Положении для Русской Духовной Миссии в Японии», составленном свт. Николаем, предписывалось: «Миссионеры, кроме своих занятий, обязаны уделять часы для поддержания и расширения своего образования… Чтение книг и трактатов богословского содержания необходимо для преуспеяния и разумения православного

[34] Сергий (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке, с. 119—121.

вероучения и для того, чтобы быть всегда готовым на разрешение вопросов, возражений и недоумений. Чтение научное также необходимо в стране, где на миссионеров будут смотреть не только как на представителей религии, но и как на представителей европейского образования»[35].

Миссия и женщины.

Немалое внимание уделял свт. Николай японским мироносицам — женскому миссионерству. В своем воззвании к Русской Церкви он писал: «Вера Христова только тогда прочно оснуется в стране, когда сделается основою семейной жизни; внести же ее в семейство может по преимуществу женщина… Но для того, чтобы японские женщины сделались усердными и благочестивыми, им нужно видеть настоящих христианок, и учиться из живого примера жизни и из устных бесед обязанностям истинных христианок. Кроме того, диаконисы совершенно необходимы… для введения женского христианского образования»[36]. Но семейную материнскую среду свт. Николай ставил выше, несравненно выше частного (порой, увы, казенного) катехизирования: «Мать может и должна и, конечно будет (да, будет, — материнское сердце сделает то! Какая же мать не вдохновляется желанием наполнить душу своего дитяти всем хорошим, добрым, возвышенным!) говорить с полным убеждением, с силой, с любовью, — и какой же конец тех речей? *Возвышение детских ручонок к Богу и детский молитвенный лепет…*»[37]

Это цитата из письма, написанного 10 лет спустя после выхода «Воззвания Японской духовной миссии к Русской Церкви». Письмо адресовано княгине Александре Голицыной. В нем свт. Николай все еще «болеет» мыслью о женской миссионерском обществе, ищет мироносиц для своего дела пока еще в России — ради все тех же японцев. Нерв женской миссии — влияние матери на дитя. «И какое дитя не принимает живительного влияния матери? И тот свет, которым мать с любовью захочет осветить ум и сердце своего дитяти, есть свет Божий, — устремление ума и сердца дитяти к Богу; и теплота та — теплота доброты и любви к ближнему…»[38]

«Теперь позвольте приступить к речи о предмете, уже знакомом Вам, именно, о Детском Миссионерском обществе <…> мысль о Детском Обществе явилась в Вашем доме тогда, когда он был полон детей, а Ваша мать вся поглощена заботами о них. Основать бы тогда Общество, — княгиня Мария

[35] Антоний (Мельников), архиеп. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Богословские труды, сб. 14. М.,1975, с. 5—61.
[36] Николай (Касаткин), архим. Воззвание Японской духовной миссии к Русской Церкви // Миссионер, 1876, №21, с. 169.
[37] «Я здесь совершенно один русский…» Письма, с. 9.
[38] Там же, с. 12.

Александровна не могла бы как должно заняться им; а Вы, правда, могли бы и горели желанием заняться, и порывы Вашего энтузиазма были очень высоки (помните, как Вы, на вопрос, поднятый кем-то из маленьких собеседников, что нужно чем-нибудь жертвовать для этого Общества, — так «чем же», — без запинки и с решительностью отвечали: «всем»), но крылья Ваши были еще очень юны: прямо и ровно [летать] Вы не могли, а перепархиванием далеко бы не улетели, и не увели бы за собой многих, — так Общество и упало бы; а между тем идея потеряла бы обаяние новизны и оригинальности; другой раз Общество основать было бы несравненно трудней. Это и было причиной того, что я тогда об Обществе замолчал. Я положил ждать вполне благоприятного времени. И вот теперь это время настало»[39].

Миссия и дети.

В цитированном письме к княгине Александре Голицыной поражает размах «миссионера-гиганта». И в самом деле — в поле христианской миссии вовлекаются не только женщина-мать, но и ее дитя. Цель такого всеохватывающего семейного и общецерковного (семья — малая церковь) действия — «возвышение детских ручонок к Богу и детские молитвенный лепет за маленьких и больших язычников; потом, непременно жертва из своих детских средств на описанные маменькой нужды Миссии»[40]. Какова цена этих может быть мизерных миссионерских действий? Материнские речи, детские молитвы и *крохотные* жертвы — это «благоуханное миро, которое на всю жизнь облагоухает детскую душу! Пусть даже со временем человек сделается неблагочестивым (возьмем крайность); но на всю жизнь у него сохранится воспоминание об этих минутах, как самых светлых, дорогих, — и много-много добра оно принесет ему в жизни. Вообще же, те минуты, часто повторяемые, начиная с первого раскрытия детского сознания и во весь период впечатлительного детского возраста вплоть до совершеннолетия, — повторяемые никак не официально, школьно, педантично, а семейно, или а дружеском кругу, произведут наклонность, расположение, привычку обращаться часто мыслью к общему Отцу Небесному, и принимать любовное участие в меньших братьях наших — язычниках, т. е., говоря проще, посеят и возрастят в душе семя к Богу и ближнему, — любви деятельной, всегда готовой жертвовать для Бога и ближних»[41].

Рассматривая подробно воспитательной цели детской миссии свт. Николая обращает внимание на то, чего надо избегать — *игры в миссию*.

[39] Там же, с. 9—10.
[40] Там же, с. 11.
[41] Там же, с. 12.

«Всякий обман в самом себе носит зародыш самоубийства: дети непременно заметят, что их хотят обмануть <…> примут все за игру, и не замедлят охладеть к делу, — значит и воспитательная цель не будет достигнута. Нет, нужно, чтобы дети не только думали и знали, что они дело делают, но и были уверены, что он их дела есть действительная польза; более взрослые из них пусть знают, сколько детское Миссионерское Общество доставляет сбора, и куда этот сбор идет; для этого полезно, чтобы детские деньги расходовались особо, и известно было, на что именно они расходуются; и всего лучше расходовать их на самое понятное для детей, именно — на детей же, на их многообразные нужды, со школами включительно; в таком случае, кроме денежных пожертвований, какой неиссякаемый прилив пожертвований будет детскими вещами, платьем, учебными принадлежностями (я еще с 1869 года храню у себя, как драгоценность, несколько карандашиков, перья, резинку и двугривенный, как наглядный памятник порыва детского усердия в одном московском доме, когда 9-летняя девочка и 10-летний мальчик на вопрос, что бы они дали для язычников, едва только своим умом поняв, в чем дело, побежали и принесли все, чем свободно могли располагать из своих детских средств!) И все то благо, все добро!»[42]

Подробно в том же письме свт. Николай останавливается на троичности пользы, которую обязательно принесет для ребенка его мизерная стерка или авторучка: «все будет иметь цену в очах Божиих, и сообразно с тем будет благословенно сугубым благословением, — благословением действительной помощи и пользы тем, для которых делается пожертвование, и благословение многообразной душевной пользы для самих жертвователей. Не забудем еще и третью пользу: нравственную пользу для детей, на которых будут жертвовать; и им тоже и их воспитатели, миссионеры, и их матери скажут, кто заботится о них, кто посылает им и на пищу, и на платье, и часто самое платье, крестик, книжку; и их детские сердца тоже будут пробуждены, тронуты, возвышены чувствами благодарности, взаимной симпатии, затем — желанием подражать, в свою очередь, творить добро, словом, теми же высокими нравственно-религиозными движениями, какими одушевлены маленькие благотворители»[43].

Миссия и война.

В учительных книгах Св. Писания сказано, что «золото испытывается в огне, а люди, угодные Богу, в горниле уничижения» (Сирах. 2, 5). Русско-японская война стала для еп. Николая таким испытанием. С 1900 года в Японии вновь, как и в эпоху сегуна (т. е., во времена гонения на христиан), усилились

[42] Там же, с. 12—13.
[43] Там же, с. 13.

антирусские настроения, которые не могли не сказаться на отношении к Православной Церкви Японии. Мишенью были избраны те японцы-христиане, которых окормлял свт. Николай. Именно на них был навешен ярлык предательства — по причине исповедания ими «русской веры». Явились угрозы теракта со стороны японских националистов по отношению к самому свт. Николаю[44]. В 1902 году был заключен союз между Японией и Великобританией, плодом которого должна была стать война между Японией и Россией. На соборе 1903 года еп. Николай вынужден был отвечать на чрезвычайно волновавший японских православных христиан вопрос, должны ли они участвовать в войне против России. Он ответил, что каждый должен выполнять свой долг перед родиной, вместе со всем своим народом. В случае начала войны они должны будут относиться к России как к неприятелю, но «воевать с врагами не значит ненавидеть их, а только защищать свое отечество». 5 февраля 1904 года Япония разрывает дипломатические отношения с Россией. «Японский министр иностранных дел барон Комура сказал (русскому послу) барону Розену, что «оставшимся в Японии русским будет оказана охрана и что желающие могут спокойно остаться»[45]. Очевидно сразу после этого заявления два священнослужителя, работавших в то время в миссии, вернулись домой. Колебания были и у еп. Николая, о чем можно узнать из его дневника: «стало быть, остаться или нет, от меня зависит, так как я не принадлежу к составу посольства. Как поступить? Себялюбие тянет в Россию, — больше 23 лет не был там, и отдохнуть от однообразного долгого труда хочется; польза церковная велит остаться здесь. Велел собраться находящимся под рукой церковнослужителям — священникам, членам редакции, начальникам школ, секретарям — и рассудить: уезжать мне или нет? Чего они желают, или что нужно для церкви? <…> (7 февраля 1904 г. директор семинарии) Иван Акимович Сенума прочитал мне написал мне написанные пункты решений (совещания), сопровождая пояснениями. Первое — все поголовно желают, чтоб я остался и т. д. <…> Я молча все выслушал и ответил на все пункты, в иных кое-что исправляя. На первый я сказал следующее: «меня радует ваше желание, чтоб я остался здесь, так как это показывает вашу заботливость о церкви. Ваше желание вполне совпадает с моим, и я думаю, что оно согласно с волей Божией. Признаюсь, мне приятно было бы уехать в отчизну, где я не был 23 года; но утром, во время совершения предпричастного правила, совесть меня укорила за это поползновение оставить без призора столь юную церковь, и я твердо и радостно решил остаться. Оставшись, я буду делать (то), что доселе делал: заведовать церковными делами, переводить Богослужение. Но в совершении общественного богослужения, пока война не кончится, участвовать не буду по следующей причине: во время богослужения

[44] «Я здесь совершенно один русский…» Письма. Примечания, с. 233—234.
[45] Дневники святого Николая Японского. Издательство Хоккайдоского университета, 1994, с. 365.

я вместе с вами молюсь за японского императора, за его победы, за его войско. Если я буду продолжать делать это и теперь, то всякий может сказать обо мне: „он изменник своего Отечества“. Или напротив: „он лицемер: устами молится за дарование побед японскому императору, а в душе желает совсем противного“. Итак, вы совершайте богослужение одни и молитесь искренно за вашего императора, его победы и прочее. Любовь к отечеству естественна и священна. Сам Спаситель из любви к Своему земному отечеству плакал о несчастной участи Иерусалима. Итак, начнется война, служите молебен о даровании побед вашему воинству; одержит оно победу — служите благодарственный молебен; при обычных богослужениях всегда усердно молитесь за ваше отечество, как подобает добрым христианам-патриотам. Я, по возможности, буду приходить в церковь на всенощную и литургию и стоять в алтаре, совершая мою частную молитву, какую подскажет мне сердце; во всяком случае, первое место в этой молитве, как и всегда, будет принадлежать японской церкви — ее благосостоянию и возрастанию»[46].

Таким образом, и духовенство с мирянами Японской Церкви оказалось на высоте, обратившись к своему епископу с просьбой остаться в Японии, и сам еп. Николай своим решение остаться дал достойный ответ не только Богу, но и своей молодой пастве. Он твердо верил, что объявление военных действий не принесет с собою никакой перемены в деятельности церкви: катехизаторы будут продолжать проповедовать Евангелие, ученики — посещать школу миссии. Сам же еп. Николай действительно прекратил всякую переписку с Россией и всецело посвятил себя переводческой работе. Личные национальные переживания за родину доверял только дневнику: «17 января 1905 г. Порт-Артур взят; уже десятки тысяч пленных в Японии. Боже, какое унижение для России! И кончится ли когда этот позор, или все глубже и больше будет облегать Россию? Как не скорбеть, когда ниоткуда никакого утешения!... 18 января 1905 г. Тот же мрак на душе… 11 марта 1905 г. Мукден взят японцами, и торжествуют они, вывешивая флаги и фонари и производя процессии. Горевать ли? Да уж, кажется, дальнейшая степень горя будет сумасшествие; а между тем здравый смысл нужен, — дел много»[47]. Здравый же смысл состоял как раз в том, что свт. Николай патриотизм присваивал не только себе, но и японцам. «Истинный христианин, наставлял еп. Николай, одного из японцев, должен быть и истинным патриотом»[48].

Как видно из дневника, к личным переживаниям свт. Николая добавилась еще одна новая тема в его миссионерском служении: в ходе военных действий в Японию стали прибывать русские пленные (общее их число достигло 73 тысяч).

[46] Там же, с. 365—366.
[47] Там же, с. 559, 583.
[48] «Я здесь совершенно один русский…» Письма. Примечания, с. 236.

Свт. Николай с согласия японского правительства образовал *Общество духовного утешения военнопленных* (идея создания принадлежала японским христианам). Для помощи пленным он рукоположил несколько священников, владевших русским языком. Сам епископ, выполняя свой христианский и патриотический долг, неоднократно посещал пленных со словами утешения или письменно доносил им евангельскую правду о несчастье. Каждого пленного, прибывшего в Японию, японская церковь благословила серебряным крестиком. Пленные снабжались иконами и книгами. Одни из русских пленных офицерах, познакомившись со свт. Николаем, писал на родину: «Около 40 лет этот великий по своим убеждениям, твердый мыслью и светлый душой человек трудится на пользу Православия Хотелось бы, чтобы об этом епископе узнали в русском обществе и оценили его поистине трогательное отношение к нам и заботы о нас»[49].

Деятельность епископа Николая во время войны была высоко оценена не только в Японии, но и в России. Император Николай II послал епископу Николаю в конце 1905 года свой Рескрипт с не столько государственной, сколько религиозной оценкой его миссионерской деятельности: «Вы явили перед всеми, что Православная Церковь Христова, чуждая мирского владычества и всякой племенной вражды, одинаково объемлет все племена и языки. Вы, по завету Христову, не оставили вверенного Вам стада, и благодать любви и веры дала Вам силу выдержать огненное испытание брани и посреди вражды бранной удержать мир, веру и молитву в созданной вашими трудами церкви»[50].

Миссия свт. Николая была чрезвычайно обширна, о ней можно говорить и писать много — с благодарностью о творимых Богом через человека дивных делах. Как итог наших кратких о свт. Николае (Касаткине) размышлений напомним, что по прошению японских христиан в 1970 году он был причислен Русской Православной Церковью к лику святых за свои беспримерные труды…

P.S. Под новый 1911 год престарелый миссионер-епископ записал в своем дневнике: «Итак, еще один год канул в вечность <…> недалеко пристань. Дай Бог только не упасть в грязь и не ушибиться насмерть! Без Божией охраны на каждом шагу можно споткнуться. Ангел-Хранитель, не оставь без руководства! И просвети, Господи, сию страну светом истинного Твоего Евангелия!»[51]

---

[49] Там же.

[50] Высочайший императорский Рескрипт о деятельности Преосвященного Николая во время Русско-японской войны (от 9 (22 октября) 1905 г.). СПб., 1905.

[51] Дневники святого Николая Японского: в 5 т. /Сост. К. Накамура/. Том V (с 1904 по 1912 годы). СПб., 2004, с. 721.

Использованная литература.

1. А. В. Соборный храм Воскресения Христова при Российской духовной миссии в Токио, в Японии // Прибавлении к Церковным ведомостям, №14—15, 1890.
2. Аверинцев С. С. Христианство в истории европейской культуры // Ученые записки московского культурологического лицея № 1310. Вып. 3. М., 1997.
3. Андроник (Никольский), епископ. Речь, произнесенная 5 ноября при наречении во епископа Киотского // Церковные ведомости, 1906 г. №45.
4. Антоний (Мельников), архиепископ. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Богословские труды, сб. 14. М.,1975.
5. Высочайший императорский Рескрипт о деятельности Преосвященного Николая во время Русско-японской войны (от 9 (22 октября) 1905 г.). СПб., 1905.
6. Дневники святого Николая Японского. Издательство Хоккайдоского университета, 1994.
7. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. /Сост. К. Накамура/. Том V (с 1904 по 1912 годы). СПб., 2004.
8. Николай (Касаткин), архимандрит. Воззвание Японской духовной миссии к Русской Церкви // Миссионер, 1876, №21.
9. Извлечение из письма преосвященного Николая, еп. Ревельского (из Японии) к высокопреосвященному Вениамину, архиепископу Иркутскому // Прибавление к Иркутским Епархиальным Ведомостям, февраля 10, №6, 1890
10. Преподобный Петр Дамаскин. Творения. М., 1993.
11. Сергий (Страгородский), архимандрит На Дальнем Востоке. Письма японского миссионера. Арзамас, 1897.
12. Стамулис И. Восточно-православное богословие миссии сегодня. Гл. 5. Взгляд в прошлое: восточно-азиатские миссии // Православная миссия сегодня. СПб., Апостольский город, 1999. Цит. по www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/mission/teol-mis/mis06.htm.
13. Хлопецкий А. И вечный бой… Святитель Николай Японский и истоки боевых искусств России. М., 2013.
14. Цуркан Р., иерей. Духовный пахарь Японии // Мир Православия, №4 (97), 2006.
15. Чаплин Вс., протоиерей. Лоскутки // Православная Москва, №13, июль 2006.
16. Чех А. О св. Николае Японском и его дневниках // Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Дневники 1870—1911. СПб., 2007 https://profilib.net/chtenie/123541/nikolay-yaponskiy-kasatkin-dnevniki-1870-1911-gg-7.php

17. «Я здесь совершенно один русский…» Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии (публикация и комментарии Р. К. Цуркана). СПб., 2002.

УДК 2

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ В ЖИЗНИ МОЛОДЕЖИ КРЫМА
(по результатам социологических разведок)

Чигрин Виктор Александрович, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии ТА КФУ им. В.И. Вернадского
Chygryn Victor Aleksandrovich, doctor of sociological sciences, professor managing the department of sociology TA KFU the name of V. I. Vernadsky

Аннотация. В статье на основе социологических разведок 2016-2018 гг. приводятся характеристики отношения крымской молодежи к религии и церкви, анализируется динамика степени религиозности разных групп, когорт и отрядов молодежи Крыма. Показана важность дальнейшего изучения отношения молодежи к религии и церкви в условиях крымского полиэтнического социума с применением социологических методов.

Abstract. In the article on the basis of sociological secret services 2016-2018 led descriptions of relation of the Crimean young people to religion and church, the dynamics of degree of religiousness of different groups, cohorts and detachments of young people of Crimea is analysed. Importance of further study of relation of young people is shown to religion and church in the conditions of Crimean society with the use of sociological methods.

Ключевые слова: *религия, церковь, молодежь, религиозность, социум, социология*

Keywords: *religion, church, young people, religiousness, society, sociology*

Вопросы отношения людей к религии и церкви всегда относились, пожалуй, к наиболее закрытым, с точки зрения социологии. Если анализировать работы классиков социологической науки – Макса Вебера или Питирима

Сорокина, которые ближе всего подходили к данной проблеме, то они старались как можно более деликатно освещать причины и глубинные основы религиозности разных групп людей. А об истоках религиозности молодежи говорили, скорее, историки и этнографы, изучавшие процессы инициации в первобытных обществах [1, 2, 3, 4, 5].

В отечественной практике социологические исследования религиозности россиян, лишенные идеологической окраски, характерной для работ советских исследователей, проводились Аналитическим центром Юрия Левады и Всероссийским центром исследования общественного мнения (ВЦИОМ). Так, по свидетельству И.А. Савченко и С.В. Устинкина [6] Аналитическим центром Юрия Левады изучались отношение граждан к Православной церкви [7], общественное восприятие взаимоотношений церкви и государства [8]. Всероссийским центром исследования общественного мнения анализировалась роль православия в Российском обществе [9], получены интересные данные о трансформации религиозных ориентиров российских граждан по сравнению с началом 1990-х годов [10].

Однако следует отметить, что довольно сложное отношение «молодежь – религия – церковь» изучается отечественными социологами довольно бессистемно, хотя зарубежные коллеги уделяют данной проблеме пристальное внимание. Судя по всему, такое внимание возникло на волне появления на Западе различного рода неформальных движений. Те же И.А. Савченко и С.В. Устинкина приводят интересный материал статьи Б. Поуп, Дж. Прайс, Д.Р. Лиллард «Воздействие религии на поведение молодежи». В ней исследователи «оценивают соотношение между посещением церкви и юношеской делинквентностью и приходят к важному выводу, что молодые люди, достаточно часто посещающие церковь, с наименьшей вероятностью могут стать наркоманами, правонарушителями и преступниками» [6, с. 237].

В исследованиях, проводимых в России, материалы которых приводят наши социологи, несмотря на поставленные интересные и важные вопросы, нет, пожалуй, главного – системности. Так, не совсем понятно, каковы же

главные тренды отношения разных групп молодежи к религии и церкви (по полу, возрасту, образованию, поселенческим характеристикам)? Можно ли говорить о том, что существующие тенденции в равной мере касаются православия, ислама, католицизма, других религий? Как влияет на религиозность молодежи Интернет? Имеются ли региональные особенности религиозности молодежи? Какие процессы мы наблюдаем и можем прогнозировать в условиях моно- или поликонфессионального социума? И таких вопросов мы можем задавать много, не получая на них вразумительных ответов.

Возможно, поэтому автор назвал настоящий аналитический фрагмент «социологическими разведками», понимая его ограниченность в том громадном социокультурном и конфессиональном пространстве, называемом Россия.

И все-таки Крым представляет собой весьма примечательный в этих отношениях регион. И речь здесь не только о его полиэтничности, хотя сама по себе она стала предтечей поликонфессиональности населения полуострова.

Говоря о разнообразии народов Крыма, надо сделать хотя бы краткий экскурс в этническую историю. Откуда и как появились различные народы в Крыму? Без ответа на этот вопрос не может быть понятной нынешняя языковая ситуация в Крыму.

Через крымскую землю прошли разные народы. Одни остались здесь навсегда, другие лишь мелькнули в череде веков. Попробуем обозначить те этносы, о пребывании которых в Крыму достоверно известно из письменных или иных источников и которые оставили заметный след в истории полуострова. При этом будем стараться придерживаться хронологии, не определяя роль и значение того или иного народа.

Античное время (X в. до н. э. - III в. н. э.). В этот период на территории Крыма проживали тавры, позднее сюда проникали киммерийцы, скифы, древние греки (эллины), сарматы, древние римляне. Все они, кроме последних, расселялись на полуострове, перемешивались, формируя этническую основу местного населения.

Раннее средневековье (III - XI вв.). В это время в Таврике появились аланы (поздние сарматы), готы, гунны, ранние тюрки (хазары и др.) византийцы (греки), хазары, евреи, протоболгары, мадьяры, печенеги, древние слявяно-русы. Часть их оседала на полуострове. Распространение христианства привело к смешению всех племен и заметному культурному влиянию на них Византии.

Позднее средневековье (XI - XVIII вв.). В этот период на полуостров разными путями попали половцы, турки-сельджуки, армяне, татары-ордынцы, венецианцы, генуэзцы, турки-османы, еще ряд народов. В это время в результате долгих процессов межэтнического взаимопроникновения, на основе своего вероисповедания образовались и чисто Крымские этносы - крымские греки, крымские армяне, караимы и крымчаки.

Позднее довольно неоднородное тюркское население Крыма (половцы, ордынцы и др.) и потомки христиан, принявшие ислам стали единым этносом крымских татар.

Естественно, что все эти народы вступали в различные отношения друг с другом, иной раз не очень мирные и почти всегда – непростые. Тем не менее, процессы межэтнического взаимопроникновения ассимиляции и образования новых этнических групп шли в Крыму в это время довольно активно.

После присоединения Крыма к Российской империи в 1783 г на территории Крыма наряду с крымскими татарами, караимами, крымчаками и местным христианским населением (армяне, крымские греки и др.) стали расселяться русские и украинцы, греки и болгары, а также немецкие чешские, эстонские и польские колонисты.

Говорить о советском периоде истории Крыма нет смысла, поскольку, наряду с депортациями, «организованными» переселениями и разгромом церквей, мечетей, кенасс, синагог и кирх, в этот период были заложены ядовитые ростки противостояния. Речь идет о межэтническом противостоянии, с межконфессиональным привкусом, которое позднее украинские власти фактически культивировали на полуострове, разрешив возвращаться в Крым

депортированным народам, но, не решая их проблем, в том числе, культурных, образовательных, языковых, конфессиональных

Поэтому мы вправе предполагать, что смещение геополитических акцентов во внешней политике Украины, наметившееся в 2004 году, вполне могло послужить детонатором столкновения народов Крыма на национальной и религиозной почве, если бы не произошло исторического воссоединения Крыма с Россией.

В определенной степени это наше предположение подтверждает высокий уровень тревожности респондентов исследования, который транслировался в ответах респондентов того же исследования, проведенного центром «Социо» в Крыму в 2008 году, на следующий вопрос анкеты:

Таблица 1

Как Вы считаете – межнациональное противостояние в Крыму… (N=3134, %)

Суждения респондентов исследования	**Процент ответов**
Острая проблема, которая может перерасти в открытую межнациональную рознь	30,9
Напряженность есть, но это не острая проблема, которую надо решать в первую очередь	28,1
Межнациональные противоречия навязываются заинтересованными структурами, как такового конфликта между разными национальностями нет	27,7
Межнациональная проблема в Крыму на сегодняшний день не актуальна	13,3

Как видим, всего лишь 13 процентов респондентов указали, что проблема межнациональных отношений неактуальна. Зато остальные отметили не только ее присутствие, но и указали на провокаторов, искусственно ее раздувающих.

В это противостояние лидеры меджлиса и эмиссары украинских националистов пытались втянуть представителей мусульманской церкви, а

также служителей УПЦ Киевского патриархата. К счастью, тех, кто поддался на эту провокацию, оказалось немного, хотя известны факты так называемых «крестоповалов», споров насчет принадлежности тех или иных православных храмов и т.п.

А что же молодежь? Наши крымские разведки свидетельствуют, что уровень религиозности молодежи невысок.

Вот сравнительные данные исследования 2016-2017 гг., проведенные по методикам и под руководством московского центра «Циркон» [11].

Таблица 2

Ответы респондентов на вопрос: «Скажите, пожалуйста, считаете ли Вы себя верующим человеком и, если "да", то какого вероисповедания Вы придерживаетесь»? (%)

Суждения респондентов исследования	В среднем	Молодежь
Не считаю себя верующим человеком	26,0	50,0
Православный христианин	49,2	19,4
Исповедую ислам	14,8	12,7
Верю в бога, но без принадлежности к конкретной конфессии	4,4	9,9
Буддист	0,0	0,0
Иудей	0,0	0,0
Другие верования	0,4	1,6
Затрудняюсь ответить	5,2	6,4

Из данной таблицы мы видим, что крымская молодежь менее религиозна, чем старшие поколения, хотя потенциальные верующие среди молодежи имеются. Судя по всему, они стыдятся заходить в храмы, почему-то боясь осуждения своих сверстников. Среди сторонников ислама этот разрыв выглядит более скромно. К более высокой религиозности этой части молодежи Крыма привело множество ограничений языкового, персонального характера, ограничений, на традиции и обряды, веру. Нужно также признать, что здесь

духовные скрепы поколений более сильны, чем у других многочисленных этносов, населяющих полуостров.

Увы, этот вопрос нуждается в углубленном изучении, как, впрочем, и вопрос о степени религиозности городской и сельской молодежи (по данным одного из украинских исследований 2004 года – религиозность молодых жителей села была на 11% выше). Нуждается в детальном исследовании и проблема влияния образования на религиозность молодежи. Пока же отметим, что наши разведки дали интересные результаты:

Таблица 3

Ответы респондентов на вопрос: «Какие предметы или темы по народной культуре Вам были бы интересны при обучении?»

(N=2403, в %)

Суждения респондентов исследования	Всего	%
География родного края	678	28,21
История родного края	987	41,07
История народа / история народов Вашего региона	680	28,30
Национальная литература, народный эпос, народные сказания	584	24,30
Национальные традиции, народные праздники	717	29,84
Национальная культура и искусство, народное изобразительное творчество, народные ремесла	614	25,55
Традиционная религиозная культура	317	13,19
Народная музыка, народное песенное творчество	449	18,68
Национальные танцы	502	20,89
Национальные виды спорта	622	25,88
Традиционный костюм	250	10,40
Национальная кухня	1008	41,95
Традиционные виды труда и хозяйственной деятельности	234	9,74
Ваш вариант	57	2,37
Затрудняюсь ответить	18	0,75

Как следует из таблицы, традиционная религиозная культура занимает в данной иерархии лишь десятое место, существенно отставая от истории родного края, от национальной кухни, истории народов региона, национальных традиций и народных праздников, и даже от национальных видов спорта.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в процессе вхождения Крыма в состав Российской Федерации уровень религиозности молодежи пошел на спад. Ведь в украинский период доверие молодежи к церкви росло, прежде всего, потому, что падало доверие к власти, доверие к ее региональным и местным структурам, политическим партиям и лидерам.

Однако наши социологические разведки не снимают поставленных выше вопросов, и только совместная работа социологов и религиоведов может поправить ситуацию.

Литература:

1. Вебер М. Социология религии// Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994 – 704 с.

2. Сорокин П. А. Система социологии. Т. 2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов.— М.: Наука, 1993.— 688 с.

3. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.— 376 с.

4. Левинтов Г. А. Инициация и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т.I. М.: «Советская Энциклопедия», 1987. – С.543-544.

5. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М.: Политиздат, 1989.- 573 с.

6. Савченко И.А., Устинкин С.В. Религия в восприятии современной молодежи: цифры и комментарии // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), Modern Research of Social Problems, № 7(63), 2016. – С. 232-263.

7. Россияне отделяют патриарха от церкви. 2014. Опрос Аналитического центра Юрия Левады от 3 февраля 2014 [Электронный ресурс] URL:

http://www.levada.ru/2014/02/03/rossiyane-otdelyayutpatriarha-ot-tserkvi/ (дата обращения: 20.04.2018).

8. Церковь и государство. Опрос Аналитического центра Юрия Левады от 19 февраля 2016. URL: http://www.levada.ru/2016/02/19/ tserkov-i-gosudarstvo-2/ (дата обращения: 20.04.2018).

9. Православие в России: прошлое и настоящее Опрос ВЦИОМ 12 ноября 2013. Пресс-выпуск № 2451 [Электронный ресурс]. URL: http://infographics.wciom.ru/theme-archive/politics/internal-policy/ statesmen/article/pravoslavie-v-rossii-proshloe-i-nastojashchee.html (дата обращения: 20.04.2018).

10. Религия: за и против Опрос ВЦИОМ 26 июля 2015. Пресс-выпуск №2888 [Электронный ресурс] URL: http://wciom.ru/index. php?id=236&uid=115329 (дата обращения: 20.04.2018).

УДК 378.095

ПРОБЛЕМЫ УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ В ПРЕПОДАВАНИИ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ИНОСТРАННОГО В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ НА МАТЕРИАЛЕ ПРАВОСЛАВИЯ

PROBLEMS OF EDUCATIONAL AND METHODICAL SUPPORT IN TEACHING OF RUSSIAN AS A FOREIGN LANGUAGE IN THE CONFESSIONAL ENVIRONMENT ON ORTHODOXY MATERIAL

Шабалина Екатерина Александровна
Томский государственный педагогический университет, г. Томск, Россия
Shabalina Ekaterina Aleksandrovna
Tomsk state pedagogical University, Tomsk, Russia

Аннотация: Статья посвящена анализу существующих учебников русского языка как иностранного (РКИ). Анализируется их специфика с точки зрения особенностей процесса обучения русскому языку студентов-иностранцев в Российских духовных учебных заведениях. Рассматриваются задач, которые должны решать современные учебники РКИ. Обозначаются некоторые проблемы, возникающие при обучении иностранных семинаристов русскому языку.

Abstract: The article is devoted to analysis of existing Russian as a foreign language (RCTs) textbooks. Their specificity is analyzed from the point of view of process features of Russian language teaching to foreign students in Russian religious schools. Tasks that modern RCT textbooks must solve are considered. Some problems that arise during teaching of foreign seminarians to Russian language are indicated.

Ключевые слова: русский язык как иностранный, методика преподавания русского как иностранного, учебник РКИ, язык специальности, педагогика высшей школы, религиоведение, преподавание в духовных семинариях Русской Православной Церкви.

Keywords*:* Russian as a foreign language, method of teaching Russian as a foreign language, RCT textbooks, language of specialty, high school pedagogy, religious studies, teaching in theological seminaries of the Russian Orthodox Church.

Большинство методистов считают учебники и учебные пособия одними из самых важных и доступных обучающих средств, так как именно их выбором формируется система обучения в целом и способы преподавания в частности. Учебник является своеобразным способом взаимодействия преподавателя и студентов, с помощью которого первые контролируют и регулируют учебную деятельность вторых.

О проблемах теории и методики преподавания РКИ, подходах в написании учебников, особенностях их составления и классификации писали такие лингвисты и методисты, как А.А. Акишина, А.Р. Арутюнов, Т.М. Балыхина, И.Л. Бим, В.Н. Вагнер, М.Н. Вятютнев, М.Д. Зиновьева, Г.А. Китайгородская, А.А. Леонтьев, И.И. Халеева, С.А. Хавронина, и др. Так И.Л. Бим выделяет несколько задач, которые должны решать современные учебники иностранного языка:

- обучение той или иной деятельности, а не только знаниям;
- обучение нескольким видам речевой деятельности сразу (говорению, аудированию, чтению, письму);
- обучение «эмпирическим средствам» (лексическим, фонетическим, грамматическим) для осуществления этой деятельности [2, с.78].

Таким образом, учебник должен не только давать знания, но и формировать круг компетенций, что является свидетельством комплексного подхода при обучении РКИ и, как следствие, при составлении и выборе учебников.

Кроме комплексного подхода большая часть методистов выделяет и компетентностный подход в обучении РКИ, что подразумевает овладение всеми видами речевой деятельности в соответствии с Государственным образовательным стандартом, умениями и навыками использования языка в различных сферах и ситуациях общения, в том числе связанных с профессиональной деятельностью и профессиональным общением. Поскольку русский язык для иностранных студентов-семинаристов является не самоцелью, а посредником в получении духовного образования, на наш взгляд, компетентностный подход представляется преобладающим в процессе обучения и в выборе учебников и учебных пособий.

Преподавание русского языка для иностранных слушателей и студентов, получающих образование в духовных семинариях России, имеет некоторую особенность. Помимо освоения основами грамматики и общеупотребительной лексики русского языка, студентам необходимо активно воспринимать и использовать терминологическую лексику в сфере изучаемых ими теологических, богословских и религиоведческих дисциплин, а также уметь воспринимать и продуцировать лексику научного стиля речи в академической среде.

Таким образом, перед авторами учебных пособий для студентов-семинаристов стоит комплексная задача:

- во-первых, готовить учащихся к адекватному восприятию и порождению речи научного стиля в академической среде (написание курсовых, дипломных работ, научных статей, умению реферировать, воспринимать и транслировать полученную информацию и.д.);
- во-вторых, совершенствовать умения ораторского искусства, так как будущему священнику необходимо уметь построить диалог с паствой, проводить катахизаторские и мессинерские беседы;
- в-третьих, обучать речевым тактикам, этикетным жанрам, таким как приветствие, прощание, утешение, поздравление, благодарность, извинение, которые тоже имеют свою специфику в рамках внутрицерковного общения;

- в-четвертый, продолжать и углублять курс русского языка общего владения, так как студенты находятся внутри языковой среды и им необходимо коммуницировать;
- в-пятых, заключать данные культурологического характера, позволяющие оценить роль и место православия в данной стране.

Современные учебники и учебные пособия РКИ условно можно разделить на две группы: учебники русского языка общего владения и учебники, ориентированные на обучение языку специальности. Рассмотрим каждую из них более подробно.

Все учебники РКИ общего владения можно разделить по видам речевой деятельности: лексика, грамматика, аудирование, чтение, письмо, говорение и учебники, которые совмещают в себе два или белее видов речевой деятельности, а также тестовые и контролирующие материалы. Целью данных пособий является подготовка к государственному тестированию какого-либо сертификационного уровня, поэтому лексическая и грамматическая наполняемость соответствует Лексическому минимуму и Государственному стандарту русского языка как иностранного. Лексический минимум не предполагает знания учащихся узкоспециальной лексики. Однако для студентов-иностранцев, обучающихся на специальностях высших духовных образовательных учреждений необходимо введение профессиональной лексики в активный словарный запас на раннем этапе, что не предусматривают современные учебники и учебные пособия. Кроме подготовки к тестированию рассматриваемые учебники предполагают развитие коммуникативных способностей в разных ситуациях общения. В качестве учебного материала представлены речевые ситуации, которые в современном общении потеряли свою актуальность, так, например, ситуации «На почте», «В магазине», «Ориентация в городе» и т.д. Данные учебные материалы помогают учащимся овладеть только формальными лексико-грамматическими и синтаксическими конструкциями, но использовать их в реальной коммуникации не представляется возможным.

Учебники и учебные пособия, ориентированные на язык специальности, можно разделить на профильные и предметные. Профильные пособия бывают медико-биологическими, техническими, гуманитарными и экономическими; предметные – соответствуют специфики определённой учебной дисциплины (электротехника, русская литература, экономика и т.д.). Как справедливо замечает Харламова Н.С. «для учебных материалов, претендующих на роль профессионально ориентированного базового учебника, характерны некоторые общие недостатки. К их числу можно отнести: нечеткое представление авторов о целях обучения и средствах их достижения. Наиболее уязвимыми моментами в обучении сегодня являются неправильная методическая организация языкового материала, подбор учебных материалов с целью комплексного развития профессионально лингвистической компетентности, а также несовершенство системы упражнений или ее полное отсутствие как таковой» [3, с.2]. В частности, учебники языка специальности для иностранных студентов-семинаристов вообще отсутствуют. В связи с этим, как правило, в качестве учебного материала выбираются учебники гуманитарного профиля, в которых не учитываются особенности лексики и синтаксических конструкций богословских, религиоведческих и теологических наук, не предусмотрены тексты общецерковной и богослужебной сферы, не уделяется внимание этикетным нормам внутрицерковного общения. По этой причине у студентов возникают трудности, при восприятии, фиксировании, а потом при продуцировании лекций преподавателей; в написании собственной исследовательской и научной работы; при общении в академической среде и при выполнении практических задач в процессе обучения, так как у семинаристов не оказывается достаточного лексического и терминологического тезауруса; знаний синтаксических конструкций, позволяющих описать процесс, явление или систему; понимания структуры текста, в том числе научного, владение этикетными нормами и жанрами; владения навыками коммуникации с целью воздействия на слушателей.

На основе вышесказанного можно сделать вывод, что к проблемам современных учебников и учебных пособий с точки зрения преподавания русского языка как иностранного в конфессиональной среде можно отнести:

- отсутствие работы с узкоспециальной лексикой, которая не входит в список слов Лексического минимума,
- отсутствие обучения видам речевой деятельности в контексте профессиональной подготовки,
- недостаток заданий на решение актуальных коммуникативных задач.

Необходима разработка учебных пособий, которые в первую очередь ориентированы на иностранных студентов-семинаристов, с учётом специфики научного дискурса и их будущей специальности.

Литература и источники

1. Панова Л.В., Харитонова О.В. Учебник для преподавания русского языка как иностранного как элемент лингводидактического дискурса преподавателя-русиста // Интернет-журнал «Мир науки» 2016, Том 4, номер 6 http://mir-nauki.com/PDF/82PDMN616.pdf
2. Бим, И.Л. Теория практика обучения немецкого языка в средней школе: Проблемы и перспективы [Текст] / И.Л. Бим. - Воронеж: Изд-во ВГУ, 1974. С. 78.
3. Харламова Н.С. Основные принципы построения учебника по языку специальности// https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-printsipy-postroeniya-uchebnika-po-yazyku-spetsialnosti
4. Государственный стандарт по русскому языку как иностранному. Профессиональные модули. Первый уровень. Второй уровень / Андрюшина Н.П. и др. – 2-е изд., испр. и доп. – М. –СПб.: Златоуст, 2000. – 240 с.
5. Государственный стандарт по русскому языку как иностранному. Первый уровень. Второй уровень. Общее владение / Андрюшина Н.П. и др. 2-е изд., испр. идоп. – М. – СПб.: Златоуст, 2001. – 40 с.

УДК 316.273(470.621)

ЭТНИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ
ETHNIC AND RELIGIOUS IDENTITY IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

А.Ю. Шадже, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии, профессор, ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет»

A.Yu. Shadzhe, Doctor of Philosophy, Professor of Department of Philosophy and Sociology, Professor, FSBEI HE "The Adyghe State University"

Аннотация. В статье анализируется взаимосвязь этнической и религиозной идентичности на примере адыгского этноса. Обосновывается тезис о негативном влиянии глобализации на целостность идентификационного пространства российских этносов. Делается вывод о необходимости сохранения социокультурного разнообразия и развития многоуровневой идентичности России.

Abstract. The article analyzes the interrelation of ethnic and religious identity based on the example of the Adyghe ethnos. The publication makes the case for the idea that globalization has a negative impact on integrity of identification space of the Russian ethnoses. The author arrives at a conclusion that there is a need to maintain a sociocultural diversity and develop multilevel identity of Russia.

Ключевые слова: идентификация, российская идентичность, этническая и религиозная идентичность, адыгский этнос, глобализация, культура, молодежь

Key words: identification, Russian identity, ethnic and religious identity, Adyghe ethnos, globalization, culture, youth.

Проблема многоуровневой идентичности – этнической, религиозной, региональной, гражданской идентичности – становится одной из ведущих в современной гуманитарной науке в условиях глобализационных рисков.

Развал Советского Союза, межэтнические конфликты, приток инонациональных иммигрантов в российские регионы активизировали этнические процессы, в том числе и этническую идентичность. Возрождение этнического в идентификационном пространстве основывается на чувстве самосохрания этноса.

В современной России ситуация заметно изменилась. «Идентичность граждан страны, так же как этническая идентичность, понимается и в значении «какие мы», и в значении «кто мы» [1, с.7]. В последние годы все системообразующие основания сложной системы «идентичность» пришли в движение. Возрождается идентификация по этническому и/или религиозному признакам. Это довольно сложный и противоречивый процесс, который связан не только с социально-экономическим кризисом, но и кризисом ценностных оснований бытия. Важно осознать себя русским или аварцем, мусульманином или православным, не противопоставляя себя другим. Пока идентификационные процессы в условиях становления российской гражданской идентичности осуществляются далеко не просто.

Общие процессы идентификации характерны как для народов Северного Кавказа, так и для черкесов (адыгов), у которых заметно была изменена идентификационная картина в результате трагических событий XIX в. – Кавказской войны и Стамбульского исхода. В исторической памяти адыгского этноса прошлое – насильственное изгнание адыгов – значимо. В условиях социокультурных рисков и глобализационных вызовов именно это становится мировоззренческой доминантой в исторической памяти народа.

Этноконфессиональная идентичность адыгов. Формирование и развитие этнокультурных и духовных традиций адыгов происходило под воздействием устного народного творчества, а не под влиянием арабоязычной литературы, как утверждают некоторые исследователи. Адыги выражали свои идейно-

философские и нравственно-этические взгляды на жизнь в богатом и разнообразном фольклоре. Поскольку не было письменности, произведения нартского эпоса устно передавались от поколения к поколению. Все это свидетельствует о том, что мышление адыгов, их менталитет, их этнические ценности, наконец, самоидентификация формировались непосредственно в словесной культуре еще до ислама [2, с. 89 – 106].

В науке существует точка зрения, утверждающая тезис о «цивилизаторской миссии» мировых религий, о их влиянии на развитие культуры человека. А. Тойнби и С. Хантингтон высказывали мысль о том, что религия является одной из основных характеристик цивилизации и даже определяет цивилизацию.

Н. Моисеев, опровергая этот тезис, писал: «Слов нет, религия оказывает огромное влияние на формирование духовного мира человека и тем самым на утверждение тех или иных цивилизационных догм. Вряд ли можно отрицать, что существует и обратное влияние цивилизации на формирование религии». Более того, он уверен, что не столько религия формирует цивилизацию», сколько сама цивилизация не только «выбирает» ту или иную религию, но и адаптирует ее к своим духовным и материальным потребностям. «В самом деле, ведь любая цивилизация возникает гораздо раньше религии, принятой теми или иными народами, а цивилизационные стандарты меняются весьма медленно» [3, с. 15].

У адыгов дело обстояло именно так, т.е. адыги сами выбрали исламскую религию и приспособили к своему миропониманию. Культура адыгов могла получить от ислама такие ценности, которые, с одной стороны, удовлетворили бы назревшие культурные потребности, а с другой – их значение, интенция и функция не противоречили сложившейся этнической психологии и обычаям, этническим ценностям и менталитету.

Отметим, что религия не вошла глубоко в жизнь адыгов. В отличие от арабов, для которых ислам дорог как этническая культура, как эквивалент самого арабского этноса, ислам не стал этнической идеологией адыгов, не

впитал в себя всю их культуру. Безусловно, во многих случаях в жизни совпадают этнические и религиозные чувства.

Что касается религиозной идентичности адыгов, то одним из идентификационных признаков у большинства выступает принадлежность человека к этнической культуре, личностное самосознание адыга. Отсюда вывод: религиозная идентификация имеет свою специфику в том или ином этническом сообществе; ислам может быть воспринят в той мере, в какой эта мера сформировалась в предшествующей культурно-исторической традиции.

Влияние глобализации на идентификацию. В условиях объективной/естественной глобализации этнические культуры на Северном Кавказе становятся более открытыми. Между тем следует обратить внимание на риски непредсказуемых процессов искусственной глобализации, привносящей в идентификационное пространство ценности, не свойственные ни этносам, ни религиям.

Идентификационная среда является нелинейной средой (системой), где сосуществуют культурные традиции и ценности, региональные и национальные виды идентичности. Между тем, виртуализация общества приводит к изменению иерархической связи между традициями и инновациями, локальным и глобальным, целым и частью. Виртуальный мир создает новую реальность, которая формирует в сознании новые ценностно-смысловые установки. Так, информационно-коммуникативное пространство интернета «поглощает» человека, начинает диктовать ему свои правила. Такое активное агрессивное вмешательство в естественную идентификационную среду разрушает ее, противопоставляет реальному миру «искусственный», способствует появлению «искусственной» идентичности.

Новая формирующаяся реальность такова, что мусульманская молодежная среда изменилась в последние годы в результате активизации «мусульманского фактора». Причиной возникновения экстремистских проявлений в молодежной среде является ряд особо значимых факторов, – особенно «мусульманский фактор». Известно, что американцы стремятся

использовать его в молодежной среде для дестабилизации обстановки в стране. Прежде всего через деструктивную деятельность представителей международных экстремистских и террористических организаций. Например, пропаганда среди мусульман России, в том числе на юге страны, идей религиозного экстремизма, организация выезда молодых мусульман на обучение в страны мусульманского мира, где осуществляется вербовочная работа. Международная террористическая организация «Исламское государство» продолжает вербовать россиян. Печально, но исламское возрождение часто оказывает деструктивное влияние на молодежное сознание.

В связи с этим президент России В.В. Путин обратил внимание на необходимость развития отечественного исламского образования. Он отметил, что для исламской молодежи, нередко в силу возраста увлекающейся деструктивными идеями, очень важна возможность получить духовное образование. «С этими идеями, даже деструктивными, можно бороться только одним способом – с помощью других идей» [4], – приводит Интерфакс слова главы государства.

Это – идеи патриотизма, идеи базовых основ объединения россиян, укрепления российской гражданской идентичности и целостности Российского государства. Важно формировать у молодежи гражданское сознание, критическое мышление, познавательную гибкость, осознанное принятие решений в неопределенных ситуациях и умение брать ответственность на себя.

Вывод: В целях поиска путей гражданского согласия, взаимодействия разных этносов и конфессий представляется целесообразным обратиться к объединяющим компонентам/ресурсам в этнорелигиозной идентичности граждан России. Множество и разнообразие культурных идентичностей можно сохранить в условиях глобализации на основе межкультурного и межконфессионального диалогичного сосуществования и взаимодействия; на основе работы политических, образовательных и культурных практик.

Литература:

1. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. – М., 2013. – С. 485.

2. Шадже А.Ю. Национальное и религиозное // Национальные ценности и человек (социально-философский аспект) / А.Ю. Шадже. – Майкоп, 1996. – С. 168.

3. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 3-30.

4. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=dujour&div=390 (дата обращения 05.03.2018).

УДК 316.74:2

ПРОБЛЕМА «РЕЛИГИЯ И ШКОЛА» В СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

THE PROBLEM «RELIGION AND SCHOOL» IN THE STRUCTURE OF PUBLIC CONSCIOUSNESS OF THE POPULATION OF THE REPUBLIC OF MARI EL

Шабыков Виталий Иванович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, Йошкар-Ола

Shabykov Vitalij Ivanovich, Candidate of Philosophical Sciences, Senior researcher, Mari research Institute of language, literature and history of V.M. Vasilyev, Yoshkar-Ola

Аннотация. Статья основана на социологических данных, собранных отделом социологии Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, и на материалах средств массовой информации; она посвящена рассмотрению отношения населения Республики Марий Эл к преподаванию в школе специального предмета по религиозной культуре в контексте общероссийских проблем религиозного просвещения и воспитания.

Abstract. The article is based on sociological data collected by the Department of sociology of the Mari research Institute of language, literature and history. V. M. Vasilyeva, and on materials of mass media; it is devoted to consideration of the relation of the population of the Republic of Mari El to teaching at school of the special subject on religious culture in the context of the all-Russian problems of religious education and education.

Ключевые слова: *Республика Марий Эл, общественное сознание, социология религии, религия и школа, религиозная культура.*
Keywords: *Mari El Republic, social consciousness, sociology of religion, religion and school, religious culture.*

Последние десятилетия на федеральном и региональном уровнях активно обсуждается вопрос о том, нужно ли российским школам преподавание основ религиозных культур. В Республике Марий Эл учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) реализуется во всех общеобразовательных школах с 1 сентября 2013 года в 4 классе по 1 часу по выбору их родителей. В большинстве субъектов Российской Федерации данный обязательный предмет в программе школ присутствует уже с 2012 года. Такой интерес к учебному предмету подогревается не только религиозными служащими, но и самим современным обществом, которое в значительной мере заявляет о своей религиозности. Так, численность верующих в Республике Марий Эл, по результатам социологических исследований, в 2004 и 2006 годах составляла примерно 68–69%, в 2011 году она увеличилась до 73 %. Наибольший интерес в республике традиционно сохранялся к православной вере (Табл. 1).

Таблица 1. Конфессиональная характеристика религиозной ценности в общественном сознании населения РМЭ (в % от числа опрошенных)

Отношение к вере	**1994**	**2001**	**2006**	**2011**
Православие	**38,9**	**67,6**	**67,3**	**62,9**
Соблюдает одновременно православную и языческую (марийскую) веру (МТР)	**10,5**	**12,8**	**11,5**	14,1
Соблюдает языческую (марийскую) веру	**4,2**	**5,9**	**2,5**	**5,0**
Ислам	**4,3**	**5,9**	**4,8**	**5,6**
Приверженец других религии	**0,6**	**1,6**	**0,3**	**0,0**

Неверующий или затрудняется с ответом	**41,5**	**6,2**	**5,1**	**6,5**
Верит в бога, но не разбирается в религиях	**-**	**-**	**8,5**	**5,9**

Начало XXI века стало эпохой религиозного возрождения и завершения процесса «легализации» религии в обществе и как следствие – введение в школьную программу учебной дисциплины, связанной с изучением истории религий и направленной на повышение религиозной культуры. Анализ результатов социологического исследования «Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл» (2011) [4] показал, что на вопрос «*Как Вы считаете, должен ли в школьную программу включаться специальный предмет о религиозной культуре?*» однозначно утвердительный ответ («должен») получен от 34,8 % респондентов, а также от каждого третьего респондента, имеющего детей школьного возраста. Такой же ответ получен от 31,8 % русских, 36,7 % марийцев, 45 % татар и 34,8 % респондентов других национальностей (Табл. 2). По месту жительства наибольший показатель по такому ответу был отмечен среди сельских жителей – 39,4 % (Табл. 3), в гендерном плане – среди женщин (40 %) (Табл. 4).

Таблица 2. Отношение жителей РМЭ к вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре в 2011 году в зависимости от национальной принадлежности (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Национальность			
	Русские	Мари	Татары	Другие
Должен быть включен	31,8	36,7	45,7	34,8
Необязательно	45,4	48,2	38,0	34,8
Не должен	21,1	14,2	15,2	28,3
Не ответили	1,7	0,9	1,1	2,1

Таблица 3. Отношение жителей РМЭ к вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре в 2011 году в зависимости от места жительства (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Место жительства		
	Город	ПГТ	Село
Должен быть включен	32,1	32,9	39,4
Необязательно	42,1	54,5	47,3
Не должен	24,0	12,6	12,0
Не ответили	1,7	0,9	1,1

Таблица 4. Отношение жителей РМЭ к вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре в 2011 году в зависимости от пола (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Пол	
	Мужчины	Женщины
Должен быть включен	28,5	40,0
Необязательно	47,4	44,4
Не должен	23,1	14,0
Не ответили	1,0	1,6

Респонденты, считающие необходимым включение в школьную программу специального предмета о религиозной культуре, в большинстве своем активно выражают свое отношение к возможному содержанию этого учебного предмета и не желают превращения его в средство религиозной агитации. Чуть более половины опрошенных (50,5 %) нацелены на получение в процессе изучения предмета общих сведений о различных религиях, их истории и роли в мировой культуре; только около 7 % респондентов допускают в

качестве цели предмета о религии в школе приобщение детей к конфессии, традиционной для того или иного этноса.

Настораживает тот факт, что примерно 41 % респондентов проигнорировали вопрос о том, какую цель должен преследовать школьный предмет о религии. Их не волнует данная проблема, очевидно, что и религиозная культура, и знания о религиях не представляют для них ценности.

Наибольшее число противников специального школьного предмета о религиозной культуре (ответы «необязательно» и «не должен») было отмечено среди русского населения (66,5 %), жителей поселков городского типа (67,1 %), мужчин (70,5 %). Для сравнения, наименьшее число противников этого предмета в школе было среди татар 53,2 %, жителей села – 59,3 %, женщин – 58,4 %.

Еще больший «разброс» по вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре отмечен в зависимости от отношения жителей республики к вере. Сравнение положительных ответов на вопрос о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре позволяет сделать вывод о том, что наибольшая численность респондентов с таким мнением среди верующих 42,3 % (среди колеблющихся между верой и безверием – 15,7 %, неверующих – 11,0 %). В разрезе ответов «необязательно» и «не должен» вырисовывается следующая картина: неверующие – 88,1 %, колеблющиеся – 82,8 %, верующие – 56,6 %. (Табл. 5). Среди верующего населения наибольшее число ответивших, что предмет должен быть включен в школьную программу, оказалось среди мусульман и православных (соответственно 52,4 % и 42,5 %) (Табл. 6). Таких значительно меньше среди двоеверцев (придерживающихся одновременно православия и марийской традиционной веры), приверженцев МТР и других религий (соответственно 34,6 %, 27,4% и 22,6 %).

Таблица 5. Отношение жителей РМЭ к вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре в 2011 году
в зависимости от их отношения к вере (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Отношение к вере			
	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Затруднились ответить
Должен быть включен	42,3	15,7	11,0	18,3
Необязательно	45,0	63,3	37,9	32,5
Не должен	11,6	19,5	50,2	44,3
Не ответили	1,1	1,5	0,9	4,9

Таблица 6. Отношение жителей РМЭ к вопросу о включении в школьную программу специального предмета о религиозной культуре в 2011 году в зависимости от их конфессиональной принадлежности (в % от числа ответивших)

Варианты ответов	Конфессия				
	Право-славие	Двоеверие (православие и марийская тради-ционная вера)	Марийская традицион-ная вера	Ислам	Дру-гая
Должен быть включен	42,5	34,6	27,4	52,4	22,6
Необязательно	45,6	56,8	54,7	29,8	52,0
Не должен	10,8	8,6	15,6	16,4	23,7
Не ответили	1,1	0,0	2,3	1,4	1,7

Итак, результаты социологического исследования, в целом, фиксируют относительно небольшой уровень желания населения (примерно треть населения) видеть в школьной программе учебную дисциплину по религиозной культуре. Больший, по сравнению с другими слоями населения, уровень

заинтересованности в этом проявляют верующие (примерно 42 %), в том числе православные, заинтересованность которых зиждется на самой природе их духовности. На мнение этих слоев общества и ориентируются церковные деятели, говорящие о правах и чувствах православного населения, которые должны соблюдаться в плане изучения православной культуры в рамках ОРКСЭ. Так, патриарх Московского и всея Руси Кирилл в январе 2015 г. в интервью журналу «Православное образование» заявил, что власти Татарстана не предоставляют школьникам возможность изучать основы православной культуры в рамках курса ОРКСЭ: «С таким положением мы не можем согласиться как участники введения ОРКСЭ, представляющие в этом процессе интересы православного населения» [1].

В свое время М. Шаймиев предупреждал о недопущении крайности и называл «глубоко ошибочными» намерения федеральных властей ввести основы православной культуры как обязательный предмет во всех регионах [1]. Заместитель министра образования и науки Татарстана И. Мухаметов заметил, что население выступает за изучение интегрированного курса, «отмечая недопустимость деления детей по конфессиональной принадлежности», что интегрированный курс «наиболее рационален, толерантно направлен» [3]. В Татарстане обеспечен выбор модулей в рамках ОРКСЭ в соответствии с законодательством; в школах преподают два модуля: «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики». Одновременно, по словам И. Мухаметова, «органы власти всех уровней, общественные организации прилагают максимум усилий для удовлетворения различных потребностей конфессиональных групп: сегодня успешно работают многочисленные воскресные школы и курсы при храмах разной конфессиональной принадлежности» [2].

Заведующий кафедрой социальной и политической конфликтологии Казанского национального исследовательского технологического университета С. Сергеев заметил, что заявление патриарха Кирилла не сможет повлиять на ситуацию в республике: «Не знаю, насколько оно правильно юридически, но

такое решение властей политическое, оно направлено на недопущение сегрегации детей по религиозному признаку» [1].

На заседании Общественной палаты Республики Марий Эл с участием Архиепископа Йошкар-Олинского и Марийского Иоанна, представителей министерств и ведомств было отмечено, что в 2012 году в республике для изучения ОПКСЭ дети были распределены по следующим модулям: основы православной культуры выбрали 42 % обучающихся, основы светской этики – 38 %, основы мировых религиозных культур – 19 % и основы исламской культуры – 1 % [6]. Наиболее популярными, по его мнению, в 2013 году среди родителей (именно они выбирают модуль) являлись основы православной культуры и основы светской этики. Содержание каждого модуля ориентировано на знакомство с соответствующей культурой (религиозной или светской) и не содержит критических оценок других религий и мировоззрений. Относительно традиционной религии коренного населения республики (народа мари) ведущий специалист-эксперт Министерства образования и науки Республики Марий Эл А. Илларионов заметил, что «традиционную религию марийского народа нельзя включать в этот перечень модулей, так как модули утверждаются на федеральном уровне», что ознакомительный курс по марийской традиционной религии осуществляется в рамках учебного предмета «История и культура народов Марий Эл», в котором «есть специальные встроенные темы» [7].

Настораживающие общество планы относительно дальнейшего внедрения православной церкви в образовательную структуру были озвучены 16 марта 2018 года на заседании Высшего церковного совета РПЦ, на котором Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что «настало самое время восстановить ту связь церкви и системы государственного образования, которая существовала в Российской империи, где самодержец контролировал, в свою очередь, саму церковь»; он намерен обеспечить каждый вуз храмом и священником [5]. Как заметил А. Мельников, такая «последовательность в выступлениях патриарха, верного одной теме, позволяет предположить, что

система высшего образования России стоит перед перспективой очередного поворотного этапа в процессе ее сращивания с доминирующей религией. Осталось дождаться реакции представителей других традиционных религий нашей страны» [5].

Таким образом, в Республике Марий Эл, в которой социологические исследования фиксируют достаточно высокий уровень религиозности населения (более 70 %), лишь примерно третья ее часть считает необходимым введение в школьную систему преподавания основ религиозной культуры. На фоне дискуссий по поводу ОРКСЭ в других регионах России, в частности, в Татарстане, СМИ региона, главным образом, фиксируют не мнение самого населения, а главным образом, решения и инструкции региональной власти, в которых недостаточно учитываются особенности полиэтнического и поликонфессионального региона, в том числе интересы коренного населения республики.

Литература:

1. Антонов Кирилл «Татарстану указали на религиозный курс. Патриарх Кирилл требует изучения православной культуры в школах республики». http://old.memo.ru/d/226034.html (дата обращения 28.02.2018).

2. Власти Татарстана отвергают упреки в ограничении выбора школьных предметов по религиям // URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=57715 (дата обращения 28.02.2018).

3. В ВРНС призывают власти Татарстана не ограничивать школьников в выборе дисциплин по религии // URL: http://www.interfax-religion.ru/buddhism/?act=news&div=57733 (дата обращения 28.02.2018).

4. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл: науч.-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова, Г.С. Зеленеева и др.; под общ. науч. ред. В.И. Шабыкова. Йошкар-Ола, 2012. 180 с.

5. Мельников Андрей. Патриарх Кирилл намерен обеспечить каждый вуз храмом и священником // URL: http://www.ng.ru/faith/2018-03-16/100_cyril160318.html (дата обращения 25.03.2018).

6. Основы религиозных культур и светской этики // URL: http://oprme.gov12.ru/newslinedetail.htm?news_id=116&fid=18&ownrubric_id=1&arch_date=1488315600 (дата обращения 22.02.2018).

7. Специалисты Марий Эл об уроках религии // URL: http://www.vnd12.ru/news/nauka/2296-specialisty-mariy-el-ob-urokah-religii.html (дата обращения 22.02.2018).

УДК 2

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ – СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД И СОВРЕМЕННОСТЬ
SOCIAL SERVICE OF THE CHURCH - PATRISTIC VIEW AND MODERNITY

Шепельский Михаил Яковлевич, иерей, преподаватель Таврической духовной семинарии (г. Симферополь)
Mikhail Shepelsky, priest, Teacher of Taurida theological seminary (Simferopol)

Аннотация: в данной статье кратко излагается святоотеческое учение, посвященное социальному церковному служению, включающему такие аспекты благочестия, как благотворение и милостыня. Обращение к творениям отцов Церкви и христианских писателей дает нам ответ, насколько актуальна социальная деятельность в любой момент человеческой истории.

Ключевые слова: благочестие, благотворение, деятельная любовь, милостыня, нужда, раннехристианская письменность, сиротство, сострадание, социальное служение, диакония, справедливость.

Key words: *piety, charity, active love, charity, need, early Christian writing, orphanhood, compassion, social service, diakonia, justice.*

Жизнь в Церкви есть непрестанное служение Богу и людям. К этому деланию, к исполнению заповедей Христа Спасителя о любви и милосердии к ближним, призывается весь народ Божий.

В современной церковной литературе в отношении церковного социального служения также используется термин «диакония» (греч. Διακονέω – служить, оказывать услуги, прислуживать и др.). «Исконное значение слова «диакония» - служение одного лица другому, диакон – слуга (словарь Liddell-

Scott). Роль диакона исполнял на Тайной Вечери Христос...» [15]. Как указывает современный исследователь Краснобаева Ю.Е., в Новом Завете понятие διακονέω встречается и в традиционно бытовом значении, и в сакральном, разделяющемся на две категории – духовное служение и служение в рамках Церкви [10, с.152]. В современном церковном понимании выделяются четыре специфические характеристики диаконии: 1) православное социальное служение – это «служение любви»; 2) совершая социальное служение, христианин жертвует собой, сострадает, сочувствует, помогая понять тайну страдания – «полюбить свою болезнь» больным; 3) дела милосердия – общие совместные дела всех членов Церкви; 4) служение осуществляется в тайне, «не пиаром, а подвигом». [12]

Говоря о социальном служении в Церкви мы прикасаемся к огромному пласту церковной жизни, основанному прежде всего на Священном Писании. Еще в Ветхом Завете приводятся многочисленные примеры служения ближнему как богоугодного делания (например: Втор. 16:9-10, Притч. 14:31,Тов. 4:10, Дан. 4:24, Ис. 58:6-7).

Евангелие всецело и исключительно основано на любви, источником которой является Бог. В Новом Завете эта истина наиболее ярко передана апостолом Иоанном Богословом – апостолом любви (см. например Ин. 3:16, 1 Ин. 4:19, 1 Ин 4:11). Источником этого учения являются слова Самого Христа: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34-35).

Любовь к ближним, милосердие, кротость, доброта – вот лишь немногие черты прекрасного идеала, заповеданного Христом своим последователям.

«С самого начала Церковь неизменно проповедовала идеал диаконии или служения как неотъемлемой части христианской жизни… Первая Церковь в Иерусалиме практиковала своего рода «коммунизм», так как обладающие собственностью продавали ее в пользу нуждающихся. На собранные таким образом деньги кормили и хоронили бедных, поддерживали сирот, престарелых

и заключенных. Солидарность была не только местной: святой апостол Павел призывал язычников жертвовать в пользу Церкви в Иерусалиме (2 Кор. 8)….» [3].

Яркие свидетельства о социальной церковной деятельности мы находим в святоотеческой письменности. Святые Отцы как «надежнейшие представители Церковного предания» [14, с.9] своей жизнью и учением осуществляли и воплощали в жизнь те евангельские заповеди милосердия и служения, которые дал Христос. В этих свидетельствах мы можем проследить раскрытие самых разных сторон церковной благотворительности, которая рассматривалась и как частное дело, и как дело всей церковной общины.

Наиболее ранний из известных памятников христианской письменности эпохи апостольских мужей - «Дидахе», содержит в себе поучения, касающиеся церковной благотворительности: «Всякому, просящему у тебя, давай и не требуй назад, ибо Отец хочет, чтобы все подаваемо было из Его даров. Блажен дающий по заповеди, ибо он неповинен» [13, с.42-43]. Но благотворение требует рассудительности [13, с.43], кроме того служение должно осуществляться без ропота, так как Сам Бог воздаст за милостыню [13, с.47-48]. «Дидахе» упоминает также и страннопримство [13, с.57].

В «Первом Послании к Коринфянам» священномученика Климента Римского раскрывается служение ближнему в осмыслении богатства и бедности: «…богатый подавай бедному, и бедный благодари Бога, что Он Даровал ему, чрез кого может быть восполнена его скудость» [13, с.160]. В том же послании им отмечается гостеприимство христиан Коринфа [13, с.74].

В «Послании к Поликарпу» священномученика Игнатия Богоносца, святой Поликарп наставляется заботиться о вдовах [13, с.371] и выкупать рабов на средства общины 13, с.372].

Интереснейший памятник церковной литературы – «Пастырь» Ермы, призывает разделять материальные блага с ближними. «Не пользуйтесь, – увещает старица в видении Ерма, – одни творениями Божиими, но щедро раздавайте нуждающимся» [13, с.236]. «Всем давай, – заповедует Пастырь, –

потому, что Бог хочет, чтобы всем было даруемо из Его даров. Берущие отдадут отчет Богу... Дающий же не будет виноват, ибо он исполнил служение, какое получил от Бога» [13, с.244].

Забота о ближних была присуща Церкви даже во время гонений. Например, афинский апологет Аристид пишет о жизни христиан в апологии императору Антонию Пию (ок. 140 г.): «Они кротки и услужливы, ненавидят ложь и любят друг друга; вдовиц призирают, сирот не покидают. Имея, охотно жертвуют неимущему. Когда увидят иноземца, выходят из жилища и приветствуют его, как истинного брата, ибо и самих себя они называют братьями, не по плоти, но по духу. И когда кто-либо из бедных помирает, и его увидит кто-нибудь из христиан, то он, по силе возможности, берет на себя заботу об его погребении. И если они услышат, что кто-либо из них пленен, или терпит несправедливость за имя Христа, они все заботятся о нем и, если возможно, освобождают его. И если кто-либо из них беден или нуждается, они же не имеют лишних жизненных припасов, то постятся в течении двух или трех дней, чтобы восполнить его нужду (удовлетворить ее)». [1]

Подобные описания христианской жизни того времени мы находим в трудах таких церковных писателей как святой мученик Иустин Философ [9, с.339], священномученик Ириней Лионский [8] и др. Из Апологии Тертуллиана мы узнаем, что члены общины каждое воскресенье или раз в месяц добровольно приносили к богослужению дары (деньги или продукты) и передавали их предстоятелю. Предстоятель посвящал их Богу и раздавал нуждающимся, каждый из которых принимал их «как бы от руки Божией». [16, с.172].

Церковь благодетельствовала не только христианам, но и язычникам. Особым служением любви была забота о погребении усопших. В отличие от язычников, во время эпидемии бросавших умерших от болезни близких без погребения, христиане хоронили всех. Об этом свидетельствует Дионисий, епископ Александрийский. [5, с.366-367]. О подобной ситуации во время чумы,

случившейся в Карфагене, сообщает в письме к язычнику Димитриану и святитель Киприан Карфагенский.

В творчестве знаменитых Отцов «Золотого века святоотеческой письменности» – святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста – также нашла свое отражение социальная проблематика. Слова свт. Василия Великого «О любостяжательности», «К обогащающимся», «Во время голода и засухи» уже много столетий являются высокими образцами христианского проповеднического призыва к братолюбию и милостыне. Великий учитель раскрыл христианское доброделание не только в своем учении, но и на собственном примере. Им были основаны: гостиница, страннноприимный дом, богадельня; все живущие в нужде, гонимые, угнетенные всегда могли рассчитывать на его поддержку - активная благотворительная деятельность Василия Великого была неотъемлемой чертой его служения Богу и людям. В приюте принимали странников, нищих, больных, в т.ч. и прокаженных, здесь, по выражению свт. Григория Богослова, «учится любомудрию болезнь, ублажается несчастье, испытывается сострадательность» [4, с.196].

Сам же святитель Григорий писал о милосердии так: «никакое служение так не угодно Богу, как милосердное …, ни за что так не награждает Своим человеколюбием, как за человеколюбие» [4, с.177] и «ничто столько не уподобляет человека Богу, как благотворение» [4, с.189].

По мнению профессора Экземплярского «в беседах свт. Иоанна Златоуста церковное учение о милостыне изложено с такой выразительностью, которая позволяет считать сказанное св. Иоанном завершительным словом церковного сознания в отношении нравственной оценки милостыни…» [16]. Милостыня – долг христианина, прежде всего, потому, что она заповедана Богом. Златоуст учит: «Милостыня поистине есть царица, делающая людей подобными Богу. Она легка и быстролетна, имеет золотые крылья и совершает полет, услаждающий ангелов.... Милостыня есть выкуп души… на суде Божием милостыня восстанет и защитит тебя» [7, с.479]. Святитель считает

необходимой заботу о неимущих и обездоленных и взывает к богачам и властям предержащим [7, с.478]. В проповедях Златоуста Сам Господь обращается к сильным мира сего…[6, с.229].

И в наше время Церковь, следуя Заветам Христовым и поучениям Святых Отцов, старается делом воплотить в своей жизни идеалы Евангелия. Проводится огромная и теоретическая и практическая работа (см. например документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» [11]). Церковь свидетельствует, что «не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4:4), человеку необходимо и слово утешения, любви, веры. Милосердное служение помогает человеку обрести любовь, а вместе с ней — самоотверженность, кротость, долготерпение, смиренномудрие и другие христианские добродетели.

Литература:

1. Аристид, муч., философ Афинский. Апология. О почитании Бога Всемогущего. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aristid_Afinskij/apologiya_o_pochitanii_Boga_Vsemoguschego/ (дата обращения – 6 апреля 2018 г.).
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2002.
3. Белопопский А. Православная диакония. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/pravoslavnaya-diakoniya (дата обращения – 6 апреля 2018 г.).
4. Григорий Богослов, свт., архиеп. Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М.: Сибирская Благозвонница, 2007. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1).

5. Евсевий. Церковная история. X, 8 // Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

6. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Том 7. Книга 1. – М.: Православная книга, 1991.

7. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Том 7. Книга 2. – М.: Православная книга, 1991.

8. Ириней Лионский, свщмч. Против ересей. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/4_18 (дата обращения – 6 апреля 2018 г.).

9. Иустин Философ, муч. Апология // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

10. Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение» и институт диаконата в раннем христианстве. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Краснобаева Ю.Е. – М., 2013.

11. О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html (дата обращения – 6 апреля 2018 г.).

12. Пантелеимон, еп. Четыре особенности церковного социального служения. Доклад на пленарном заседании Первой региональной конференции по церковному социальному служению «Новая эра милосердия». [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://sluzhenie.tomsk.ru/?p=2608 (дата обращения – 6 апреля 2018 г.).

13. Писания мужей апостольских. – Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

14. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I-IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А.Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

15. Служения (диакония, литургия, латрейа). [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/070130112537.htm (дата обращения – 9 апреля 2018 г.).

16. Тертуллиан. Апологетик. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

17. Экземплярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Ekzemplyarskij/uchenie-drevnej-tserkvi-o-sobstvennosti-i-milostyne/1 (дата обращения – 9 апреля 2018 г.).

УДК 298.9

САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА СОВРЕМЕННЫХ РУССКИХ ЯЗЫЧНИКОВ: ОПЫТ 3D ПРЕЗЕНТАЦИИ
SACRED PLACES OF CONTEMPORARY RUSSIAN PAGANS: 3D PRESENTATION EXPERIENCE

Шиженский Роман Витальевич, кандидат исторических наук, доцент, заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина

Shizhenskiy Roman V., candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Research Laboratory «New Religious Movements in Modern Russia and European Countries» Nizhny Novgorod state pedagogical university – Minin University

Суровегина Екатерина Сергеевна, младший научный сотрудник научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина

Surovegina Ekaterina S., junior researcher research laboratory «New Religious Movements in Modern Russia and European Countries» Nizhny Novgorod state pedagogical university – Minin University

Аннотация: Статья посвящена описанию сакральных мест современных русских язычников с упором на визуальное восприятие – модель 3D презентации. Предлагаемый проект позволяет наглядно познакомить заинтересованное сообщество с важнейшими элементами священного пространства русских политеистов XXI века.

Abstract The article is devoted to the description of the sacred places of modern Russian pagans with an emphasis on visual perception – the 3D presentation model. The proposed project makes it possible to visually acquaint the interested community with the most important elements of the sacred space of Russian polytheists of the 21st century.

Ключевые слова: современное русское язычество, модель-презентация, капищный комплекс, храм, тематический раздел, праздник, жречество.

Keywords: Modern Russian paganism, model-presentation, a complex, a temple, a thematic section, a holiday, a priesthood.

С момента появления, на территориальном пространстве бывшего СССР первых представителей конструируемого славянского языческого мировоззрения (вторая половина 1970-х гг.) наиболее яркими элементами проявления «младоязычества» в действии выступает праздничное действо – практически единственный апробированный, успешно реализуемый концепт урбанистических языческих объединений, и «места силы» – капищные комплексы, менгиры, священные рощи и т.д. Несмотря на длительную хронологию истории современного язычества (к примеру – «Московская Языческая Община» организовывала праздники уже в 1989 году) и безусловную значимость изучения последнего как мировоззренческого феномена, тема языческого праздника («свята») и языческого храма как важнейших составляющих славянского политеизма XX-XXI веков, не получила должного освещения как в отечественной, так и в зарубежной научной среде. Особо следует подчеркнуть, что вне исследовательского поля остаются форманты, формирующие структурные поля праздника и храма.

Цель данного исследовательского проекта заключается в определении формирующих элементов современных языческих праздников и храмов. В качестве наглядных примеров авторами-составителями был использован купальский праздник 2016 года, организованный и проведённый союзом общин

«Велесов Круг» и содружеством «Коло Яра» и славянским центром «Красотынка» – комплекс, созданный «Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры» (ССО СРВ) и включающий капище Перуна и храм «Огня Сварожича». Соответственно, фото и видео съемка «Красотынки» были осуществлены исследовательской группой осенью 2016 года.

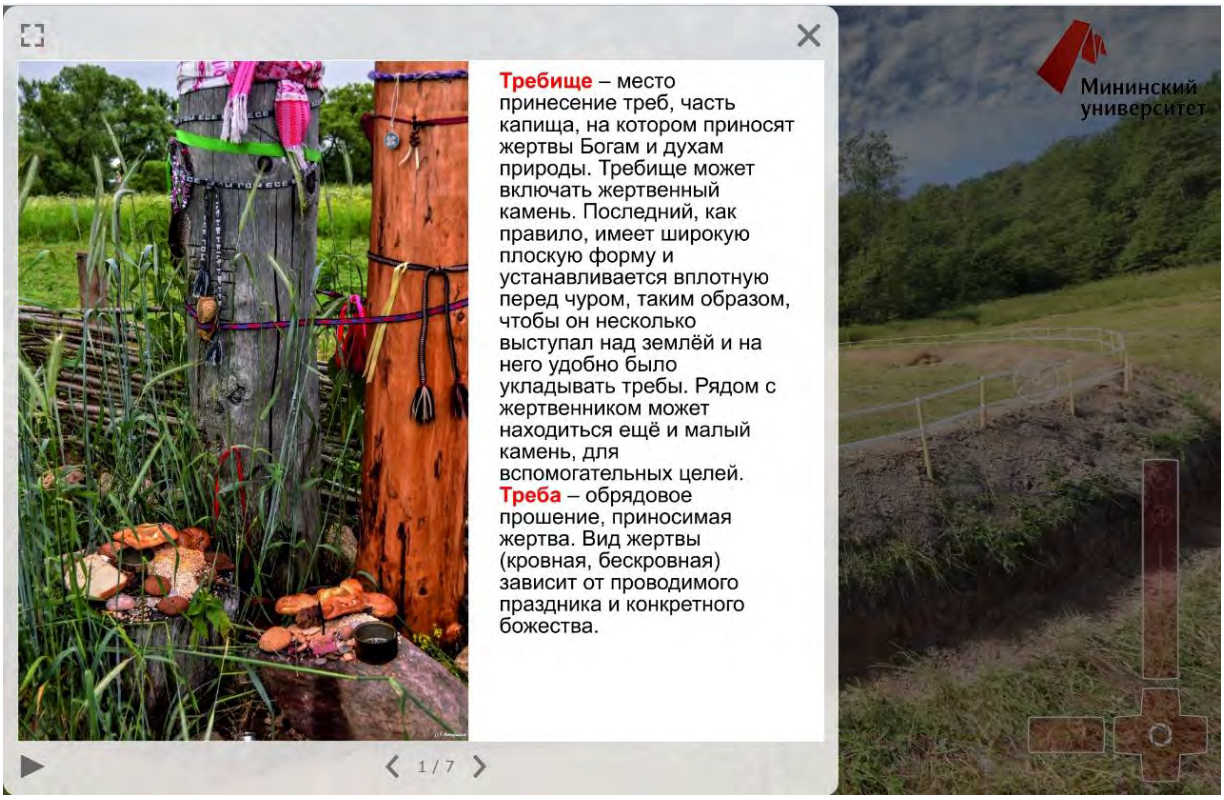
Выбор заявленных объектов обусловлен, во-первых, «традиционностью» Купалы содружества общин «Велесова Круга» (первая Купала была организована «Велесовым Кругом» в 2000 году) и возможностью именно в летнее торжество, являющееся наиболее удобным сезонным праздником, представить максимальное количество составных элементов языческого «свята»; во-вторых, уникальностью сакрального пространства «Красотынки», наличием у союза общин единственного действующего на территории центральной России крытого языческого храма.

Результатом совместной работы научно-исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» и центра стратегического планирования Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина стала разработка панорамных моделей, условно обозначенных как «праздник» и «храм». При создании моделей авторы использовали фото и видео архив лаборатории 2008-2016 годов, опубликованные нарративы представителей языческих групп [1; 2; 6], материалы специализированных сайтов сети интернет [4; 7].

Модель праздничного комплекса «Купала 2016» представлена разделами (фото-презентации, фрагменты видео), содержащими краткую информацию об объекте: «Волхвы», «Капище», «Купалец», «Живой огонь», «Скоморохи», «Свадьба», «Имянаречение», «Храм», «Ярмарка», «Лики богов», «Игрища», «Требище», «Треба», «Ворота».

В качестве примера остановимся на: «Капище» – «родноверческое» святилище под открытым небом, на котором установлены «Капи» – обрядовые изваяния – образы богов и предков, место проведения обрядов и таинств, в том числе – принесения треб и возношения «славлений» (обрядовая хвала) богам; «Лики богов» (чуры, идолы, капи, свята) – деревянные или каменные изваяния, передающие образы божеств славянского пантеона; «Купалец» – большой Купальский костёр. В широком смысле, «купалец» – обрядовый костёр в форме шалаша, клином устремлённый в небо.

Следует акцентировать внимание на том, что исследовательский коллектив умышленно использует справочный материал и терминологию, предложенные носителями рассматриваемого мировоззрения. Подобный подход позволяет представить как визуальный, так и текстовый ряд в ракурсе максимальной «языческой аутентичности». Вместе с тем, презентант моделей обладает возможностью внесения комментариев с соответствующей коррекцией «увиденного» и «прочитанного».



Центральной частью модели «Красотынка» является храм «Огня Сварожича», включающий следующие смысловые элементы, зафиксированнные в виде фото/видео презентаций: «Герб ССО СРВ», «Боги», «Жертвенник».

Идеолог «ССО СРВ» В.С. Казаков следующим образом характеризует процесс создания храма: «Храм построен на основе изысканий археолога Э. Шульдта. Он не является точной копией храма в Гросс-Радене (Земля Мекленбург-Передняя Померания), но построен по образцу последнего. Столбовая конструкция характерна для храмов и ранних церквей Скандинавии. У славян такая конструкция тоже прослеживается. Позднее мы планируем сделать описанные еще у немецких хронистов так называемые «накладки» – вырезанные антропоморфные и зооморфные изображения, на каждом из столбов, кроме несущих. Построен храм был за год. Основа — песчаная подушка <…> дренажная канава, засыпанная щебнем, по которому вся влага уходит на поле. Вечерами храм освещается» [5].

Основная часть храма – жертвенник, построенный по образу жертвенника, раскопанного археологом В. В. Хвойко в 1908 году на Старокиевской горе.

Внутренне пространство храма табуировано для неофитов и основной массы «языческой паствы». В храме проходят исключительно жреческие

обряды. Во время календарных праздников, обрядов жизненного цикла участники действа выстраиваются вокруг храма, внутри сакрального пространства располагаются представители жреческого «сословия».

Вторым ключевым элементом центра «Красотынки» следует признать капище Перуна – центрального божества пантеона «ССО СРВ».

«Капище имеет несколько ворот: западные – которые ведут к поминальным и погребальным сооружениям («Домовина» – место почитания предков, погребальный холм); южные – основной вход на капище и северные – выход к храму … Перед тем, как зайти на капище, люди совершают обряд сонастройки: чтобы очиститься от мирских мыслей, присутствующие на празднике проходят через два очистительных костра с полынным дымом. Вокруг капища посажена рябина, которая также имеет обережные свойства ... Перед капищем находятся два камня, на них помещается обрядовая посуда (кувшин, братина) для сбора треб и оберегов» [3].

На представленном фрагменте модели изображён главный вход в капищный комплекс: вырезанные «капи» (идолы) Сварога и Лады, изображение Перуна (4,5 метра в высоту, дуб). В центре капища установлена «крада» (жертвенник), на которой разжигается священный огонь. Камни, из которых сложен алтарь, несут сакральную нагрузку, часть из них связана со священной

исторической географией современных язычников: Рюгеном, Аркаимом, Гросс-Раденом.

Полученный исследовательский продукт является уникальным и может использоваться как рабочая модель при картировании подобных религиозно-культурных феноменов. Предложенный проект с привлечением дополнительных справочных материалов (В частности, в настоящее время лаборатория разрабатывает словарь-справочник, посвящённый проблемному полю отечественного язычества XX-XXI вв. с рабочим названием «Современное русское язычество: тезаурус») позволит разработать инновационное учебно-методическое сопровождение учебных и производственных практик, обучающихся по программам бакалавриата и магистратуры факультетов гуманитарных наук. Кроме того, данная работа будет способствовать популяризации использования современных методов представления результатов полевых научных исследований в гуманитаристике.

Литература:

1. Влх. Велеслав. Основы Родноверия. Обрядник. Кологод. – М.: Ведическое наследие, 2010. – 437 с.

2. Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления. – М.: Ганга, 2010. – 256 с.

3. Капище в Красотынке // Агентство русской информации: URL: https://www.youtube.com/watch?v=HA_e2B1W5tc (дата обращения: 04.10.2017).

4. Официальный сайт содружества общин «Велесов Круг»: URL: http://velesovkrug.org/ (дата обращения 05.10.2017).

5. Расшифровка аудиозаписи интервью В.С. Казакова Р. В. Шиженскому. г. Калуга. 17.09.2016. – Из личного архива автора.

6. ССО СРВ. Славянская Родная вера. Общ. ред. Белояр (Ионов Максим). – Б. м., 2014. – 132 с.

7. Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры: URL: http://www.rodnovery.ru/index.php (дата обращения 06.10.2017).

УДК 215

ПРОФЕССОР П.П. КУДРЯВЦЕВ - ФИЛОСОФ, ТЕОЛОГ, ЛИБЕРАЛЬНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ
PROFESSOR P.P. KUDRYAVTSEV - PHILOSOPH, THEOLOGIST, LIBERAL RELIGIOUS THINNER

Шостка В.И.

ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского», Физико-технический институт, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры общей физики, Симферополь, Республика Крым, РФ.

Shostka V. I.

V. I. Vernadsky Crimean Federal University, Institute of physics and technology, candidate of physico-mathematical Sciences, associate Professor of physics, Simferopol, Republic of Crimea, Russian Federation.

Аннотация

Фундамент научных традиций и философского образования в Таврическом университете был заложен всемирно известными мыслителями, учёными, общественными деятелями в 1918–1920 годы, когда преподавателями вуза были крупнейшие ученые, бежавшие от красного террора из университетских центров России и Украины в Крым. Среди ученых, заложивших такие традиции в Таврическом университете, был и профессор П. П. Кудрявцев - философ, теолог, историк-византинист, который работал в 1919—1921 гг. профессором историко-филологического факультета Таврического университета на кафедре истории и древней философии. В работе показан вклад П.П. Кудрявцева в становлении религиозно – философских обществ на Украине и в Крыму в годы гражданской войны.

Abstract

The foundation of scientific traditions and philosophical education in the Taurida University was founded by world-famous thinkers, scientists, public figures in 1918-1920, when the university's teachers were the largest scientists who fled from the Red Terror from the university centers of Russia and Ukraine to the Crimea. Among the scientists who laid such traditions in the Taurida University was Professor P.P. Kudryavtsev - philosopher, theologian, historian-Byzantinist, who worked in 1919-1921. Professor of the History and Philology Faculty of the Taurida University at the Department of History and Ancient Philosophy. The contribution of P.P. Kudryavtseva in the formation of religious and philosophical societies in Ukraine and Crimea during the Civil War.

Ключевые слова: *философия, теология, религиозно-философские общества, Таврический университет*

Keywords: *philosophy, theology, religious and philosophical societies, Taurida University*

Фундамент научных традиций и философского образования в Таврическом университете был заложен всемирно известными мыслителями, учёными, общественными деятелями в 1918–1920 годы, когда преподавателями вуза были крупнейшие ученые, бежавшие от красного террора из университетских центров России и Украины в Крым.

Среди ученых, заложивших такие традиции в Таврическом университете, был и профессор П. П. Кудрявцев - философ, теолог, историк-византинист, который работал в 1919—1921 гг. профессором историко-филологического факультета Таврического университета на кафедре истории и древней философии.

Цель данной работы – показать вклад этого яркого представителя киевской школы философского теизма в работе Ялтинского и Симферопольского религиозно – философских обществ и становлении Таврического университета в годы гражданской войны, тем более, что

религиозно-философские общества были своего рода прообразом философских школ, созидающих свое, особое направление в истории мысли.

Петр Павлович Кудрявцев - автор более 250 научных работ по историко-философской, богословской, религиозно-публицистической, литературоведческой проблематике. Он - яркий представитель киевской школы философского теизма, один из первых подвергший критике мировоззренческую парадигму эмпириокритицизма. В своих трудах П.П. Кудрявцев знакомит читателя со всеми существующими на то время философскими направлениями, пытаясь через критику эмпиризма, марксизма, позитивизма, в частности эмпириокритицизма, отстоять и противопоставить этические основания христианской веры. В то время эмпиризм и релятивизм определялся еще как враг, которого нужно как-то обозначить и как-то с ним бороться. Борьба политических партий шла рука об руку с борьбой различных философских направлений [1, с.80, 2, с.101-113].

Отношение П. П. Кудрявцева к эмпириокритицизму характеризуется следующими выводами, в которых он подводит итоги своей основной работы «Абсолютизм или релятивизм» [3]:

1) «Последовательным выражением релятивизма является в настоящее время философия чистого опыта в той форме, какую ей дали Авенариус и Мах.

2) Последовательно проведенный релятивизм есть нечто иное, чем нигилизм.

3) Поскольку нравственность есть воплощение в деятельности личной и общественной абсолютных норм, а религия — служение Богу, как реальному совмещению абсолютных ценностей, и общение с Ним, практически релятивизм есть не что иное, как фактическое отрицание нравственности и религии».

Эти положения, приведенные в его диссертации, не нуждаются в дальнейших комментариях. Лекции Пётр Павлович читал с подъемом, иногда останавливаясь на том или ином положении трактуемого философа и освещая

его подробным анализом. Не отстранялся он и от фактов современной действительности.

Проблеме теоретического исследования эмпириокритицизма посвящена работа П.П. Кудрявцева «Очерки современного эмпиризма», в основу которой положена его речь на академическом итоговом собрании 26 сентября 1903 года. Главное внимание в этой работе он сосредоточил на проблеме соотношения веры и знания представителями метафизического идеализма и чистого эмпиризма Э. Маха, Г. Авенариуса, Е. Литтре, В. Шуппе. Прежде всего, он указывал, что «если бы человек одним актом сознания мог охватить все разнообразие бытия в его целостности и единстве, тогда бы не было бы и речи о различии между верой и знанием. Но тогда человек был бы не человеком, а Богом: только божественный разум имеет способность постигать все бытие единым актом интеллектуального созерцания» [4].

П.П. Кудрявцев принимал активное участие и в образовательном процессе. Он был одним из инициаторов дискуссии светской и духовной профессуры Киева в конце XIX - начале XX века по поводу введения пропедевтики (подготовительного, вступительного) курса философии в средних учебных заведениях. Он выступал за введение преподавания философских дисциплин в объеме 5 уроков в неделю в старших классах гимназий и семинарий. Изучение этих дисциплин, по его мнению, способствовало бы подготовке выпускников к слушанию расширенных курсов по философии в университетах и духовных академиях, что обеспечивало бы преемственность среднего и высшего образования. Пользу от прослушанных гимназистами философско-пропедевтических курсов он усматривал в том, что в студенческие годы им «не придется тратить время на ознакомление с элементами логики и психологии и на освоение философской терминологии: все это будет сделано в средней школе». Этот вопрос остается актуальным и в наше время.

Несмотря на свои радикальные политические взгляды, П. Кудрявцев в области философии оставался верным духовно-академической традиции, отстаивал позиции философского теизма, продолжал разрабатывать

методологические принципы критики позитивизма в его втором разнообразии - эмпириокритицизме, был одним из первых его критиков с позиций философского теизма и идеализма.

После революции 1917 года власть в Киеве переходила из рук в руки по нескольку раз. Особенно жестоким был период с начала 1918 года. Отряды «красного полковника» Михаила Муравьева на улицах хватали всех, кто только по внешним признакам принадлежал к старым правящим классам, интеллигенции или офицерству. Киевляне столкнулись с массовыми преследованиями по классовым, культурным и национальным признакам. Сотни трупов лежали на улицах. П.П. Кудрявцеву приходилось скрываться. Затем к власти пришло левонационалистическое правительство УНР. Но и оно вскоре было разогнано. Украину оккупировали немецкие войска. 29 апреля 1918 года Конгресс украинских хлеборобов-собственников провозгласил Гетманом бывшего царского генерала и флигель-адъютанта Павла Скоропадского, происходившего из древнего казацкого рода. Приведенный при полном одобрении немцев к власти аграрными собственниками и влиятельными торгово-промышленными кругами, П. Скоропадский попытался создать модернизированную Гетманщину, своеобразный автократический строй, призванный, по его мысли, стать украинской конституционной монархией. В создаваемые им органы управления он привлек как «украинских, так и русских патриотов». Но прежде всего, постарался собрать в своей администрации настоящих профессионалов в различных областях деятельности [5, с. 87 – 90.].

П. Скоропадский, недавно еще вращавшийся в придворных царских кругах, ментально был близок к правому крылу кадетов, у них были схожие исторические, культурные, бытовые предпочтения. Он стоял за независимую Украину и крепкий союз с Россией, вплоть до вхождения в нее на правах широкой автономии. П. Скоропадский мечтал, по его собственным словам, послужить Украине во имя России, послужить украинскому православию ради русской Церкви, ради укрепления вселенского христианства.

Если поначалу Академическая профессура довольно сдержанно относилась к украинскому национальному движению, то после октябрьского переворота в Петрограде и особенно после наступления на Киев большевистских войск в январе 1918 года, многие профессора Академии стали относиться лояльно к правительству Гетманата. После государственного переворота в Киеве 29 апреля 1918 года Академия поддержала правительство гетмана Павла Скоропадского, видя в нем союзника в защите от возможной большевистской агрессии.

Профессора Академии приняли активное участие в работе Министерства исповеданий в Гетманском правительстве. Глава этого министерства, профессор Киевского университета В. В. Зеньковский (впоследствии — протоиерей, профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже), предложил профессору П. П. Кудрявцеву выработать временный устав Киевской Академии, который учитывал бы новые политические реалии. В июле 1918 года устав был подготовлен и принят Советом Академии. В этом документе подчеркивалось, что административно Академия подчиняется Министерству исповеданий, а канонически находится под властью Киевского митрополита. Устав утвердил создание в Академии ряда новых кафедр: истории Украины, украинского языка, украинской литературы, западнорусского права и истории Украинской Церкви. Новый устав был утвержден Советом Министров Украины и подписан гетманом П. Скоропадским.

В 1918 году была создана Всеукраинская Академия наук (ВУАН), первым президентом которой стал В. И. Вернадский. Он старался оказывать возможную поддержку Киевской Духовной Академии. Несколько ее профессоров стали штатными сотрудниками ВУАН, а профессор Н. И. Петров за свои заслуги в области украинистики был избран одним из первых действительных членов ВУАН.

У профессора Н.И. Петрова в определенные дни (на «журфиксы») собиралась прогрессивная профессура. Здесь частыми участниками были:

профессора — Кудрявцев, Рыбинский, Экземплярский, Маккавейский, Завитневич, Мищенко, Скабалланович и некоторые молодые доценты. Здесь, в свободной, непринужденной атмосфере, высказывали суждения как по вопросам общественного порядка, так, в особенности, о ходе академической жизни. Часто выступал там и П. П. Кудрявцев, освещая вопросы с прямых бескомпромиссных позиций. Эта глубокая принципиальность и смелая оценка действий руководства церковных организаций, на которых сказывалось уже влияние Распутина, дала основание профессору Экземплярскому назвать П. П. Кудрявцева пророком. Естественно, что эти черты морального облика Петра Павловича вызывали к нему высокое уважение студентов [5].

В. И. Вернадский, возглавив в 1918 году Комиссию по организации Украинской академии наук, в поисках опоры среди киевской интеллигенции, занес в дневник: «Наиболее выдающиеся личности … в Духовной академии – В.И. Экземплярский, П.П. Кудрявцев…». Петр Павлович Кудрявцев, профессор кафедры истории философии Киевской духовной академии, вместе с В.И. Экземплярским создавал Киевское религиозно-философское общество и возглавлял его, пока церковная администрация не потребовала от сотрудников академии выйти из общества. Это требование было одной из мер, предпринятых в связи с толстовской речью В.И. Экземплярского. Тем не менее, сотрудники академии – и П.П. Кудрявцев, прежде всего, – продолжали неформальное участие в заседаниях общества. У П.П. Кудрявцева вообще была репутация «левого» – то есть либерального религиозного мыслителя, понимающего необходимость церковной реформы. Архиепископ Волынский Антоний, проводивший в 1906 году ревизию Киевской духовной академии, был напуган вольнодумством ее профессоров и в своем отчете именовал Петра Кудрявцева – ни более, ни менее – «русским Вольтером». В ответ на этот отчет, более смахивающий на донос, группа профессоров академии при участии П.П. Кудрявцева составила и издала книгу «Правда о Киевской духовной академии».

«Пунктиком» П.П. Кудрявцева, соединявшим его взгляды с бытом, была трудовая этика. По воспоминаниям дочерей Кудрявцева, в семье «из

гражданских праздников папа еще до революции, когда это было не так „модно“, всегда и неизменно отмечал 1 Мая… Он говорил, бывало: „Это наш праздник, праздник нас – пролетариев, работников физического и умственного труда“» [6].

Весной 1918 года в Киеве образовался первый антибольшевистский центр власти на территории бывшей империи. Отсюда, из Киева, должно было начаться объединение общего великого российского государства! Уже в июне город на Днепре был переполнен тысячами петербуржцев и москвичей, спасавшихся от большевизма и готовых здесь вкладывать свой капитал и силы в организацию новой жизни.

В.В. Зеньковский привлек к работе в министерстве исповеданий своих друзей из религиозно-философского общества. Кроме П.П. Кудрявцева к работе были привлечены профессора духовной академии Экземплярский, Завитневич, Мищенко. Они, как и многие другие киевские последователи философа Владимира Соловьева, считали необходимым содействовать украинскому движению для расширения церковной свободы и проповеди. Для них, наконец, представилась возможность через структуры «христианского государства» выйти к широкой просветительской деятельности.

В понимании членов Киевского религиозно-философского общества (КРФО), оказавшихся на короткое время у штурвала, регулирующего отношения власти и религии, перемены в Церкви являлись единственным выходом для ее устойчивого существования в будущем. В их кругу и в недрах министерства вынашивался замысел массовой газеты, которая бы сеяла в обществе «религиозные идеи» и обличала разрушительное неверие социализма.

1 октября 1918 года замысел воплотился: начала выходить ежедневная двуязычная газета «Слово». В программном тексте на ее страницах писалось: «Нам уже не раз приходилось слышать: как хорошо, что политическая смута и озверение народа не коснулись Церкви. По сравнению с ужасами революционных эксцессов и существующий уклад церковного быта представлялся благом. Но для церковного сознания этого мало, общее горе

слишком велико, чтобы можно было так легко утешиться. А главное то, что морально и религиозно русская Церковь не только не осталась по существу в старом, но напротив, она-то, быть может, и пострадала всего больше и явила миру бессилие своей бытовой организации». Члены КРФО с готовностью предлагали свои услуги местной власти для строительства молодого государства. Главную свою задачу они видели в «христианизации жизни», в раскрытии людским душам православных ценностей. Христианская газета должна была противопоставить массовой культуре и печати, заполненной классовыми и прочими страстями, настоящее Слово. «Пусть газета, которая до сих пор ежедневно отравляла нас своим ядом, злом ненависти и вражды, пусть она теперь своим, от души исходящим словом, будет каждый день вносить хоть искру света, хоть крупицу тепла в нашу скучную и жестокую жизнь. Это будет началом христианизации нашей жизни, началом просветления ее» [5].

Когда Киев наполнили потоки беженцев от большевистской власти и от австрийско-польской экспансии, прийти им на помощь было некому; как всегда, «обычный» человек, зажатый беспощадными политическими процессами, оказался в отчаянном положении. Задушевный друг юности Петра Кудрявцева священник Константин Аггеев, вырвавшись из московского плена, обращался к местным православным людям: «Украина – накануне открытия новой сессии Всеукраинского церковного Собора. Много вопросов поставлено на его обсуждение … Но, как хотелось бы, чтобы первая дума, первое чувство Украинского Собора были отданы гонимой Церкви».

Однако Гетманское правительство находилось у власти лишь семь с половиной месяцев. В декабре 1918 года гетман П. Скоропадский покинул Украину вместе с немецкими войсками. С этого времени и вплоть до середины 1920 года в Украине продолжалась гражданская война, а в Киеве многократно власть переходила из рук в руки. В таких условиях учебный процесс в Академии приходилось неоднократно приостанавливать. Отсутствие финансирования и постоянная нехватка продуктов заставляла студентов и профессоров покидать Киев в поисках пропитания. Еще в 1917 году было

прекращено издание «Трудов Киевской Духовной Академии». Кроме того, Академия по-прежнему была лишена возможности располагаться в своих исторических зданиях.

Когда 14 декабря 1918 года гетманская Держава рухнула и в городе на 20 дней воцарилась администрация Директории во главе с Петлюрой, над Киевом спустились потемки. По воспоминаниям очевидцев: «На улицах города каждое утро находили десятки трупов убитых офицеров. Ни одна ночь не проходила без убийств. В местечках и городах вокруг Киева шли погромы. Произвол и расстрелы сделали жизнь тяжелой и напряженной. Киев притаился и замолчал. Улицы и тротуары обезлюдели. Вечером киевляне боялись высунуть нос на улицу. Для хождения по улицам после 9 часов вечера нужен был пропуск. Ночная тишина вплоть до рассвета оглашалась то далекими, то близкими выстрелами: гайдамаки и сичевики обыскивали, вернее, грабили квартиры и случайных прохожих».

5 февраля 1919 года Красная армия второй раз вступила в город. Власть Советов и наскоком возвращавшиеся в город националы и белые усердно перемалывали киевское общество. Начались (в который раз!) массовые аресты и расстрелы людей. Казни становились интенсивнее при очередном приближении войск любого из противников.

Белые отряды вошли в город деморализованными и сразу стали искать виновников случившейся всероссийской катастрофы в жителях еврейских кварталов. Один из жителей вспоминал: «После оккупации Киева белыми были организованы страшные еврейские погромы... Страницы «Киевской мысли» были заняты траурными объявлениями с именами целых семей, с детьми, зверски убитых в их собственных квартирах. Мне запомнился фельетон бывшего члена Государственной Думы Шульгина под названием «Пытка страхом», в котором он проводил идею, что погромы были отмщением евреям за разгром ими России под руководством Троцкого» [5].

В конце октября Киевское религиозно-философское общество обратилось к согражданам с воззванием одуматься. Только раскаяние дает шанс на выход из

тупика, в который зашло русское общество. Воззвание стало одним из немногих громких трезвых голосов, внятно обращавшихся к совести людской, звучавших посреди массового психоза. В то время, когда представители крайне правой интеллигенции, подчеркивавшие свою религиозность, признавали правомерность погромов как актов «вразумления» евреев, «разрушавших Россию», воззвание адресовалось к светлым сторонам человека: «Братья-христиане! Вспомните, что вы христиане, вспомните, что вы люди! Вспомните, наконец, кровавые ужасы еще так недавно угнетавшего нас большевизма. Чем он был страшен больше всего? Тем, что не ценил жизни человеческой, тем, что показал миру звериное лицо свое. Зачем же снова льется кровь? Зачем так мало благодарности в душах наших? Мы люди, а не звери. Так будем же людьми!»

В декабре белые под натиском красных стали спешно покидать Киев. Некоторые члены КРФО уходили с добровольцами. В.В. Зеньковский бежал в Одессу. Профессор П.П. Кудрявцев – в Крым.

15 октября 1919 г. П.П. Кудрявцев переехал в Симферополь, где возглавил кафедру философии Таврического университета (1919–1921). Он, по сути, был одним из тех профессоров, которые стояли у истоков философского образования и философской науки в Крыму. Профессор принимал активное участие в жизни университета, участвовал в работе религиозно – философского общества в Симферополе и Ялте. 27 октября (9 ноября) 1920 года выступил с докладом на VII съезде Таврической научной ассоциации с докладом «Судьба русской философии XIX века» [2, с.101-113].

Три дня спустя в Симферополь вошли бойцы Красной Армии. Едва заняв Крым, новые власти приступили к утверждению на полуострове «революционного порядка». Начался чудовищный по размаху и жестокости красный террор, жертвами которого стали десятки тысяч человек. Первостепенная роль в этом процессе отводилась системе органов ВЧК. С конца 1920 года функции борьбы с контрреволюционным подпольем осуществляли особые отряды 6 – й и 4 – й армий. Именно особые отряды являлись главными проводниками политики массового террора в Крыму. В

числе расстрелянных были не только офицеры и солдаты врангелевской армии, но и представители дворянского сословия, чиновники, члены их семей. Пострадала и представители интеллигенции – журналисты, издатели, редакторы газет и журналов, писатели, учителя, преподаватели университета, а также священнослужители. Коллектив Таврического университета сразу же испытал на себе все «прелести» военно – революционного режима. По ночам чекисты врывались в квартиры «профессоров – буржуев», начались аресты.

Ректор Таврического университета В.И. Вернадский неоднократно обращался к Бела Куну, председателю Крымревкома, с просьбой оградить университет, его преподавателей и сотрудников от притеснений, реквизиций и воинского постоя [7].

Однако реформирование университета началось практически сразу же после взятия Крыма Красной Армией. Полностью начал меняться социальный состав студентов, преподавателей и сотрудников. Менялся также объем и характер изучаемых дисциплин. Уже к декабрю 1920 года был упразднен старый Совет университета. Отдел высшей школы Губнаробраза направил ректору циркуляр об уравнении в правах профессоров, доцентов и приват – доцентов, имеющих трехлетний стаж научной работы и читающих обязательные курсы в качестве профессоров. Остальные приват – доценты и старшие ассистенты были переведены в должности старших преподавателей. Лекторы, младшие ассистенты и репетиторы – на должности младших преподавателей. Однако состав и структура университета не удовлетворяли Крымревком. Судьба Таврического университета была предрешена 23 декабря 1920 года. Были ликвидированы юридический и историко – филологический факультеты и вместо них был создан факультет общественных наук. Финансовое положение университета резко ухудшилось. Жалованье профессорам, преподавателям и служащим было чисто символическим. Дороговизна достигла невиданных размеров. Надвигающийся голод, начавшаяся ломка Таврического университета, некомпетентное вмешательство «красных комиссаров» в управление университетом, побудили виднейших

ученых с мировым именем покинуть Крым и искать работу в других научных центрах страны [8,11]. Не минула судьба и профессора П.П. Кудрявцева, проработавшего в университете чуть более года.

В январе 1921г. он вернулся в Киев, стал сотрудником Византологической комиссии Всеукраинской Академии наук, затем - сотрудником Комиссии «Биографического словаря деятелей Украины» и Комиссии истории Киева.

П. П. Кудрявцев — видимо, поняв со всей остротой, что эпоха уходит, духовная школа, со всеми ее проблемами и достижениями, уничтожена, а последние делатели русской научно-богословской традиции уходят из земной жизни — старался сохранить память о них для последующих поколений. Будучи привлеченным в ВУАН к составлению биографического словаря выдающихся деятелей Украины, он старался использовать возможность для включения в этот словарь памятных статей о светочах «духовной учености». Для «Биографического словаря» составил цикл биограмм церковных деятелей и профессоров Киевской духовной академии. Хотя словарь издан не был, П. П. Кудрявцев успел составить комплекс очерков о жизни и творчестве киевских богословов XIX века: архиепископе Антонии (Амфитеатрове), архимандрите Феофане (Авсеневе), Оресте Новицком, Петре Линицком, Маркеллине Олесницком. Он писал своему учителю по Киевской духовной академии А. А. Дмитриевскому: «Я, к сожалению, в этом учебном году меньше, чем в прошлом, мог уделить времени для сделавшихся для меня любимыми занятий по собиранию и обработке материалов, касающихся прошлого нашей академии, но все-таки занятий этих не прекращал. К сожалению, среди своих младших товарищей по службе в академии не нахожу того сочувствия этим занятиям, какое желал бы иметь. Мож[ет] быть, это объясняется возрастом: люди зрелых лет не с такою любовию устремляются к прошлому, как те, что уже давно перевалили через вершину своего земного пути… При жизни своей видеть свои труды последнего времени в печати не имею надежды, и думаю только о том, куда их передать для хранения и использования в дальнейшем — в Ленинградскую (Всесоюзную) или Киевс[кую] (Украинск[ую]) Акад[емии]

наук». В 20- х годах прошлого столетия он работал в Европейской исторической комиссии Всеукраинской академии наук. Чтобы прокормить семью, П. П. Кудрявцев одновременно с этой деятельностью вынужден был еще подрабатывать в школах. Он писал учителю: «За последнее время было немало суеты по школе, в которой имею уроки. Суета эта пока еще продолжается, и пишу эти строки, вырвавши несколько минут у той суеты». Но с 1929 г. ВУАН утрачивает самостоятельность и попадает под жесткий контроль и давление власти: из академии исключаются лица с дореволюционным прошлым, закрываются секции… «Из других событий в нашем редеющем академич[еском] кругу следует отметить отчисление Мищенко от Акад[емии] наук: не подходит де по своей идеологии. Конечно, для него это крах — и моральный, и материальный, — но и для меня, и мне подобных это не особенно приятно. Независимо от того, что крах постиг многолетнего товарища по дух[овной] академии, — Византологическая-то комиссия теперь повисла в воздухе, а я начал было развивать в ней кое-какую деятельность, во всяком случае прочитал там до 5-ти докладов (о Малышевском, Лескове и, как это ни странно, о Дневнике Шевченко… В Византолог[ической] комиссии я являюсь до некоторой степени калифом, но, дорогой Алексей Афанасьевич, я — калиф на час. Предполагалось произвести выборы заведующего комиссии во второй половине мая, теперь выборы отнесены до сентября. Но если и в мае мои шансы были слишком слабы, то еще слабее они окажутся в сентябре, ибо я — не марксист. Зная, что мне недолго пользоваться своим положением в комиссии, я, при поддержке таких сочленов, как Вл. П. Рыбинский, Барвинок и др., старался использовать это положение прежде всего в интересах комиссии, другими словами, — в интересах академической науки на Украине, а затем в интересах тех ученых, которые много самоотверженно и плодотворно потрудились в этой области. К сожалению, мера реальных возможностей, какими я располагал и располагаю, далеко не соответствует мере моих, смею думать, благих намерений. В частности, бюджет комиссии незначителен, влияние Комиссии в целом составе

академии слишком незначительно, да и это влияние стараются свести на нет и в сентябре, несомненно, сведут, т. е., сведут на нет влияние теперешнего состава комиссии» [9].

В начале 1930-х годов профессор П.П. Кудрявцев был осуждён на лагерные работы за антисоветскую деятельность, освобожден через 3 года по болезни сердца.

С 1934 г. П. П. Кудрявцев вынужден устроиться техническим работником в агрохимическую лабораторию Украинского научно-исследовательского института социалистического земледелия. Через четыре года, в 16 августа 1938 г. он вновь был арестован и находился под следствием до 13 апреля 1939 г. [5,9,10].

Из следственного дела 1938 года.

Арестован по постановлению помощника областного прокурора по спецделам Арсеньева от 14 июля 1938 года по обвинению в антисоветских и контрреволюционной деятельности. Арест и обыск произведен 16 августа 1938 г., т.к. в июле он находился на даче у дочери в Новгород Северском.

При аресте у него кроме паспорта и облигаций внутреннего займа были изъяты «разные справки, документы и переписка». В анкете Кудрявцев указал происхождение «из духовенства», своей профессией назвал «учитель», а местом службы – «научный сотрудник Сельскохозяйственного института соцземледелия». 14 ноября 1938 года начальник 5-го отделения 2-го Киевского окружного управления НКВД В.М. Камраз вынес заключение: П.П. Кудрявцев – «в прошлом профессор Киевской духовной академии, статский советник, имеет три царских ордена. Является ревностным тихоновцем, поддерживает тесные связи с контрреволюционным духовенством… Переписывался с архимандритом Сапунджиевым из Болгарии, получал от него денежную и продовольственную помощь, сообщая ему ложные данные о положении в СССР. Однако П.П. Кудрявцев не дал искренних показаний о проводимой им организованной контрреволюционной работе и шпионской деятельности». В

связи с чем пребывание его под стражей сначала продлили до 15 декабря 1938 года, а затем до 4 января 1939 года.

Из допроса лаборанта – делопроизводителя при агрохимической лаборатории научно – исследовательского института соцземледелия П.П. Кудрявцева:

«В 1888 году, по окончании Тульской духовной семинарии, я был направлен для продолжения учебы в Киевскую духовную академию, которую окончил в 1892 году.

По окончании духовной академии я был оставлен в академии сначала в качестве профессорского стипендиата при кафедре истории философии, а с 1893 г. был преподавателем Каменец-Подольской духовной семинарии по 1897 год.

С 1897 по день закрытия — 1919 г. Киевской духовной академии состоял профессором академии». На вопрос о сокрытии дворянского происхождения Кудрявцев ответил: «Я это хотел скрыть преднамеренно от следствия. Я действительно по сословному происхождению являюсь дворянином». На вопрос о профессорстве в КДА в 1894–1919 гг. подследственный ответил: «Да, я был профессором Киевской духовной академии в указанный период времени. По научной степени я был произведен в степень экстраординарного профессора академии. Кроме того, с 1907 по1916 год я состоял председателем педагогического Совета вечерних Высших женских курсов и преподавателем 2-го Киевского женского училища духовного ведомства. За указанный период моей деятельности по духовной академии неоднократно представлялся к наградам, а именно был награжден серебряной медалью, орденом Станислава, орденом Анны и медалью, с последовательным продвижением по чину — по последнему чину был произведен в статские советники».

На вопрос о поездках за границу сообщаю, что в феврале и июне 1903 г. выезжал с больной женой в г. Вену для лечения. После этого за кордоном нигде не бывал. Родственников, проживающих за кордоном, не имею… За период моей педагогической работы в духовной академии я знал многих студентов

академии из болгар и сербов, которые по окончании академии возвращались за кордон в свои страны. Одним из таких лиц, бывшим слушателем духовной академии некто Сапунджиевым Ефимом — болгарином по национальности, я до 1925 года имел переписку. Этот Сапунджиев в Болгарии является архимандритом и считается профессором богословских наук Софийского университета. В 1922 г. и позже в 1932 и 1933 гг. я получал от этого Сапунджиева денежные переводы и продуктовые посылки… Должен сказать правду, что в оказании материальной помощи от кого бы то ни было, тем более из-за кордона я не нуждался. Так, в 1922 г., а особенно в 1931–32 гг., ведя переписку с Сапунджиевым — архимандритом Ефимом, я преднамеренно ему сообщал клеветнические данные о положении в СССР, искажал действительное положение вещей, в тот период я сообщал, что в СССР крайне якобы создалось тяжелое положение, особенно о недостатках в продовольствии (на этой страниице рукой Кудрявцева написано «читал», дальше он объяснил, что все это записал следователь, с чем Пётр Павлович не согласился, поэтому надписал лишь «читал», а не просто заверил текст подписью). Это, как я расцениваю, послужило поводом ему, архимандриту Ефимию, высылать мне продовольственные посылки и деньги через Торгсин».

Из допроса от 9 марта 1939 г.

Вопросы касались детей. Кудрявцев показал: Старшая дочь Екатерина 1897 г. рождения работает преподавателем немецкого языка в средней и военной школах на Печерске. 12 июня 1937 г. была арестована — «причины ее ареста мне неизвестны, так как она жила отдельно одинокой».Сын Сергей 1898 г. рождения, инженер-конструктор, работает в ГИПРОдоре Киева. Дочь Бландина 1902 г. рождения, учительница средней школы в Новгороде Северском Черниговской области. Сын Андрей 1908 года рождения — «нетрудоспособен по дефективности».На вопрос о посещении Кудрявцева монахами он ответил:«Из монахов мою квартиру посещал иеромонах Мартирий. Последний раз он у меня был в 1934–35 гг., в настоящее время он на ссылке. Причины ареста его мне совершенно неизвестны. Из духовенства мою

квартиру посещали профессора духовной академии — мои сослуживцы: Глаголев — арестован в 1937 году, Прилуцкий Василий Дмитриевич — умер в 1937 году и священник Михайловский Николай — адрес его не знаю, вероятно, он арестован. Посещали они мою квартиру до 1937 года, а в 1937 и 1938 гг. они ко мне не приходили. С Глаголевым и Прилуцким я встречался как с сослуживцами, а с Михайловским как с родственником и земляком. Кроме указанных выше лиц ко мне из духовенства никто больше не приходил».

Из допроса от 7 апреля 1939 г.

На вопрос о связях с киевским духовенством Кудрявцев отвечал:«Из представителей киевского духовенства я имел более или менее представление о тех из них, которые обучались в Киевской духовной академии, что касается остальных, то еще с студенческих лет знал Жураковского, который читал доклады в Киевском религиозно-философском обществе, сделавшись священником, неоднократно обращался ко мне за справками по богословским вопросам, знал я также некоего Спиридона, а затем его воспитанника Евгения Лукьянова. Будучи в ссылке, он находился на строительстве Беломорского канала, изредка бывал в Ильинской церкви на богослужении, после богослужения он мне рассказывал о строительстве Беломорского канала. С 1922 по1924 гг. в Киеве функционировали частные курсы по богословию, существование этих курсов было одно время разрешено правительством. Состав этих курсов преимущественно состоял из лиц, которые в свое время не успели окончить Киевскую духовную академию. В это время мне пришлось экзаменовать из священников Попова (где он теперь не знаю), Григоровича (умер), протодиакона Лисянского (тоже умер). В это же время ко мне обращался за советом относительно своей кандидатской диссертации священник Вишняков, но главным образом у меня были личные отношения с теми из представителей киевского духовенства, которые отправляли богослужение в Ильинской церкви, в приходе которой я также бывал. Кроме личных вопросов, касающихся советов по истории философии с киевским духовенством я не имел других дел».

На вопрос о Глаголеве Кудрявцев отвечал: «Глаголева я знал и ценил как ученого человека, он часто бывал у меня на квартире, но о его контрреволюционной деятельности мне ничего неизвестно, я всегда стоял в стороне от политики и всегда говорил, что духовенство должно знать только свою религию».

На вопрос об обращении митрополита Михаила по поводу отношения духовенства к советской власти Пётр Павлович отвечал: «С теоретической стороны, на мой взгляд, обращение митрополита Михаила вызывало целый ряд возражений, потому что он считал нужным для той или иной формы власти подыскивать религиозную санкцию, искать для нее оправдания в Священном Писании. А я полагаю, что вопрос о форме власти не нуждается ни в какой религиозной санкции и во взгляде митрополита Михаила я видел отрыжку старой идеологии, когда представители Церкви считали нужным для самодержавия отыскивать оправдание в Священном Писании. Кроме того, я считал, что вопрос о власти решается ходом исторического процесса и, прежде всего, трудящимися… Мои взгляды на политику советской власти положительны, так как я не могу не видеть те достижения, которые имеются в стране и которые именно достигнуты благодаря существованию советской власти».

На вопрос о клевете на советскую власть в переписке с Сапунджиевым Кудрявцев отвечал: «Я никогда подобных сведений Сапунджиеву не сообщал, моя переписка с ним носила чисто семейный характер. Когда следователь записал эти слова, я заявил ему, что подписать поданные показания я не могу и рядом с подписью написал слово «читал», что по существу и говорит о моем несогласии с данными записями».

На вопрос следователя о переписке с киевским губернатором о студенческих беспорядках, Пётр Павлович ответил: «Будучи профессором по введению и истории философии Высших вечерних женских курсов в г. Киеве, я одновременно был избран председателем совета курсов. В те годы были случаи, когда киевский губернатор и попечитель Киевского учебного округа

предупреждали в письменной форме Совет курсов об ожидающихся выступлениях студентов, такие предупреждения имели место в год смерти Толстого — в годы реакции. Во всех этих случаях приходилось формально отвечать. Всю эту переписку я сохранил с целью передачи ее в рукописный отдел Академии наук УССР». Следователь указал на роль Кудрявцева в предотвращении студенческих выступлений и получил ответ: «Ряд профессоров, в том числе и я, всегда стояли за то, чтобы студенческие выступления на наших курсах носили согласованный характер с выступлениями учащихся других учебных заведений и в отдельных случаях предупреждали отдельных студентов против сепаратных необдуманных выступлений, так как в таких случаях могли пострадать индивидуумы».

Собственноручная записка П. П. Кудрявцева от 9 сентября 1938 г.

«9/IX.38. Из представителей киевского духовенства я имею более или менее ясное представление о тех из них, которые обучались в Киевской духовной академии…

Но главным образом у меня были личные отношения с теми из представителей киевского духовенства, которые отправляли богослужения в Ильинской церкви, в приходе которой я живу с 1915 года и богослужения в которой посещал насколько это позволяло исправление моих служебных обязанностей. За это время и до закрытия церкви (точно не помню, в каком году) священнические обязанности в Ильинской церкви отправляли следующие лица: Андрей Бурковский (куда ушел из Киева — не знаю), Андрей Соколов, по образованию из Московской академии (перешел в Москву), Василий Конский — с университетским образованием, Димитрий Шияновский, наконец, иеромонах Мартирий. Конский был в ссылке, где теперь, не знаю. Последние два — в ссылке. С уверенностью скажу, что за все это время в стенах Ильинской церкви не раздалось ни одного звука в антисоветском направлении. Все наши усилия направлены были к тому, чтобы богослужение совершалось возможно разумнее и не загромождалось материалом, малоназидательным в роде бесконечного чтения имен.

Что касается остального киевского духовенства, то с теми его представителями, которые не имели никакого отношения к Киевской духовной академии, я в большинстве не был даже лично знаком. Близко стоял к священникам из профессоров Киевской академии, каковы Глаголев и Прилуцкий, но они не так давно умерли. Из остальных же ни с кем личного общения не имел — никто из них ни разу не был у меня на квартире, и я в свою очередь ни у кого из них не бывал на квартире. 16-го августа я попал в тюрьму и в своей камере (4-я на XI коридоре) встретил несколько представителей киевского духовенства. Из них о существовании дьякона Красовского я даже не знал, потому что в Соломенской церкви был единственный раз в жизни лет 20 тому назад на отпевании няни моих детей, умершей в железнодорожной больнице. С свящ.Стрижевским встретился в тюрьме впервые в жизни, с свящ. Дивногорским также в тюрьме впервые в жизни. Свящ. Шепченко учился в академии одновременно со мной, у нас много общих знакомых по Каменец - Подольску, где я начинал свою педагогическую деятельность, наши жены (его уже покойная) почти подруги по школе, и, тем не менее, ни Шепченко ни разу не был у меня на квартире, ни я у него не был на квартире. Таковы мои связи с киевским духовенством.

Что касается Академии наук, то связи мои с ее сотрудниками определялись моими работами в разных комиссиях Академии наук. В феврале 1931-го года положен был конец моей работе в Академии наук: в последний раз я читал свой доклад об украинских отношениях Лескова 17/II.31 (по случаю столетия со дня рождения Лескова). Я работал в следующих комиссиях Академии наук: биографической, во главе которой стоял Могилянский, еврейской — председатель Галант (полуслепой старик, не знаю, жив ли он теперь), комиссии старого Киева — задания получал непосредственно от академика Грушевского, а передавал ему изготовленные материалы через секретаря Щитковского. В заседании комиссии 17/II. 31 за отсутствием акад. Грушевского председательствовал один из сотрудников комиссии, если не ошибаюсь, Сильвестр Васильевич, фамилии не помню. Вообще же близкого знакомства с

личным составом академических комиссий я не имел, может быть, потому, что я, как прирожденный великоросс, уж поэтому одному не мог быть слишком к ним близок, хотя и встречал к себе с их стороны самое предупредительное отношение.

В течение 1930-го года я, согласно избранию Византологической комиссии, состоял заведующим делами этой комиссии, причем разработал широкий план работы этой комиссии на 1931 год и собрал богатый материал для Византологического сборника. Если бы это было теперь, когда интерес к исторической науке необыкновенно оживился, мои труды, вероятно, имели бы успех, но в начале 1931-го года комиссия была закрыта. Официально во главе комиссии сто ял академик Крымский, но он в дела комиссии не вмешивался, и мы только через него представляли наши постановления на утверждение Академии наук.

Вот все, что я могу сказать, по крайней мере, припомнить, в данный момент о своих связях с представителями Академии наук. П. Кудрявцев».

Все шесть свидетелей — сотрудников Института — дали положительную характеристику П. П. Кудрявцеву как ответственному работнику, никогда не говорившему ничего антисоветского, замкнутому и не склонному к общественной деятельности. В официальной характеристике указывалось то же самое с уточнением дат работы Кудрявцева в Агрохимической лаборатории: с 1934по 1938 гг.

В деле есть заявление его дочери и сына, Бландины Петровны Кудрявцевой и Сергея Петровича Кудрявцева, на имя наркома НКВД и депутата Верховного Совета Успенского от 5 сентября 1938 г. с изложением полезной деятельности П.П. Кудрявцева, его оппозиционности к официальной церковной политике, гонениям в КДА за «либерализм» и «вольтерианство», попытки увольнения (1909 г.), его помощь в развитии народного просвещения. Указывалось, что Кудрявцев занимался русскими классиками (работа о Пушкине), рукопись книги о Лескове была передана им в Московской гос. литературный музей. 70-летний старик с болезнью сердца и колитом,

отдавший жизнь и здоровье за народное образование и демократические идеалы, борец против царского режима, должен быть освобожден.

6 ноября 1938 г. они обращались к Верховному Прокурору СССР Вышинскому,

7 ноября 1938 г. они обращались к первому секретарю ЦК КП(б)У Н. С. Хрущеву.

20 сентября 1938 г. к Успенскому с ходатайством об освобождении мужа обращалась его жена А. Е. Кудрявцева.

10 апреля 1939 г. было вынесено постановление следователем Боткисом о прекращении следствия «за отсутствием состава преступления» и освобождении П.П. Кудрявцева из-под стражи.

11 апреля Кудрявцев был освобожден с возвращением конфискованных материалов. ЦГАОО Украины. Ф. 263. Оп. 1. Д. ФП — 17740

За недоказуемостью вины П. П. Кудрявцев был освобожден из тюрьмы, но жить ему оставалось чуть больше года. После освобождения работал сотрудником АН УССР.

Умер профессор П.П. Кудрявцев 30 июня 1940 г. Похоронен в Киеве.

Выводы:

В работе показаны отдельные вехи жизненного пути яркого представителя философского теизма профессора П.П. Кудрявцева – одного из основоположников религиозно-философских обществ в Украине и в Крыму, работавшему в Таврическом (Крымском) университете в нелегкие годы гражданской войны.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Ена В.Г. Профессора Таврического национального университета им. В.И. Вернадского / составители: В.Г. Ена, В.В. Бобков, В.К. Федоров. – К.: Либідь, 2007. – 172с. – с.80.

2. Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: поиски и находки историка – источниковеда. – Симферополь: Н. Оріанда, 2010. – 408с., илл. – с.101-113.

3. Кудрявцев П.П. Абсолютизм или релятивизм? : Опыт ист.-критич. изуч. чистого эмпиризма новейшего времени в его отношении к нравственности и религии. Вып. I / П. Кудрявцев. - Киев: типо-лит. Чоколова, - Вып. I. - 1908. – VIII. - 307 с.

4. Кудрявцев П.П. Очерки современного эмпиризма: Вып. 1- / П. Кудрявцев. - Киев: тип. Горбунова - Вып. 1. - 1907. - 88 с.

5. Филиппенко Н. Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919): неизвестные страницы истории. Организация, люди, судьба (по материалам архивов и дореволюционной периодики). //Практична філософія. – 2005. – № 4. – с. 87 – 90.

6. Петровский М.С. Мастер и город. Киевские контексты Михаила Булгакова - К.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. – 480 с.

7. Шостка В.И. и др. Источник знаний и просвещения. Люди, события, факты. – Симферополь: Петит, 2008. – 116 с.

8. История Таврического университета (1918-2003) / Под общей ред. Н.В. Багрова. – К.: Лыбидь, 2003. – 248 с.

9. Мы бы приобщили Ваши воспоминания к нашим и постарались бы их сохранить для истории прошлого Киева и Киевской академии… (письма Петра Павловича Кудрявцева к Алексею Афанасьевичу Дмитриевскому (1924 – 1929) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. - Вып. 2(8). - 2014. – с. 377–423.

10. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии:1819 – 1920 – е гг.: Материалы из собрания проф. Протоиерея Ф.И. Титова и архива КДА: в 4 т. / [сост. В.И. Ульяновский] – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2014, т.2: К – П. – 2015. – 624 с., илл.

11. Савонюк Р.Е. У истоков юридического образования и юридической науки в Крыму (1918 – 1920 гг.) / Р.Е. Савонюк, В.И. Шостка – Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2015. – 116 с.

УДК 2

ПОНЯТИЕ И ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ
THE CONCEPT AND FEATURES OF A RELIGIOUS PERSONALITY

А.В.Шрейдер, студентка ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» Таврическая Академия, философский факультет, кафедра религиоведения
A.V.Shreyder, student of FGAOU VO «KFU im. IN AND. Vernadsky» Tavricheskaya Academy, Faculty of Philosophy, Department of Religious Studies

Аннотация: В статье обсуждается понятие «религиозной личности». Анализируются особенности религиозной личности (религиозное сознание и религиозное поведение, и религиозные отношения).
Abstract: The article discusses the concept of "religious personality". The features of a religious person are analyzed (religious consciousness and religious behavior and religious relations).

Ключевые слова: *религиозная личность, религиозность, религиозное сознание, религиозное поведение, религиозное отношение, вера*
Key words*: religious personality, religiosity, religious consciousness, religious behavior, religious attitude, belief*

Под религиозной личностью понимается отдельный человек, совокупность качеств которого определенное место занимают религиозные свойства, а также способный стать субъектом религиозной деятельности. Для данной личности характерно такое качество как «религиозность», которою образуют в сознании соответствующие представления, идеи, вера, потребности, чувства. В поведении – посещение храма, молитва, участие в богослужении, совершение религиозных обрядов, празднование религиозных праздников, пост

и так далее Религиозность центрируется в отношениях Бог – человек, Человек – Бог или в зависимости от типа религий – в чем-то ином.

В психологическом словаре под определением личность понимают человека как субъекта социальных отношений и сознательной деятельности, или как качество индивида, определяемое включенностью в социальные связи и формирующееся в совместной деятельности и общении[3, с. 187].

Американский философ и психолог Уильям Джеймс писал о том, что составные элементы личности делятся на три класса: физическая личность, социальная личность и духовная личность[2].

В систематическом подходе к изучению поведения людей бихевиоризме личность – это все чем обладает индивид в действительности или в потенции и его возможности в отношении реакций[10].

Австрийский психолог, психиатр и невропатолог, создатель психоанализа Зигмунд Фрейд под личностью понимал ансамбль иррациональных бессознательных влечений, а содержание ее жизни и динамику как вечную борьбу между Ид (бессознательными влечениями) и Сверх-Я (представлениями в сознании требования общества)[8].

Доминантной жизни личности является стремление максимизировать удо влетворение врожденных влечений и в то же время минимизировать наказание (внешнее и внутреннее) за это удовлетворение. Индивид в процессе всей жизни стремится разрешить установленный ему собственной природой конфликт и вернуться в состояние баланса. Конфликт не избежен не только в связи с исходной «испорченностью» человека, но и потому , что при нехватке конфликта исчезает источник динамики личности.

В когнитивном подходе личность – это система, которая моделирует внешний мир с целью адаптации к нему. Основная задача человека – достижение равновесия со средой, при этом исходно природа человека нейтральна (человек не плох и не хорош). Для человека важно познать мир, освоить социальный опыт человечества и существовать в соответствии с ним.

В деятельностном подходе под естественной сущностью личности понимается постоянное стремление развиваться, и изменятся, т.е. выходить за пределы себя самой. Процесс усложнения и совершенствования личности в ходе ее становления обозначается термином «личностный рост». Кризисные ситуации и конфликты служат дополнительными механизмами развития. Личность оказывается постоянно незавершенным проектом. Этот проект не задан изначально, а формируется в различных деятельностях личности. Ответственность за проект развития и исход его реализации возлагается исключительно на самого человека.

В гуманистической психологии оптимистический взгляд на природу человека и его жизненный путь, человек по природе хорош, а общество искажает его позитивную сущность. Неминуем конфликт между «хорошим» человеком и «плохим» обществом. Естественная сущность личности «бескорыстная» (неадаптивная) активность и непрерывное стремление развиваться и изменяться (выходить за пределы самой себя). Идеал, к которому стремится личность, некоторый естественный универсальный проект, заданный изначально (модели самореализации).

Базовым основанием религиозной личности является религиозность, которая отражает собой тесную связь содержания сознания личности, обусловл енного верой в «высшие силы», чувством единства с Богом и типами ее деятельности, детерминированных объективной социальной реальностью. Рели гиозность содержит внутреннюю структуру, включающую в себя религиозное с ознание и религиозное поведение, которые обладают собственными причинам:1) религиозное сознание – религиозная вера, опыт, нормы, ценности, язык, чувства, переживания; 2) религиозное поведение – включенность в религиозные отношения, способность к интенсивной и продуктивной религиозной деятельности. Основания религиозной личности устанавливают механизм ее взаимодействия с миром (Богом, природой, обществом) и являются критериальными характеристиками мировоззренческих моделей ее типологизации.

В зарубежной и отечественной психологии, психологии религии и религиоведении исследователи дают разные определения религиозности.

Советский философ и религиовед, специалист в области психологии и социологии религии Д.М. Угринович определяет религиозность как воздействие религии на поведение и сознание отдельных индивидов и социальных, а также демографических групп[7, с. 127];

Российский социолог Ж.Т. Тощенко пишет, что религиозность - это определенное состояние отдельных групп, общностей, людей, которые поклоняются и верят сверхъестественноу и привержены к религии, принимают ее вероучения и предписания[6, с.293].

Советский и российский религиовед И.Н. Яблоков под религиозностью понимает качество индивида и группы, которое выражается в совокупности религиозных свойств сознания, поведения и отношений[9].

Американский философ и психолог Уильям Джеймс в работе «Многообразие религиозного опыта» понимает под религиозностью определенный вид отношений человека к миру в форме чувственной уверенности, которая основана на чувствах и эмоциональных переживаниях индивида. Которые он получает через религиозный мистический опыт в форме: исповеди, молитвы, переживание «обращения» и так далее, и понимания существования высших сил[2, с. 98].

Немецкий психолог В. Вундт писал о том, что религиозность это ощущение как будто наш мир часть чего-то большего, сверхъестественного, где осознаются и осуществляются высшие цели существования человека[1, с. 152].

Австрийский психолог, психоаналитик, психиатр и невролог Зигмунд Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии» обозначает религиозность как психологически, культурно и социально детерминированное явление. Без которого не может существовать общество, которое возникло в результате отказа от влечений, институцианализированных через табу и тотем и осознания бессмысленности убийства отца и так далее[8, с. 33].

К особенностям религиозной личности относятся такие потребности как отправление культовых действий, с помощью которых происходит иллюзорное взаимодействие с потусторонним миром.

К особенностям религиозной личности относятся потребности личности в отправлении культовых действий, благодаря которым происходит иллюзорное взаимодействие с потусторонним миром. Потребности выражают зависимость каждого отдельного индивида от объективных условий его жизни и деятельности. Данные условия определяются социальной средой индивида и образом жизни. Таким образом, потребности личности всегда социальны по своей природе, а также они формируются и воспроизводятся обществом. Именно с таких общих методологических позиций необходимо подходить к пониманию сущности и природы религиозных потребностей.

Теологически ориентированные психологи считают, что религиозная потребность личности, реализующаяся в вере в бога, есть результат «встречи с богом», которая произошла в душе человека, а эта встреча, в свою очередь, обусловлена божественным творением каждой человеческой души. Субъективистски настроенные психологи считают, что религиозная потребность индивида определяется специфическими особенностями его психики. Представители биологизаторской тенденции в психологии религии пытаются объяснить религиозную потребность, исходя из функций человеческого организма. Психоаналитики объявляют ее следствием нереализованных бессознательных влечений и желаний.

Идейной основой данной потребности является вера в сверхъестественное т.е. вера в существование особых диалогичных отношений между религиозным человеком и сверхъестественными силами. Религия также удовлетворяет нерелигиозные потребности людей: мировоззренческие, нравственные, эстетические, познавательные, потребности в общении, утешении и социальной активности. Социальные потребности находят характерное удовлетворение через систему религиозных догматов, мифов и норм поведения, которые устанавливаются религиозными организациями.

Эстетическая потребность удовлетворяется с помощью эстетических компонентов богослужения. Потребности в общении, утешении, социальной активности осуществляются в религиозной общине.

Религиозное сознание фиксируется с помощью определенных показателей, таких как: содержание религиозной веры – религиозные представления и догматы, в которые верит человек; интенсивность религиозной веры, что значит убежденность верующего человека в истинность тех или других религиозных мифов и догматов; степень информативности человека о вероучении – анализ допустимого сочетания знаний обо всех положениях религии и незнаниях тех или других догматов и фанатичной веры или неверие.

Важной характеристикой направленности личности являются мотивы ее поведения. Под мотивами современная психология понимает все то, что побуждает деятельность человека. Как говорится в «Психологическом словаре», в роли мотивов могут выступать потребности и интересы, влечения и эмоции, установки и идеалы[3]. Для выяснения особенностей личности верующего важно исследовать мотивы его религиозности с одной стороны, мотивы религиозной веры личности (т.е. факторы, которые, с точки зрения данной личности, делают ее веру необходимой) и, с другой стороны, мотивы культового поведения, т.е. посещения церкви, молитвенного дома. Между этими моментами мотивации религиозности, несомненно, существует тесная связь, но они не тождественны. Если речь идет о мотивах, по которым данный индивид стал верующим, то далеко не всякий религиозный человек их осознает и может выразить. Нередки случаи самообмана, когда верующий в силу ряда обстоятельств не видит или не хочет видеть реальных причин, обусловивших его приход к религии, объясняет его, исходя из ложных предпосылок, источником которых является религиозное вероучение.

Религиозное поведение индивида, выражающееся через фиксацию культовых и внекультовых действий. Религиозное поведение оценивается по параметрам соблюдения обрядов и ритуалов того или иного верования. Ритуалы – это стереотипные повторяющиеся действия, формализирующие или

имитирующие отношение к реальности человека. Внекультовое религиозное поведение – это религиозные действия, непосредственно не связанные с ритуалом (миссионерская деятельность, преподавание в духовных учебных заведениях и так далее).

Религиозные отношения закрепляются и формулируются в результате повторяющейся религиозной деятельности и отличаются по критериям оценки отношения двух субъектов и субъекта с сверхъестественным. Религиозные отношения осуществляются при использовании посредников (Образов Бога, душ, духов, святых и так далее; предметов живой и неживой природы; групп лиц или отдельного индивида; языка (через языковые формулы обращения: проклятия, благословления, заклинания и так далее)).

Таким образом, рассмотренные выше определения позволяют трактовать понятие религиозной личности, как субъект социальных отношений, религиозной и сознательной деятельности, который наделен мировоззрением, выражающим совокупность религиозных свойств поведения, сознания и отношений. К особенностям религиозной личности относятся потребности, которые основаны на вере в сверхъестественное, религиозное сознание, которое фиксируется содержанием религиозной веры, мотивы религиозной веры и мотивы культового поведения, религиозное поведение индивида, которое выражается через фиксацию культовых и внекультовых действий и религиозные отношения, которые формулируются в результате повторяющейся религиозной деятельности.

Литература:

1. Вундт В. Проблемы психологии народов. – СПб.: Санкт-Петербург,2001. – 160с.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432с.
3. Краткий психологический словарь / под ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – Ростов на Дону.: Феникс, 1998. – 512с.
4. Мелникова Н.А. Социальная психология. – М.: Аллель – 2000, 2005. – 64с.

5. Тощенко Ж.Т. Социология. Общий курс. – 2-е изд., доп. И перераб. – М.: Прометей: Юрайт-М, 2001. – 511с.
6. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. - 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985.- 270с.
7. Угринович Д.М. Психология религии. - М.: Полиздат, 1986. – 352с.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. - с. 17-64.
9. Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. – М.: МГУ, 1972. - 133с.
10. Allport G. The religion Context of Prejudice // Journal for the scientific Study of Religion. – 1966/ - Vol.5.- p. 454-455/

УДК 94(3)+94(5)+39

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР И РИСОВОДЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ ОБРЯДОВОГО ЦИКЛА КОРЕИ И ЯПОНИИ
SPRING FOLKLORE AND RITUALS OF RICE PLANTING IN KOREA AND JAPAN

Шульга Анна Александровна
Начальник отдела международных связей Сибирского института управления РАНХиГС

Shulga Anna Alexandrovna
Head of International Department of Siberian Institute of Management — the branch of Russian Academy of National Economy and Public Administration

Аннотация: *статья посвящена рассмотрению феномена песни в корейской и японской рисоводческой обрядовой практике. Проводится обзор жанровых классификаций в японской и корейской фольклористике, предлагаются терминологические дефиниции. Исследуется функциональное значение песен рисоводческого цикла в культурно-историческом аспекте. Приводятся и обобщаются данные японских и корейских этнографических и фольклористских исследований. Проводится сравнительный анализ феноменов в аспекте их возникновения из единого источника.*

Abstract: *When analyzing Japanese and Korean rice ritual cycle folklore layer it is necessary to take into account its origin from a single source (rice cult, which takes a central stage in East and South-East Asia traditional culture). Considering the Japanese rice ritual successive nature in relation to the Korean it is natural to study its song component, on the one hand, in the aspect of a single source, and on the other hand, in the light of each tradition cultural-historical development context. The*

focus of this article is the song functional significance and its relationship with rice production technology. For example, at present there are slightly more than 20 species of mosimnyn sori and more than 200 kinds of nonmenyn sori. In every Korean village, there were 1-2 species of mosimnyn sori and up to seven "rice-weeding songs". This fact is explained by changes in rice-production technology, which took place over several centuries.

Ключевые слова: рисоводческий обряд (ритуал), обрядовая песня, *та ута, мосимнын сори*, жанровые классификации.

Key words: rice-planting ritual, ritual song, taue uta, mosiminnin sori, genre classifications.

При анализе фольклорного пласта рисоводческого обрядового цикла Японии и Кореи необходимо, прежде всего, учитывать контекст его происхождения из единого источника. Культ риса, занимающий центральное место в традиционной культуре ряда народов Восточной и Юго-Восточной Азии (балийцев, бирманцев, вьетов, корейцев, кхмеров, китайцев, лао, малайцев, тагалов, тай) породил целую систему земледельческих (преимущественно, рисоводческих) обрядов, обусловив их внешнее типологическое сходство[52]. При этом важно отметить ключевую роль песни не только как основного «языка» коммуникации с силами, внеположенными агенту обряда, но и как своеобразного «инструмента» для организации всех этапов трудового процесса.

По археологическим данным, с конца II тыс. до н. э. рисоводство распространилось по Корее, а на протяжении I тыс. до н. э. возникло в западных регионах Японии, прочно войдя в быт японцев уже к середине

[52] Подобные обряды представляют собой коллективный труд на поле в музыкально-танцевальном либо чисто музыкальном (как правило, песенном) оформлении, направленный на обращение к божествам плодородия. Особенностью ритуала посадки риса является ведущая роль девушек либо молодых женщин. Ключевым моментом таких действ становится ритуальная имитация посадки риса, либо всего процесса его возделывания.

периода Яёй (IIIв. До н. э. – III в. н. э.) [1. С. 27]. Этот факт имел не только серьёзные экономические последствия, но и культурные - адаптация культа риса и связанной с ним обрядности на почве локальных культов Японского архипелага.

Учитывая преемственный характер японского рисоводческого ритуала (подробнее о термине см. [2]) по отношению к корейскому, закономерно рассмотрение его песенной составляющей, с одной стороны, в аспекте единого истока, а, с другой стороны, обособленно – с учётом культурного-исторического контекста развития каждой из традиций.

Говоря о жанровом делении японских и корейских песен рисоводческого обрядового цикла, необходимо, прежде всего, отметить отсутствие единой классификации и унификации, что связано с многообразием условий их бытования и территориальной вариативностью. Так, в японской фольклористике сложилась достаточно сложная и запутанная система классификаций песенного фольклора. В 30-е годы XX века японскими исследователями (Тода Токутаро, Матида Ёсиаки, Янагита Кунио) было предложено несколько концепций жанрового деления народных песен, в зависимости от предлагаемого каждым автором критерия. В трудах этнографа Янагита Кунио, предложившего первую и наиболее детальную классификацию, песни разделены на такие виды, как *мити ута* (досл «песни дорог»), *хоги ута* (досл «праздничные песни»), *вадза ута* (досл. «трудовые песни») и др. Характерно, что *та ута* (досл. «песни рисового поля») выделены в отдельный жанр, в который включены песни, сопровождающие весь процесс возделывания риса (*таути ута* - песни вспашки поля; *тауэ ута* - песни посадки риса; *кусатори ута* - песни прополки травы; *инэкари ута* - песни уборки урожая риса). Песни молотьбы риса (*инакоки ута*) исследователь включает жанр *нива ута* (досл. «надворные песни»). *Таасоби ута* (песни полевых игрищ) включены в жанр *асоби ута* (досл «развлекательные песни») [3. С 26].

В классификации Асано Кэндзи в основу деления песен на жанры положен не функциональный критерий, а содержание: автор выделяет песни с широким

толкованием, простые песни, танцевальные песни и др. Здесь так же представлен очень подробный перечень песен, сопровождающих каждый этап возделывания и обработки риса: *инэкоки ута* — «песня молотьбы риса»; *мисаби ута* – «песня веяния риса»; *комэцуки ута* – «песня толчения неочищенного риса» и др. [4. С. 12].

Подобное тяготение к разделению песен по функциональному признаку мы встречаем и у корейских исследователей. Наиболее часто упоминаемый в литературе жанр - *мосимнын сори* («песени при посадке риса») – в функциональном плане условно соответствует японским *та ута* («песни рисового поля»). В качестве отдельных жанров выделяют *нонмэнын сори* («песни при прополке риса», *мочинын сори* («песни при выдёргивании рисовой рассады»), *поритхачжак сори* («песня жатвы»), *мульпхунын сори* («песня при наборе воды») [5, 6. С 334]. *Мосимнын сори*, в свою очередь, разделяется на множество видов, в зависимости от региона бытования и музыкальной формы. Среди наиболее популярных – *хана сори*, *арари*, *санса сори* и *чончжа сори*, *арасонсори и аёнсори* [7].

Оставляя за рамками настоящей статьи ритуально-магический аспект песен рисоводческого цикла, обратим внимание на их функциональную значимость и взаимосвязь с технологией производства риса. Так, например, в настоящее время насчитывается чуть более 20 видов *мосимнын сори* и более 200 видов *нонмэнын сори*. Одна из причин такой неравномерности заключается в том, что прополка, подравнивание и окучивание рассады проводится трижды за сезон, высадка же рассады - всего один раз. По указанию Кан Дынхака, в каждой корейской деревне существовало 1-2 вида *мосимнын сори*, в то время как различных «песен при прополке риса» насчитывалось до семи на поселение. Возникновение в Корее способа высадки рисовой рассады путём отделения нескольких ростков от большого пучка (клеточное рисоводство) датируется концом эпохи Корё (935 - 1392 гг.) Однако, при династии Чосон (1392-189) этот способ высадки риса был запрещён законом из-за чрезвычайной зависимости от количества осадков. Посев зерном представлялся наиболее надёжным

способом, позволявшим собрать урожай даже при отсутствии дождей. Во второй половине периода Чосон этот запрет был снят, после чего «песни рисовой рассады» распространились по всей стране. Данный факт также обусловил меньшее количество «песен при посадке риса» по сравнению с другими видами и гораздо более короткую историю их существования [см. 5].

Как для японского, так и для корейского фольклора характерно определённое функциональное смещение в плане ситуаций исполнения песен. Японский этнограф Усио Митио указывает на то, что в обрядах местности Ивами в последний день посадки риса (*Санобори*) поют не а *тауэ ута,* а песни при молотьбе, что, по мнению автора, является своеобразным сигналом для жителей деревни об окончании посадки [8, с.115]. Так, в районах некоторых Кореи (независимо от способа посадки риса) в случае посева поют как *мочинын сори*, так и *мосимнын сори* [6. С. 335]. Наиболее ярким примером подобной многофункциональности может послужить бытование *арари* - игровой песни, типичной для восточных регионов Кореи. Из всех народных песен Кореи этот тип имеет самое большое количество областей применения. В провинции Канвондо ее поют при обработке рисовых полей, высадке рисовой рассады, прополке, жатве риса, сборе в снопы, молотьбе, при работе на суходольном поле, посадке картофеля, деревьев, сенокосе, сборе овощей и даже при плетении пеньки из конопли. За пределами Канвондо *арари* используется в зависимости от региона. Таким образом, произошло размывание игровой функции арари и она стала исполняться для сопровождения различных трудовых процессов. Характерно, что форма исполнения варьировалась в зависимости от ситуации: иногда добавлялся припев, хотя в оригинальном варианте *арари* припева не было, и исполняли её способом *юнчхан* (куплеты исполняются певцами по очереди). [6. С.115]. Сходная ситуация наблюдается в использовании песни типа *мосимнын сори.* На современном этапе посев риса механизирован, но во время японской колонизации, вплоть до 1960-х годов, рис высаживали вручную рядами. При таком способе посадки, прежде, чем перейти к следующему ряду, необходимо чтобы каждый человек закончил свою часть

поля. Поэтому песня *мосимнын сори* играла роль своеобразного сигнала, помогающего выполнять работу по порядку, что повышало производительность. Однако, и в периоды, когда рис высаживали иным способом (без пересадки), песня *мосимнын сори* продолжала исполняться (но сам термин в таком случае не использовался). Для того, чтобы получить хороший урожай, во время процесса крестьяне исполняли «песню при посеве», которую можно считать альтернативой *мосимнын сори*. [7].

Таким образом, анализ песен рисоводческого обрядового цикла Японии и Кореи показывает наличие в них общих черт, таких как чёткая корреляция различных типов песен со всеми этапами процесса производства риса, при этом выявляя и уникальные черты, обусловленные культурно-историческим контекстом бытования фольклорного пласта в каждой из традиций.

Литература.

1. Пейрос И. И., Шнирельман В. А. Происхождение рисоводства и проблема междисциплинарных лингвоархеологических исследований // Становление региона: интеграционные процессы в Юго-Восточной Азии. М: Наука, 1989. С. 27-28.
2. Гневашева А. А. Синтоистский рисоводческий ритуал в системе японской этнической культуры . // «Армия и общество», 2013, №2. С. 109-120.
3. Янагита Кунио. Минъё обоэгаки. («Заметки о народных песнях»). Токио, 1960.
4. Матида Касё, Асано Кэндзи. Нихон Минъёсю («Японские народные песни»). Токио. : Иванами Сётэн, 1960.
5. Энциклопедия корейской фольклорной культуры. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://folkency.nfm.go.kr/main/main.jsp, свободный (дата обращения: 25.03.2017).

6. Крестьянские народные песни г. Андон, микрорайон Чочжон // Энциклопедия корейской фольклорной литературы / Под ред: Пэк Минён, Пён Хемин, Ын Хёнчжон, Ли Гёнмин, Чо Сонён. Сеул, Чхон Чжинги, 2013. С. 334-335.
7. Ли Сора. Песни *мосимнын сори*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://folkency.nfm.go.kr/sesi/dicPrint.jsp?DIC_ID=1014&xslUrl=dicPrint_Pop.jsp&printYN=Y, свободный (дата обращения: 25.03.2017).
8. Усио Митио. Оотауэ-но сюдзоку то тауэ ута (Земледельческие обычаи и обрядовые песни при посадке риса). Т.2. Токио: Мэйтё-сюппан, 1986.

УДК 281.81

ПУТЬ «СИЯЮЩЕГО УЧЕНИЯ» ПО ШЁЛКОВОМУ ПУТИ[53]
THE WAY OF «LUMINIOUS RELIGION» ON THE SILK ROAD

Шульга Даниил Петрович
Старший преподаватель каф. востоковедения Новосибирского государственного университета, РФ.
Shulga Daniil Petrovich
Senior lecturer of Department of Oriental studies, Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russia

Аннотация: установление в VII веке церкви в Китае группой несториан часто воспринимается как героический акт миссионерства, а её полное исчезновение только добавляет таинственности к её истории. В результате бегства от преследований, последователи Нестория пересекли Амударью, где стали частью оживлённого западного узла среднеазиатской части Шёлкового пути.
Abstract: the creation of Church in China in the seventh century by the group of nestorianists has often been seen as a great heroic missionary act, and its disappearing only add to its mystery. However, immigrants from persecution (nestorianists) escaped across the Amu Darya, where they become a part of the lively western hub of the Central Asian part of the Silk Road.

Ключевые слова: *несторианство, Тан, Шёлковый путь.*
Keywords: *Nestorianism, Tang, Silk Road.*

С III в. н.э. христианство все более очевидно становится доминирующим учением в Pax Romana. Впрочем, надо учитывать, что далеко не все течения

[53] Исследования выполнены при поддержке Министерства образования и науки РФ по Программе повышения конкурентоспособности ведущих российских университетов среди ведущих мировых научно-образовательных центров (Проект 5-100)

того времени, несмотря на самоидентификацию, могут быть признаны христианскими в обычном смысле (валентиниане, маркиониты и т.д.). Так или иначе, постепенно христианство распространялось через Иран по сухопутным и морским торговым, пока оно не стало известно в Индии, Шри-Ланке и Китае [1].

Несториане возглавили одно из величайших миссионерских предприятий в христианской истории [2]. К 800 г. н.э. их церковь простиралась вглубь Центральной и Восточной Азии и прочно укоренилась в южной Индии, до такой степени, что четверть всех христиан в Индии были несторианами [3]. Несторианское христианство в течение тысячи лет распространялось быстрее и дальше, чем любая из западных сект, римский католицизм или «греческое» православие. Причины кроются в интенсивной миссионерской деятельности, и быстроте приспособления к местным реалиям. С самого начала несторианское или «сирийское» христианство вырвалось из своих первых бастионов в маленьких полузависимых пограничных княжествах Эдесса и Эрбиль, распространившись по всей Персидской империи.

Торговцы-миссионеры объединили свою деловую хватку с желанием распространять христианское слово по торговым путям Азии. Несториане, зачастую зарабатывали на жизнь как торговцы, плотники, кузнецы, ткачи зачастую не получали финансовой поддержки церковных структур. У «сирийских христиан» было две школы, где они получали трёхлетнюю теологическую подготовку, в Эдессе и в Эрбиле [3]. Эдесса, несомненно, является одним из старейших центров христианской веры в мире. Располагавшемуся здесь в начале нашей эры княжеству даже приписывается честь иметь первого правителя-христианина (Абгар V Уккама).

Некоторые из миссионеров создали новые монастыри в землях своего пребывания, и те стали сами по себе новыми учебными центрами. В V–VI вв. образованы епископства в Мерве и Самарканде, а восточно-иранский согдийский язык обрел терминологический аппарат для адекватного перевода евангелических текстов. Оживлённое христианское сообщество на Оксе,

которое хорошо владело содийским, было ключом к экспансии на восток. Согдийский играл роль «лингва франка» Средней Азии, поэтому у христианских торговцев и монахов были прекрасные возможности продвижения своих товаров и идей на восток. К тому же, молодая династия Тан создала процветающее и стабильное государство в Китае, основанное на сотрудничестве с соседствующими евразийскими общностями. Столица государства Тан, Чанань (современный Сиань), был городом многих культур.
Путь для христианства в Китай был открыт, однако перевод богословских тонкостей на китайский язык и вписывание в культурный контекст оказались крайне сложными задачами.

Христиане, сталкивавшиеся с буддизмом в Центральной Азии и читавшие буддийские тексты на согдийском, начали переводить свои тексты на китайский, используя буддийские кальки. Самый ранний из китайских источников, упоминающих христианство, использует буддийский термин сюйкун (虚空), буквально «пустота» (в т.ч. и небесная), отсылая к христианскому Богу, что, возможно, демонстрирует ранние трудности в переводе христианской мысли на язык Поднебесной. Буддизм проник в Китай ранее других прозелитических религий, уже обзаведясь к началу манихейской и христианской проповеди обширной литературой на китайском языке. По этой причине манихейские тексты на китайском нередко трудноотличимы от буддийских, потому что почти вся религиозная терминология в них заимствована из буддизма.

Христиане изначально также использовали буддийские кальки (включая слово «будда», которым обозначается триединый Бог в ранних текстах Алобэня). Впоследствии Алобэню удалось найти более адекватный перевод. В своем рассуждении о монотеизме великий несторианской миссионер уже пишет об «ишэнь» (一神), т.е. «едином божестве». [2].

Имперские эдикты 638 г. (император Тай-цзун) и 745 г. (Сюань-цзун) дают некоторую информацию о состоянии христианства в Китае. Первый из них упоминает аудиенцию персидского, возможно, согдийского (так как его

язык понимали при дворе) монаха Алобэня у императора. Алобэнь принёс христианские тексты для правителя, император увидел в них только добрые идеи, позволил христианам исповедовать свою религию в Китае, а также разрешил построить монастырь для двадцати двух монахов в столице.

В эдикте императора Сюань-цзуна обсуждается путаница, связанная с тем, что христианские монастыри в Китае называют «персидскими монастырями». Для манихейских монастырей использовалось то же наименование. Эдикт говорит, что, так как «сияющая религия» (景教) берёт начало в Дацинь (Римской империи), монастыри должны называться «дациньскими». Термин «Дацинь» дословно он означает «Великая Цинь» в честь династии, основавшей Китайскую империю. Он использовался для наименования аналога Срединному царству (Китаю) на западе, таким образом, им можно обозначать Римскую или Византийскую империи. Далее эдикт указывает, что монастыри в столице и провинциях должны быть переименованы. За год до эдикта государь выдал монастырям таблички, символизирующие императорское одобрение.

Обращение Алобэня к императору и название «сияющее учение» (景教), также упоминаются в тексте знаменитой Несторианской стелы. Надпись состоит из более чем двадцати двух тысяч китайских иероглифов и небольшого количества символов сирийского алфавита. Стилем текст напоминает буддийские надписи: вся многословная проза кратко пересказывается в конце стихами. После вступительных замечаний текст отсылает к сжатой истории искупительного подвига Христа, далее идёт повествование о истории Церкви Востока в Китае, которое начинается с упоминания Алобэня. Стела была установлена в 781 г. (незадолго до начала правления императора Дэ-цзуна) в «дациньском» монастыре в Чанане. Надписи, выполненные сирийским алфавитом, упоминают, что автор – персидский хорепископ Адам, а человек, благородно пожертвовавший свои средства на создание стелы – Йазбузид из Балкха в Тохаристане. В китайском тексте первый упоминается как Цзинцзин, а второй как Исы, женатый монах, который был офицером у полководца Го Цзыи. Из этой и других надписей (найденных в гротах Дуньхуана) ясно, что

бегство монахов из Персии, Бактрии и Согдианы продолжалось и спустя сто пятьдесят лет после эпохи Алобэня [2].

С точки зрения религиозной доктрины, стела достаточно странная. Надпись на ней начинается с не совсем корректного описания Троицы, далее обсуждается творение, грехопадение и Сатана. После этого идёт рассказ о Мессии без упоминания распятия и с достаточно нечёткой характеристикой воскресения. Христианские тексты, найденные в Дуньхуане, также содержат подобную нечёткость и опущения ключевых теологических принципов. Далее в них прослеживается сильное влияние буддийских и даосских идей, тексты призывают к соблюдению китайских обычаев поклонения предкам и императору. Христианство постоянно описывается как Дао, учителем и первооткрывателем которого был Мессия. Таким образом, акцент смещается с личности Мессии на следование пути, который он открыл.

В течение эпохи Тан христианство оставалось в Китае религией чужеземцев. Крупные городские монастыри служили нуждам персидских, согдийских и тюркских христиан, а малые, более удалённые, – для монашеского уединения. Несмотря на то, что большое количество христианской литературы было переведено на китайский, а некоторые тексты были созданы на этом языке, китайский национальный элемент в церкви следует признать незначительным. Сирийский оставался языком литургии, а согдийский – общим языком христиан в Китае. Церковь была сформирована вокруг монастырей, которые, хотя и не были столь изолированными, как манихейские, всё равно должны были сохранять определённую атмосферу закрытости. Очевидно, что существование церкви зависело от имперской поддержки. Такая поддержка охотно оказывалась императорами раннего периода Тан, вероятно, по экономическим и политическим причинам. Императоры также поддерживали христианство, пока оно вписывалось в конфуцианские и даосские идеалы. Это может объяснит давление, которое оказывалось на христианских лидеров в Китае, чтобы они подчёркивали эти идеалы в своих текстах, даже в ущерб основной доктрине. На самом деле,

сохранившиеся китайские тексты могли быть предназначены больше для китайских властей, чем для посвящённых. Зависимые от имперских санкций, существующие в полузакрытых, иностранных группах, христиане зависели от мнений двора.

С началом IX в. открытость и стабильность ранней Тан начали исчезать. Императоры превратились в марионеток, а Уйгурский каганат (на какой-то период принявший манихейство) серьёзно угрожал северо-западным границам Китая. Император У-цзун (840–846 гг) начал активно возвращать власть от дворцовых евнухов, противостоя уйгурской угрозе и реформируя государство. Нуждающийся в средствах для своего политического курса, У-цзун закрыл буддийские монастыри, конфисковав их имущество. В 845 г. он издал эдикт, распространяющий эту практику и на другие «чужеземные религии». Декрет утверждает, что более трёх тысяч зороастрийских священников, христианских и манихейских монахов попали под действие эдикта [2]. От таких структурных преследований церковь так и не смогла оправиться. Небольшие христианские сообщества оставались на Южно-Китайском побережье, особенно в районе современного Кантона, существуя благодаря морской ветви Шёлкового пути [3]. Впрочем, на северных рубежах кочевники еще полтысячелетия активно внимали несторианской проповеди.

Литература

1. Vrhovski J. Apologeticism in Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty: Notes on Some Early Traces of Aristotelianism in China [Интернет-источник] URL: http https://revije.ff.uni-lj.si/as/article/view/404/786 (дата обращения: 24.12.2018).

2. Hughes, G. Why did the Church of the East in China disappear? [Интернет-источник] URL: http //users.ox.ac.uk/~wolf2305/documents/china.pdf (дата обращения: 24.12.2018).

Gordy, J. Nestorian «merchant missionaries» – A model for Christian Chinese migrants [Интернет-источник] URL: http:// dx.doi.org/10.4102/ids. v49i1.1882 (дата обращения: 24.12.2018).

УДК 2: 322

РЕЛИГИОЗНОЕ И НАРОДНОСТНО-НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ В БОЛГАРИИ И ЮГОСЛАВИИ В КОНЦЕ XX века

RELIGIOUS AND PEOPLE-NATIONAL CONTRADICTION IN BULGARIA AND YUGOSLAVIA AT THE END OF XX century.

Доц. д-р (к.и.н.) Анчев С. И.

Республика Болгария, Университет Велико Тырново имени «Св. Кирилл и Св. Мефодий», Исторический факультет, Кафедра «Новой и новейшей общей истории».

Assoc. Prof. Anchev, S. I. Ph.D.

Republic of Bulgaria, University of Veliko Turnovo"St. Cyril and St. Methodius", Faculty of History, Department of "New and Newest General History"

В историческом, политическом и религиозном аспектах для многих людей на Западе Балканы и балканские государства – это часть бывшей Османскй империи, русские протеже и ортодоксальные христиане. Подобные настроения и позиции характерны для вторй пловины XIX в., однако, они снова появились спустя сто лет, в конце XX века. В 80-х годах XX века наступили

значительные международные политические изменения внутреннего и внешнего характера, которые превратили религиозное противопоставление во все более значимый фактор.

For many people in the West, historically, politically and religiously, the Balkans and the Balkan countries are part of the former Ottoman Empire, Russian protesters and orthodox Christians. Similar moods and positions typical for the second half of the nineteenth century appeared a century later, at the end of the twentieth century. In the 1980s there were significant international political changes of internal and external nature, which make religious confrontation more and more significant.

Ключевые слова: Запад, Югославия, Болгария, православие, ислам, католицизм

Key words: West, Yugoslavia, Bulgaria, Orthodoxy, Islam, Catholicism.

В историческом, политическом и религиозном аспектах для многих людей на Западе Балканы и балканские государства – это часть бывшей Османскй империи, русские протеже и ортодоксальные христиане. Большая часть западной общественности, начиная с середины XIX в., симпатизировала туркам. Этму способствовала и способствует сегодня западная пропаганда. Не случайно дело дошло до отрицания рабского положения балканских христиан, их даже объявили неблагодарными подданными султана. Восхвалялось управление, подчиненное законам шариата и даже писали о геноциде над турками, осуществленным якобы этими самыми православными балканскими народами. Подобные настроения и позиции характерны для второй пловины XIX в., однако, они снова появились спустя сто лет, в конце XX века.

Холодная война имела идеологическую основу, при этом как бы затушевывалась основная цель в политическом, экономическом и военном

противопоставлении – стремление к овладению или подчинению территорий с новыми ресурсами. В течение почти 45- летнего периода религиозный фактор не использовался для межнационального противопоставления. В различных частях мира он фигурировал лишь в качестве дополнения к идеологии во внутренней политике соответствующего государства. Имеется в виду преследование священников не по религиозным, а по светским и идеологическим причинам, связанными с конкретной политикой. В период после Второй мировой войны в балканских государствах религиозный фактор не использвался в качестве повода для внутреннего или межнационального противопоставления. Более того, существовал значительный период взаимной терпимости. Не было подмены исторической истины.

В 80-х годах XX века наступили значительные международные политические изменения внутреннего и внешнего характера, которые превратили религиозное противопоставление во все более значимый фактор. Это произошло после ухода из жизни Й. Б. Тито и Л. И. Брежнева и последующих внутренне-политических изменений. Произошла активизация натиска Запада, в результате которого религиозное противопоставление превратилось в важный аргумент в деле разрушения Восточного блока. Здесь уместно подчеркнуть, что отчетливее всего это видно на примере Балкан.

В июле 1985 г. была создана организация „Турецкое национально-освободительное движение в Болгарии“ (ТНОДБ), которое просуществовало один год, а в начале января 1990 г. появился его политический наследник – „Движение за права и свободы“ (ДПС) с определенной антиболгарской направленностью. ТНОДБ издавало документы на турецком языке, в которых содержались призывы к разрушению болгарской государственности. В обязанности членов этой организации входило вредительство по отношению к государству. В документах содержались призывы к уничтожению, разрушению и поджегам госсобственности. Были призывы к ликвидации смешанных браков, а также говорилось : „...Смерть тому, кто делает туркам плохо и совершает

предательство!“. Основные задачи организации были определены в форме религиозной и политической борьбы. Среди них были и такие как „создание препятствий и нейтрализация работы болгарских учителей в болгарских селах“. Болгария была разделена на три зоны: Румелия, Добруджа и Лудогорие, которые находились под руководством региональных советов. В них входили 12 больших болгарских городов (без Софии), которые были значительными региональными, экономическими и культурными центрами. [2, с. 8, 13]. Члены ТНОДБ занимались и террористической деятельностью. 9 марта 1985 г. в 21. 31 часа недалеко от вокзала Буново был взорван вагон для матерей с детьми. Погибли 7 человек, среди которых было двое детей. Спустя 30 минут было взорвано фойе гостиницы „Сливен“, ранение получили 23 человека. [4, с. 69.] Трудно можно воспринять как случайность совпадение между этими событиями в Болгарии и присходящим в соседней Югославии. Очевидно, что религиозно-народностное противопоставление есть процесс, задуманный и регулированный извне.

В то же самое время произошла активизация событий в Южной Сербии (в Косово и Метохии). В конце апреля 1981 г. проблемы этой области были рассмотрены на совместном заседании Президиума СФРЮ и Союзного совета по защите конституционного порядка. Тревога и опасения были связаны с все более усиливающимся национализмом в форме враждебных акций в Косово, связанных со стремлением области присоединиться к Албании. Подобные настроения наблюдались и в Республике Македония. Спустя год там была создана в г. Тетово нелегальная организация „Куштрим и Лирис“, которая призывала к объединению с Албанией всего населения, живущего на территории от Струги до Скопье и Ульцина. [1, с. 174, 187.] Эту идею восприняла и такая организация как „Марксисты-ленинцы в Косово“. В качестве ближайшей цели этой организации провозглашалось свбождение всего порабощенного албанского народа, живущего в Косово. Члены организации настаивали на прекращении ассимиляции и дискриминации албанского

населения в Сербии, Македонии и Черногории. [1, с. 191.] Такая албанская политика сопровождалась насильственным выселением сербов, чему способствовали бытовые и физические издевательства. Обо всем этом югославские/сербские власти были информированы, но они не предпринимали необходимых мер. Вместо этого в середине марта 1990 г. в Сараево проводилась встреча оганизаций, финансированных и поддержанных Западом. На этой встрече прозвучало требование защитить сепаратизм и антиправительственные действия албанцев в Косово. [1, с. 200, 202-204.] Необходимо дать пояснения неискушенному в реальной религиозной обстановке читателю, что речь идет о действиях албанцев-мусульман. Таким образом на практике произошло слияние национального и религиозного противопоставления. Отсюда проистекает конкретизация западной позиции – поддержка ислама и его противопоставление православию. Окончательный разрыв албанцев Южной Сербии с государством наступил после принятия Резолюции нелегальной скупщины Косово (7 сентября 1990 г.), в которой провозглашалось существование „Республики Косово“. То же самое было объявлено в незаконной косоварской албанской декларации 2 июля 1990 г. Эти события не вызвали на Западе протестов, не было никаких санкций по отношению к государствам, которые вмешивались во внутренние дела СФРЮ, что было в пользу исламского ирредентизма. [1, с. 205-222]

Похожими были и результаты по отношению к православному сербскму населению Боснии и Герцеговины. После доказанной фальсификации в отношении событий в Сребренице (Босния и Герцеговина) и в Рачаке (Косово) нужно быть очень внимательными к информации, поступающей с Запада. Все-таки в результате военных действий население Боснии и Герцеговины уменьшилось на 23, 27%. В 1991 г. в столице Сараево жили 200 тыс. сербов, а в 2006 г. их было около 10 тыс. В наши дни принадлежность к исламу там уже имеет статус национальности. Согласно одной анкете, проведенной в начале 90-х годов, мусульмане там декларировали, что в

религиозном отношении они атеисты, а по национальнсти – мусульмане. Этот парадокс был признан Западом. После решений в Дейтоне (21 нября 1995 г.) в Вашингтоне объявили, что на Балканах создано „мусульманское государство“, имелась в виду Босния и Герцеговина. Здесь мы наблюдаем явное смешение религиозной и национальной пренадлежностей. Подбная практика хорошо известна с 20-х гдов XX века, когда в своем „Великом обете“ Кемаль Ататюрк поставил знак равенства между национальной и религиозной принадлежностями. Так создавались новые искусственные нации, без конкретной национальной истории и культуры. Эта новосозданная реальность имеет и свю предысторию со времен „титовской Югославии“. В мае 1968 г. руководство Боснии и Герцеговины официально признало мусульман, в территориальных границах республики, особой нацией, равной в правах с сербами и хорватами. Именно в силу этой причины возникли противоречия. Так, мусульман Македонии местное руководство пыталось интегрировать в единую «македонскую нацию», а по мнению сербского руководства, мусульмане представляли собой всего лишь своеобразную группу (а вовсе не нацию), дисперсно расселенную на территории нескольких республик. В последствии определение „мусульманин в национальном смысле“ было воспринято без какой-либо точно очерченной территории. Так создавалось абсурдное понятие „этнический мусульманин“, поскольку этнос в свем развитии связан с народом и нацией. В 1974 г. категория «мусульмане в национальном смысле» была официально закреплена в новых Конституциях БиГ и Югославии. [3, 17-18.] В начале 90-х годов наступили изменения в связи с определением национальной принадлежности. Несмотря на то, что и в этом случае терминология была обусловлена многими условностями, все-таки было некоторое разграничение между национальностью и религиозностью. В 1993 г. на конгрессе в Сараево был принято наименование „бошняк“. Спустя год скупщина БиГ утвердила это изменение, заменив слово „мусульманин“ на слово „бошняк“. Дейтонское соглашение подписано на английском, боснийском, сербском и хорватском языках. Так был введен новый язык –

боснийский. В сущнсти этот термин существовал еще 100 лет назад, когда БиГ по решению Берлинского конгресса (1878 г.) была оккупирована Австро-Венгрией. Тогда же началась развиваться идея о создании „боснийской наци“,, в которую должно было войти население, имеющее ту же самую национальность, что и сегодня. Новосозданный язык принадлежал и соответствующей народности. В качестве „боснийцев“ пределялись все граждане БиГ, а в качестве „бошняков“ – мусульмане. Не следует забывать тот факт, что речь идет о славянах/сербах, принявших ислам. Именно они настаивают на существовании боснийскго языка. Сербы и хорваты, которые живут в БиГ, говорят на сербском и хорватском языках. Таким образом в новосозданном государстве говорят на трех языках – боснийском, сербском и хорватском, при этом там присутствуют три верисповедания – ислам, ортодксальное христианство и католицизм. [3, с. 19-20.]

Подобный парадокс, который был наложен журналистами и политиками, наблюдается и в Болгарии. Речь идет словосочетании „болгарские турки“. Совершенно ясно, что в соседней Турции нет „турецких болгар“, если под этим мы будем подразумевать живущее там болгарске население. Подобных выражений типа „французский немец“ или „немецкий француз“ не существует для населения, например, Эльзаса и Лотарингии. Представьте себе, что мы заменим слова в вышеуказанном словосочетании на их религиозную принадлежность. Тогда из „болгарского турка“ получится „христианский мусульманин“, т. е. нечто такое, что не будет признано ни однй из двух религиозных общностей.

Ввиду ограниченного объема материала мы обозначили лишь некоторые факты и события, связанные с этими прцессами в конце XX в., когда начался распад государственнсти в двух соседних правславных славянских государствах.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Албанский фактор в развитии кризиса на территории бывшей Югославии. Том первый (1878-1997 г.) М., 2006 – 307 с..

2. Гочева П. ДПС в сянка и светлина. С., 1991 - 48 с.

3. Мартынова М. Боснийцы, бошняки, мусульмане: коллизии идентичностей.// Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М., 2014. 312 с.

4. Кръстева Н. Асенов Б. Потурчване II. С., 1993 - 144 с.

УДК 159.9

И.А. ИЛЬИН И У. ДЖЕМС:

ДВА ВЗГЛЯДА НА РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ ЛИЧНОСТИ

I.A. ILYIN AND W. JAMES:

TWO VIEWS OF RELIGIOUS EXPERIENCE OF THE PERSONALITY

Борисова Н.В.

кандидат психологических наук, старший научный сотрудник, ФГБУН Институт психологии РАН

Borisova N.V.

cand. of Sc. (Psychology), Senior Research Assistant, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences

Аннотация. В статье с опорой на идеи представителя отечественной философско-психологической мысли И.А. Ильина дается критический анализ концепции духовной личности американского психолога У. Джемса.

Abstract. In article with a support on the ideas of the representative of a domestic philosophical and psychological thought I.A. Ilyin the critical analysis of the concept of the spiritual personality in works of the American psychologist W. James is given.

Ключевые слова: психология, духовная личность, религиозные переживания, У. Джемс, И.А. Ильин.

Keywords: psychology, spiritual personality, religious experiences, W. James, I.A. Ilyin.

Понятие «духовная личность», было введено в психологическую науку американским психологом *У. Джемсом* (W. James) (1842-1910). Он предложил одну из первых в психологии теорию личности. Самосознание человека, по его мнению, является двойственным - познаваемым и познающим, объектом и субъектом. Познающий элемент - понимается как «чистое я»; познаваемый - называется личностью, «эмпирическим я». «Эмпирическое я» или личность подразделяются на: физическую личность, к которой относятся собственная телесная организация, дом, семья, состояние и т.д.; социальную личность как форму признания в нас личности со стороны других людей; духовную личность как единство всех духовных свойств и состояний человека.

Высшими проявлениями духовной личности психолог считал религиозные стремления. Он расширил понятие опыта, включив в него религиозные переживания, мистические состояния. Нормальное, «разумное» сознание представляет лишь одну из форм сознания, при этом другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой. Религиозные переживания человека, утверждал он, представляют для психологов не меньший интерес, чем любое другое явление человеческого сознания.

Анализируя религиозные переживания людей, Джемс пришел к выводу, что человек, живущий религиозным чувством, отличается от своего прежнего «плотского я». Плоды религиозных состояний представляют то, что называют святостью. Черты святости: ощущение более широкой жизни, чем полная мелких интересов, себялюбивая жизнь земных существ; убеждение в существовании Верховной силы, достигнутое не только усилиями разума, но и путем непосредственного чувства; чувство интимной связи между Верховной силой и жизнью человека и добровольное подчинение ей; безграничный подъем и ощущение свободы, соответствующее исчезновению границ личной жизни; перемещение эмоционального центра личной жизни по направлению к чувствам, исполненным любви и гармонии.

В то же время, по мнению психолога, религиозная жизнь делает человека эксцентричным и не похожим на других, вводит в «остро-лихорадочное душевное состояние». Религиозные люди проявляют «симптомы нервной неустойчивости», «психической ненормальности», экзальтации. Часто их внутренняя жизнь раздираема противоречиями, многие подвержены меланхолии, страдают навязчивыми идеями. Такие люди легко впадают в фанатизм самоистязания, легковерие, излишнюю щепетильность по мелочам аскетического режима.

В своем анализе описываемых переживаний Джемс не критичен, доверяет их носителям, принимая все переживания за «откровения свыше». Многие приводимые Джемсом примеры имеют характер экзальтированности, упоения собственными переживаниями, сопровождаются ощущением избранности, готовности наставлять других. Также он не делает должных различий между мистическими состояниями, приходившими спонтанно, независимо от желаний людей, и случаями их произвольного вызывания, искусственной стимуляции, например, с помощью эфира, окиси азота, которые рассматриваются им как «могучие стимулы к пробуждению мистического сознания».

Выдающийся ученый, мыслитель, философ, публицист и общественный деятель *И.А. Ильин* (1883-1954), один из ярчайших представителей русской религиозно-философской традиции XX в., продолжил линию изучения духовной личности. Творчество Ильина демонстрирует масштабность исследования проблемы. Им проведен глубокий анализ духовного опыта человека, выделены характеристики духовной личности, раскрыты внутренние процессы и условия ее формирования. Фундаментальность разработок ученого позволила ему назвать книгу Джемса «Многообразие религиозного опыта» «бездуховным коллекционированием случаев». «Неверующий ученый в лучшем случае соберет сухую коллекцию чужих переживаний - по типу Уильяма Джемса» [2, с. 522].

Человек, уверен И.А. Ильин, становится религиозным в истинном смысле лишь в меру своего одухотворения. «Неодухотворенная душа» может иметь только видимое подобие религиозности: она будет предаваться «страху» или «успокоению», питать суеверия, находиться во власти «мечтаний», «волнений», «экстазов». Но все это лишь суррогат настоящей религии. «Обретая и выговаривая аксиомы религиозного опыта, я с самого начала убедился в том, что я не могу и не должен идти индуктивным путем, т.е. изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называют “религиозными”: нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объем и извлечь из них возможные “обобщения”. Я убедился в том, что мне пришлось бы считаться с длинным рядом человеческих предрассудков, суеверий, страхов, блужданий и заблуждений, с явлениями страстной слепоты, неистовости и противорелигиозной магии, с больными состояниями <…>, т.е. с такими явлениями, где аксиомы духовно-здорового, сущего и подлинного религиозного опыта утрачены или прямо отвергнуты и попраны» [3, с. 8].

Граница между духовностью и недуховностью, отмечает мыслитель, отнюдь не совпадает с границей между внутренним нематериально-духовным и внешним пространственно-протяженным. Чем глубже вникает в мир человек, тем более он удостоверяется в том, что мир полон «таинственной разумности» и «духовной значительности». Великие святые отвергали не «внешне-протяженный мир предметов», не созданную Богом природу, а «мир» *искаженных состояний человека*. Духовно-зрячий человек видит «пошлость пошлого» как «несостоявшуюся духовную значительность» [3, с. 287]. Если человек взирает на объективно-значительные предметы, а воспринимает пошлые содержания, то это коренится в его собственной душе.

В силу законов природы человек индивидуален и самостоятелен – он творческий организм. В силу законов духа человек духовен и социален – он творческая личность. Человек, как природный организм, должен стать

духовной личностью, а духовная личность должна принять законы природного организма. Достигнуть этого человек может только на путях *духовного катарсиса*. Раскрывая это понятие, Ильин напоминает о том, что эта идея древняя и глубокая. В основе духовного катарсиса лежит *осознание присущей всем предметам внутренней духовной значительности*. Духовный катарсис имеет свои этапы – от освобождения человеческой души от духовной слепоты, к построению и укреплению духовности. На первой стадии духовного очищения катарсис обнаруживает неверное состояние души, приводит к осознанию и признанию несостоятельности ее актов, пошлости ее содержания, ничтожности целей. На второй стадии катарсис создает религиозно верные акты и укрепляет их. Трудность состоит в том, что духовный акт в его строении не осознается (или почти не осознается) его носителем. Намеренное (произвольное) наблюдение дается здесь с трудом и немногим людям. Сам акт имеет инерцию и противится обновлению. Внешние факторы, влиявшие на его формирование, кажутся непреодолимой силой, а внутренние, слагавшие его, кажутся большинству людей совершенно неисследованными. Ильин подчеркивает, что надо перестраивать личный религиозный акт, независимо от телесного устройства с его наследственностью и склонностями, от социального окружения, воспитания, – вопреки всем неблагоприятным факторам.

Литература:

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - М.: Изд-во «КомКнига», 2010. 326 с.

2. Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т.8, М.: Изд-во Русская книга, 1998. 287 с.

3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Изд-во АСТ, 2004. 245 с.

УДК 27-722.51(092)(470.75)

Эпистолярное наследие Архиепископа Таврического Гурия (Карпова) – выдающегося миссионера и дипломата

Epistolary legacy of Archbishop Tavricheskiy Guriy (Karpov) –prominent missionary and diplomat

Зябрева Галина Александровна

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Zyabreva Galina Alexandrovna

Candidate of philological sciences, associate professor of department of Russian and foreign literature of the Tavricheskaya academy, Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky, Simferopol.

Ишин Андрей Вячеславович

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Таврической духовной семинарии. Член Межрегиональной просветительской общественной организации «Объединение православных ученых» (удостоверение № 000715), г. Симферополь.

Ishin Andrey Vyacheslavovich

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Chair of the Russian History of the Tavricheskaya academy, Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky, manager by the department of social-humanitarian disciplines of the Tavricheskaya spiritual seminary. Member of the Association of orthodox christian scholars (certification № 000715), Simferopol.

Контактные данные одни для двух авторов: Т.м. +7-978-740-27-04. Адрес: 295044, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Гавена 107, кв. 61. Электронная почта: a.ischin@yandex.ru

Аннотоция: В статье рассматривается эпистолярное наследие выдающегося церковного деятеля, миссионера и дипломата Архиепископа Таврического и Симферопольского Гурия (Карпова), прославленного в лике святых в 2008 году. Авторы обращают внимание на универсальность этого наследия, подчеркивают его значение для современников.

Ключевые слова: Архиепископ Гурий, эпистолярное наследие, духовность, дипломатия.

Summary: The epistolary legacy of prominent church figure, missionary and diplomat of Archbishop Tavricheskiy and Simferopol'skiy Guriy (Karpov), glorified in the face of saints in 2008 is examined in the article. Authors pay regard to universality of this legacy, underline his value for contemporaries.

Keywords: Archbishop Guriy, epistolary legacy, spirituality, diplomacy.

«Принимаясь за письмо из такого местечка, как Пекин, куда дорожка лежит странами малоизвестными Европе, вполне чувствую обязанность хоть слегка коснуться того, что я видел в дороге и что вижу, живя на месте…» [1], – так дивный Архипастырь, миссионер, богослов и дипломат, Святитель Таврический Гурий (Г.П. Карпов) начинал свою почти двадцатилетнюю миссионерскую деятельность в далекой Китайской земле.

Святитель Гурий (в миру Григорий Платонович Карпов) (1815 – 1882) относится к числу таких церковных и общественных деятелей, труды которых уже при жизни становятся предметом пристального осмысления современников. После ухода этих подвижников из земного мира осмысление их

деятельности и великого духовного наследия продолжается, с годами неуклонно приобретая все более глубокий характер.

В историю Православной Церкви Епископ (с 1881 г. Архиепископ) Таврический Гурий вошел как человек удивительной кротости, незлобия, добросердечия, жертвенности. Поистине это был добрый пастырь, мудрый и дальновидный кормчий церковного корабля!

Не будет преувеличением сказать, что вся жизнь Владыки была исполнена подвига апостольства, подвига неустанных миссионерских трудов.

Он отправился в Пекинскую духовную миссию в конце декабря 1839 года, блестяще зарекомендовав себя во время обучения в Санкт-Петербургской духовной академии. Именно в ее святых стенах будущий Архипастырь принял монашество с именем Гурий в честь Святителя Гурия Казанского, был рукоположен во иеродиакона, а затем – во иеромонаха.

Прекрасно овладев китайским языком, он приступил к многотрудным трудам по переводу Нового Завета и богослужебных книг на китайский язык, хотя внешние условия были там необычайно сложны. В это время Поднебесная находилась в состоянии упадка. Многолетняя гражданская война, «опиумные войны» с державами Запада, социальная неустроенность, равнодушие и лицемерие населения тяжелым образом сказывались на моральном состоянии и физическом здоровье будущего Архипастыря, который, тем не менее, мужественно боролся с унынием, с присущим ему природным чувством юмора, тонкой наблюдательностью описывал бытовые особенности своего длительного странствования.

Это красноречиво подтверждает переписка миссионера со своим духовным отцом – Саратовским Епископом (впоследствии Архиепископом Нижегородским) Иаковом (в миру Иосифом Ивановичем Вечерковым), также выдающимся миссионером и богословом, который обратил к каноническому

Православию 18 000 раскольников и являлся одним из любимейших духовных писателей Н.В. Гоголя.

Таврические Епархиальные Ведомости отмечали: «Как видно, Иеромонах Гурий был в самых близких, поистине сыновних, отношениях к Преосвященному Иакову. Близость эта объясняется тем, что первый воспитывался в Саратовской Семинарии при Преосвященном Иакове, при нем окончил курс, при нем был учителем Саратовского училища; притом же Гурий, как видно, с молодых лет отличался благочестивым настроением, так что и в Академию отправился (все притом же Преосвященным) в одежде послушника, с намерением поступить в монашество, – такого человека не мог не полюбить Преосвященный Иаков, – сам глубоко благочестивый Архипастырь и строгий аскет».

Преосвященный Иаков всячески ободрял своего духовного сына, неустанно молился за его здравие, и переписка отразила, в том числе, упорную борьбу с тяжелым физическим недугом Святителя Гурия, который он преодолел в Пекине во многом благодаря ощутимой духовной поддержке Преосвященного…

Письма Святителя Гурия – источник многоплановый и поистине универсальный. Из них мы черпаем сведения об истории Православия на китайской земле, миссии Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке, о духовном и политическом состоянии Поднебесной эпохи династии Цин, о тех невзгодах и трудностях, которые пришлось преодолевать Святителю, твердо вставшему на путь апостольского подвига.

Приведем один показательный фрагмент первого письма из Пекина иеромонаха Гурия от 29 мая 1841 г.: «Проезжая Монголию, не раз предлагал я себе вопрос: «О чем вздыхают любители золотого века?» Чем вздыхать, не лучше ли бы ехать им в Монголию. Здесь блаженство золотого века во всей свежести сохраняется и до сих пор. Монгол волен, как ветер степной, быт его

самый разгульный. Зато и положение его самое блаженное. Сам он, его жены, дети все оборваны, запачканы, голодны, без всякого выражения мысли во взоре. Грубость и невежество их не описаны. Вот их юрта, – войлочная круглая палатка – самая большая в диаметре не более двух сажень, низенькая, полная дыму, самого невыносимого едкого дыму (у них и день, и ночь курится аргал (скотский помет); она вмещает в себя все, что есть у хозяина: седла, кадушечки, чашки, чашечки, котлы, постель, кивот с идолами, сундуки, жен и кучу детей. Юрта эта не защищает ни от холода, ни от жару, ни от дождей и при несколько сильном ветре готова разрушиться на свои первые начала! <…> нам очень странно было слушать частые вопросы монголов: «Есть ли в России трава?», – или еще страннее: «Есть ли в России воры?». Значит тяжело и без стеснительной власти закона!.. Нет, дай Бог, чтобы Россия не дожила до такого золотого века!..».

В августе 1856 года Архимандрит Гурий становится главой Пекинской Духовной миссии. Его деятельность принесла поистине огромные плоды: Святитель осуществил уникальные, глубокие, поистине классические, переводы Нового Завета, Псалтыри, Требника, Служебника, Пространного Катехизиса, «Разговора между испытующим и уверенным», Священной истории Ветхого и Нового Завета и многих других богословских, богослужебных, учебных книг на китайский язык.

Наряду с блестящим исполнением своих прямых обязанностей в миссии, Архимандрит Гурий как великий знаток языка, обычаев и традиций Китая внес выдающийся вклад в переговорный процесс посольства Российской империи с китайскими властями по вопросу о присоединении к России Амурской области и Уссурийского края. Было время, когда вся дипломатическая переписка проходила через его руки.

Посол России в Китае граф Н.П. Игнатьев отмечал неоценимую помощь, оказанную выдающимся церковным деятелем отечественной дипломатии, благодаря блестящему знанию китайского языка, обычаев и традиций Китая,

личному авторитету, которым пользовался православный миссионер при императорском китайском дворе. При непосредственном дипломатическом посредничестве Архимандрита Гурия была прекращена осада Пекина англо-французскими войсками, что оказало самое благоприятное влияние на заключение 2 ноября 1860 года Пекинского договора между Российской империей и Китаем, согласно которому Россия получила левый берег Амура, Уссурийский и Приморский край с Владивостоком.

Примечательно также, что в знак особого уважения китайского правящего дома к Святителю, миссии было подарено богатейшее шестисоттомное собрание буддийских трактатов на тибетском языке стоимостью свыше пятнадцати тысяч рублей серебром, которого не имела в то время ни одна из европейских библиотек.

Владыка Гурий оставил нам также исследования об истории Православия в Китае, о китайском буддизме, которые представляют несомненный интерес для современной науки.

Процитируем одного из современников и горячих почитателей Святителя И. Палимпсестова: «Но что составляет венец трудов Архимандрита Гурия в Пекине, это то, что он, изучив китайский язык как родной, перевел на него Святое Евангелие, по которому и благовествует слово Христа Спасителя современный нам апостол в Японии, Преосвященный Николай».

Несомненно, что эпистолярная сокровищница Святителя Гурия открывает для современных исследователей еще одну важнейшую перспективу – осмысление Восточного вопроса в его дальневосточной проекции, не менее значимой для судеб государства Российского и славянского мира, чем первоначальная, сугубо «османская» проблематика. А это, в свою очередь, позволяет соотносить наследие выдающегося Таврического Архипастыря и дипломата с наследием Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и ряда других гениальных отечественных мыслителей XIX столетия [2].

Литература:

1. Письма Святителя Гурия из Пекина опубликованы в работах: *Ишин А.В.* Духовные откровения апостольского служения в эпистолярном наследии Святителя Гурия, архиепископа Таврического // Православие и медицина. – 2017. – № 1 (28). – С. 69-74; *Ишин А.В.* Служение Святителя Гурия: в уникальных малоизвестных источниках крымских фондов // Таврические духовные чтения: материалы церковно-дипломатической научной конференции «Наследие Святителя Гурия (Карпова), архиепископа Таврического: духовная проекция в будущее»: 10-11 декабря 2015 г. / Сост.: протоиерей Димитрий Гоцкалюк. – Симферополь: Н. Оріанда, 2016. – С. 12-28; *Ишин А.В.* Ценное малоизвестное письмо Святителя Гурия: к 200-летию со дня рождения выдающегося архипастыря // Православие и медицина. – 2016. – № 2 (25). – С. 40-47; *Ишин А.В.* Эпистолярное наследие Архиепископа Таврического Гурия (Карпова): к 200-летию рождения Святителя // Православие и медицина. – 2014. – № 1 (20). – С. 66-73; Святитель Гурий (Карпов), архиепископ Таврический: сборник статей, документов и архивных материалов / авторы-составители: *В. Марущак, Р. Цуркан, А. Ишин.* – Симферополь: Н. Оріанда, 2015. – 400 с.
2. О Восточном вопросе в отечественной историософской мысли см: *Зябрева Г.А.* Историософия Ф.М.Достоевского: крымский след // Вопросы русской литературы: Межвузовский научный сборник. – Симферополь: Крымский архив, 2012. – Вып. 21 (78). – С. 50 – 59; *Зябрева Г.А.* О Ф.М. Достоевском и Восточном вопросе // Актуализация русскости как условие образования и воспитания национально-культурной идентичности молодежи: Материалы международной научно-практической конференции / Научн. Ред. проф. А.П. Цветков – Симферополь: Дом писателей им. Домбровского, 2013. – С. 47 - 51.