Бюллетень
Центра этнорелигиозных исследований

Bulletin of Center of Ethnoreligious Studies

Санкт-Петербург
2016

УДК 281.93 : 26 : 29 : 291 : 316 : 34
ББК 60.56(23)я43 + 86.2(23)я43
Б98

Рецензенты:

Юрченков Валерий Анатольевич - доктор исторических наук, профессор, Директор НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, Сопредседатель Общественной палаты Республики Мордовия *(Саранск)*.

Прилуцкий Александр Михайлович - доктор философских наук, профессор кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена *(Санкт-Петербург)*.

Председатель редакционной коллегии:

Семенов Валентин Евгеньевич - доктор психологических наук, профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии Санкт-Петербургского государственного университета *(Санкт-Петербург)*.

Заместитель председателя редакционной коллегии:

Пелин Александр Александрович – кандидат богословия, протоиерей, заместитель Председателя комиссии Общественной палаты Российской Федерации по гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений, директор АНО «Центр этнорелигиозных исследований» *(Санкт-Петербург)*.

Редакционная коллегия:

Астахова Лариса Сергеевна - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета *(Казань)*.

Мчедлова Марина Мирановна - доктор политических наук, профессор РУДН, главный научный сотрудник Института социологии Российской Академии наук *(Москва)*.

Митрофанова Анастасия Владимировна - доктор политических наук, профессор РГГУ Руководитель Центра евроатлантических исследований Дипломатической академии МИД России. *(Москва)*.

Силантьев Роман Анатольевич - доктор исторических наук, доцент Московского государственного лингвистического университета, Исполнительный директор Правозащитного центра Всемирного русского народного собора, Заместитель председателя Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации *(Москва)*.

Шахнович Марианна Михайловна – доктор философских наук профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета *(Санкт-Петербург.)*

Ответственный секретарь:

Гладкая Ольга Михайловна – специалист Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Санкт-Петербургской епархии (Санкт-Петербург).

Центр этнорелигиозных исследований (Санкт-Петербург).
Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований, 2016, №4 (4)./ Центр этнорелигиоз. Исслед. – Санкт-Петербург : Центр этнорелигиозных исследований : Любавич, 2016. – 196 с. : ил.
ISBN 978-5-86983-743-1

Бюллетень центра этнорелигиозных исследований посвящен вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений, теме профилактики конфликтов на этнорелигиозной почве. В бюллетене №4 также опубликованы материалы по истории Русской Православной Церкви, ислама и христианства в Западной Европе.

Бюллетень предназначен для специалистов в области межнациональных и межконфессиональных отношений, государственных, муниципальных служащих, представителей национально-культурных автономий и общественных организаций, для религиоведов, историков, этнологов, социопсихологов.

Бюллетень включен в наукометрическую базу данных – Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Бюллетень издан АНО «Центр этнорелигиозных исследований»
(ИНН 7802542843 /КПП 780201001 /ОГРН 1157800004438
195196, Россия. Санкт-Петербург, ул. Стахановцев, 14/1 офис 114)

УДК 281.93 : 26 : 29 : 291 : 316 : 34
ББК 60.56(23)я43 + 86.2(23)я43

ISBN 978-5-86983-743-1

© Пелин А.А.. 2016
© АНО «Центр этнорелигиозных исследований», 2016
© Издательство «Любавич», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

*О.Д. Агапов. К*онцепция медиации Б. Латура и ее применение для конституирования гуманитарных практик современности. ... 5
С.А. Семедов. Суфийские братства в истории народов Северного Кавказа.....14
Д.В. Гудименко. Украинский национализм как идеология и политическая практика. 27
В.Ф. Федоров. О необходимости развития научно-психологического направления «Психология этно-религиозных конфликтов».....38
Р.Д. Панчеев. Доклад на Международной научной конференции "Мировой опыт традиционных религиозных организаций в борьбе с терроризмом".....48
Р.Г. Батров. Доклад на Международной научной конференции "Мировой опыт традиционных религиозных организаций в борьбе с терроризмом".....56
А.М. Аброчнов. Тематическая специфика освещения деятельности Русской Православной Церкви в федеральных и региональных СМИ.....60
Д.А. Карпук. Особенности миссионерского служения архиепископа Нила (Исаковича) в Иркутской епархии (1838-1853).....72
К.Б. Ерофеев. Закон о регулировании миссионерской деятельности. За и против. *99*
В.Н. Чайкин. Роль правоохранительных органов в системе обеспечения религиозной безопасности в современной России. 114
Г.Ю. Каптен. Специфика сакрализации войны в древнерусской историографии.....120
С.М. Иванов. Русская Православная Церковь в пылающем Сталинграде. 137
В.В. Рябухина. Преступление и наказание. 150
М.А. Аникин. Христианство Леонардо да Винчи.....163
Л.А. Смолякова. Инициативы межкультурного взаимодействия у современных шаманов Бурятии. 172
А.Е. Выхованец, А.Д. Ичетовкина. Проблемы исламского образования в современной России.....180
Сведения об авторах.....193

CONTENTS

O. Agapov. The concept of mediation B. Latour and its application to constitutive humanitarian practices of modernity. 5
S. Semedov. Sufism Orders in the history of the Northern Caucasus. 14
D. Gudimenko. The Ukrainian nationalism as an ideology and political practice. 27
V. Fedorov. About the Necessity of Further Research in the Field of Psychology of Ethno-Religious Conflicts. 38
R. Pancheev. Report at the International scientific conference "World experience of the traditional religious organizations in the fight against terrorism". 48
R. Batrov. Report at the International scientific conference "World experience of the traditional religious organizations in the fight against terrorism". 56
A. Abrochnov. Thematic specifics of the coverage of the church's activities in federal and regional media. 60
D. Karpuk. Features missionary service of the Archbishop of the Nil (Isakovich) in the Irkutsk diocese (1838-1853). 72
K. Erofeev. The law on the regulation of missionary activity. Pro et contra. 99
V. Chaikin. Law enforcement's role in the system of ensuring religious security in modern Russia. 114
G. Kapten. Aspects of the sacralization of war in Ancient Russian's historiography. 120
S. Ivanov. The Russian Orthodox Church in blazing Stalingrad. ...137
V. Ryabukhina. Crime and punishment. 150
M. Anikin. Christianity of Leonardo da Vinci. 163
L. Smolyakova. Initiatives of intercultural communication from modern Buryat shamans. 172
A. Vykhovanets, A. Ichetovkina. The problems of Islamic education in the contemporary Russian Federation. 180
Author credentials. 193

УДК 101.1:316

О.Д. Агапов
O.Agapov
ag.oleg2015@yandex.ru

КОНЦЕПЦИЯ МЕДИАЦИИ Б. ЛАТУРА И ЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ ДЛЯ КОНСТИТУРОВАНИЯ ГУМАНИТАРНЫХ ПРАКТИК СОВРЕМЕННОСТИ

THE CONCEPT OF MEDIATION B. LATOUR AND ITS APPLICATION TO CONSTITUTIVE HUMANITARIAN PRACTICES OF MODERNITY

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются базовые положения концепции медиации Б. Латура и исследуются ее теоретико-методологические возможности для формирования гуманитарных практик современности.

ABSTRACT

The article deals with the basic provisions of the concept of mediation B. Latour and investigate its theoretical and methodological possibilities for the formation of the humanitarian practices of modernity.

Ключевые слова: медиация, гражданское общество, культура диалога, гуманитарные практики, устойчивое развитие.
Keywords: mediation, civil society, dialogue, culture, humanitarian practices, sustainable development.

В одной из уже ставших классикой для современной социальной философии и эпистемологии работ «Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии»

Бруно Латур пишет: «приверженцами традиции не рождаются, ими решают стать, постоянно изобретая для этого что- то новое. Идея тождественного повторения прошлого и идея радикального разрыва с любым прошлым, - то два симметричных следствия одной и той же концепции времени. Мы не можем вернуться к прошлому, к традиции, к повторению, поскольку эти великие неподвижные области являются перевернутым образом той земли, которая больше не является для нас обетованной: стремительного движения вперед, постоянной революции, модернизации» [1, С.145].

Действительно, за последние семь веков всемирной истории (двадцать одна смена поколений) человеческий род как субъект истории инициировал и претерпел множество социально – гуманитарных создавших не сколько «зазор», сколько «разрыв» между периодом традиционного общества (время доминирования религий «осевого времени», феодального уклада политики и хозяйствования) и периодом модерна / Нового и новейшего времени. Конкретнее, то, что мы сегодня изучаем и преподаем в образовательных учреждениях как эпохи Ренессанса, Реформации и Контрреформации, Просвещения выступали, в сущности, социальными инновациями, предлагающими кардинальные изменения в отношениях человека к самому себе, к природе, к социуму. Это периоды больших автоэкспериментов человеческого рода на себе, поскольку история это открытый процесс автопоэзиса, где каждое поколение осознанно / неосознанно решает задачу чему дать продолжение, а что оставить прошлому; чему ввести в жизнь, а что предать забвению.

Последующие за эпохой Просвещения периоды также несут в себе импульс автопоэзиса и время Большого Модерна (XIX – сер. XX вв.) / «текучей современности»

также может быть разнесено на множество инноваций, которое по своему производило эффект освобождения, отчуждения, создавая пространство превращенных форм и социальных институтов без которых человек современности себя уже не представляет, считает естественными, от природы данными. Вместе с тем, это далеко не так, это *иллюзия*, создаваемая множеством опредмечивающих и распредмечивающих действий, конституирующих мир современной цивилизации. В общественном сознании эпохи подобная иллюзия, прождет мифологии национализма, расизма и иных «измов», тяготеющих к натурализации исторического процесса.

Понимание динамики и открытости человеческого рода в историческом бытии / творчестве дает возможность со всей серьезностью отнестись к предложению Б. Латура переосмыслить генезис «конституции» Нового времени.

Ведущим методом переосмысления выступает в его концепции не деконструкция – этот философский «молот» мыслителей постмодернистской парадигмы, а медиация. Стремление обратиться к медиации, на наш взгляд, связан у французского философа – методолога с интенцией сохранения целостного взгляда на социально-историческое бытие. Ведь после деконструкции остаются в «руины руин», «следы следов», а медиация дает возможность «эпохе» (задержки – подсвечивания) эпохи для выявления ее связей / зависимостей и тупиков /рисков. Медиативное знание о хитросплетениях исторической ситуации, в которой мы находимся, позволяет создать возможность для выработки взвешенного решения о стратегии поведения, для конституирования новой гуманитарной *практики себя*, по возможности, не втягиваясь в прежние, показавшие свою историческую ограниченность (свои основания и пределы в хронотопе прежних эпох).

Иными словами, Бруно Латур считает медиацию способом помыслить настоящее как открытую систему деятельности множества субъектов / акторов, способных создавать новые целостности / смыслы, а не обреченных на «пережевывание» прошлых идей и ресурсов. Свое различие от постмодернистов он объясняет таким образом: «они сохраняют рамки Нового времени, но рассеивают элементы, которые модернизаторы объединили в один хорошо организованный отряд. Постмодернисты правы в том, что касается рассеивания, - все нововременные совокупности являются политемпоральными, но они ошибаются в том, что сохраняют *саму рамку* и все еще продолжают в постоянную новизну, на которой настаивал модернизм. Смешивая элементы прошлого в виде коллажей и цитат, постнововременные признают, насколько эти цитаты, на самом деле, устарели. И более того, именно потому, что они устарели, постмодернисты берут их на вооружение, чтобы шокировать прежние модернистские авангарды, которые уже не знают какому богу молиться. Но от провокативного цитирования воистину прошедшего далеко до возобновления, повторения, возвращения прошлого, которое никогда не исчезало» [1, С.143].

Бруно Латур убежден: нас сегодня никто кроме нас самих не заставляет (или заставляют представители политических элит, стремящихся сохранить за собой прежние режимы мышления / режимы власти) придерживаться концепта модернистов или их противников.

Он предлагает нам переключить внимание, осуществить «смену аспекта» (Л. Витгенштейн – В. Бибихин), ведь «время является не общей рамкой, а промежуточным результатом связи между сущими. Нововременная дисциплина объединяла,

систематизировала, чтобы таким образом удерживать вместе ансамбль современных элементов и устранять те из них, которые не принадлежать данной системе. Эта попытка потерпела неудачу – она всегда терпит неудачу. Не существует ничего кроме элементов, которые ускользают от системы и объектов, датировка и длительность существования которых являются неопределенными. Не одни только бедуины или, например, кунги смешивают транзисторы и традиционные формы поведения, пластиковые ведра и кожаные бурдюки. О какой стране невозможно сказать, что «земля контрастов»? В действительности все мы уже пришли к тому, что стали смешивать разные времена» [1, С.144].

Иначе говоря, мы должны стать *субъектами медиации* времен / времени, насыщенного тенденциями, импульсами, интенциями. Осуществлять медиацию сделать первый шаг к свободе, к ответственному и вменяемому бытию, к гуманитарной практике, где личностное - гражданское не отчуждено / не разнесено, а дано в своей соразмерности.

Медиация позволяет осуществить выбор / отбор альтернатив себя. «Этот отбор и создает время, а не время порождает его. Новое Время – как и его анти – и – постнововременные следствия – это лишь селекция, осуществленная малым количеством людей во имя всего человечества. Если нас тех, кто обретет способность элементы, составляющие время, - станет больше, тогда мы возвратим себе свободу движения, которую Новое Время отрицало, свободу, которую мы никогда, на самом деле, и не теряли. Дело обстоит вовсе не так, как будто мы возникаем из темного прошлого, смешивавшего природу и культуру, чтобы благодаря непрерывной революции настоящего достичь будущего, в котором эти две совокупности наконец – то со всей очевидностью

отделятся друг от друга. Мы никогда не были погружены в гомогенный всемирный поток, идущий либо из будущего, либо из глубины времен» [1, С.146].

Субъекты медиации – это *субъекты срединности*, изначально, ориентированные на конституирование и конструирование социально-исторической реальности как *сообщества*, где кардинально меняется все расстановки нововременной парадигмы субъект-объектных и субъект – субъектных отношений. Сообщество, где «старые» и «новые» культуры, традиционные и новейшие социальные формы, «аборигены» и «мигранты» выстраивают гибкую онтологическую, методологическую и антропологическую соразмерность бытия.

Медиация как процесс мышления и социокультурная политика создает topos новой трансценденции, которую Б. Латур называет делегированием: «высказывание, или делегирование, или отправка сообщения или посланника, позволяет оставаться в настоящем, то есть существовать. Когда мы покидаем нововременной мир, мы не падаем на кого-то или на что – то, мы опускаемся не на сущности, а на процесс, на движение, на переход, на пас – в том буквальном смысле этого слова, которое оно имеет в играх с мячом. Мы исходим не из сущности, а из непрерывного и рискованного существования…… Мы исходим не из людей, тех, кто пришел поздно, и не из языка, еще более запоздавшего. Мир смысла и мир бытия – один и тот же мир, мир перевода, субституции, делегирования, перехода. О всяком ином определении сущности мы скажем, что оно «лишено смыслов»; в самом деле, оно лишено средств удерживаться в настоящем, длиться. Всякая длительность, всякая устойчивость, всякая перманентность должна быть оплачена ее медиаторами» [1, С.210].

Б. Латур связывает медиацию с отходом от редукции человека к телу, вещам и т.д. Человеческая природа

приобретает формат сообщества – совокупности «ее делегатов и представителей, фигур и посланников» [1, С.222], что создает реальные шансы для конституирования новой исторической конфигурации бытия / конституции времени.

Мир медиации – это сфера, где «не существует больше голых истин, но также не существует больше голых граждан. Все пространство заняли медиаторы. У Просвещения, наконец, появилось пристанище. Природы присутствуют, но со своими представителями – учеными, которые говорят от их имени. Общества присутствуют, но с объектами, которые с незапамятных времен служат им балластом» [1, С.229].

Человеческий род, включаясь в медиативное бытие становиться вмененным или ответственным, избавляясь насколько возможно от поиска «козлов отпущения», а обращаясь более к своим основаниям, формам бытия, пределам.

Завершение работы «Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии» Бруно Латур читается как манифест: «у нас почти нет выбора. Если мы не изменим наш общий дом, нам не удастся вместить в него другие культуры, над которыми мы не можем большое господствовать, и мы уже никогда не сможем принять в нем ту окружающую среду, которую больше не можем подчинить себе. Ни природа, ни Другие не станут нововременными. *От нас зависит изменить нашу манеру меняться*. Или напрасно пала берлинская стена в чудесном году двухсотлетия Французской революции, преподав нам этот уникальный урок одновременного краха социализма и натурализма» [1, С.230].

Какие же выводы мы можем извлечь из концепции Бруно Латура:

1) Общество живет диалогами, общением, сообщительностью. Если сконцентрироваться на предмете нашей *общероссийской заботы*, то, общей точкой схождения выступает дело обустройства России, которое на протяжении XIX – XXI вв. выступает как процесс ее модернизации. Конкретнее, И.Е. Дискин, настаивает на том, что сегодня на «повестке дня» смена парадигмы развития России, переход к *национально-демократической модернизации*, базовыми элементами которой выступают три компонента: *патриотизм, демократия, справедливость*. [2, С. 195]

2) Сегодня настоятельная задача гуманитариев состоит в *отстаивании* максимально свободного и участного «формата мышления» о перспективах социального развития, а также активнее выступать в качестве субъектов гражданских инициатив. Ярким примером участного социогуманитарного познания и практики выступает процесс **медиационного** мышления, где на первый план по К. Леви-Строссу выступает поиск альтернативы сложившимся в рамках культуры смысловым структурам. Оппозиционной парой медиации в методологическом ключе выступает инверсия, где доминантой выступает редукция нового к ранее известному. Инверсия, как правило, ведет к архаизации, к фундаментальному традиционализму, к одномерной модели модерна / модернизации.

3) На наш взгляд следует различать медиацию в широком и узком формах. Максимально широкий формат – это медиативное движение всех участников социального развития по «производству смыслов» эпохи, а узкий формат – это сложившиеся практики правовой или социально-психологической медиации.

Соотношения «медиационность – инверсионность» пронизывает политические, экономические и

цивилизационные отношения, образуя широкий круг жизненного мира эпохи. Составляющие этого круга не обязательно укладываются в бинарность «традиция – новация». В сознании практически каждого человека сегодня сплетаются структуры архаики, традиции, модерна и постмодерна (А. Неклесса, А. Архангельский, И. Кондаков, И. Яковенко, А. Десницкий). Не менее причудливо соотносятся институты доосевого и осевого времени (К. Ясперс), осевых революций (Ш. Эйзенштадт, Е. Рашковский), множества хозяйственных укладов (Ф. Бродель, И. Валлерстайн, Г. Дерлугьян, В. Федотова, В. Колпаков), культурных миров (М. Гефтер, В. Малявин). Следует также отметить, что результатом медиационного мышления выступает *институализация* инноваций, нетождественных, по сути, революциям и реформам.

Список литературы

[1] Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.- Петербурге, 2006. – 240с.

[2] Дискин И.Е. Кризис…И все же модернизация! – М.: Изд-во «Европа, 2009. – 264 с.

УДК 297

С.А.Семедов
S.Semedov
sa-semed@mail.ru

СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА В ИСТОРИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА.

SUFISM ORDERS IN THE HISTORY OF THE NORTHERN CAUCASUS.

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются исторические аспекты формирования суфийских братств (орденов) в мусульманском мире и на Кавказе, в частности. Суфийские ордена сохраняют свое влияние на различные слои населения Северного Кавказа. При этом они демонстрируют некоторый консерватизм, в то же самое время - нацеленность на современность, стремление в условиях модернизации сохранить свое духовно-культурное влияние.

ABSTRACT

The article deals with historical aspects of setting up the Sufism Orders within the Islamic world including the Caucasus as well. Sufism Orders influence different strata of population of the Northern Caucasus. At the same time they demonstrate some kind of conservatism taking into the consideration the up-no-date reality and are aimed at the preserving their spiritual and cultural influence in the modern world.

Ключевые слова: суфизм, братство, орден, ислам, Северный Кавказ, мусульманский мир.

Keywords: Sufism, Order, Islam, Northern Caucasus, Islamic world

Поликонфессиональность современной России – явление интересное как с точки зрения истории, так цивилизационное. В то же время, рассматривать российский ислам как однородное духовное явление, по меньшей мере, неверно. Одним из своеобразных феноменов является мистическое направление в исламе – суфизм, который имеет почти 1200 летнюю историю. Суфизм – религиозно-мистическое течение, «теория и практика мистицизма в исламе» [1, С.8]. Мистицизм – универсальное явление в духовной жизни, характерное не только религии, но и в различной степени каждому человеку. По мнению идеологов суфизма, мир, вся действительность во всем её многообразии есть проявление божественной сущности. Таким образом, объектом познания становится сам Бог, а сотворенный им человек является субъектом познания, целью которого является познание абсолютной Истины: человек познает Бога только через самопознание. В суфийской теории Богопознания методами и средствами познания выступают откровение (**кашф**) и вдохновение **(илхом**). Для достижения Истины путнику необходимо очистить свой внутренний мир, свою душу от всяких земных недугов, т.е. порочных качеств и препятствий. Это произойдет в том случае, если человек проходит духовные ступени на пути («**макомат**»), приближающие путника к познанию Истины и достижению цели. Различают следующие ступени («стоянки») по пути к Истине: покаяние, благочестие, аскетизм, бедность, терпение, упование, удовлетворенность, благодать. Кроме этого, для достижения высшей цели, т.е. познания абсолютной истины, путнику необходимо еще пройти ступени: **шариат**

(свод обычаев, законов, нормы морали, запреты и предписания мусульманина), **тарикат** (путь духовного совершенствования мусульманина), **хакикат** (высшая ступень духовного совершенствования). Прохождение этих ступеней в каждом ордене имеет свои особенности.

Формой общения мистика с Богом является молитва, медитация, своего рода концентрация ума, которая осуществляемая в особых духовно-эмоциональных состояниях, способом достижения измененного состояния сознания – мистический транс. Основа практической жизни – всеобъемлющий аскетизм, от умерщвления плоти до полного изгнания страстей [1, С.9].

Первые ордена образовались в мусульманских странах в VIII веке. Суфизм существует в форме орденов (братств). Быть в миру, но не от мира», быть свободным от честолюбия, спеси, снобизма, алчности, слепого повиновения обычаю или благоговейного страха перед вышестоящими лицами – вот идеал суфия. Образование суфийских братств в истории развития ислама – процесс малоизученный, хотя имеется ряд источников, указывающих на это важное для ритуальной практики и организационной деятельности суфиев явление. Фундаментальная работа, посвященная истории появления суфийских братств - орденов, их структуре, ритуальной практике, роли в мусульманском обществе, написана английским исследователем Дж.С. Тримингэном [2], являющейся важнейшим теоретическо-методологическим источником для всестороннего изучения их деятельности. Как отмечает Дж. Тримингэм: «Превращение суфийских товариществ в школы с посвящением началось с победы суннитов над шиитскими династиями… и завершилось в тяжелое время монгольского завоевания (падение Багдада, 1258 г.), сопровождавшегося крупными передвижениями суфиев, в результате чего суфизм стал не только

городским, но и сельским религиозным движением. Существенная черта этих изменений состоит в том, что суфийские группы, примерно во время правления Салладина, заимствуют шиитский обычай, бай а – посвящение, сопровождающееся принесением клятвы верности шейху-руководителю» [2, С. 25].

Крупный исследователь суфизма Аннамари Шиммель считала, что в конце XI в. появились первые настоящие суфийские братства - а именно, **сухравардийа** и **кадирийа,** сохранившие вплоть до настоящего времени влияние в обширных областях мусульманского мира [3, С. 194]. Американский исследователь суфизма Карл Эрнст дает пояснение выражению «суфийские ордена», которое, как он считает, заимствовано от понятия, «первоначально применявшееся к большим христианским монашеским братствам, вроде францисканцев или бенедиктинцев». Далее конкретизируя свою позицию, он пишет, что «в той мере, в коей орден подразумевает группу людей, живущих вместе и подчиняющихся общим установлениям, данное понятие можно с успехом применить и для описания различных путей обучения (тарика) или цепочек (силсила) наставников и учеников, привычных для позднейшего суфизма» [4, С. 161].

В основательном исследовании А.Д. Кныша [5] значительное внимание уделено ареалу распространения кадирийского братства и особенности его структурной организации. Суфийские ордена активизируются вначале в Багдаде, получает распространение в Сирии, Египте, Центральной Азии, позже в Индии, в Северной Африке, на Северном Кавказе. В течение XII-XIV вв. возникли 12 основных (усул) материнских братств, названных тарикатами. К ним относятся*: рифаийа, йасавийа, шазалийа, сухравардийа, чиштийа, кубравийа, бадавийа, кадирийа, маулавийа, бекташийа, халватийа,*

накшбандийа. На их основе возникли более мелкие ответвления, распространившиеся по всему мусульманскому миру, общее количество которых точно не установлено, хотя в литературе называются цифры от 70 до 1000, что говорит об их многообразии и духовно-культурной мозаичности.

Суфизм на Северном Кавказе представлен шейхами **накшбандийа, аш-шазилия и ал-кадирийа.** Они большей частью инкорпорированы в структуру неформальной религиозной иерархии.

Тарикат – это система духовно-мистической подготовки верующего, избравшего путь, ведущий к Истине (Богу). Каждое базовое суфийское братство имеет своего зачинателя, наставника (мюршида, пира, шейха), его деятельность регламентируется специальными уставами.

Особый интерес представляет организационное строение суфийского братства, его внутренний устав. Во главе суфийского братства находится его основатель, либо тот, кто получил по цепочке инициаций (**силсила** - араб.) разрешение (**иджазу** - араб.) на проповедование тариката, который является синонимом суфизма. Еще при жизни руководитель тариката, как правило, назначает преемника, продолжающего материнский тарикат. Чаще всего преемником избирался прямой родственник наставника или же наиболее одаренный ученик - мюрид.

Членов суфийских братств называют **мюридами**, в его обязанность входит нахождение в непрерывной духовной связи со своим наставником. Эта связь, как правило, осуществляется непосредственно, а, если нет возможности прямого общения с наставником, то она должна происходить мысленно посредством воспоминаний.

Суфийское братство формируется на основе принесения мюридом клятвы верности (**ахд** - араб.) своему наставнику. Например, у чеченцев, приверженцев суфизма, эта процедура называется «тоба дар». «**Тауба**, - по утверждению Х. Йылмаза, - это избавление муамина от плохих качеств, от поступков, противоречащих духу ислама, искреннее обретение добрых качеств» [6, С. 130].

С принятием учеником ахда – клятвы верности наставник делает неофиту внушение (**талкин** - араб.). По этому поводу дагестанский суфий-мистик, духовный наставник имама Шамиля, Джамаледдин Казикумухский дает следующие разъяснения: «Слово обет (**ахд**), по шариату, означает – обязанность себя исполнить какое-нибудь богоугодное и религиозное дело, подобное тому, например, как жители города Медины обязали себя охранять пророка Мухаммада от всего того, от чего они охраняли своих жен и детей. Внушение **(талкин**) означает - привязать какие-либо сердца друг другу, пока дойдут они до самого посла Божия и от него к самому Господу Богу» [7, С. 31]. Приблизиться к Богу через преданную службу, сердечную привязанность к своему наставнику, пророку – цель, преследуемая мюридом.

Нередко суфийские братства оказывались способными адекватно отражать запросы всех слоев населения, разных расовых групп мусульман. Они ориентировались на различные социальные слои населения. Так, суфийское братство шазилийа ориентировалось на средние классы, а маулавийа, орден вращающихся дервишей, основателем которого считается величайший суфийский поэт Ирана Джалал ад-Дин Руми, (1207-1273) имел поддержку среди музыкантов, поэтов и художников. Главное произведение Руми – шеститомная поэма «Маснави» («Поэма о скрытом смысле»), представляет собой своего рода энциклопедию суфизма, в

которой получили развитие идеи Газали, ряда поэтов-суфиев. Влияние Руми на художественную культуру Востока и Запада огромно. Считается, что собранные им притчи и их сюжеты, явились основой некоторых сказок Г.-Х. Андерсена, а влияние их просматривается даже в творениях Шекспира.

Начиная с XV века, отдельные суфийские лидеры суфизм чутко реагирует социальные, политические процессы, они призывают своих сторонников перейти к активной социальной жизни и встать на борьбу с неправедной властью. Так, в Средней Азии накшбандийский шейх Убадаллах и его сторонники вмешивались в политическую жизнь общества, им даже удалось лишить власти правителя Самараканда – астронома Улугбека.

В условиях колониального гнета суфийские ордены являлись устойчивыми и крепкими национально-религиозными институтами, организовывавшими антиколониальное сопротивление. Они, составляя организационную основу народно-освободительных движений, и осуществляли борьбу за независимость и свободу народов от колониального порабощения.

Процессы секуляризации, протекающие под влиянием западных социокультурных ценностей, подрывали позиции суфизма в традиционных мусульманских обществах. В активно развивающихся мусульманских обществах, перемены в их хозяйственной и культурной деятельности, ориентация немалой части населения на западные духовные ценности, научно-техническая модернизация подрывают позиции суфийских братств.

В ряде мусульманских стран суфийские братства подвергаются резкой критике, они обвиняются в консерватизме, препятствии на пути к социальному

прогрессу. В некоторых странах деятельность суфиев частично или полностью запрещена. Несмотря на утрату своих былых позиций, суфизм все-таки живуч и примером тому - появление уже в XX веке новых суфийских братств. Так, в Алжире, где в XIX веке традиционно было распространено братство кадирийа, в XX веке возникает братство алавийа, в 1950-х в Тунисе - братство маданийа, Каире появляется братство хамидийа-шазилийа.

Тарикат шазилийа проникает в Россию, в частности в Дагестан, в начале XX века. В современном Дагестане активно функционируют суфийские братства накшбандийа и шазилийа. В Чечне – кадирийа и накшбендийа. В Ингушетии – в большей степени кадирийа, несколько вирдов придерживаются традиции накшбендийа (последователи Дени-шейха).

Суфизм в исламе - явление неоднородное, действующие братства отличаются большой доктринальной эклектичностью и сложными ритуальными особенностями. Суфизму характерен большой разброс идей: от умеренных, не противоречащих ортодоксальному исламу, до крайних, признаваемых чрезмерным свободомыслием. Неоднородна в суфизме и ритуальная практика; встречаются суфии, исполняющие тихий зикр (накшбендийа), а также те, кто исполняют громкий зикр (кадирийа в Чечне и Ингушетии), применяют разные музыкальные или ударные инструменты.

Сегодня наблюдается тенденция возрастания роли суфизма как в мусульманских, так и немусульманских странах. Пакестанский орден **чиштийи** распространился в Малайзии. В Англии, получило распространение суфийский орден **ниматтулахи** во главе с Джавадом Нурбахшем, бывшим профессором психологии Тегеранского университета. Последователи этого ордена

основали свои группы в Западной Африке, Европе, Северной Америке.

С 1994 года в американском штате Северная Каролина проходят ежегодные собрания суфийских групп под эгидой международного объединения суфизма для обмена мнениями и проведения коллективного зикра. Суфийские группы, идеи, соответствующая литература, широко распространившиеся на Западе, оказывают заметное духовно-культурное влияние западного человека, приобщая его к мусульманской культуре.

На Северном Кавказе, как и во многих мусульманских странах, суфийские братства нередко составляли оппозицию к существующей власти. В XIX веке они возглавляли восстания горцев. В период существования советской власти некоторые лидеры суфийских братств находились в оппозицию атеистической системе. Советская власть, преследуя суфийские братства, использовала идейные разногласия между различными группами (вирдами) в целях их противопоставления и пресечения возможного достижения единства между ними. В годы Советской власти более 30-ти вирдовых братств Чечено-Ингушетии находились в сложных и противоречивых отношениях с властью.

После распада СССР и краха коммунистической идеологии, деятельность мусульман Северного Кавказа резко активизируется, происходит возрождение ислама, возникают исламские организации, партии. Они принимают участие в политических процессах, протекавших в Дагестане, Чечено-Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии. Под их воздействием в этих республиках появляются местные духовные управления мусульман. Вместо Северо-Кавказского Духовного Управления мусульман, образовались республиканские духовные структуры мусульман.

С началом противостояния Верховного Совета Чечено-Ингушской Республики и сторонников Дудаева осенью 1991 года многие представители вирдовых братств **накшбандийа** и значительная часть национальной интеллигенции, имевшая тесную связь с этим тарикатом, становятся на путь политической борьбы с сепаратистами. Ими организовываются антидудаевские митинги, осуществляется идеологическая пропаганда по развенчанию экономических, политических ошибок новой власти. В свою очередь идеологи «чеченской революции» на своих митингах обвиняют противников в предательстве интересов народа, сотрудничестве со спецслужбами России, в диверсиях, совершаемых на территории Чечни.

Перед войной в Чечне в 1994 года политический и нравственный авторитет Дудаева резко снижается, число его сторонников уменьшается, до минимума сужается его социальная база, состоявшая в основном из оплачиваемых безработных жителей села, части искусственно мобилизованных зикристов – сторонники ордена **кадирийа** (они практикуют «громкий» зикр). Материальное положение различных слоев населения сильно ухудшается. От режима Дудаева страдали все граждане Чечни, его существование становилось все более невыносимым. Чечня превратилась в преступный анклав, в котором господствовало насилие, царствовало беззаконие.

Сепаратизм дудаевцев, объявленного «чеченским сепаратизмом», получил поддержку именно в Москве, у тех, кто стал на путь развала СССР и суверенизации Российской Федерации. За три года существования режима Дудаева в Чечне произошла полная дискредитация идеи суверенитета, катастрофически ухудшилась жизнь людей, духовное и моральное разложение коснулось всего общества, углубились межклановые и внутринациональные раздоры. В республике

господствовали преступники, неспособность власти установить законность и правопорядок становилась все очевиднее. Этот период социального и духовного безвременья явился тяжким физическим, политическим, моральным испытанием для народа.

Последствия войны, длившейся с 1994-1996 годов, оказались исключительно трагическими для всего народа Чечни. Экономически, политически и морально пострадала от этой войны и сама Россия. Число погибших российских солдат в этой войне превышает, числа погибших советских солдат в Афганистане. Многочисленные жертвы среди мирного населения Чечни, разрушение более ста населенных пунктов, уничтожение всей экономики, социальной сферы, придали этой войне религиозный характер.

Выход из сложившейся военно-политической ситуации был найден осознанием части воюющих чеченцев, а также высшим политическим руководством Российской Федерации необходимости перевода военно-политической ситуации на миростроительство в Чечне. В этом значительная роль принадлежит президенту В.В. Путину и А.А. Кадырову - муфтию, осознавшему неприемлемость сепаратистского пути президента Ичкерии А. Масхадова и поддерживаемого им радикальных салафитов. Под его влиянием многие боевики, в том числе последователи вирда Кунта-Хаджи прекратили военные действия против России и встали на путь поиска мирного решения социальных и политических вопросов.

Суфизм XII-XIII веков назад сыграл роль локомотива в процессе исламизации Закавказья и Северного Кавказа и «предопределил судьбу ислама в регионе на много столетий вперед в силу изначальной

синкретичности учения, гибкости и универсальности религиозной практики»[1, С. 11].

На современном этапе развития роль и значение шейхов суфийских орденов важна для борьбы против экстремизма и сепаратизма в России. Многие авторитетные шейхи сами пали жертвами экстремистов (Саид Чиркеевский, в частности). Миротворческий потенциал религии должен быть использован в первую очередь для стабилизации обстановки на Кавказе, для борьбы с вербовщиками из ДАИШ-ИГ (организация, запрещенная в России) и других террористических организаций. Мусульманский мистицизм стал формой бытования ислама в регионе. В то же время, преувеличивать роль суфийских шейхов, да и самих братств в повседневной жизни народов Дагестана, Чечни и Ингушетии не стоит. Но учитывать этот фактор нужно обязательно.

Список литературы

[1] Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр аль-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик»(XI-XII вв.)/Аликберов А.К.. – Восточная литература, 2003. - 847 с.

[2] Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 328 с.

[3] Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М.: Алетейа, Энигма, 2000. – 416 с.

[4] Эрнст Карл. Суфизм. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.

[5] Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.
[6] Йылмаз Хасан Камиль. Тасаввуф и тарикаты. – М.: ООО «Изд. Группа «САД», 2007. – 300 с.
[7] Казикумухский Джемаледдин. Ал-Адаб ул-Марзия. Накшбандийский тарикат. Арабский текст. Русский перевод. – Oxford, 1986. – 45 с.
[8] Акаев В.Х. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. – 212 с.

УДК 32

Д.В.Гудименко
D.Gudimenko
lendenyov@gmail.com

УКРАИНСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ КАК ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА

THE UKRAINIAN NATIONALISM AS AN IDEOLOGY AND POLITICAL PRACTICE

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются характерные особенности украинского национализма как агрессивной праворадикальной идеологии. Подчеркивается ее антирусская и антироссийская направленность.

ABSTRACT

The article deals with identifying characteristics of Ukrainian nationalism as an aggressive right-wing ideology. It's anti-Russian direction is emphasized.

Ключевые слова: Украина, национализм, правый радикализм, «Евромайдан», война в Донбассе.
Keywords: Ukraine, nationalism, right-wing radicals, "Euromaydan", war in Donbass.

Драматические процессы в республике Украина, развернувшиеся в 2014-м и последующих годах, заставляют более пристально присмотреться к феномену украинского национализма и его идеологии. То, что еще недавно вызывало у многих наблюдателей снисходительную улыбку или, по меньшей мере, недоумение, сегодня навевает ощущение реальной

опасности. В 2014 году произошел редкий в истории послевоенной Европы случай, когда националисты захватили всю полноту политической, информационной и военной власти в отдельно взятом государстве и получили возможность «железной рукой» претворять свои представления в жизнь.

Следует сразу оговориться, что под украинским национализмом в данной статье подразумеваются не программные установки и политическая практика отдельных действующих в республике Украина партий и организаций наподобие «Свободы» и «Правого сектора», а в целом идеология украинской обособленности и исключительности. Эта идеология подспудно вызревала со второй половины XIX века, ненадолго выходила из подполья после Первой мировой и во время Второй мировой войн, неуклонно усиливала свои позиции в украинском обществе на всем протяжении постсоветского периода и, наконец, после свержения Виктора Януковича 22 февраля 2014 года в течение нескольких месяцев стала сначала идеологическим мэйнстримом, а затем и вообще монопольной идеологией, неприятие которой стало приравниваться к государственной измене.

Трактовку понятия «национализм» легко найти в любом политическом справочнике. «Цели национализма… могут быть самыми разнообразными, – читаем мы в одной из многочисленных работ на эту тему, – борьба против реального или предполагаемого национального угнетения со стороны других наций или народов; консолидация народа или этноса с целью его … конституирования в самостоятельное государство; мобилизация общества против реальной или предполагаемой внешней угрозы…» [1, с. 55]. Все это непосредственно относится и к украинскому национализму. Однако на фоне других национализмов (шотландского, каталонского,

корсиканского и др.) украинский национализм во многих отношениях уникален. Он выделяется особо параноидальным характером, безудержной агрессивностью и экстремизмом. И его идеология сегодня стала в республике Украина государственной.

Генезис и история становления украинского национализма детально описаны в целом ряде хорошо документированных работ (в качестве примера укажем на книгу русского эмигранта Николая Ульянова «Происхождение украинского сепаратизма», изданную в 1966 году в Мадриде), поэтому мы воздержимся от избыточного исторического экскурса и остановимся лишь на некоторых принципиальных моментах.

Одним из первых напечатанных на бумаге текстов, излагающих украинскую националистическую программу, стала статья известного историка Николая Костомарова «Задачи украинофильства» (1881 г.). В ней был сформулирован набор идей, благополучно доживших до сегодняшнего дня. Главная из них заключается в том, что царская Россия лишила украинцев собственной государственности, ликвидировала их национальную элиту, отняла право на самобытность и посредством крепостного права вообще превратила в «рабов». Соответственно, задачей украинцев было провозглашено освобождение из-под «ига» политически и культурно доминирующей нации, «возвращение к истокам» и восстановление *утраченной* идентичности. Поскольку в Российской империи понятий «Украина» и «украинцы» официально не существовало (были термины «Малороссия» и «малороссы»), это была заявка на целенаправленное строительство новой нации путем реанимации и актуализации специфических лингвистических особенностей и фольклорных реликтов, имеющихся у части населения нескольких юго-западных

губерний. Современный украинский историк Наталя Яковенко совершенно правильно назвала это «изобретением национальной традиции» [2].

О государственном самоопределении тогда, во второй половине XIX века, когда формировалась идеология украинского национализма, речь, конечно, еще не шла, но постановка этого вопроса была лишь делом времени. В России грянула революция, и в ноябре 1917 года на непродолжительный срок было провозглашено первое в истории украинское государство – «Украинская народная республика», территория которой сразу же стала театром ожесточенных военных действий. Судьба этого эфемерного политического образования была бесславной. Главное в другом: мазохистское смакование всевозможных нанесенных Россией обид (как реальных, так и совершенно надуманных), выдвижение самых разнообразных претензий навсегда стало отправной точкой деятельности украинских националистов.

В своем стремлении обосновать свое право на существование украинские националисты используют такой хорошо известный пиар-метод, как «отстройка от конкурента», т.е. комплекс имиджевых мероприятий, направленных на привнесение в сознание реципиента политической пропаганды представления о принципиальных достоинствах одного субъекта («Мы») на фоне пороков его конкурента («Они»). «Конкурентом» в данном случае является Россия.

Ярким образцом такого идеологического конструирования является книга бывшего украинского президента Леонида Кучмы «Украина – не Россия» (2003 г.). На протяжении пятисот страниц автор всячески выпячивает отличия Украины от России, подчеркивает линии расхождения. Он приписывает украинцам специфический исторический опыт, отдельный от России

исторический путь, особый национальный характер. А его главный вывод – о том, что у двух государств разная историческая судьба. Видимо, осознавая шаткость этой позиции, на презентации своей книги в Москве Кучма прямо сформулировал актуальную для украинских националистов задачу: «создать украинца» [3]. Речь, таким образом, идет об осознанной этнической инженерии, искусственном конструировании нации из имеющегося под рукой человеческого материала по заранее заданным лекалам.

Распад в XII веке древнерусского государства (Киевской Руси) на отдельные княжества со временем привел к тому, что часть прежде единого этнического массива оказалась включенной в состав других (и совсем не родственных) государств – Польши, Литвы, Венгрии и даже Молдавии. Вполне естественно, что у населения отпавших территорий формировались диалектные, культурные, бытовые и даже конфессиональные особенности. Начавшаяся в XVII веке «реконкиста» затянулась на века и окончательно завершилась лишь в 1945 году, когда к государству, именовавшемуся на тот момент Советским Союзом, были присоединены последние славянские территории, когда-либо входившие в состав Киевской Руси (Закарпатская область УССР, ранее принадлежавшая Чехословакии). Однако ни царским чиновникам, ни коммунистическим аппаратчикам не удалось выкорчевать на Украине ростки того радикального партикуляризма, который дал ядовитые всходы в XX веке и бурно расцвел в веке XXI-м.

После 1991 года процесс отдаления Украины от России пошел все более стремительными темпами. Началась принудительная украинизация страны, в которой носители титульного языка едва составляют половину населения. Показательно принципиальное нежелание всех

президентов Украины (включая Виктора Януковича, считавшегося по каким-то не вполне ясным причинам пророссийским) предоставить русскому языку статус второго государственного. Русский язык медленно, но верно изгонялся из системы образования, вытеснялся из СМИ. Налицо было и есть стремление «зачистить» все следы русского влияния, уничтожить все свидетельства пребывания территорий республики Украина в составе России и СССР. И это при том, что это молодое государство носит «сложносоставной» характер, некоторые его регионы исторически никогда не являлись собственно украинскими и были волюнтаристски присоединены к нему коммунистическим режимом. Так, в 1920 году по личному распоряжению Иосифа Сталина (на тот момент – председателя Совета «Украинской трудовой армии») Украине был передан Донбасс (решение было окончательно легитимировано в 1924 году), в 1923 году – части Курской, Белгородской и Воронежской областей РСФСР, а в 1954 году «подарен» Крым.

Желание отделить Украину от России закономерно приводит к необходимости придумать для Украины альтернативную историю. Начиная с конца 1980-х годов – времени ослабления и агонии коммунистического режима – на Украине начинают издаваться работы, призванные доказать древность украинцев и их первенство в самых различных областях. После обретения Украиной независимости переписывание истории стало систематическим, в результате чего она во многих аспектах приобрела совершенно фантастический характер. Украинцам приписывают изобретение колеса и технологии плавки металлов, происхождение от древних ариев, этрусков, троянцев или неких загадочных «укров», Аттила объявляется «казаком Готыло» и т.д., и т.п. Россия же при этом объявляется азиатской страной, преемницей Золотой

Орды, а русские – слегка ославяненными татаро-монголами.

Фальсификация истории на Украине достаточно исчерпывающе проанализирована в ряде отечественных работ [4], поэтому нет нужды пересказывать инсинуации украинских националистов. Проблема, однако, заключается в том, что на Украине эти выдумки являются не галлюцинациями отдельных лиц, а официально утвержденными положениями, которые массово тиражируются в школьных учебниках и внедряются в общественное сознание. То, что в других странах относится к жанру «фэнтэзи», на Украине подменило собой академическую науку.

Необходимо отметить отличительную черту украинских националистов: у них одна «одна, но пламенная страсть» – ненависть к России. Ксенофобия, свойственная националистам всех стран и народов, у них носит явно односторонний характер. Можно с полной уверенностью утверждать, что становой хребет украинского национализма – патологическая русофобия, зоологическая ненависть к России и всему русскому. Будет правильным сказать, что украинские националисты не видят Украину не только в качестве дружественного России государства, но даже нейтрального. Стремясь ввести Украину в структуры НАТО и Евросоюза, они рассчитывают сделать «развод» с Россией необратимым. Они стремятся сделать из Украины не просто Не-Россию, а Анти-Россию. Симптоматично, что в качестве национальных героев они превозносят таких одиозных деятелей, как Мазепа и Бандера, преклоняются перед УПА времен Второй мировой войны и ее кровавыми «подвигами». Показательны употребляемые националистами на массовых мероприятиях речевки: «Русского – на виселицу!» («Москаляку на гиляку!»), «Кто

не скачет – тот москаль!». Яркими свидетельствами политической паранойи, охватившей деятелей этого направления, стали попытка ввести уголовную ответственность за употребление русского языка (лидер партии «Свобода» Олег Тягнибок, февраль 2014 года) и сделанное в марте 2014 года в частной беседе экс-премьером Юлией Тимошенко заявление о желательности ядерного удара по русским («кацапам»). Русофобия задавила даже имманентно присущий украинским националистам антисемитизм – так, они легко нашли общий язык с евреем-олигархом Игорем Коломойским, который профинансировал создание на базе националистических группировок нескольких батальонов «Национальной гвардии», благодаря чему они получили статус легальных военизированных формирований.

Следует отметить, что украинский национализм – вовсе не кабинетная идеология, разрабатываемая узким кругом политиков и теоретиков. Это идеология, применяющая концепцию «прямого действия», уличного активизма. Украинские националисты приняли самое активное участие в «оранжевой революции» (22 ноября 2004 – январь 2005 года) и «Евромайдане» (с 21 ноября 2013 года). При помощи западных инструкторов они создали довольно многочисленные штурмовые отряды, боевики которых прошли подготовку в тренировочных лагерях на территории Литвы и Польши и, как выяснилось в ходе их противостояния с «Беркутом» зимой 2013/2014 года, вполне способны на равных бороться с силами правопорядка. В 2014 году, после свержения Януковича, эти формирования стали украинским аналогом латиноамериканских «эскадронов смерти», которые осуществляют террор против инакомыслящих – избиения, похищения, пытки и публичные издевательства, видеозаписи чего выкладываются в Интернет.

Многие акции украинских националистов носят явно криминальный характер. Так, 14 июня 2014 года они осуществили заранее спланированное и хорошо организованное нападение на посольство России в Киеве. Однако самым зловещим примером практической реализации идей украинского национализма стал одесский «холокауст» 2 мая 2014 года, когда от рук боевиков погибло несколько десятков активистов Сопротивления, многие из которых сгорели заживо. На этом фоне запихивание неугодных лиц в мусорные контейнеры, обливание зеленкой и посыпание мукой выглядят просто невинными шалостями.

Украинский национализм демонстрирует явные тоталитарные наклонности. Его носители, захватившие власть в республике, насильственно навязывают обществу свои взгляды, осуществляют репрессии против инакомыслящих. На президентских, а затем парламентских выборах 2014 года из числа кандидатов были вычеркнуты все заметные не-националисты, в результате чего практически все представители оппозиционных национализму течений были изгнаны из властных структур и исключены из политической жизни. 16 сентября 2014 года украинский парламент («Верховна Рада») принял закон о люстрациях, после чего началась глобальная чистка государственного аппарата и силовых структур (по приблизительной оценке, под действие закона попало около миллиона человек). Стремясь к полной информационной монополии, украинские националисты запретили трансляцию российских телеканалов и де-факто ввели жесткую цензуру в украинских СМИ, которые стали инструментом «промывания мозгов», антироссийской пропаганды воистину геббельсовского масштаба.

Как в свое время писал известный отечественный политолог К.С. Гаджиев, в тоталитарных системах

«тщательно разработан образ целой социальной общности – чужаков, каких-то недочеловеков, ущербных по своей сущности, … которых просто не жалко оскорблять, унижать и даже физически уничтожать» [5, с. 25]. После начала военных действий в Донбассе украинские националисты, демонизируя противника, ввели в употребление для обозначения борцов Сопротивления наименования «ватники» и «колорады», а реальная практика проведения объявленной Петром Порошенко «антитеррористической операции» неоднократно давала высшим руководителям российского государства серьезные основания для заявлений о геноциде на Юго-Востоке Украины.

У украинских националистов значительный опыт участия в боевых действиях в различных «горячих точках». Так, они участвовали в конфликте в Нагорном Карабахе (на стороне Азербайджана), в грузино-абхазской войне 1992–1993 годов (на стороне Грузии), в войне в Югославии (на стороне Хорватии), в Первой Чеченской войне (на стороне «Ичкерии») и в грузино-российской войне 2008 года (на стороне Грузии). С апреля-мая 2014 года украинские националисты воевали на юго-востоке республики в составе батальонов «Донбасс», «Азов», «Айдар» и многих других.

Ориентированная на Россию ксенофобия органично сочетается у большинства украинских националистов с комплиментарностью и сервилизмом по отношению к Западу (в т.ч. к США), со стремлением к интеграции Украины в НАТО и Евросоюз. Им свойственна манипулятивность, готовность и желание быть «цепным псом» Запада в борьбе с Россией.

При наличии многопартийности, когда на Украине существует несколько националистических партий и организаций, соперничество между ними идет за

благосклонность зарубежных кураторов из американского Госдепа и бюрократических структур Евросоюза. Политические лидеры пытаются доказать, что именно они смогут наиболее решительно бросить украинских мужчин под гусеницы русских танков и соревнуются в радикальности заявлений.

В нынешней ситуации сторонники этой идеологии, занимающие все ключевые посты в государственном аппарате и руководстве силовых структур Украины, представляют собой реальную угрозу миру в Европе. Им недостаточно военных действий в Донбассе, они хотят использовать этот локальный конфликт в качестве запала для глобального столкновения России и НАТО, безрассудно полагая, что им самим удастся отсидеться за спинами иностранных рейнджеров или, в крайнем случае, успеть сесть в последний улетающий на запад самолет. При этом украинский народ, о благе которого они так любят рассуждать, в реальности представляет для них интерес лишь в качестве пушечного мяса, призванного погибать за их этнополитические фантазии.

Список литературы

[1] Поздняков Э.А. Нация, национализм, политика // Национализм: теория и практика. М.: ИМЭМО, 1994. С. 55.

[2] Яковенко Н. Одна Клио, две истории // Отечественные записки. Журнал для медленного чтения. 2007, №1 (34). – http://www.strana-oz.ru/2007/1/odna-klio-dve-istorii (24 октября 2016 г.).

[3] Выступление президента Украины Леонида Кучмы на презентации книги «Украина – не Россия» в Москве // http://supol.narod.ru/archive/books/cuchma.htm (24 октября 2016 г.).

[4] См., например: Русина Е.В. Трипольский синдром. Украина в зеркале «правильной» истории // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: Институт археологии РАН, 2011.
[5] Гаджиев К.С. Заметки о тоталитарном сознании // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. 1993. №4.

УДК 316.48 (075)

В.Ф. Федоров
V.Fedorov
vffedorov@gmail.com

О НЕОБХОДИМОСТИ РАЗВИТИЯ НАУЧНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ «ПСИХОЛОГИЯ ЭТНО-РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТОВ».

ABOUT THE NECESSITY OF FURTHER RESEARCH IN THE FIELD OF «PSYCHOLOGY OF ETHNO-RELIGIOUS CONFLICTS».

АННОТАЦИЯ

Необходимость более интенсивного развития исследований этно-религиозной проблематики в ситуации нарастающей глобализации и усиления миграционных процессов очевидна. В светской психологической науке и образовании уместно развивать этно-конфессиональную психологию и этно-религиозную конфликтологию, а в церковной науке и духовном образовании этно-религиозная конфликтология органично вписывается в расширенный курс миссиологии.

ABSTRACT

The need for more intensive studies of ethno-religious issues in the face of increasing globalization and migration processes is evident. The secular psychological science and education seem appropriate to develop ethno-confessional psychology and ethno-religious conflictology. As to the church science and theological education, the subject of ethno-religious conflict management fits well into an advanced missiology course.

Ключевые слова: этно-конфессиональная психология, религиозная конфликтология, психология агрессии, религиозный экстремизм, толерантность.
Keywords: ethnic and religious psychology, religious conflict studies, psychology of aggression, religious extremism, tolerance.

Можно признать, что такое направление уже существует, поскольку проводятся исследования, публикуются статьи, монографии по соответствующей проблематике [1, 2, 4, 6], организуются центры этнорелигиозных исследований. Однако в психологической науке и академическом образовании пока не сложились такие дисциплины как «Этно-конфессиональная психология» (хотя давно уже существует «Этнопсихология»). В конфликтологии не выделено направление «Этно-религиозная конфликтология». Речь идет о светской науке и образовании, но аналогичная потребность ощущается и в духовном образовании. В православном образовании такая проблематика органично вписывается в обстоятельное изучение миссиологии. В качестве основных глав «Религиозной конфликтологии» можно предложить разработку таких глав как:

1. Религиозная конфликтология в ситуации нарастающей глобализации и секуляризации как новый раздел миссиологии.
2. Конфликтологический анализ разделений в христианстве на протяжении всей его истории.
3. Миссиологический анализ моделей организации современного общества в ситуации усиления миграционных процессов.

4. Проблема мультикультурализма и этно-религиозные конфликты. Миссиологический анализ.
5. Религиозный экстремизм, радикализм и терроризм как следствие личной и социальной патологии.
6. Экуменическое движение как ресурс преодоления этно-религиозных конфликтов.
7. Религиозный фундаментализм как фактор религиозной активности и одновременно секуляризации современного общества.
8. Конфликт фундаменталистского и творческого подходов к пониманию христианской миссии в современном мире.
9. Миссиологический анализ категории толерантность в современной социально-политической полемике.
10. Психология нетерпимости и ксенофобия как факторы этно-религиозных конфликтов.
11. Миссиологический анализ категории «религиозный плюрализм».
12. Рецидивы антисемитизма как барьер для христианской миссии в современном мире.
13. Религиозный фанатизм как предмет исследования религиозной конфликтологии.
14. Христианское миротворчество как ресурс профилактики и преодоления этно-религиозных конфликт.

Что касается светского образования, то заслуживает внимания опыт кафедры психологии кризисных и экстремальных ситуаций факультета психологии СПбГУ, где в 2005 г. по инициативе проф. Хрусталевой Н.С. впервые в программе появился курс «Психология миграционных процессов и этно-религиозных конфликтов», а позднее из него выделился самостоятельный курс «Психология этно-религиозных конфликтов и мультикультурализм». Уже два года назад в

курсы «Психология экстремизма» и «Социально-психологические и культуральные факторы терроризма» включены главы о психологии религиозного экстремизма и о религиозных факторах терроризма. Важно отметить, что в Санкт-Петербургской Духовной академии на церковно-практическом отделении уже четыре года читается курс «Этно-религиозные конфликты». При этом имеет место тесное сотрудничество с упомянутой выше кафедрой факультета психологии СПбГУ.

Психология агрессии и этно-религиозные конфликты

Психология этно-религиозных конфликтов требует междисциплинарного подхода и являет собой научно-психологический анализ взаимодействия социально-политических, этнических, этнокультурных, религиозно-исторических, историко-культурных и богословско-догматических факторов различного рода конфликтов. Это не только теоретический анализ, но и поиск рекомендаций обществу для профилактики такого рода конфликтов и практических шагов по их разрешению, опирающийся на опыт культурных традиций, современных научно-психологических достижений и на практику религиозного миротворчества. Одним из существенно важных аспектов психологического анализа этно-религиозных конфликтов является выявление зарождения и нарастания агрессии, приводящей к экстремизму и даже к терроризму. При этом под конфессиональным фактором можно понимать не только религиозную традицию, но и антирелигиозную или даже какую-либо агностическую идеологию.

Актуальность задачи очевидна в связи с нарастающей глобализацией и одновременно сопротивлением ей, в частности в сфере национально-культурной и религиозной идентификации.

Этно-религиозные конфликты существовали всегда. В истории многие военные конфликты называют религиозными войнами. При внимательном рассмотрении эти войны имеют совсем не религиозные, но земные причины. Однако мотивация воюющих, как правило, подогревалась их религиозной верой, главные мотивы маскировались культурно-конфессиональными аргументами. Требуется научно проверить утверждение: «религиозный фактор представляет собой эффективный механизм разжигания межнациональной розни даже и в тех случаях, когда и самим нациям нечего, собственно, делить, но таковы амбиции национальных элит» [1, с.5]. Этот тезис принадлежит авторам учебного пособия для юристов и сотрудников правоохранительных органов «Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения».

Социологический и политологический анализ современных проблем этнокультуры и конфессиональных конфликтов обстоятельно изложен Е.М. Травиной в учебном пособии «Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире», которое предназначалось для студентов, обучавшихся по направлению «Международные отношения» СПбГУ. В нем обсуждается сущность социальных конфликтов, наций и национальной идентичности, цивилизационных теорий, роль мировых религий в современном мире. Там же рассматриваются конкретные межэтнические и религиозные конфликты в различных странах. Дается обзор предыстории конфликтов, анализируется их течение, способы урегулирования и современное состояние проблемы, предлагаются прогнозы мирового развития и связанные с ними мифы глобализма и антиглобализма.

Примечательно, что автор заявляет: «Для того чтобы понять суть межэтнического или межконфессионального конфликта, необходимо не просто

встать «над» конфликтом, анализируя поведение сторон, способы его разрешения. Следует обладать объемом знаний о природе человека, особенностях его психики, стереотипах поведения, связях с прошлым для того, чтобы делать квалифицированные выводы и давать прогнозы по поводу путей развития того или иного конфликта» [6, с. 3].

Очевидно, что анализ психологических механизмов такого рода конфликтов предполагает хорошее знакомство с основами конфликтологии, этнологии, политологии и социологии, религиоведения, этнопсихологии, психологии религии и религиозной психологии, религиозного миротворчества. В предлагаемой статье освещаются лишь несколько принципиально важных тем и обращается внимание на фактор агрессии в тех социальных группах, где основной ценностью осознается мир (покой). Что касается общей теории конфликта (от лат. conflictus - столкновение), то важно сознавать, что наряду с негативными сторонами конфликта, существуют и позитивные его стороны, а именно импульсы, побуждающие творческое мышление найти сбалансированное решение проблемы.

О необходимости анализа социальных конфликтов с точки зрения психологии религии напоминает проф. Р.М.Грановская, автор монографии «Психология веры»: «Глубинные изменения в обществе приводят к необходимости пересмотреть свои представления о смысле жизни, осознать свою ответственность за будущее близких людей и всей страны. Обращая свои взоры к тем благополучным странам, где восхваляются достижения цивилизации, мы замечаем, что и у них процветают расовые предрассудки и то и дело вспыхивают религиозные разногласия. Отсюда становится понятным, что до тех пор, пока мы не воспитаем взаимное доверие и терпимость, не будет сделан решающий шаг к достижению

душевного равновесия ни внутри страны, ни мира между народами» [3, с.9.].

Воспитанию доверия и терпимости, которая в нашей проблематике именуется религиозной толерантностью, следует уделить особое внимание как практической стратегии профилактики конфликта и примирения. Но начать имеет смысл с главной проблемы. Очень многие негативные феномены, религиозные конфликты и даже терроризм, объясняют зачастую религиозно-конфессиональными факторами. На самом деле представитель конфессии, совершающий антисоциальный поступок, допускающий агрессию, движим не религиозной верой, но идеологией, ссылающейся на вероучение. Причем из множества представителей религии, которую исповедует, этот агрессивный индивид один из немногих, кто поддался этой агрессивной идеологии, и объясняется это психологическими характеристиками личности. Тех, кто проявляют агрессию, называют религиозными экстремистами, фанатиками, фундаменталистами. Однако каждое из этих понятий требует тщательного обсуждения и очень осторожного словоупотребления.

Религиозный экстремизм, фундаментализм и фанатизм.

Большинство специалистов под религиозным экстремизмом понимают действия, преследующие своей целью разжигание религиозной вражды или розни, в том числе связанной с насилием или призывами к насилию, а также применение любой религиозной практики, вызывающей угрозу безопасности, жизни, здоровью, нравственности или правам и свободам граждан. Понятно, что религиозный экстремизм непримирим, прежде всего, с

религиозным и антирелигиозным инакомыслием, и даже с элементами религиозной культуры, с которыми вступает в конфликт поведенческая и правовая норма ревнителя экстремистских убеждений. По существу, религиозный экстремизм не отделим от политического и националистического экстремизма. Зачастую религиозная демагогия прикрывает совсем не религиозные мотивы экстремистского повеления.

По определению, которым руководствуется Госдума РФ, «религиозный экстремизм понимается как социально-политическое движение, стремящееся повлиять на процесс общественного развития, исходя из религиозно-правовых норм и догм. Как приверженность к крайним взглядам и действиям, он проявляется в крайней нетерпимости к представителям различных конфессий либо жестоком противоборстве в рамках одной конфессии (внутриконфессиональный и межконфессиональный экстремизм) и зачастую используется в политических целях, в борьбе религиозных организаций против светского государства или за утверждение власти представителей одной из конфессий» [5]. Здесь экстремизм - это крайняя нетерпимость, то есть интолерантность. Причем отмечается, что эта нетерпимость может быть и внутриконфессиональной. Такого рода конфликты имеют место между представителями обскурантистско-консервативного крыла и творчески ориентированными представителями живой традиции. И те, и другие стремятся опираться на традицию, но понимают ее по-разному. Первых называют обычно фундаменталистами, последних либералами. Однако в понимании религиозного фундаментализма и религиозного либерализма встречается много путаницы. Это понятие, как и понятие религиозный фанатизм

заслуживают отдельной статьи (см., например [7, с.282 - 285].

Список литературы

[1] Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения. М., ЩИТ-М, 2004.

[2] Антонян Ю.М. и др. Этнорелигиозный терроризм. М. Акцент Спектр. 2006.

[3] Грановская Р.М. Психология веры, 2-е изд. «ПИТЕР», 2010, с.9.

[4] Зеленков М.Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. – 244 с.

[5] Информационно-аналитические материалы Государственной Думы. Аналитический вестник, 2004. Выпуск 10. Актуальные проблемы законодательного обеспечения борьбы с терроризмом: российский и зарубежный опыт.

[6] http://iam.duma.gov.ru/node/8/4397/14152 (21.10.2016)

[7] Травина Е. М. Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире: Учеб. пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. - 256 с.

[8] Федоров В.Ф. Конфессиональная проблематика в психологии этно-религиозных конфликтов// Вестник СПбГУ. Сер. 12, 2010, вып. 1 сс. 280-286.

Доклад Панчеева Р.Д., председателя Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона, на Международной научной конференции «Мировой опыт традиционных религиозных организаций в борьбе с терроризмом», 6 сентября 2016 г., Санкт-Петербург.

Духовенство осуждает жестокие злодеяния, совершаемые террористами ИГИЛ/ДАИШ, прикрывающимися ложной религиозной риторикой <…>. Любое нападение, подавление или преследование представителей меньшинств или невинных граждан противоречит принципам Корана и Сунны Пророка, Мухаммада. То, чем занимается ДАИШ, является терроризмом, и их деятельность необходимо называть террористической. Целью религии является достижение мира, основанного на всеобщих правах человека, силе закона и общечеловеческих ценностях. Интерпретации, противоречащие этому, и в особенности усилия, направленные на разжигание конфликта через искажение религии, противоречат духу религии.

Для Всевышнего, Господа человеческая жизнь очень важна. Он считает её одной из подлинных ценностей, которые следует охранять, в том числе с помощью посланной Им веры. По этой причине террор не может быть ни формой какой-либо освободительной борьбы, ни средством достижения какой-либо религиозной цели. Мусульмане должны быть только символом мира и спокойствия. Террорист не может быть мусульманином, а мусульманин — террористом.

По поводу фетвы (богословского заключения) Юсуфа аль-Кардави одного из идеологов движения «Братьев-мусульман», живущего в настоящее время в Катаре о дозволенности атак террористов-смертников в Израиле: «Отвечая на злодеяния и несправедливости в Палестине, палестинцы принимают участие в террористических актах в качестве смертников». Судя по всему, Кардави заявил, что это дозволено с точки зрения ислама, ибо у них нет иного оружия для борьбы. Но духовенство крайне расстроено этим утверждением Юсуфа аль-Кардави и его сторонников. Он является известным человеком в мусульманском мире – все они не обычные люди, они широко известны. Говоря о чем-либо, они словно выступают от имени всего мусульманского мира, поэтому это высказывание отрицательно повлияло на ислам. Как он может оправдывать подобные акты? На каком исламском правиле или принципе основывается его мнение? Это не означает, чтобы призывать быть равнодушными к тому, что там происходит – каждый мусульманин страдает по тому, что происходит на палестинской земле. Но подобные действия не соответствуют ни довольству Господа, ни доводам разума.

По поводу мусульман, совершающих акты терроризма, Пророк говорит: «Человек не прелюбодействует, являясь при этом верующим». Верующий не прелюбодействует. Если же он прелюбодействует, то делает это, не имея веры, по крайней мере, в момент совершения прелюбодеяния. И человек, когда он убивает себя, то делает это, будучи неверующим. Это достаточно натянутое толкование, но оно является

здравым с точки зрения своего смысла. Человек не может совершать подобные деяния, если он истинно верит в Бога, в будущую жизнь, верит в то, что ему предстоит дать ответ за свои поступки, что существует Рай и Ад. В этом смысле, в момент совершения террористического акта террорист не является верующим мусульманином. И истинный верующий, обладая истинной верой, не может участвовать в террористических актах. То есть в момент данного акта человек умирает безбожником.

По поводу атак смертников во время войны, то ислам разъясняет. Даже во время войны не дозволяется причинять вред невинным людям. Никто не имеет права издать фетву (богословское заключение), противоречащую этому принципу. В исламе нет места террористам-смертникам. Никто не имеет права, закрепив бомбу вокруг талии, взрывать себя в толпе людей, вне зависимости от того, к какой религии принадлежат люди в этой толпе, – люди, против которых направлена эта атака.

По поводу наказаний за терроризм и атаки террористов-смертников в исламе подразумевают: «Нельзя использовать террор для достижения исламских целей». С этой точки зрения, истинный мусульманин не может быть террористом, а террорист – мусульманином. Мусульманин не может быть террористом, ибо ислам предполагает серьезнейшее наказание за убийство или преступления против безопасности в этом мире, и серьезнейшее наказание за неверие, придание сотоварищей Господу и, опять-таки, убийство – в жизни будущей. Ислам предостерегает тех, кто намеренно (и противоправным образом) убивает других людей, что им уготована вечная

жизнь в Аду. Пророк Мухаммад . говорит: «Придёт время, и убийца не будет знать, за что он совершил убийство, а убитый не будет знать, за что он убит». Такое чувство, что шаг за шагом мы приближаемся к этому. Некоторые люди становятся террористами-смертниками и утверждают, что делают это во имя религии. Они это делают из чувства мести, для привлечения внимания; если кто-то взрывает себя, будучи террористом-смертником, то, прошу простить меня, этот человек отправиться прямиком в Ад!

Достижение каких-либо целей посредством убийства людей не является методом пророков или друзей Господа. Пророк Мухаммад, мир ему, подвергался сильнейшим нападкам и преследованиям в течение тринадцати лет, но не было такого, чтобы он раздавил даже муравья. Он по-человечески ответил и обошёлся с этими высокомерными, жестокими и деспотичными людьми. И мы должны научить этих людей этому методу и этому духу, чтобы предотвратить их обращение к терроризму.

Недостатком традиционной линейной государственной политики,направленной непосредственно на ликвидацию идеологии насильственного экстремизма, является то, что по своей природе она и вытекающие из нее меры формулируются в качестве реакции на проблему. Политика, основанная на реагировании, является менее вдохновляющей. Это особенно важно тогда, когда для её успешной реализации требуется общественная поддержка. Кроме того, такая политика более вероятно будет направлена на безотлагательные и лежащие на поверхности причины проблемы, нежели на её глубинные и фундаментальные первопричины, поскольку первая

задача с большей вероятностью может быть решена в течение одного электорального цикла. Более того, когда объектом политики, основанной на реагировании, является определенная социальная группа (в нашем случае – мусульмане), то её побочным эффектом может стать превращение указанной социальной группы в «подозрительную общность», или же, как минимум, возникновение у её членов подобного чувства. За последнее время добропорядочные правоверные мусульмане вынуждены оправдываться, что мусульмане – истинно верующие люди не способны на злодеяния. Если общество считает, что в мечети собираются враги. А ведь, это чревато дальнейшим уменьшением общественной поддержки со стороны тех индивидов и групп, чьё участие в решении проблем востребовано в наибольшей степени. Конкретно в рассматриваемом нами случае, следует признать недостатки стандартного подхода линейной государственной политики и вместо него предложить комплексный, фундаментальный, долгосрочный, позитивный и превентивный подход. На сегодняшний день мы имеем, что идеология ваххабизм у нас в России не запрещена, а первопроходцы по распространению ваххабизма на территории Российской Федерации не только не запрещены, а наоборот они организованны, укрупняются, расширяются и пытаются захватить мечети для получения трибуны. Как это было в Санкт-Петербурге в начале этого года. Они открывают свои организации, запутывая мусульман – регистрация организации идентичным названием. Они входят в правительственные и президентские комиссии.

Партнеры государства – это то духовенство, которое работает на созидание, на единение. Духовенство популяризирует своё учение, а также то, как это вносит дополнительный вклад в деконструирование идеологии насильственного экстремизма и устраняет ряд его первопричин – определенные умонастроения и условия, которые эксплуатируются экстремистами для распространения своей идеологии. Подчеркнём, что данный подход не направлен на дерадикализацию тех, кто уже попал в сети к радикалам (подобных людей не так много), а ориентирован на наделение возможностями по отвержению и противостоянию соблазнам радикализации той основной массы людей, которых экстремисты рассчитывают привлечь на свою сторону.

У служителя храма, проповедника есть искусство слова и учения на основе первоисточников:

Любовь и милосердие. Учение о том, что Вселенная во всем своём многообразии была создана из любви и милосердия. Это является базовой предпосылкой, на которой должно основываться всё остальное, в том числе, базис всех наших взаимодействий друг с другом, и наше стремление к миру и справедливости.

Вера в разнообразие. Учение о том, что Коран явно предполагает веру в многообразие, что подтверждается такими аятами, как, например,

«**Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?»** *(Коран «Юнус», 10:99)*

Коран связывает многообразие людей с Божественным замыслом, согласно которому они должны узнать друг друга (49:13):

«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллаhом среди вас - наиболее богобоязненный. Воистину, Аллаh - Знающий, Ведающий».

(«аль-Худжурат» (Ступени), 49:13)

Разнообразие рас, религий, национальностей и образа жизни было предначертано Богом, поэтому его необходимо принять и им следует дорожить в качестве пути к взаимопониманию. Реакция на многообразие в виде позитивного взаимодействия и диалога является одной из важнейших целей, возложенных на человечество Божественной волей.

Отказ от понятия «Дар уль-Харб». Многие термины и фразы используются для описания дихотомического мировоззрения, в рамках которого «Они» выступают против «Нас». Одним из примеров этого являются понятия «Дар уль-Харб» (территория войны) и «Дар уль-Ислам» (территория ислама). Данные политические концепты были введены в оборот средневековыми мусульманскими учёными. Духовенство выступает против такого менталитета и мировоззрения. Напротив, он считает необходимым, чтобы оценка осуществлялась на основе принципов, заслуг, усилий, атрибутов и характеристик, а, не исходя из религиозной или национальной идентичности. Соответственно, в качестве альтернативы этим двум концептам предлагается

единый термин «Дар уль-Вахда» (территория единения), который описывает весь мир как территорию служения и помощи другим.

Доклад Батрова Р.Г., первого заместителя Муфтия Республики Татарстан, на Международной научной конференции «Мировой опыт традиционных религиозных организаций в борьбе с терроризмом», 6 сентября 2016 г., Санкт-Петербург.

У татарского народа есть предание, согласно которому Пророк Мухаммад отправил трех своих учеников на Волжские земли. Напутствуя их в дальний путь, он вручил им три вещи: посох, чернильницу и чалму. Сегодня в России на Булгарской земле стоит памятник, посвященный этой истории.

Посох, чернильницы и чалма – символы, которые несут в себе крайне важные смыслы. Ибо в них зашифрована суть того, что мы сегодня называем традиционным исламом. И в них же кроется ответ на вопрос, как традиционный ислам России противодействует идеологии радикализма.

В контексте темы сегодняшней конференции нам важен первый из трех символов – посох. Что он означает? Какова его семантика?

Историк Михаил Худяков в «Очерках по истории Казанского ханства» так писал в данной связи: «Одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость <…>. В самой Казани находился христианский храм <…>. К язычникам-инородцам мусульмане относились с полной терпимостью и никогда не пытались насильственно обратить их в мусульманство. <...> Суфийские шейхи ходили по деревням и своими проповедями обращали язычников в ислам. В знак того, что в Казанском ханстве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как

в Туркестане, где обращение жителей в мусульманство было совершено огнем и мечом». Иначе говоря, посох – это символ миролюбия, которое является, пожалуй, главной чертой традиционного ислама в России. Это наш жизненный принцип, которым мы свято дорожим.

Идея миролюбия – отнюдь не апологетико-коньюктурная декларация мусульманского духовенства последних лет. Тот же Худяков все-таки описывал реалии Казанского ханства до прихода Ивана Грозного. Миролюбие, стремление к добрососедству – это то, что напрямую вытекает из императивов нашей религии. Во многом это связано с принадлежностью татар к ханафитско-матуридитской богословской школе с ее учением о двухсоставном определении веры, предполагающем оставление наших религиозных разногласий на Суд Бога.

Согласно этому учению, вердикт о внутреннем мире человека имеет право выносить только Всевышний. Кто из нас ближе к Богу, кто правильнее и искреннее исповедует Его, кто лицемер, а кто праведник – судить не нам. Мы все такого рода вопросы оставляем Господу. Он Сам решит их на Судном Дне. Такой подход во многом и сформировал миролюбивый характер татарского народа.

Изначально данное учение вырабатывалось для решения противоречий во внутримусульманской жизни. Однако со временем оно было спроецировано и во вне. У нас не принято вступать с христианскими братьями и сестрами в богословские дискуссии. Мы не спорим о том, кто из нас вернее понимает истину Бога. Вместо этих бессмысленных дебатов мы сосредотачиваемся со своими соседями на решении общесоциальных проблем – тех, что актуальны для всех нас, вне зависимости от наших религиозных убеждений.

С течением столетий подобный подход сформировал уникальный, даже парадоксальный российских феномен, который сегодня фиксируют социологи. Согласно существующим опросам, татары часто воспринимают своих мусульманских единоверцев из дальних стран как чужаков, а православных соседей идентифицируют как своих. Это парадоксально. Кому-то может показаться, что такого не может быть, но это наши с вами реалии.

Отрадно, что мы, мусульмане, чувствуем взаимность в этом вопросе со стороны своих православных друзей. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл во время своего недавнего визита в Казань прямо сказал об этом: «Преимущество России в том, что у нас общий моральный базис – и у православных, и у мусульман». В этой связи на встрече с Муфтием Татарстана Святейший вспомнил интересный случай: «Однажды нашего Президента спросили об отношении Православия к католическому христианству и исламу и он ответил: «Мы к исламу ближе». «И он был прав, – продолжил Патриарх, – в том смысле, что с точки зрения традиции и основ нравственной жизни мы ближе с исламом, чем некоторые западные христиане, у которых сегодня происходит отход от традиционной нравственности».

Все это позволяет говорить о том, что Россия – это не Восток и не Запад, а особая цивилизация, с присущей ей собственной уникальной самоидентичностью. «Мы с вами особенный народ» - сказал об этом Патриарх в Казани, обращаясь и к мусульманам, и к православным.

В данной связи, хотелось бы отметить, что, к сожалению, мы не всегда осознаем подобные реалии межрелигиозных отношений в нашей стране. Например, мы до сих пор часто апеллируем к такому понятию, как толерантность.

Но что такое толерантность, или веротерпимость, если переводить слово на русский язык? Оно означает, что мы не принимаем инаковости другого, но по целому ряду причин сдерживаем свою агрессию. Толерантность – это ненависть, прикрытая джентельменской улыбкой. Это рукопожатие с камнем за пазухой. Быть может для Европы, которая выкарабкивалась из средневекового кошмара, толерантность была в свое время великим достижением. Но для России, для Татарстана – этот термин никак не подходит.

Мы – православные и мусульмане, татары и русские – росли в одном дворе, учились в одной школе. Наши дети ходят в один детский садик, а наши деды и прадеды, не раз плечом к плечу отстаивали Родину перед лицом враждебных сил. У нас общие радости и общие горести. У нас общее прошлое и что самое главное – общее будущее.

О какой терпимости мы говорим? Нам это слово совершенно не подходит! Для нас это шаг назад. На российских просторах сформировалось особая культура межрелигиозных отношений.

И мы об этом должны говорить как можно больше. В то время как некоторые страны импортируют во вне технологии оранжевых революций. Мы должны импортировать свои социальные технологии, прежде всего, опыт межрелигиозного мира и согласия. Мне кажется, что это призвание нашей страны на мировой арене в XXI веке.

УДК 32

А.М. Аброчнов
A.Abrochnov
abrochnov@rambler.ru

ТЕМАТИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ОСВЕЩЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ФЕДЕРАЛЬНЫХ И РЕГИОНАЛЬНЫХ СМИ

THEMATIC SPECIFICS OF THE COVERAGE OF THE CHURCH'S ACTIVITIES IN FEDERAL AND REGIONAL MEDIA

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются особенности тематического освещения деятельности Русской Православной Церкви. В федеральных, и особенно в региональных светских средствах массовой информации в материалах с упоминанием РПЦ доминирующей фиксируется имущественная тематика. Автор обращает внимание на то, что детерминантными источниками такой информации в большинстве контекстных случаев выступают нецерковные структуры.

ABSTRACT

The article discusses the features of the thematic coverage of the Russian Orthodox Church. In Federal, and especially regional social media in materials with mentioning of the Russian Orthodox Church's dominant fixed property issues. The author draws attention to the fact that the determinant of the sources of such information in most of the context cases are not Church structure.

Ключевые слова: СМИ, медийное пространство, информационный источник, имущественная тематика, контекстное содержимое.
Keywords: media, media space, information source, property themes, contextual content.

Тема имущественных отношений РПЦ позиционируется одной из доминирующих в светских информационных агентствах, особенно в региональных. Причем, зачастую журналисты не упускают возможность интегрировать в такие сообщения лично-субъективную, и, как правило, секулярную оценку происходящего, которая репрезентируется через призму самой структуры контекстного содержимого.

Даже поверхностный мониторинг масс-медиа на уровне анализа заголовков позволяет получить сравнительную оценку числа упоминаний РПЦ в федеральных и региональных СМИ. В первых из них, в силу большего информационного массива, число таких упоминаний на порядок отличается от числа упоминаний во вторых. В то же время региональные СМИ опережают федеральные по преобладанию в контентном содержимом имущественной тематики. Для примера рассмотрим сообщения 2016 года двух ведущих влиятельных информационных агентств: «Интерфакс» как пример федерального СМИ, и НИА «Нижний Новгород» как пример регионального СМИ.

РЕГИОНАЛЬНОЕ СМИ

При освещении имущественной тематики, как правило, в контекстном содержимом речь идет либо о передаваемых зданиях, либо о строящихся. Практически во всех случаях источниками информации не является сама епархия, в лучшем случае к ее сотрудникам

обращаются за комментариями. Если подобные комментарии содержат что-то глубже, чем обычные светские реплики, это очень важно, поскольку в них «прослеживается та самая христианская философия, которая потом попадает в сознание аудитории СМИ» [1, с.23]. Как правило, такой глубины нет, что, по-видимому, детерминировано и мировоззренческим ориентиром самого журналиста, и структурой короткой новостной заметки. Так, 30 июня НИА «Нижний Новгород» сообщало о том, что «Нижегородская епархия планирует достроить вторую очередь православной гимназии до конца 2016 года». Здесь источником информации являлась пресс-служба аппарата Полномочного представителя Президента РФ в Приволжском федеральном округе. Сообщалось, что гимназия, открытая в 2014 году, функционирует на базе бывшей общеообразовательной школы, здание которой было передано епархии в 2012 году [5].

Примерно в половине таких информационных сообщений упоминаются возникающие при передаче собственности проблемы, в том числе связанные с наличием ущемленной стороны. Тут журналисты не упускают возможность указать на многоплановость ситуации. 20 апреля 2016 года появилась собственная информация агентства с заседания Городской Думы, опубликованная под заголовком «Дума Нижнего Новгорода согласовала безвозмездную передачу аварийного здания школы №85 епархии». При этом пересказывается реплики депутата от «Справедливой России», который поинтересовался, насколько целесообразно передавать здание школы при необходимости ликвидации второй смены в городе», и ответ и.о. зам. главы города, заявившей, что «епархия планирует здание отремонтировать и использовать под православную гимназию» [6].

12 марта 2016 года было опубликовано сообщение «Нижегородская митрополия официально не просила передавать ей здание поликлиники №50 в Сарове», где информагентство ссылается на пресс-релиз Федерального медико-биологического агентства России, в котором комментируется информация о возможной передаче РПЦ данного объекта, появившаяся в ряде местных СМИ. Журналисты решили затронуть социальный аспект ситуации, приведя слова некоего собеседника агентства о том, что если поликлиника все же закроется, то персонал медучреждения обязательно будет трудоустроен, например, перераспределено в другие детские поликлиники с сохранением участков. Соответственно, пациенты не останутся без медпомощи» [7].

Сайт арбитражного суда Нижегородской области стал источником появления информации 24 февраля, которую можно отнести к негативно-имиджевой для РПЦ. «Суд признал право собственности администрации Нижнего Новгорода на недостроенную церковь-часовню в Сормовском районе». Приводится решение суда, в котором отмечается, что поскольку возведение объекта проводилось без необходимой разрешительной документации, церковь-часовня является самовольной постройкой, а земельный участок принадлежит администрации [14].

Таков же негативный контекстный характер и сообщения от 10 июня под обманчиво-нейтральным заголовком «Нижегородская епархия планирует отреставрировать усадьбу Приклонских-Рукавишниковых в селе Подвязье Богородского района». Председатель ТОС «Усадьба Подвязье» рассказала информагентству о том, что в июне 2015 года Территориальное управление Росимущества представило епархии в безвозмездное пользование 11 из 27 зданий усадебного комплекса –

объекта культурно наследия федерального значения. А в мае 2016 года администрация района передала епархии помещение в здании главного дома усадьбы. Женщина сообщила, что направила письма Президенту РФ и главе РПЦ, в котором уведомляет: «новый пользователь до сегодняшнего дня в усадьбе не появлялся, а ведь прошел почти год… Мы намерены сотрудничать с новым собственником, но поражает радикальное изменение намерения терруправления передать здания усадьбы на конкурсной основе». Журналисты обратились за комментариями в епархию, где им сообщили о том, что «о сроках и средствах на реконструкцию говорить пока сложно, но скорее всего в первую очередь мы будем восстанавливать Воскресенскую церковь» [8].

ФЕДЕРАЛЬНОЕ СМИ

17 октября на ленте «Интерфакса» была опубликована новость под заголовком «В РПЦ допускают отказ от претензий на здание Института наследия в центре Москвы». В данном случае фиксируется попытка объективно осветить событие, приведя мнение обеих сторон конфликта. Высказываются как представители института, которые подчеркивают, что «здание всегда было сугубо светским владением и не имело отношение к Церкви», так и духовные лица. Приводится мнение главы юридической службы патриархии игумении Ксении, подчеркивающей, что Церковь имеет право претендовать на здание, но «возможно от этого стоит воздержаться» [15].

В силу отсутствия четких детерминированных границ для определения имущественной тематики новостного потока, мы фиксируем в масс-медиа «имущественными» не только упоминания зданий, но и целых направлений церковной деятельности. Здесь

журналисты не упускают возможность отметить связь, казалось бы, сугубо светских учреждений, с церковной собственностью. Так, 18 октября «Интерфакс» сообщает, что «Принадлежащий РПЦ банк «Пересвет» ограничил выдачу вкладов физлицам». Журналисты приводят комментарии сотрудников колл-центра банка, ссылающихся на возможный ажиотаж, на то, что они не могут удовлетворить все заявки. И тут же СМИ напоминает о появившейся информации о якобы неизвестно куда исчезнувшем председателем правления банка и опубликованном ранее отчетом рейтингового агентства Fitch, аналитики которого выявили наличие на балансе банка кредитов не ведущим реальную деятельность компаниям на 12 млрд. рублей. Впрочем, принцип объективной журналистики здесь также соблюдается, - упоминается сообщение «Пересвета», опровергающее связь между находящемся на лечении топ-менеджером и отчетом аналитиков [10].

Но кроме имущественной тематики лидирующие позиции занимают сознательно интегрированные темы СМИ. Среди них часто встречаются не столько новости о деятельности РПЦ, сколько мнение Патриарха о значимых событиях в стране и в мире. Таким образом, мнение иерарха о светских новостях само по себе становится новостью. Так, 13 октября 2016 года в новости под заголовком «Патриарх восхитился Федором Емельяненко» приводятся слова иерарха, озвученные на Международном православном студенческом форуме в Москве. Патриарх признается, что много общается с нашими православными спортсменами [11].

Во время или после пресс-конференций на крупных мероприятиях с участием Патриарха журналисты успевают набрать материала не для одной, а сразу для нескольких заметок. В этот же день на «Интерфаксе»

появляется новость совсем под неинформационным заголовком «Патриарх Кирилл предупредил о «зарастании мозгов жиром» без пропаганды подвигов». Здесь он призывает воспитывать молодежь на примерах героев и взращивать в молодых людях стремление к подвигу. И привел в пример российского офицера Александра Прохоренко, который погиб в Сирии, наведя на себя удар своих же, чтобы не сдаться в плен [12].

Кроме высказываний иерарха журналисты очень любят информировать о его планах. Немало таких новостей «Патриарх Кирилл встретится в Лондоне с Елизаветой 2». В данном случае источником информации стал глава отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Илларион. Сначала сообщается, что «вопросы, которые будут обсуждаться на этих встречах, не раскрываются», а потом – о том, что «главная цель визита – посещение патриархом своей паствы» [13].

ОТДЕЛЬНОЙ СТРОКОЙ

Вслед за имущественной тематикой и высказываниями патриарха в когорте лидеров – сфера образования. В федеральных масс-медиа акцент делается на глобальных образовательных проектах. К примеру, «Интерфакс» со ссылкой на пресс-службу синодального отдела религиозного образования и катехизации в октябре 2016 года сообщает о том, что «в вузах МЧС будут преподавать «Основы Православия». Указом замглавы МЧС создана рабочая группа по реализации проекта. В РПЦ отметили, что с 2013 года при возникновении крупных чрезвычайных ситуаций церковные спасатели работают во взаимодействии с бригадами психологов экстренной помощи МЧС, вместе с ними вылетают в зоны бедствий, работают в оперативных местных штабах [16].

Образовательная тематика деятельности РПЦ в региональных СМИ намного пестрее. Журналисты не гнушаются даже такими курьезными сообщениями, как сообщение «НИА Нижний Новгород» от 19 января, озаглавленное цитатой регионального министра образования: «Я решил изучить вопрос религиозного образования с научной точки зрения» - Сергей Наумов». Чиновник признается, что поступил в духовную семинарию для получения специальности богослова, заканчивает 5 курс, и проходит практику в одном из храмов Нижнего Новгорода в качестве чтеца. Уточнив при этом, что делает это в нерабочее время с 6-00 до 8-00 утра. На недоумевающий вопрос журналиста министр ответил, что священником РПЦ становиться не планирует, а его поступок продиктован, в том числе активным развитием в регионе православных гимназий и введением в школах по федеральному стандарту курса «Основы религиозных культур и светской этики» [9].

ЗЕРКАЛО РЕАЛЬНОСТИ

Тематическая специфика освещения деятельности РПЦ отражает реальные процессы, происходящие в современном обществе. Сразу после подписания 30 ноября 2010 года федерального закона «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» эксперты констатировали, что наибольшие имущественные владения среди религиозных организаций в России уже принадлежат именно РПЦ. Эти же эксперты предсказывали, что РПЦ станет влиятельным игроком на рынке недвижимости. И что конкуренцию по стоимости активов ей смогут составить только компании-гиганты – такие как «Газпром», «РЖД» или РАО «ЕЭС России» [4, с.24]. Конечно, это коренным образом отличается от

послереволюционной ситуации, когда «церковные и религиозные общества не имели права владеть собственностью. Религиозные организации лишались права юридического лица. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявлялись народным достоянием» [3, с.161].

Как мы видим в вышеприведенном анализе, большая часть сообщений на имущественную тематику детерминирована нецерковными структурами, сотрудники РПЦ в большинстве случаев дают комментарии на обращения журналистов. А это как раз свидетельство еще одного реального процесса – столкновения интересов светских учреждений, отдельных групп граждан и поместных епархий. Усиливает масштабность явления то, что, по мнению современных исследователей государственно-конфессиональных отношений, «мы стали свидетелями двух встречных процессов – десекуляризации политики и политизации религии» [2, с. 94].

Будет ли в дальнейшем усиливаться эта тенденция или ослабевать – покажет время. Важно лишь, что наблюдая за имущественными церковными делами, паства продолжала бы понимать преимущественное отличие церковной и светской организации – являть веру в Иисуса Христа, направлять к праведной и вечной жизни, к подлинным духовным ценностям.

Список литературы

[1] Аброчнов А.М. Христианская философия через призму современных СМИ // Материалы международного философско-богословского семинара «Перспективы христианской философии в России» (Москва, 31 мая 2010 года). М.: Изд-во Ассоциация «Духовное возрождение»,

НИЦ Поволжья «Нижегородское религиоведческое общество», 2010. – 186 с., С.21-32.
[2] Кузнецов С.П., Кудашкина Ю.С. РПЦ и государство: правовые аспекты взаимодействия. Тамбов: Грамота, 2012. №9(23): в 2-х ч. Ч. 2. С.89-95.
[3] Малин И.И. Конституционно-правовое регулирование деятельности религиозных организаций в российской федерации // Роль религии в жизни современного российского общества: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф. (г. Арзамас, 20 нояб. 2009 г.). Нижний Новгород: Изд-во НИЦ Поволжья «Нижегородское религиоведческое общество», 2010. – С. 159-177.
[4] Щипков А.В. Церковно-общественные отношения и проблемы государственного регулирования // Исторический вестник. 2007. №9-10.
[5] Нижегородская епархия планирует достроить вторую очередь православной гимназии в Нижнем Новгороде до конца 2016 года [Электронный ресурс] // НИА «Нижний Новгород»: информационное агентство, URL: http://www.niann.ru/?id=495403&query_id=206412 (дата обращения 21.10.16)
[6] Дума Нижнего Новгорода согласовала безвозмездную передачу аварийного здания школы №85 епархии [Электронный ресурс] // НИА «Нижний Новгород»: информационное агентство, URL: http://www.niann.ru/?id=492302&query_id=206417 (дата обращения 21.10.16)
[7] Нижегородская митрополия официально не просила передать ей здание поликлиники №50 в Сарове, - ФМБА [Электронный ресурс] // НИА «Нижний Новгород»: информационное агентство, URL: http://www.niann.ru/?id=490301&query_id=206420 (дата обращения 21.10.16)

[8] Нижегородская епархия планирует отреставрировать усадьбу Приклонских-Рукавишниковых в с. Подвязье Богородского района [Электронный ресурс] // НИА «Нижний Новгород»: информационное агентство, URL: http://www.niann.ru/?id=494832&query_id=206439 (дата обращения 21.10.16)
[9] "Я решил изучить вопрос религиозного образования с научной точки зрения", - Сергей Наумов [Электронный ресурс] //НИА «Нижний Новгород»: информационное агентство, URL: http://www.niann.ru/?id=485546&query_id=206441 (дата обращения 21.10.16)
[10] Принадлежащий РПЦ банк "Пересвет" ограничил выдачу вкладов физлицам [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL: http://www.interfax.ru/business/532919 (дата обращения 21.10.16)
[11] Патриарх восхитился Федором Емельяненко [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL:http://www.interfax.ru/sport/532368 (дата обращения 21.10.16)
[12] Патриарх Кирилл предупредил о "зарастании мозгов жиром" без пропаганды подвигов [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL: http://www.interfax.ru/russia/532363 (дата обращения 21.10.16)
[13] Патриарх Кирилл встретится в Лондоне с Елизаветой II [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL: http://www.interfax.ru/russia/531317 (дата обращения 21.10.16)
[14] Суд признал право собственности администрации Нижнего Новгорода на недостроенную церковь-часовню в Сормовском районе [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL:

http://www.niann.ru/?id=486936&query_id=207541 (дата обращения 21.10.16)
[15] В РПЦ допустили отказ от претензий на здание Института наследия в центре Москве [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL:http://www.interfax.ru/moscow/532849(дата обращения 21.10.16)
[16] В вузах МЧС будут преподавать основы православия [Электронный ресурс] // «Интерфакс»: информационное агентство, URL:http://www.interfax.ru/russia/531317 (дата обращения 21.10.16)

УДК 281.93+929

Д.А. Карпук
D. Karpuk
dimand3@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ МИССИОНЕРСКОГО СЛУЖЕНИЯ АРХИЕПИСКОПА НИЛА (ИСАКОВИЧА) В ИРКУТСКОЙ ЕПАРХИИ (1838-1853).

FEATURES MISSIONARY SERVICE OF THE ARCHBISHOP OF THE NIL (ISAKOVICH) IN THE IRKUTSK DIOCESE (1838-1853).

АННОТАЦИЯ

Архиепископ Нил (Исакович) (1799-1874) является одним из выдающихся архиереев и миссионеров Русской Православной Церкви XIX века. Владыка занимал Иркутскую кафедру с 1838 по 1853 гг. В течение этого времени архиепископ Нил совершил около 20 поездок по епархии, организовал 2 походных храма, способствовал строительству десятков новых храмов и обращению в Православие десятков тысяч язычников. Владыка Нил активно переводил на монгольский язык богослужебные тексты и Священное Писание. В данной статье рассматривается миссионерская деятельность архиепископа Нила в Иркутской епархии на основании архивных данных и опубликованных материалов.

ABSTRACT

Archbishop Nil (Isakovich) (1799-1874) is one of the greatest missionaries and bishops of the Russian Orthodox Church of the XIX century. Archbishop of Irkutsk held the chair from 1838 to 1853. During this time Archbishop Nil made about 20 trips to the diocese, organized two marching

Church, promoted the construction of dozens of new churches and conversion to Christianity of tens of thousands of Gentiles. Archbishop also converted to Christianity Buddhist lama Dorzheev Nicholas, who later became a priest. Archbishop Nil translated into Mongolian language liturgical texts and Scripture. This article describes the missionary activities of Archbishop Nile in the Irkutsk diocese on the basis of historical data and published materials.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Иркутская епархия, Ярославская епархия, Якутия, миссионерство, Нилова пустынь, архиепископ Нил (Исакович), епископ Дионисий (Хитров), протоиерей Николай Дорджеев, А. Н. Голицын.
Keywords: history of Russian Orthodox Church, Diocese of Irkutsk, Yaroslavl diocese, Yakutia, missionary work, Nilova Pustyn, Archbishop Nil (Isakovich), Bishop Dionysius (Khitrov), Archpriest Nikolai Dordzheev, A. N. Golitsyn.

Архиепископ Нил (Исакович) (1799-1874) является одним из выдающихся архиереев Русской Православной Церкви XIX столетия. Он известен своими переводами текста Священного Писания на монгольский язык, своими исследованиями по буддизму. Архиепископ Нил был избран почетным членом Санкт-Петербургского и Казанского университетов, а также нескольких научных обществ России. Владыка стал прототипом главного героя Н. С. Лескова «На краю света». Архиепископ Нил поочередно занимал Вятскую (1835-1838), Иркутскую (1838-1853) и Ярославскую (1853-1874) кафедры.

Иркутская епархия первой половине XIX в. являлась самой восточной и самой большой по территории епархией в России. До 1834 г. она охватывала огромную площадь — около 10 млн. кв. км, занимая более половины

всего пространства России и простираясь на два материка. В 1834 г. была образована Томская и Енисейская епархия. Процесс постепенного уменьшения Иркутской епархии продолжался и в последующее время. Так, уже владыка Нил в 1840 г. успешно выступил с инициативой образования отдельной епархии для Камчатки и Алеутских островов.

При владыке Ниле в Иркутской епархии было открыто до 76 новых храмов[26, с. 315]. Согласно имеющимся статистическим данным, в 1828 г. в Восточной Сибири (Иркутская, Забайкальская, Енисейская губернии, Якутия) насчитывалось 310 церквей, в 1851 – уже 390[27]. Роль владыки сводилась к тому, чтобы поддержать инициативу, благословить начинание и освятить после окончания постройки. Также владыка пытался и делал все от него зависящее, чтобы поощрить жертвователей и строителей. Именно поэтому в архиве Синода (РГИА. Ф. 796) сохранилось много рапортов и представлений владыки с просьбами благословить или наградить жертвователей, которыми чаще всего выступали купцы. Так, архиепископ Нил ратовал за купцов Ивана Черных (за постройку церкви в Нижнеангарском остроге), Ивана Шилова (за пожертвование в пользу церкви 10 тыс. руб.), Андрея Суздалова (за пожертвование в пользу Нижне-Колымской миссии), Евфимия Кузнецова (за ремонт в Иркутске Преображенской церкви), Тимофея Немирова (за пожертвование на строительство церкви), Павла и Алексея Медведниковых (за пожертвование в пользу Успенской церкви в Иркутске) и др.

Среди жертвователей встречались разные люди. Так, например, в своем представлении от 18 ноября 1847 г. владыка докладывал Синоду, что Нижнеудинск, являясь беднейшим из городов Иркутской епархии, «имел существенную надобность приступить к обновлению

обветшавшей соборной своей церкви. Но градское общество не находило к тому средств. Видя эту крайность, Нижнеудинский первой гильдии купец еврей Моисей Прейсман принял на себя произвесть все исправления по собору и обет свой ныне исполнил.<…> Кроме того, собору пожертвованы от Прейсмана бархатные, шитые золотом покровцы и воздух и церкви Тулуновской при ее построении тысяча, а потом на колокола триста рублей ассигнациями. Все же видимые пожертвования составляют ассигнациями 11 915 рублей, а серебром три тысячи четыреста четыре рубля двадцать восемь копеек». Несмотря на то что жертвователь был «закона иудейского», иркутский архиерей ходатайствовал о награждении его «золотою на Владимирской ленте медалью для ношения на шее». Владыка был уверен, что «монаршая награда расположит Прейсмана к новым благотворениям»[21, л. 1 – 1 об.]. Однако такую позицию епископа Нила Синод не разделил и в своем указе постановил оставить Прейсмана без награды от Синода, а ограничиться лишь благодарностью со стороны только епархиального начальства.

Строительство храмов в деле распространения христианства имеет большое значение. Однако еще важнее было найти ревностных и ответственных священнослужителей. Для Иркутской епархии этот вопрос был чрезвычайно острым. Уже будучи Ярославским архиереем, Нил вспоминал, что первое, чем ему пришлось заняться после приезда в Иркутск, — это решение кадрового вопроса. Конечно, Иркутская семинария могла дать образованных священников, но в данном случае должны были пройти годы. Образованные же священники, которым можно поручить самые ответственные послушания, нужны «здесь и сейчас». В сложившейся ситуации владыка обратился в Синод с просьбой разослать

соответствующие указы о необходимости сделать объявления в епархиях, в которых наблюдался переизбыток как священников, так и выпускников духовных семинарий, с предложением переехать в Иркутскую епархию.

Всего в 1839-1840 гг. епископ Нил просил прислать 144 человека. Синод же отправил только 25 выпускников духовных семинарий (Рязанской, Тульской и Владимирской), хотя желающих было гораздо больше. Так, в рапорте от 25 января 1839 г. владыка Нил сообщал в Синод об уже исключенных из Тамбовской духовной семинарии 9 учениках, согласившихся переехать в Иркутск. Однако на данное ходатайство Синод ответил отказом: «Святейший Синод перемещение в Иркутскую епархию учеников, исключенных из семинарий и способности к епаршеской службе ничем не доказавших, находит не удобным, и тем более, что таковое перемещение от епархий внутренних от Иркутска столь отдаленных, сопряжено с значительными для казны издержками»[17, л. 3 – 3об.]. В ведомстве православного исповедания на осуществление переезда требуемого числа желающих потрудиться в Иркутской епархии банально не хватало денег.

Священнический десант, пусть и не столь многочисленный, как того хотелось правящему архиерею, в конце 30-х — начале 40-х годов позволил владыке хотя бы отчасти решить кадровые проблемы. И как показала дальнейшая история, среди прибывших из европейской части России семинаристов оказались и выдающиеся в будущем миссионеры, и даже архиереи. Впрочем, священников все же не будет хватать и в будущем. Так, в 1857 году архиепископ Иркутский Евсевий (Орлинский) сделал заявку на 30 священников. Тогда Иркутская епархия получила 24 молодых пастырей. Наконец, в 1859

г. Синод прислал в епархию еще 19 начинающих священников, среди которых были представители и Ярославской семинарии от владыки Нила (священники Николай Тихомиров, Павел Румянцев, Николай Холмовский, Михаил Ивановский и студент Дмитрий Щапов)[25, л. 1-2].

Что же касается непосредственно самой миссии, то еще в 1817 г. императором Александром I по представлению министра духовных дел и народного просвещения князя А.Н. Голицына был подписан указ о выделении Иркутским архиереям по 1000 рублей в год на развитие епархиальной миссии. И действительно, в течение всего последующего времени, в том числе и при новом императоре, данная сумма исправно выплачивались. Однако в середине 1830-х годов произошел какой-то сбой, и епархиальное руководство перестало запрашивать деньги. Новоназначенный епископ Нил разобрался в вопросе и попытался самостоятельно испросить деньги в Иркутской казенной палате за период с 1835-го по 1838 гг. Однако указанное ведомство выдало деньги только за два последних года. Вот и пришлось преосвященному Нилу обращаться непосредственно в Св. Синод. Владыка убеждал высшую церковную власть в Петербурге, что деньги на миссию крайне необходимы: «Вступив в управление Иркутскою епархиею в последней половине прошлого года, вскоре убедился я, что сколько необходимо для здешнего края миссия, столько же потребны соответствующие местным обстоятельствам способы к покрытию расходов по оной. <…> В настоящее же время, когда у епархиального начальства нет никаких способов к покрытию миссионерских издержек, всемилостивейше отпускаемая на предмет сей тысяча рублей так необходима, что с прекращением отпуска этой суммы поставились бы в крайнем затруднении дела миссионеров,

долженствующих действовать на огромных протяжениях Сибири»[18, л. 4 – 5 об.].

В разрешение данного дела были вовлечены обер-прокурор Св. Синода Н.А. Протасов, а также министр финансов. После традиционной в таких случаях межведомственной переписки дело закончилось (в августе 1839 года) не совсем успешно для Иркутского владыки. С одной стороны, отныне Иркутская казенная палата должна была ежегодно без какого бы то ни было промедления и проволочек выдавать епархии положенную тысячу рублей. Однако ничего не говорилось о деньгах за 1835 и 1836 гг., о которых, собственно, и хлопотал владыка Нил.

Безусловно, указанной суммы не хватало на все миссионерские проекты архиепископа Нила. Поэтому по мере развития миссионерской деятельности владыке приходилось вновь и вновь выпрашивать через Св. Синод деньги, например, на походные храмы.

Примечательно, что в 1817 г. тот же Голицын рекомендовал правящему императору английских миссионеров пасторов Корнелия Рамну и Эдуарда Сталибраса. Им было разрешено заниматься просветительской деятельностью именно на территории Восточной Сибири. Позже в Иркутск отправились еще Роберт Юилль и Вильям Сван. Иноверным миссионерам в 1819-1821 гг. покровительствовал Сибирский генерал-губернатор М.М. Сперанский. Деятельность англичан в Селенгинске, где они со временем обосновались, протекала не без сложностей. В начале 30-х гг. со стороны местных гражданских властей были предприняты первые попытки прекратить деятельность пасторов. В 1835 г., когда они обратились к правительству с просьбой крестить новообращенных «по евангелическо-реформатским обрядам», им было отказано. Наконец, именно приезд и

активная позиция епископа Нила привела к закрытию деятельности английских миссионеров в 1840 г.[2].

Владыка Нил регулярно совершал поездки по своей епархии, иногда даже дважды в год. Всего насчитывается около двадцати поездок по Иркутской губернии, Бурятии, Забайкалью, которые совершались, как правило, в летнее время[5]. Первое свое путешествие, продолжавшееся чуть больше двух месяцев, владыка совершил в Бурятию и Забайкалье. В 1843 г. он предпринял самое длительное свое путешествие в Якутию, длившееся более трех месяцев. Оно подробно описано владыкой в «Путевых записях»[11]. К этому путешествию владыка готовился особо тщательно. Он изучил «Полное собрание ученых путешествий по России», изданное Российской академией наук в 1818 г. и включавшее описания экспедиций И.И. Лепехина, П.С. Палласа и И.Г. Георги; «Живописное путешествие по Азии», составленное Ж.-Б. Эйриесом в 1839 г.; ознакомился с трудами С.П. Крашенникова «Описание земли Камчатской», И.Ф. Крузенштерна «Путешествие вокруг света» и др.[1, с. 169].

Семь раз архиепископ Нил посещал расположенную в 257 верстах от Иркутска, недалеко от границы с Монголией, Тункинскую долину в отрогах Саянских гор с минеральными источниками. Как объяснял сам владыка, горячие минеральные воды при потоке Ихеугуне (современное название – Ихе-Ухгунь) получили название Турано-Иркутских от соседнего пограничного караула и от реки Иркута. Вокруг источников высились неприступные скалы, богатые пещерами. В окрестных лесах в то время водились медведи, изюбры, кабаны, было много рябчиков, тетеревов, глухарей, зайцев, соболей. Реки изобиловали хариусами, ленками, тайменем, сигом, налимом. Владыка Нил так описывал эту живописную местность: «Вековые деревья красуются здесь во всем величии… Златоцветная

акация унизывает берега густыми группами кустарников и, кажется, манит путника под тень ветвей своих, чтобы полюбоваться струями кристальных вод и величием пирамид, поднимающихся из-за реки»[10, с. 236]. Эти источники с давних пор были известны бурятам, они использовали их целебные свойства против ревматизма, кожных и других заболеваний. Но до поры до времени они скрывали это место от русских.

В 30-х гг.XIX в. С.И. Черепанов, служивший приставом в селе Тунка, узнал о целебных горячих источниках и сообщил о них генерал-губернатору Восточной Сибири В.Я. Руперту. По распоряжению последнего в 1840 г. инспектор Иркутской врачебной управы Сарочинский и троицко-савский аптекарь Калоу провели первые анализы этих минеральных вод: «Вода сия <…> была химически разложена, и свойства ее определены как вообще, так и в частности по отношению к каждому роду болезней»[20, л. 1]. «Химическое разложение воды» показало, что вода минерального ключа «имеет свойство производить пот, способствует отделению слизи и разрешает завалы брюшных внутренностей. По этим ее свойствам и основным частям можно заключить, что она с пользою может быть употребляема в накожных болезнях, ревматизмах и во всех тех болезнях, которые происходят от расстройства пищеварения»[16, л. 329].

Сразу после того как были получены положительные результаты химического анализа, начались работы по обустройству территории. Владыка Нил позже об этом так писал в Синод: «После сего заботливостию генерал-губернатора и его иждивением дикая местность была расчищена, дорога проложена, водам дано правильное течение и построены на них четыре дома, кроме разных служб»[20, л. 1]. Когда территория была приведена в надлежащий вид, минеральные воды посетила

супруга губернатора, страдавшая «сведением руки». И она была одной из первых, кто получил «облегчение от своей болезни на туранских водах».

Устройство пустыни на таком большом расстоянии от Иркутска было обусловлено не только наличием там минеральных лечебных вод. Дело в том, что, по словам самого владыки, на всей линии пограничных караулов, тянущихся от верховья Оки и Иркута, не было ни одной церкви. Поэтому все жители этих горных мест должны обращаться для совершения духовных треб за 300 и более верст в Тункинскую церковь, как единственную на северо-западе от Байкала. Именно поэтому владыка с горечью вынужден был констатировать: «Что ж касается до инородцев здешних, крещены ли они или остаются в язычестве, — все почти равно чужды для церкви, бывши так удалены от всякого с нею общения» [20, л. 2].

Именно поэтому учреждаемая Нилом пустынь должна была стать чем-то большим, чем обычно понимают под пустынью. Как известно, пустынь в православной традиции представляет собой монашеское поселение, располагавшееся в незаселенном людьми месте и имевшее обычно не более одного храма. В данном случае на пустынь возлагались не только религиозные, но и хозяйственные функции. Планировалось даже открыть здесь школу для детей из бурятских семей[20, л. 19об. – 20; 16, с. 332].

После того как владыка получил землю в дар, два года он потратил на обустройство и первичный ремонт, устройство временного храма, освященного — по желанию жертвователей — во имя своего небесного покровителя преподобного Нила Столобенского. Только в 1847 г. владыка решился обратиться в Синод с официальной просьбой об учреждении пустыни. После длительных согласований пустынь указом императора Николая I от 9

июня 1851 г. была открыта[20, л. 26]. Согласно правилам, составленным владыкой Нилом, предполагалось, что пустынь будет находиться в непосредственном подчинении Иркутского архиерейского дома. В пустыни, конечно, позволялось проживать монахам из епархиальных монастырей, но только с разрешения правящего архиерея и только временно.

Владыка Нил очень полюбил эту пустынь. Так, например, уже через много лет после своего отъезда из Иркутской епархии он вспоминал о пустыни на страницах основанных им в 1860 г. «Ярославских епархиальных ведомостей»: «Влекомый такими ощущениями, не раз восходил я на утес, который первым является на плане пустыни. Там мысль моя свободно парила. Там открывались предо мною тысячи пирамидальных отделов Саяна неизъяснимым разнообразием теней, с неуловимым ни для какой кисти отражениями света. Высоты, проглядывая из-за облаков, серебрятся, рдеют, горят сапфирами, изумрудами и вдруг покрываются черным саваном. Не так ли, думал я, гаснет, меркнет блеск человеческой славы? Не так ли быстролетны все радости наши и надежды? По временам отправлялся я к пещере, открытой на бурный поток и облегающие его скалы. Там учился смотреть на все земное оком тех, которые, признавая себя странниками мира, проводили жизнь свою, скитаясь в горах, в вертепах и пропастях земных»[10, с. 239-240].

Главная проблема, которая возникала при посещении Ниловой пустыни, — это ее труднодоступность. Хотя сам владыка и настаивал на том, что «дорога от Иркутска до пустыни трудна, но зато увлекательна»[10, с. 237], однако желающих побывать в пустыни в течение многих лет было немного (в среднем около двадцати человек в год). Неудивительно, что

пустынь постепенно приходила в упадок. Хотя, по некоторым сведениям, вплоть до своей кончины архиепископ Нил продолжал выделять и отправлять средства на содержание Ниловой пустыни. Но уже в 1890 г. В.А. Обручев, изучавший Ниловские источники по поручению Иркутского горного управления, в своем докладе предлагал изъять источники из ведения духовного ведомства. К началу XX века ситуация кардинально не изменилась. В 30-х годах при пожаре были уничтожены все постройки, после чего силами районных властей началось восстановление и строительство пустыни уже как местной здравницы. К 1953 г. «Нилова-Пустынь» считалась курортом местного значения. Период с 1976-го по 1990 гг. иногда относят к «золотому веку Ниловой пустыни». В это время функционировали поселковая столовая, клуб, библиотека. Количество отдыхающих за год достигало 10-12 тыс. человек. Санаторий функционирует там и сейчас[6].

После посещения Якутии в 1843 г. архиепископ Нил лично убедился в сложности ведения миссионерского и пастырского служения в столь обширном крае. С одной стороны, было очевидно, что необходимо строить новые храмы, нехватка которых была очень острой. С другой стороны, было достаточно сложно сразу определить, где именно нужно устраивать приходы в условиях кочевого образа жизни местного населения. Строить же храмы, чтобы они потом пустовали, ввиду всегдашнего дефицита бюджетных денег было неоправданной роскошью. Выход из, казалось бы, тупиковой ситуации архиепископ Нил нашел гениально простой.

В 1844 г. владыка обратился в Синод с инициативой устройства в Якутии двух походных храмов. Высшее церковное начальство инициативу одобрило и благословило устроить для Якутской области две

походные церкви, определив к каждой по одному священнику и одному причетнику. Священникам указывалось проповедовать правила веры и христианской нравственности среди русских и крестившихся якутов, а также просвещать нехристиан на правах миссионеров. Ежегодно священники должны были сообщать подробную информацию о своих пастырских поездках и результатах проповеди. В качестве оплаты трудов каждому священнику ежегодно полагалось по 471 руб. 7 коп., причетнику — 121 руб. 20 коп.[23, л. 1 – 1 об.].

К осени 1844 года архиепископ Нил устроил две походные церкви. Первая была освящена во имя святителя Николая. Предполагалось, что священник этого храма будет окормлять северо-восток Якутского края в направлении к Зашиверску и Колымску, посещая племена, обитающие по Алдану, Индигирке и Колыме со впадающими в них и смежными речками. Вторая походная церковь была освящена во имя Благовещения Пресвятой Богородицы. Священник этого храма должен был посещать северо-западную часть области, то есть продвигаться по Лене в направлении к Жиганску, Анабаре, Яне и Оленге, вплоть до устьев Лены и Яны и до последних Ламутских кочевьев. По самым приблизительным подсчетам владыки Нила круговой путь каждого из храмов составлял свыше 15 тыс. верст.

В 1845 г. Синод, удовлетворяя очередное ходатайство Иркутского архиерея, определил ежегодно выдавать на содержание походных храмов дополнительные суммы, причем на Николаевскую церковь выделялось 400 руб., а на Благовещенскую — всего 200 руб. серебром. Такая разница объяснялась тем, что путь священника Благовещенской церкви лежал по рекам, в то время как священник Никольской церкви должен был

преодолевать гористые и пустынные места, что предполагало бо́льшие затраты на лошадей, корм и т.д.

Первыми священниками, которые отправились в длительные миссионерские поездки, стали Дмитрий Хитров, впоследствии епископ Якутский Дионисий (Благовещенская церковь), и Никита Запольский (Никольская). В начале 1850-х гг. к ним подключился священник Лаврентий Винокуров. Согласно специально составленной владыкой Нилом инструкции, священники должны были регулярно вести путевые записи, в которых отмечались бы места, которые удалось посетить, количество крещеного и некрещеного населения, сколько человек посещало богослужения миссионеров, сколько исповедовалось, причащалось, какие другие таинства совершались, на какие темы и почему произносились проповеди и др. Кроме того, владыка определил отмечать места, наиболее подходящие для строительства храмов и часовен. Данное указание, как докладывал владыка в Синод в 1851 г., дало свои результаты: «Наблюдения сего рода, сопровождаемые благим внушением обитателям, почти удвоили число церквей в Якутской области чрез построение оных: в Оймекане, Баягантае, Номском, Зашиверске, на Алдане, Индигирке, Чауне — в земли чукотской и, наконец, в Ожогине — на прибрежье Ледовитого моря. Кроме сего, обновлены: Мегинская, Борогонская, Амгинская и Верхоянская. Часовен или молитвенных домов вновь построено: в Якутском округе — 7, в Верхоянском — 5, по рекам Индигирке — 5, по Колыме — 5, на Учуре — 1, по Ленскому пути — 5»[23, л. 7 – 7об.].

Среди других положительных результатов данного начинания отмечались следующие моменты. Жители даже самых отдаленных уголков края получили возможность хотя бы раз в год совершать требы и участвовать в

таинствах, слушать поучения и наставления в вере. Это было чрезвычайно важно, так как многие якуты, не имея ни малейшего понятия о вере, сами крестили своих детей кто как умел[7, с. 207].Священники походных церквей, посещая отдаленные приходы, способствовали наведению там порядка и благочиния. Не только простые христиане, но и сами приходские священники, живущие друг от друга на удалении сотен километров, получили возможность исповедоваться у «походных батюшек», «чего прежде, по словам архиерея, на многих местах невозможно было иначе исполнить, как чрез письменное сношение, к чему многие и прибегали».

О миссионерах Хитрове и Запольском, разъезжавших по стойбищам якутов и тунгусов, рассказывает в своем известном сочинении «Фрегат “Паллада”» и писатель И.А. Гончаров, возвращавшийся после путешествия в конце 1854 г. через Якутию: «Десять лет живут они в Якутске и из них трех лет не прожили на месте, при семействах. Они постоянно разъезжают по якутам, тунгусам и другим племенам: к одним, крещеным, ездят для треб, к другим для обращения. <…> “Слава Богу, если еще есть поварня! — говорит отец Никита, — а то и не бывает...” — “Как же тогда?” – “Тогда ночуем на снегу”. — “Но не в 40 градусов, надеюсь”. — “И в 40 ночуем: куда же деться?” — “Как же так, ведь, говорят, при 40 дышать нельзя...” — “Трудно, грудь режет немного, да дышим. Мы разводим огонь, и притом в снегу тепло. Мороз ничего, — прибавил он, — мы привыкли, да и хорошо закутаны. А вот гораздо хуже, когда застанет пурга”. <…> “Мы однажды добрались в пургу до юрты, — говорил отец Никита, — а товарищи отстали: не послушали инстинкта собак, своротили их не туда, куда те мчали, и заблудились. Три дня ждали их и, когда прояснилось небо, их нашли у дверей юрты. Последнюю

ночь они провели тут, не подозревая жилья”. Какова должна быть погода!»[3, с. 687-688].

Архиепископ Нил высоко ценил миссионерский подвиг своих подчиненных. Поэтому, например, через пять лет служения Хитрова и Запольского владыка обратился в Синод с просьбой удостоить их пенсии. Дело в том, что ранее Синодом было постановлено, что если священники прослужат в этих условиях более пяти лет, то можно будет «обращать половину их жалованья в пенсион по смерть». Синод данное ходатайство поддержал, благословив священникам и далее также ревностно нести свое миссионерское служение в поистине экстремальных условиях. Об этом было также доложено императору Николаю I, который, ознакомившись с докладом, написал: «Слава Богу! Продолжать».

Проповедническая деятельность среди местного населения в Якутии была физически тяжела. Однако положительный момент заключался в том, что образованным православным священникам противостояли безграмотные шаманы. В Бурятии же миссионеры встретились с религией, не только традиционной для местных жителей, но и имевшей обширную литературу и хорошо подготовленных служителей. Речь идет о буддизме, который русские священники обычно именовали ламаизмом. Согласно статистическим данным, собранным еще в XIX веке, оказывалось, что в 1741 г. в Восточной Сибири большинство бурят являлись язычниками, а «у буддистов было только 11 дацанов и 150 лам, но в 1845 г. оказалось буддистов 85 060, а лам 3514, в 1848 г. буддистов было уже в Забайкалье 125 000, а лам 4546»[30, с. 114]. Таким образом, буддизм в Сибири в XIX в. не только не ослабевал, но наоборот, только усиливался.

В апреле 1841 г. архиепископ Нил сообщал в Синод, что лама второй Цонголовой кумирни

Верхнеудинского округа Ванбо-Догоров пожертвовал 25 руб. ассигнациями в пользу бедных духовного звания. При этом владыка отмечал, что лама и ранее жертвовал в пользу духовенства Православной Церкви, и общая сумма пожертвований составила уже 100 руб. Указом от 16 июля 1841 г. высший церковный орган объявлял ламе благодарность за пожертвования. Одновременно с этим правящему архиерею предписывалось «собрать под рукой сведения, что бы могло побудить ламу к подобным пожертвованиям, и не можно ли обратить в пользу подобного расположения, и о последствиях своих наблюдений донесть Святейшему Синоду»[19, л. 1, 2].

В конце 40-х годов владыке Нилу все же удалось обратить в православие ламу. Речь идет об известном миссионере, переводчике, лекторе монгольского языка Николае Иосифовиче Нилове-Доржееве, или (согласно другому написанию) Николае Ниловиче Дорджееве[4]. Родился он в 1815 г. в благочестивой бурятской семье из племени Дзалайр-уздонцев. Первоначально его звали Нагмат. Впоследствии, как писал владыка Нил в своей работе о буддизме, Нагмат при посвящении в ховарака получил имя Сунрап, а при посвящении в гелуны — Дембрел. Отец его, Гунга Дорджи, был гуцулом гуджиржайской кумирни, кочевником, передвигавшимся в степях, прилегающих к Онону и находящихся между Нерчинском и Акшинскою крепостью. Нагмат уже в раннем возрасте стал проявлять склонности к учению и уединению. Нагмат получил прекрасное буддийское образование сначала в школе у гуджиржайского дацана, а с 18 лет у лам. Пребыванию у лам Дорджеев обязан был хорошим знанием буддийской религии и ламайской медицины. В дальнейшем он небезуспешно лечил народными бурятскими средствами. Кроме того, смог сообщить владыке Нилу множество любопытных

подробностей о буддийских ритуалах, о которых нельзя было узнать из книг. Когда Доржееву исполнился 21 год, он был удостоен должности нансо, возложенною на него самим Хамбо-ламою. По словам владыки Нила, «в степном быту бурята такое возвышение составляет чуть ни предел всех желаний». Однако Доржеев на этом не остановился и в 22 года принял обет диянчи (пустынножителя) и стал строгим аскетом.

Встреча Дембрела с владыкой Нилом произошла 17 июля 1847 года в Даурских степях, в 60 верстах от Акшинской крепости. Владыка не пишет об этом никаких подробностей: «И можно сказать, что чрез это, хотя и кратковременное, свидание наше сделан Дембрелом первый шаг от язычества к христианству»[9, с. 346]. Через полгода, в самом начале 1848 г., Дембрел прибыл в Иркутск. И уже через три месяца, в апреле, в Великий Четверток он принял крещение с именем Николай, как звали и владыку Нила в миру. До этого в течение трех месяцев он изучал Закон Божий под началом и руководством архиепископ Нила и при участии преподавателей Иркутской семинарии. В том же году теперь уже Николай вместе с владыкой приступили к переводам богослужебных книг на монголо-бурятский язык. В следующем, 1849 году Николай Доржеев стал преподавать монголо-бурятский язык в Иркутской семинарии.

В это же время Доржеев занимался миссионерской деятельностью преимущественно между бурятами. В 1852 г. в своем родном селе Гуджирском он построил деревянную церковь. До этого он обратил в православие своего семидесятипятилетнего отца и десять членов семьи[22, л. 1]. Отец в крещении был наречен Иосифом. Отсюда и разночтения в отчестве отца Николая: иногда Иосифович — отчество по родному отцу, иногда Нилович

— отчество по духовному отцу, владыке Нилу. Наконец, в 1853 г. Доржеев был рукоположен в сан священника. В 1854 г. отец Николай вместе с владыкой Нилом вынужден был переехать в Ярославль для продолжения их совместной переводческой деятельности.

К сожалению, деревянный храм в Гуджирском сгорел. Но в 1860 г. отцу Николаю на месте сгоревшей церкви удалось построить каменную. В 1860-х годах Доржеев вновь трудился в Забайкалье в качестве миссионера. Ему было поручено все Тункинское ведомство. Но, к сожалению, серьезных успехов добиться не удалось. Службы на бурятском языке совершались редко, да и те живого отклика среди местного населения не находили. Предполагается, что главная причина заключалась в языке переводов, который был больше научно-литературным, а не разговорным[29, с. 264-265, 364, 379-381, 463-467].

В конце концов Доржеев опять едет в Ярославль к архиепископу Нилу. В 1873 г. отец Николай, не без помощи архиерея, получил место преподавателя монгольского языка на факультете восточных языков при Санкт-Петербургском университете. В 1876 г. отец Николай был утвержден в должности штатного лектора. В 1885 г. он выходит в отставку по состоянию здоровья, а через шесть лет, 10 июля 1891 г., умирает на 76-м году жизни.

Вообще начало деятельности по переводу Св. Писания на монгольский язык в Иркутской епархии положено Библейским обществом, отделение которого в Иркутске было открыто уже в 1819 г. Бурный расцвет переводческой и издательской деятельности пришелся на 20-е годы XIX века. В 30-х годах данный вид просветительской деятельности затухает, чтобы вновь оживиться с приходом на кафедру именно архиепископа

Нила[8, с. 164-169]. После обращения ламы Николая Доржеева в православие владыка изучает бурятский язык, и они совместно начинают переводить богослужебные тексты и Св. Писание. Сам владыка свои переводы иногда называл монголо-бурятскими, но чаще — монгольскими.

После переезда архиепископа Нила в Ярославль его переводческая деятельность не была прекращена. Скорее даже наоборот, она была только усилена. Вместе с владыкой в Ярославль, как известно, уехал и священник Николай Доржеев, который помогал владыке в этом «сложном и многотрудном деле». Большую роль в переводческом процессе сыграло двухлетнее пребывание архиепископа Нила в Санкт-Петербурге в качестве члена Св. Синода. Во-первых, это позволило владыке привлечь к переводческому процессу профессуру Санкт-Петербургского университета — сначала А.В. Попова, а с 1860 г. К.Ф. Голстунского, которые выступали рецензентами и даже корректорами переводов владыки Нила. Кроме того, к переводам был привлечен также директор Придворной певческой капеллы композитор А.Ф. Львов, который вплоть до своей кончины в 1870 г. перекладывал богослужебные тексты на монгольском языке на ноты. После смерти Львова к этой же деятельности подключился директор капеллы Н.И. Бахметьев. Последний, правда, отказался, сославшись на болезнь. Во-вторых, состоя членом Синода, архиепископу Нилу было проще добиться финансирования на издание своих переводов, первоначальные тиражи которых составляли по 1200 экземпляров.

Общий список переведенных книг довольно внушительный: 1) Начатки Христианского учения (1858); 2) Служебник (1858); 3) Требник (1858); 4) Часослов (1861); 5) «Последование в преславный день Воскресения Христова» (1862); 6) Ирмологий (1863); 7) Молитвослов

(1864); 8) Октоих (1866); 9) «Службы во дни Господских праздников» (1867); 10) Постная Триодь (1869); 11) Цветная Триодь (1871); 12) Общая Минея (1872); 13) Апостол; 14) Евангелие; 15) Псалтырь; 16) Книга молебных пений; 17) Служба св. Иннокентию Иркутскому; 18) Служба св. Николаю; 19) Служба преподобному Нилу. Первые 12 переводов из данного списка были опубликованы.

Архиепископ Нил самым тщательным образом подходил к этому проекту, который смело можно назвать одним из самых главных в его жизни. Он заботился не только о качестве самих переводов, но даже и об оформлении книг. Разумеется, что после публикации переводов большая часть тиража отправлялась в Иркутскую епархию для раздачи миссионерам и духовенству, ведущему свою просветительскую и пастырскую деятельность среди бурятского населения. Однако тамошнее епархиальное начальство без особого энтузиазма принимало новые переводы, ссылаясь на то, что буряты больше понимают славянское богослужение, нежели переводы архиепископа Нила. Имеется в виду архиепископ Иркутский Вениамин (Благонравов), занимавший Иркутскую кафедру с 1873 по 1892 гг. В своих письмах архиепископу Казанскому Владимиру (Петрову) Иркутский архиерей утверждал, с одной стороны, что монгольские переводы владыки Нила непонятны местному населению, поэтому в каком-то смысле бесполезны для миссии. С другой стороны, такая реакция Вениамина вызывала раздражение в Ярославле. Согласно утверждениям владыки Вениамина, архиепископ Нил даже неоднократно просился назад в Иркутскую епархию для проведения миссии на монгольском языке.

Как бы то ни было, но, к сожалению, главный проект архиепископа Нила так и остался

невостребованным. Главная причина сводилась к тому, что литературный монгольский перевод был просто-напросто непонятен для местного бурятского населения. Смеем предположить, что если бы сотрудничество владыки Вениамина (все же, судя по всему, больше сторонника русификации местного населения) и владыки Нила было более тесным, а отношения более доверительными, то переводы принесли бы свои благие и многочисленные результаты. Если бы владыка Нил продолжал занимать Иркутскую кафедру, то он на месте смог бы увидеть все плюсы и недостатки свое переводческой работы и своевременно осуществить необходимые изменения. Сделать же редакцию перевода, понятную местному бурятскому населению, находясь на приличном удалении и через 10-15 лет после оставления Иркутской епархии, было более чем проблематично.

Оставление же епархии было вынужденным и было связано со следующими событиями. В 1853 г. было утверждено «Положение о ламайском духовенстве», которым административная деятельность лам в Забайкалье ставилась под контроль правительства. Принятие данного положения стало эпохальным в истории отношений между бурятами-буддистами и российским правительством. До этого времени в течение целого десятилетия власти в проектах урегулирования взаимоотношений балансировали между либеральными и консервативными воззрениями. Чиновники Министерства иностранных дел, уделявшие, по вполне понятным причинам, особое внимание процессу налаживания отношений с Цинской империей, к так называемому «ламскому» вопросу относились более терпимо. Чиновники же Главного управления Восточной Сибири были сторонниками христианизации и аккультурации бурятов-буддистов. Назначение в Иркутск Н.Н. Муравьева и принятие в 1853 г.

«Положения…» стало своего рода неким компромиссом между двумя противоборствующими сторонами. Так, если раньше руководство дацанов не отчитывалось перед губернатором о своей деятельности, то теперь все штатные места и духовные звания занимались только с момента утверждения их светской администрацией. Глава лам — Хамбо-лама — утверждался непосредственно императором. Число штатных лам было ограничено 285. Однако дацанам выделили большие участки земли, к монастырям примежевали огромные наделы — от 350 до 1500 десятин. Ламы были освобождены от телесных наказаний, казенных и общественных повинностей. В результате забайкальские ламы оказались в более комфортных условиях, чем ламы Тибета и Монголии, а их материальное положение стало даже лучше, чем у православных священников. Так, архиепископ Иркутский Вениамин (Благонравов) в 1862 г. писал Казанскому архиепископу Владимиру (Петрову): «Дацанам отведены такие прекрасные и обширные земли, каких не имеют русские православные монастыри, не говоря уже о сельских причтах»[15, с. 23].

Безусловно, владыка Нил критиковал данное «Положение», улучшающее условия для буддистов. Конфликтовать приходилось с самим генерал-губернатором Н.Н. Муравьевым-Амурским. Есть основание полагать, что именно последний и добился перевода владыки Нила в Центральную Россию. Как бы то ни было, указом императора от 24 декабря 1853 г. архиепископ Нил был назначен на Ярославскую и Ростовскую кафедру. В Иркутск же переводился епископ Томский Афанасий (Соколов). Покидать полюбившийся Иркутск владыка Нил не торопился. 14 марта 1854 г. уже прибыл новый архиерей. Владыка же Нил покинул кафедру только 18 мая и прибыл в Ярославль 24 июля[24,

л. 19]. Покидая Иркутск владыка Нил не скрывал слез[28, с. 25; 14, с. 332].

В Ярославле архиепископу Нилу была устроена, как и полагается, торжественная встреча. Владыка при встрече сказал проповедь, в которой в нескольких словах подвел итоги своей миссионерской деятельности: «До ныне поприщем служения моего были отдаленнейшие страны обширного отечества нашего. Пастырская забота моя касалась островов Северной Америки и прибрежья Ледовитого океана. Байкал и Лена многажды зрели путные шествия мои для Евангельской проповеди; пустыни Даурские и окрестности Саяна, вотяк и черемис, монгол и тунгус внимали глаголам уст моих. И там, где раздавался вопль шамана, где бряцали кимвалы буддиста, имел я утешение воздвигнуть алтари Богу живу и истинну и *слышану сотворить песнь хвалы Господней* на языке того племени, которое, казавшись навсегда отчужденным от жизни Божия, явило в последние дни плоды покаяния, достойные времен апостольских»[12, с. 202-203]. С одной стороны, нет ничего удивительно в том, что архиерей говорит о своем предшествующем месте служения. С другой стороны, эти слова, как оказалось, были весьма симптоматичными. Владыка так и не смог смириться со своим вынужденным отъездом из Сибири. Архиепископ Нил полюбил Сибирь. Всем сердцем и навсегда. И готов был заниматься миссионерской деятельностью, к которой прикипел. Вот только на новой кафедре – в Ярославле – миссионерская работа сводилась к противоборству со старообрядцами и сектантами.

Список источников и литературы

[1] *Анастасенко Г.Ф.* Архиепископ Нил Исакович и его минералогическая коллекция // Памятники науки и техники. 1990. М.: Наука, 1992. С. 164-177.

[2] *Вагин В. И.* Английские миссионеры в Сибири // Известия сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1871. Т. I. № 4-5. С. 69-77.

[3] *Гончаров И. А.* Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 2: Фрегат «Паллада». СПб.: Наука, 1997.

[4] Дорджеев Николай Нилович // Русский биографический словарь: В 25 т. / Сост. А.А. Половцов. Т. 2. СПб., 1905. С. 595—596.

[5] Иркутская летопись. 1652—1856 гг. (Летописи П.И. Пежемского и В.А. Кротова) // Труды Восточно-Сибирского Отдела РГО. Иркутск, 1911. № 5. С. 261-336.

[6] История освоения Ниловой Пустыни –http://nilova-pustin.ru/history(дата обращения: 23.10.2016)

[7] Миссионерская деятельность в Сибири // Ярославские епархиальные ведомости. 1865. Часть неофициальная. № 25. С. 203-208

[8] *Наумова О. Е.* Иркутская епархия. XVIII – первая половина XIX века. Иркутск, 1996.

[9] *Нил (Исакович), архиеп.* Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858.

[10] *Нил (Исакович), архиеп.* Пустынь преподобного Нила, Столобенского Чудотворца, в горах Саянских // Ярославские епархиальные ведомости. 1860. С. 236-240.

[11] *Нил (Исакович), архиеп.* Путевые записки о путешествии по Сибири: в 2 ч. Ярославль, 1874.

[12]*Нил (Исакович), архиеп.* Слова и речи. Ярославль, 1860.
[13]Нилова пустынь. Курортная бальнеологическая лечебница // http://nilova-pustin.ru/ (дата обращения: 10.10.2015).
[14]*Пежемский П. И., Кротов В. А.* Иркутская летопись / Предисл. и примеч. И.И. Серебренникова. Иркутск, 1911.
[15]Письма Вениамина, архиепископа Иркутского (ум. 1892), к Казанскому архиепископу Владимиру (ум. 1897 г.). М., 1913.
[16]*Попов Н.* Ниловская пустынь // Ярославские епархиальные ведомости. 1864. Часть неофициальная. № 34. С. 327-339.
[17]РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Д. 135. По представлению епископа Иркутского Нила об исключенных учениках из Тамбовской семинарии.
[18]РГИА. Ф. 796. Оп. 120. Д. 239. По предложению обер-прокурора Св. Синода об отпуске Иркутскому преосвященному по 1000 р. в год на употребление, известное его величеству.
[19]РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 657. По рапорту Нила, Архиепископа Иркутского, о пожертвовании ламою в пользу бедных духовного звания.
[20]РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 782. Об утверждении заведения на Турано-Иркутских минеральных водах в качестве пустыни, приписанной к Иркутскому Архиерейскому дому.
[21]РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 2119.О награждении купца еврея Прейсмана за пожертвования в пользу Церкви.
[22]РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 506. По донесению, архиепископа Иркутского, об объявлении

благословения Св. Синода трудившимся в деле распространения Православия в Восточной Сибири.
[23]РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 2086. По донесению Нила, архиепископа Иркутского, о действиях Якутских походных церквей.
[24]РГИА. Ф. 796. Оп. 134. Д. 2215. По донесению обер-прокурора Св. Синода о бытии архиепископу Иркутскому Нилу архиепископ Ярославским.
[25]РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2307. По донесению Нила, архиепископа Ярославского, о возврате денег выданных на прогоны.
[26]*Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814-1869 гг. СПб.: Тип. И.В. Леонтьева, 1907.
[27]*Санников А. П., Дулов А. В.* Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX веков. Иркутск, 2004.– http://reoамур.рф/sources/cultural/relig/relig-x=028.php (дата обращения: 23.10.2016).
[28]*Струве Б. В.* Воспоминания о Сибири. 1848—1854 гг. СПб., 1889.
[29]Труды православных миссией Восточной Сибири. Иркутск, 1884. Т. I.
[30]*Ядринцев Н. М.* Сибирь как колония. СПб., 1882.

УДК 342.731

К.Б.Ерофеев
K. Erofeev
antanta1999@mail.ru

ЗАКОН О РЕГУЛИРОВАНИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ЗА И ПРОТИВ

THE LAW ON THE REGULATION OF MISSIONARY ACTIVITY. PRO ET CONTRA

АННОТАЦИЯ

В статье анализируется действующее законодательство Российской Федерации о миссионерской деятельности, в частности, Конституция России, Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», другие нормативно-правовые акты (включая последние изменения). Исследуются разные точки зрения на характер миссионерской деятельности и ее пределы, а также ответственность за нарушение действующего законодательства о миссионерской деятельности. Автор приходит к выводу о положительных в целом изменениях в действующее законодательство, одновременно указывая на непроработанность ряда положений закона.

ABSTRACT

The article analyzes the legislation of the Russian Federation on missionary activities, in particular, the Constitution of the Russian Federation, Federal law "On freedom of conscience and on religious associations", other normative-legal acts (including recent developments). Examines different points of view on the nature of missionary activity and its limits, as well as responsibility for violation of

the current legislation on missionary activities. The author comes to the conclusion about the positive overall changes to the current legislation, at the same time pointing to the lack of certain provisions of the law.

Ключевые слова: миссионерская деятельность; конституция; конституционно-правовые нормы; федеральный закон; права и свободы гражданина; свобода совести; свобода вероисповедания; религиозная свобода.
Keywords: missionary work; Constitution; constitutional law; Federal law; the rights and freedoms of a citizen; freedom of conscience; religious freedom; religious freedom.

Последние несколько месяцев в России и за рубежом активно обсуждаются т.н. «антимиссионерские» поправки в действующее законодательство в рамках т.н. «пакета Яровой». Одни эксперты предрекают, что с «законом Яровой» в России грядет де фактическая отмена права на свободу совести. Другие, хотя и отмечают противоречивость и непроработанность отдельных положений нового закона, но в целом признают его своевременность. Сейчас, когда наша страна лицом к лицу столкнулась с т.н. гибридной войной, духовная безопасность наших граждан должна быть в полной мере защищена.

Как указывается в п. 11 Стратегии национальной безопасности в настоящее время в Российской Федерации возрождаются традиционные духовно-нравственные ценности, происходит консолидация гражданского общества вокруг общих ценностей, формирующих фундамент государственности, таких как уважение конфессиональных традиций [1]. Как указывается в абз. 3 ст. 43 Стратегии среди основных угрозами государственной и общественной безопасности является

«деятельность радикальных общественных объединений и группировок, использующих националистическую и религиозно-экстремистскую идеологию, иностранных и международных неправительственных организаций, финансовых и экономических структур, а также частных лиц, направленная на нарушение единства и территориальной целостности Российской Федерации, дестабилизацию внутриполитической и социальной ситуации в стране, включая инспирирование «цветных революций», разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

Применительно к предмету нашего исследования, стоит особо подчеркнуть, что наша страна сталкивается с реальной угрозой своей безопасности в связи с деструктивной миссионерской деятельности. С одной стороны, это деятельность исламистских террористических организаций, например, запрещенного в России ИГИЛ. С другой стороны, осуществляемая рядом новых религиозных движений как западного, так и восточного происхождения псевдорелигиозной деятельности, на практике являющейся деятельностью коммерческих культов, либо маскируемой под религиозную политическую деятельность, направленную против российского общества и государства (например, деятельность эмиссаров бандеровского режима современной Украины и др.). Наконец, под религиозной риторикой может скрываться деятельность откровенных мошенников. Разумеется, все сказанное не относится к миссионерской деятельности как граждан России, так и иностранцев, искренне несущих вечные ценности христианства, ислама и т.д.

Следует отметить, что данные поправки внесены Федеральным законом от 06.07.2016 № 374-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О

противодействии терроризму» и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности» (далее – «Закон») [2].

Вышеуказанный Закон предусматривает внесение изменений и дополнений во многие нормативно-правовые акты, но в рамках нашего материалы мы ограничимся изменениями и дополнениями в Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (далее – «Закон о свободе совести») [3].

Некоторые положения нового Закона могут быть однозначно поддержаны. В частности, п. 3 ст. 17 Закона о свободе совести изложены в следующей редакции: «3. Литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые религиозной организацией, а также распространяемые в рамках осуществления от ее имени миссионерской деятельности, должны иметь маркировку с официальным полным наименованием данной религиозной организации.». Данное положение представляется обоснованным, т.к. граждане имеют право на объективную и полную информацию о религиозной организации (прежде всего, ее вероисповедании), которая распространяет продукцию религиозного назначения.

В стране распространяется огромное количество религиозной литературы, аудиозаписей, видеофильмов, которые не содержат объективной информации об их производителях и распространителях. Кроме того (Закон это пробел в действующем законодательстве пока не восполнил) отсутствуют строгие дефиниции продукции религиозного назначения (в частности, религиозной литературы). Приведу два примера. Очевидно, что Библия является священной книгой для христиан. При этом,

Библия может быть издана и распространяться нерелигиозной организацией (например, образовательным учреждением) для учебных целей. Либо книга воспоминаний о духовной стороне жизни известного политического деятеля может рассматриваться и как общественно-политическая, так и религиозная литература. При этом религиозные организации, распространяющие свою продукцию в миссионерских целях, теперь обязываются указывать полную информацию о себе. Как я уже писал, это насущное требование для предоставления гражданам исчерпывающей и объективной информации о религиозной организации. С другой стороны, религиозная организация может издать книгу светского содержания, не имеющего отношения к религии. Но и в этом случае религиозная организация должна будет указывать полную информацию о себе, что вряд ли оправданно.

П. 2 ст. 20 Закона о свободе совести изложен в следующей редакции: «2. Религиозные организации имеют исключительное право приглашать иностранных граждан в целях осуществления профессиональной религиозной деятельности, в том числе миссионерской деятельности, по трудовому или гражданско-правовому договору с данными организациями.». Не вдаваясь в подробности, отметим, что до настоящего времени имеют место многочисленные нарушения в миграционной практике в связи с осуществлением иностранными миссионерами своей профессиональной деятельности. Данная категория иностранных граждан пребывают в Российской Федерации, как правило, по любым визам (коммерческим, туристическим, культурно-просветительским, гостевым и т.д.), но только не по приглашениям религиозных организаций и, соответственно, визам «религиозные дела». Часто эта практика связана с меньшей забюрократизированностью процедуры, а также

отсутствии серьезного контроля за их деятельностью. При этом, такого рода миссионеры из восточных регионов, пользуясь слабостью государственного контроля за их деятельностью, допускают серьезные нарушения действующего законодательства. По всей видимости, Закон призван способствовать устранению указанных нарушений.

Наибольшую дискуссию в обществе и профессиональном сообществе вызывает введенная Законом дополнительная Глава III.1 в Закон о свободе совести, получившая наименование «Миссионерская деятельность».

Настоящий Закон был одобрен обеими палатами Федерального Собрания Российской Федерации в самые сжатые сроки. Это дало критикам Закона возможность не без оснований указать на непроработанность ряда его положений и недостаточное обсуждение законопроекта профессиональной средой и гражданским обществом.

Закон о свободе совести дополнен ст. 24.1, которая определяет содержание миссионерской деятельности. П. 1 указанной статьи под миссионерской деятельностью признает деятельность религиозного объединения, направленную на распространение информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения, осуществляемая непосредственно религиозными объединениями либо уполномоченными ими гражданами и (или) юридическими лицами публично, при помощи средств массовой информации, информационно-телекоммуникационной сети «Интернет» либо другими законными способами.

Данное определение, прежде всего, устанавливает, что миссионерская деятельность определяется известным вмешательством государства («признается») в деятельность религиозных объединений и их представителей. Полномочия и пределы государства в данную сферу, их соотнесение с конституционными положениями (ст. 28 Конституции Российской Федерации устанавливает, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» [4]), видимо, будут более детально регламентироваться ведомственными нормативно-правовыми актами, устанавливаться судебной практикой, в том числе, весьма вероятно, Конституционного суда Российской Федерации.

Вышеуказанное определение позволяет выделить следующие признаки миссионерской деятельности (пять признаков):

- деятельность осуществляется от имени религиозного объединения (религиозной организации или группы);
- деятельность осуществляется непосредственно самим религиозным объединением либо уполномоченными им гражданами и (или) юридическими лицами;
- деятельность связана с распространением вероучения религиозного объединения;
- деятельность направлена на лиц, не являющихся членами (участниками, последователями) религиозного объединения и заключается в их вовлечении в религиозное объединения;
- деятельность осуществляется публично.

Некоторые понятия, используемые в данной статье Закона о свободе совести, нуждаются в правовой дефиниции, в частности, «вовлечение в религиозные объединения», «последователи религиозного объединения».

Требование о публичном характере миссионерской деятельности разумны, но не охватывают сферу миссионерской деятельности частного порядка («один на один»), которая, как правило, наиболее распространена (вспомним хождение представителей религиозных организаций по квартирам, либо обращения к гражданам прямо на улице). Предположу, что миссионеры, заведомо ставящие своей целью нарушение антиэкстремистского законодательства, вряд ли станут обращаться к гражданам с трибун концертных залов или посредством телевизионных каналов. Такая деструктивная деятельность ведется и будет вестись в непубличной сфере, что делает применение положений Закона невозможным. Объектом судебной практики станут непростые вопросы отделения публичных обращений от частных в сети «Интернет», например, в частной переписке по электронной почте.

Как указывает Закон, миссионерская деятельность должна осуществляться от имени религиозного объединения (т.е. религиозной организации либо религиозной группы). При этом не учитывается вероятность пропаганды религиозных идей, которые впоследствии могут оказать значительное влияние на общество, поначалу одним человеком, не представляющим сначала конкретного религиозного объединения. История знает немало таких примеров.

Непростым представляется ответ на вопрос, является ли миссионерской деятельностью публичный рассказ об общих для многих религий и конфессий вероисповедных положениях, которые могут носить и характер

нерелигиозных этических постулатах (например, о покаянии, необходимости жертвовать на благотворительность, посте и др.).

П.п. 2,3 ст. 24.1 Закона о свободе совести устанавливают места, где миссионерская деятельность может беспрепятственно осуществляется, а также места, где она запрещена. Обращает на себя внимание запрет осуществления миссионерской деятельности в жилых помещениях, за исключением случаев, предусмотренных частью 2 статьи 16 настоящего Федерального закона (проведение богослужений, религиозных обрядов и церемоний). Следует отметить, что в силу ограниченности доступа посторонних в принадлежащие гражданам на праве собственности жилые помещения и конституционные гарантии права на неприкосновенность частной жизни, контроль за осуществлением миссионерской деятельности в жилых помещениях представляется затруднительным. Кроме того, осуществление миссионерской деятельности часто тесно переплетается с религиозными обрядами. В частности, разрешенный Законом о свободе совести религиозный обряд крещения в жилом помещении, может сопровождаться проповедью (по сути миссионерской) к присутствующим родственникам, в том числе и неверующим, что может уже являться нарушением положений нового Закона. Предполагаю, что данная новация направлена против представителей религиозных объединений, посещающих квартиры и жилые дома граждан в целях своей миссии. При этом разговор, носящий характер миссионерского, осуществляется преимущественно не в жилом помещении (в квартире), а в местах общего пользования многоквартирного дома, прилегающей к многоквартирному дому помещениях и территориях, которые могут и не являться жилыми.

С положениями п. 4 ст. 24.1 Закона о свободе совести трудно не согласиться. Провозглашаемый данной статьей запрет на деятельность религиозного объединения по распространению информации о своем вероучении в принадлежащих другому религиозному объединению помещениях, зданиях и сооружениях, а также на земельных участках, на которых расположены такие здания и сооружения, без письменного согласия руководящего органа соответствующего религиозного объединения представляется абсолютно оправданным. Данная новация подтверждает древнее этическое правило: «Со своим уставом в чужой монастырь не ходят». Между тем, на практике такое безответственное и нередко приводящее к конфликтам поведение встречается.

Богословские диспуты, конференции, встречи, разрешенные и поддержанные различными религиозными объединениями, в том числе и теми, в помещениях которых эти мероприятия происходят, могут принести большую пользу в деле взаимопонимания, взаимоуважения, толерантности. Между тем бесцеремонная миссия в помещении другой религиозной организации может привести почти исключительно к конфликту.

Ст. 24.2 Закона о свободе совести устанавливает порядок осуществления миссионерской деятельности. Согласно п. 1 указанной статьи граждане, осуществляющие миссионерскую деятельность от имени религиозной группы, обязаны иметь при себе:

1) решение общего собрания религиозной группы о предоставлении им соответствующих полномочий с указанием реквизитов письменного подтверждения получения и регистрации уведомления о создании и начале деятельности указанной религиозной группы, выданного

территориальным органом федерального органа государственной регистрации.

Миссионерскую деятельность от имени религиозной организации вправе осуществлять руководитель религиозной организации (председатель совета, администратор и т.д.), член ее коллегиального органа и (или) священнослужитель религиозной организации. Предполагаю, что правоприменительная практика будет обращать внимание на указание должности указанного руководителя в уставе и штатном расписании религиозной организации.

Иные граждане и юридические лица вправе осуществлять миссионерскую деятельность от имени религиозной организации при наличии у них:

1) документа, выданного руководящим органом религиозной организации и подтверждающего полномочие на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации. В данном документе должны быть указаны реквизиты документа, подтверждающего факт внесения записи о религиозной организации в единый государственный реестр юридических лиц и выданного федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом.

2) Предполагаю, что полезным будет иметь при себе надлежащим образом заверенные (нотариально либо печатью самой религиозной организации) свидетельство о государственной регистрации, устав, протокола (приказа) об избрании (назначении) лица, осуществляющего миссионерскую деятельность, возможно, основы вероучения. Отмечу, что закон не содержит данного требования, но мне оно представляется логичным.

Для иностранных граждан и лиц без гражданства, законно находящихся на территории Российской

Федерации, устанавливаются дополнительные ограничения:

1) От имени религиозной группы указанные лица могут осуществлять миссионерскую деятельность только на территории субъекта Российской Федерации, в котором расположен территориальный орган федерального органа государственной регистрации, выдавший письменное подтверждение получения и регистрации уведомления о создании и начале деятельности указанной религиозной группы;

2) От имени религиозной организации - только на территории субъекта или территориях субъектов Российской Федерации в соответствии с территориальной сферой деятельности указанной религиозной организации.

3) Иностранные граждане, въехавшие на территорию Российской Федерации по приглашению религиозной организации, вправе осуществлять миссионерскую деятельность только от имени указанной религиозной организации на территории субъекта или территориях субъектов Российской Федерации в соответствии с территориальной сферой ее деятельности

4)Во всех случаях иностранный гражданин либо лицо без гражданства должен иметь при себе документ, выданный руководящим органом религиозной организации (группы) и подтверждающий полномочие на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации (группы).

В средствах массовой информации и в профессиональной среде озвучивалось мнение, что Закон направлен, прежде всего, на более детальную регламентацию и ограничение деятельности иностранных миссионеров, деятельность которых входит в противоречие с действующим законодательством. Трудно не согласиться с тем, что такая проблема имеет место. При

этом деятельность эмиссаров запрещенных на территории Российской Федерации исламистских псевдорелигиозных организаций и им подобных лиц должна жестко пресекаться. Однако данные ограничения не должны быть причиной запрета деятельности иностранных миссионеров, которые являются объектом критики лишь по причине внутрицерковных и внутриконфессиональных споров и конфликтов, политических предпочтений. В последнее время приходится слышать критику деятельности иностранных миссионеров по причине пропаганды ими «западных ценностей» или их удаленности от «традиционной церкви». С моей точки зрения, такого рода критика может осуществляться в публичном пространстве, но не может являться причиной применения ограничительных мер в рамках Закона.

П.п. 5-7 указанной статьи устанавливают условия недопустимости миссионерской деятельности, если такая деятельность носит экстремистский характер, направлена на разрушение семьи, нарушение общественной безопасности и общественного порядка, посягает на личность, права и свободы граждан, склоняет к самоубийству и т.д. Данные положения корреспондируются с условиями ст. 14 Закона о свободе совести о приостановлении деятельности религиозного объединения, ликвидации религиозной организации и запрета на деятельность религиозного объединения в случае нарушения ими законодательства.

Нарушения законодательства о свободе совести предусматривают административную ответственность. В соответствии с п.п. 3,4 ст. 5.26 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях от 30 декабря 2001 г. № 195-ФЗ осуществление религиозной организацией деятельности без указания своего официального полного наименования, в том числе выпуск

или распространение в рамках миссионерской деятельности литературы, печатных, аудио- и видеоматериалов без маркировки с указанным наименованием или с неполной либо заведомо ложной маркировкой, - влечет наложение административного штрафа в размере от тридцати тысяч до пятидесяти тысяч рублей с конфискацией литературы, печатных, аудио- и видеоматериалов, а осуществление миссионерской деятельности с нарушением требований законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях - влечет наложение административного штрафа на граждан в размере от пяти тысяч до пятидесяти тысяч рублей; на юридических лиц - от ста тысяч до одного миллиона рублей [5].

Начинающая складываться уже в первые месяцы после принятия Закона судебная практика позволяет предположить, что государство будет внимательно относиться к возможным нарушениям законодательства о миссионерской деятельности и в рамках административного законодательства жестко пресекать соответствующие правонарушения.

Список источников и литературы

[1]Текст Указа Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 года N 683 "О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации" опубликован в «Российской газете» от 31 декабря 2015 г.

[2]Текст Федерального закона опубликован на "Официальном интернет-портале правовой информации" (www.pravo.gov.ru) 7 июля 2016 г., в "Российской газете" от 8 июля 2016 г. N 149, в Собрании законодательства Российской Федерации от 11 июля 2016 г. N 28 ст. 4558.

[3]Текст Федерального закона опубликован в "Российской газете" от 1 октября 1997 г. N 190, в Собрании законодательства Российской Федерации от 29 сентября 1997 г. N 39 ст. 4465

[4]Собрание Законодательства Российской Федерации. 1993, N 31, ст. 4398.

[5]Текст Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях опубликован в "Российской газете" от 31 декабря 2001 г. N 256, в Собрании законодательства Российской Федерации от 7 января 2002 г. N 1 (часть I) ст. 1, в "Парламентской газете" от 5 января 2002 г. N 2-5.

УДК 316.4

В.Н.Чайкин
V.Chaikin
amasarac@rambler.ru

РОЛЬ ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫХ ОРГАНОВ В СИСТЕМЕ ОБЕСПЕЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

LAW ENFORCEMENT'S ROLE IN THE SYSTEM OF ENSURING RELIGIOUS SECURITY IN MODERN RUSSIA

АННОТАЦИЯ

Рассматривается роль правоохранительных органов в системе обеспечения религиозной безопасности в современной России. Дается оценка деятельности отельных правоохранительных структур в системе противодействия общественно - опасным религиозным организациям.

ABSTRACT

The role of law enforcement agencies in system of ensuring religious safety in modern Russia is considered. An assessment of activity of hotel law-enforcement structures in system of counteraction socially - to the dangerous religious organizations is given.

Ключевые слова: Религиозная безопасность, культ, правоохранительные органы, экстремизм.
Keywords: Religious safety, cult, law enforcement agencies, extremism.

Сегодня обществу угрожают различного рода

опасности в религиозной сфере. Это, в частности, деятельность различных религиозных объединений экстремистской и деструктивной направленности зарубежного и отечественного происхождения. Напомним, что правоохранительные органы обращают внимание на организации с признаками «деструктивных культов» в основном в рамках противодействия экстремизму и терроризму. Накопленный ими опыт, в силу указанного обстоятельства, касается той группы организаций и той проблематики, которые составляют фокус нашего исследования, лишь в довольно узком аспекте. Это обстоятельство, однако, не снимает необходимости рассмотрения этого опыта и анализа перспектив совершенствования правоприменительной практики с учётом опасностей, возникающих в поле деятельности «деструктивных культов». Как отмечает эксперт И.В. Цивенко: "Граждане, вовлеченные в деятельность радикальных религиозных организаций, признанных судами экстремистскими и террористическими, ставящих своей задачей построение "всемирного халифата", в том числе путем вооруженной борьбы, являются потенциальными кандидатами на вербовку для участия в незаконных вооруженных формированиях. Планомерная и целенаправленная борьба с такими организованными формами преступности, в том числе международного характера, возможна в рамках оперативно-розыскной деятельности различных оперативных служб". [1].

Надзор за исполнением законодательства Российской Федерации о доказательства вины в суде осуществляют органы прокуратуры и Следственный комитет. Результатом их работы может быть запрет на деятельность той или иной организации, уголовные или административные наказания для представителей «культов» и т. п. К примеру, в 2010 году, в результате

следственно-оперативных мероприятий сотрудников следственного управления Следственного комитета РФ по НСО пресечена деятельность религиозного объединения «Ашрам Шамбалы», действующая на территории Новосибирской области, 43-летний руководитель «секты» Константин Руднев привлечен к уголовной ответственности. Ему предъявлено обвинение в совершении преступлений, предусмотренных ч. 1 ст. 239 УК РФ — создание религиозного объединения, а также ст. 131 УК РФ — изнасилование, ст. 132 УК РФ — насильственные действия сексуального характера, совершенных в отношении 27-летней участницы секты, а также ч.2 ст. 228 УК РФ — незаконное хранение наркотических средств в особо крупном размере.

ФСБ проводит мероприятия по выявлению, предупреждению, пресечению и раскрытию деятельности незаконных вооруженных формирований, преступных групп, отдельных лиц и общественных объединений, ставящих своей целью насильственное изменение конституционного строя Российской Федерации. По мнению специалистов, ФСБ, прежде всего, интересуют «культы», представляющие угрозу национальной безопасности Их также интересуют «культы», которые возникли за рубежом и привлекают иностранных граждан для работы в РФ. В июне 2010 года, в Республике Марий Эл возбуждено уголовное дело о распространении сведений, направленных на унижение достоинства человека из-за отношения к религии. По мнению следствия, именно этим занимаются члены секты «Свидетели Иеговы» Факты распространения экстремистских сведений выявило региональное управление ФСБ. В августе 2005 года УФСБ по республике Татарстан заявило о ликвидации ячейки турецкой экстремистской организации «Нурджулар». В

квартирах сторонников этой организации сотрудниками ФСБ республики изъяли литературу радикального толка

В системе МВД проблемой организаций с признаками «деструктивных культов» косвенно занимается департамент по противодействию экстремизму, он является самостоятельным структурным подразделением центрального аппарата Министерства внутренних дел Российской Федерации. Специалисты этого департамента вели дела в основном по 282 статье, примером могут служить следственные действия в отношении Мордовской организации «Благородный орден дьявола"

На сегодняшний день в структуре правоохранительных органов нет, к сожалению, специальных подразделений, занимающихся проблемой «деструктивных культов». Эксперты отмечают, что ощущается острая нехватка специалистов по «культам» в системе правоохранительных органов Однако после создания в МВД центров по противодействию экстремизму появилась структура, для которой противодействие деструктивным культам не дополнительная нагрузка, а важный участок работы.

Мы предлагаем следующие меры, которые могли бы на наш взгляд улучшить работу правоохранительных органов в целях противодействия организациям с признаками «деструктивных культов».

- Создание межведомственной базы организаций, в отношении которых ранее проводились следственные действия. В данной базе необходимо указывать: сколько организаций привлечено к уголовной и административной ответственности; сколько дел прекращено (по различным причинам); не рассмотрено (либо пока не передано в суд); в стадии рассмотрения в суде и т.д.
- Необходима специальная подготовка сотрудников

правоохранительных органов, занимающихся проблемой «культов», включающая изучение специфики манипулятивного социального воздействия в негосударственных организациях;

- Использование в работе правоохранительных органов, занимающихся проблемой «культов», методов контрпропаганды и развенчания идеологий, лежащих в основе организаций с признаками «деструктивных культов», а также проведение грамотной идеологической работы

Одним из средств защиты от подобных культов является знание механизмов вовлечения в них людей, объективных и субъективных факторов, облегчающих манипулирование сознанием, действие которых ведет к серьезной деформации личности. Недопущение вовлечения людей в деструктивные секты – одна из важнейших задач обеспечения безопасности личности, защиты ее конституционных прав и свобод.

Список литературы

[1] Цивенко И.В Использование результатов оперативно-розыскной деятельности для возбуждения уголовных дел о преступлениях экстремистской направленности [Электронный ресурс] режим доступа: http://отрасли-права.рф/article/14982

[2] Стахельски А. Террористов делают, ими не рождаются: Сотворение террористов посредством социально-психологического обусловливания // Религия сегодня. Вып. третий. 2008. — Астана: Национальный информационный ресурсный центр НПО Республики Казахстан (НИРЦ НПО РК), 2008. — С. 32-40.

[3] Котов И. В. Деструктивные секты Текст. / И. В. Котов // Нравственное и патриотическое воспитание в традиции

Православия : сб. докл. V Свято-Евфросиниевских пед. чтений (3-5 нояб. 1998 г.). Минск, 1999.-С. 103-106.

УДК 27

Г.Ю. Каптен
G.Kapten
gkapten@rambler.ru

СПЕЦИФИКА САКРАЛИЗАЦИИ ВОЙНЫ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

ASPECTS OF THE SACRALIZATION OF WAR IN ANCIENT RUSSIAN'S HISTORIOGRAPHY

АННОТАЦИЯ

Представленная статья посвящена изучению специфики сакрализации войны в отечественной историографии в период древней и средневековой Руси. В отличие от аналогичных процессов в Византии древнерусская религиозность не знала четкого различения понятий светского и духовного. Поэтому война за страну воспринималась как религиозный подвиг защиты единоверцев.

ABSTRACT

The presented article focuses on the studying specificity of sacralization of war in russian's historiography in ancient and medieval period. Contrary to similar processes in Byzantium ancient russian's religiosity did not know clearly distinguish between the concepts of secular and spiritual. Therefore, the war for the country was seen as a religious duty of fellow believers. protection.

Ключевые слова: Древняя Русь, военная религиозность, священная война.
Keywords: Ancient Rus, military religious, holy war.

В данной работе будет поставлен вопрос о специфике представлений о «военной святости» в православной культуре Византии и Руси. Любая религиозная традиция со временем становится перед ответом на вопрос «допустимо ли с оружием в руках защищать свою или чужую жизнь и имущество с оружием в руках?». Основные христианские конфессии отвечают на этот вопрос утвердительно, более того, в разных странах и эпохах они ставятся перед вопросом о признании вооруженного сопротивления злу не только допустимым, но и похвальным, заслуживающим не только человеческой, но и божественной награды.

Соответственно целью представленной работы будет изучение вопроса, считалось ли ревностное исполнения воинских обязанностей достаточным для признания святости того или иного человека. Случаи канонизации воинов за подвиг мученичества или монашеское делание после оставления службы рассматриваться не будут.

Поскольку проблема отношения к войне как феномену общественной жизни в Византии рассматривалась нами в предыдущих исследованиях, обратимся сразу к специфике именно русского средневекового подхода к военному делу.

Русский воин стоял примерно перед той же дилеммой, что и его ромейский собрат и, подобно ему, выбирал применение оружия как меньшее из зол. Однако сама государственность на территории Руси была принципиально иной. Следовательно, и вопрос возможности освящения светской власти и ее действий, в том числе и военных, ставился принципиально иначе.

Примечательно, что для Византии характерно представление о святости самого поста императора, поэтому на изображениях лицо правителя часто изображали с нимбом, как у святого, но лично канонизированными оказались лишь несколько правителей

за более чем 1100 лет: Константин Великий, Юстиниан (и то под очень большим вопросом), императрицы Пульхерия, две Феодоры (жены Юстиниана и Феофила) и Ирина. Среди святых воинов все без исключения закончили свой жизненный путь мученичеством, за что, собственно, и были канонизированы.

Русские же святцы содержат более двух десятков имен менее чем за пятьсот лет, среди которых особо почитаемыми оказались как раз не мученики (вроде Михаила Тверского), а князья-воины: Борис и Глеб, Александр Невский, Дмитрий Донской, Довмонт Псковский и другие, наиболее близкие к византийским идеалам были лишь князья-«политики»: Владимир Святой и Ярослав Мудрый.

Представляется, что для Руси не было характерно ощущение ратного дела и управления государством со всеми их нравственными дилеммами как нечто достойного, но все-таки далекого от святости. Скорее наоборот, они понимались как один из способов проявления любви к отечеству и религиозного героизма.

Процесс христианизации Руси, несмотря на многочисленные исследования, до сих пор остается не до конца изученным по целому ряду вопросов. Одним из них является проблема взаимоотношения воинской культуры русских дружинников и ополченцев и христианского учения.

Что же касается вопроса участия духовенства на войне, то древнерусская практика достаточно сильно отличается от византийской и ближе к западноевропейской, чем это может показаться при анализе более поздних текстов. Хрестоматийный отказ Святослава Игоревича от крещения из чувства стыда перед соратниками недостаточно полно отражает весь спектр

мнений древнерусских воинов, принимающих новую веру или отказывающихся от нее.

Помимо духовенства городских храмов, которые стали строиться в массовом порядке при Владимире Святославовиче, летописи указывают на наличие священников, непосредственно находящихся при князе и его дружине. В связи с этим можно отметить, что традиция капелланского служения имеет практически столь же долгую историю, как и само христианство на Руси.

Священники сопровождали князя и его войско в походах и, порой, погибали наравне с другими. В своем исследовании Александр Евгеньевич Мусин приводит достаточно много примеров, указывающих на непосредственное участие клириков в боевых действиях [2, с. 52-63].

Поэтому вопрос о допустимости клирика служить после совершения убийства в русской практике решался несколько отлично от канонической нормы. Как было показано выше, даже в Византии в сложные времена арабских набегов правило о безоговорочном запрещении любого священнослужителя, убившего даже при вынужденной самозащите, применялось далеко не всегда.

В условиях же постоянной угрозы со стороны кочевников и просто разбойных нападений, священникам, в отсутствии сильного государства и армии, достаточно часто приходилось защищать свою жизнь и семью. Примечателен случай, когда Константинополь на запрос одного епископа: «Аще поп на рати человека убиет, лзе ли ему потом служити?» сказал: «Се удержано святыми канонами», то в большинстве списков оказался зафиксирован противоположный по смыслу ответ: «Не удержано есть святыми канонами» [см. 2, с. 60]. Вполне возможно, в свете событий древнерусской истории и

повседневной жизни для переписчиков именно такой ответ казался логичнее канонической нормы.

Одна из самых важных причин этого лежит в практически отсутствии выделения клириков из среды древнерусского общества. Древнейшие своды законов не рассматривают духовенство как отдельное сословие или социальную группу. Лишь при правлении Ярослава Владимировича появляется само понятие епископского суда и распространения его юрисдикции на нормы, отсутствующие в светском праве того времени.

Известное по западноевропейской жизни выделение клириков как отдельного и замкнутого сословия в Киевской Руси было практически неизвестно. Не знала она и правовой византийской культуры, с четким обозначением прав и обязанностей лиц духовного звания. Обычный священник или диакон практически не отличался по внешнему виду, образу жизни и, порой, смерти от окружающих его людей. Поэтому допустимый для развитого римского и византийского общество принципиальный отказ части общества от самозащиты был в условиях древнерусского государства равносилен самоубийству.

Учитывая достаточно четкие параллели с феноменами религиозной жизни Запада необходимо поставить вопрос: появилось ли на Руси, так же как и в странах католической Европы, представление об особой миссии «воинства Господня» не только хранить, но и распространять христианство, в том числе, при помощи оружия. Решение этого вопроса позволило бы дать утвердительный ответ о существовании на Руси концепции священной войны.

Вполне естественно, что принимающий новую религию человек сохраняет достаточно многое из своих старых представлений о дозволенном и недозволенном.

Случаи, когда Крещение полностью меняло просвещаемого, хотя и случались, но не могли быть массовыми.

Современная наука не располагает данными, говорящими о принципиальном отличии древних славян от других европейских народов в вопросе применения силы. Что же касается скандинавского происхождения первых русских князей и их преемников, то об их повышенном миролюбии так же говорить не приходится.

Поэтому вполне естественно предположить, что жители древнерусского государства прошли путь, схожий с их западными соседями. Соответственно и перед ними на некотором этапе христианизации возник вопрос о допустимости не только необходимого минимума самообороны, но и осознании себя как хранителей и защитников новой веры перед лицом внешней угрозы.

Как совершенно справедливо отмечает А. Е. Мусин: «Древняя Русь не сохранила цельных произведений, подобных англосаксонским поэмам и скандинавским сагам, где бы во всей полноте отражались становление русской «дружины Господней» и его социально-культурные механизмы. Воинские повести составили часть отечественного летописания уже христианской эпохи и отражают этику уже христианизированного воинства» [2, с. 78-79]. Поэтому изучение самого процесса проникновения новой веры в великокняжескую дружину вынуждено опираться более на реконструкции современных историков, нежели на источники.

С другой стороны, для изучаемой темы более важен анализ этики уже христианского воинства, к которой и будет обращено самое пристальное внимание.

Во-первых, христианство, с его подчеркнутым устремлением в эсхатологическую перспективу, изменило отношение воинов к смерти. Причем речь идет не только

об уменьшении страха погибнуть, ведь скандинавские язычники так же ее не боялись, рассчитывая оказаться достойным пира в Вальхалле. Христианин же претендует на большее, на власть над смертью.

К моменту Крещение Руси уже было сформировано православное «пасхальное богословие» и богослужение, для которого «пожерта бысть воистину смерть победою». Поэтому «русский Златоуст» Илларион Киевский обращаясь в «Слове о Законе и Благодати» к уже покойному князю Владимиру, возглашает: «Встань, о честная главо, из гроба своего! Встань, отряси сон, ибо не умер ты, но спишь до всеобщего восстания! Встань, ты не умер, ведь не должно умереть веровавшему во Христа, Жизнь всему миру! Отряси сон, возведи очи и увидишь, какой чести сподобил тебя Господь там, и на земле не оставил…» [1].

Уход человека в монахи сопровождается плачем по нему как умершему, а после долгих лет аскетических подвигов он мог уже сам творить чудеса, вплоть до оживления мертвых. Древнерусские жития святых особо выделяют именно этот момент, равно как и подчеркивают нетленность их останков. Вероятно, именно глубокое убеждение о власти святого над смертью и лежит в основе столь характерного для русского религиозного сознания требования обязательности нетления мощей святых, которое было незыблемо вплоть до XX века.

Во-вторых, христианская символика начинает активное проникновение в воинский быт, используемая в качестве знамен и украшений для оружия. Примечательно, что аналогичные процессы происходят и на Западе, где меч и крест начинают фигурировать вместе. На Руси же меч заменяется топором, а образ креста начинает встречаться на церемониальных топориках князей, а затем находит свое постоянное место в известных клевцах

руководителей воинских подразделений позднего средневековья.

Об этом же свидетельствуют и археологические находки, такие как чрезвычайно важная находка в Великом Новгороде, датируемая 1070-ми годами, представляющая собой рисунок на бересте и изображающая человека с поднятыми в руках крестом и топором на фоне шатрового храма [см. 2, с. 91].

Что же касается самой княжеской власти, то она довольно быстро осознала себя призванной к особой миссии защиты христиан перед лицом постоянных угроз с юга и востока. Поэтому противостояние Руси степи носило не только политико-этнический, но и религиозный характер. Особо ярко это проявилось в походах Владимира Мономаха, а затем уже и князей Москвы.

Собирание русских земель не могло не отразиться на существенном изменении ролей духовенства и светской власти в развитии христианства. В первую очередь это касалось существенной трансформации положения клириков в обществе. В XIV веке священнослужители начинают постепенно выделяться в отдельное сословие. Этот процесс идет одновременно «сверху» и «снизу».

В условиях монгольского ига епископы довольно часто замещали светскую власть в дипломатических делах, выступали в качестве регентов при малолетних князьях и даже организовывали защиту городов в случае отсутствия правителей. Довольно часто высшие церковные должности занимались людьми знатного происхождения, что не могло не усиливать их влияние на политику.

Низшие же клирики к этому времени вышли из юрисдикции светских правителей, а их тяжбы рассматривались судом епископа. Немаловажную роль играло и то, что церковная иерархия в целом продолжала быть частью Константинопольской Патриархии, что

делало митрополита, чаще всего грека по происхождению, в достаточной степени независимым от великого князя. Иммунитет клириков обеспечивается и монгольскими законами, освобождающими их от подати хану и наделяющими значительными льготами.

Однако такое положение сохранялось сравнительно недолго, освобождение от власти Золотой Орды явилось не только следствием роста политического влияния Москвы, но и религиозного самосознания. Повествование о Куликовской битве стало важным элементом национального эпоса, в котором важную роль играли и ключевые для русского человека религиозные элементы: не Димитрий Иоаннович, а Мамай становится инициатором войны, князь и его дружинники нарочито усердно уповают на помощь Всевышнего, Который благословляет их через напутствие преп. Сергия, происходят мистические явления перед сражением, которое начинается поединком татарина с монахом-воином.

Мамай, как известно, не происходил из рода чингизидов и поэтому его положение в Золотой Орде, как и в империи монголов вообще было довольно шатким. В зависимости от точки зрения, он мог рассматриваться и как полководец при законных правителей ханах Абдулаххе и Бюлеке и как узурпатор, поскольку власть его ставленников отказались признавать другие правители улусов. Поэтому великий князь Димитрий Иоаннович оказался в довольно щекотливом положении – подчиниться узурпатору означало навлечь на себя удар основных сил Монгольской империи, сражаться же с ним означало стать формальным бунтовщиком.

Примечательно, что подобный аспект проблемы практически не поднимался русскими летописями того времени, возможно тут сыграли три фактора. Во-первых,

это могло быть вызвано простой неосведомленностью летописцев об этом сюжете монгольской политики. Так, например, в летописи Авраамки за год 6869 идет упоминание «…и бысть мятеж велик зело в орденском царьстии…» [см. 4, с. 89], но никаких подробностей о реакции самих монголов на действия Мамая не упоминается. Во-вторых, Дмитрий Донской получил ярлык на великое княжество именно из рук ставленников Мамая, признав их в качестве своих сюзеренов, и тут уже нет разницы были ли они сами законными правителями или нет.

В-третьих, в силу особой важности Куликовской битвы она довольно быстро перешла из важного события русской истории в легенду, а ее участники превратились в эпических героев национальной мифологии. Поэтому для авторов того времени было важно не рассказать о примечательных особенностях евроазиатской политики второй половины XIV века, а продемонстрировать, что самостоятельность Руси была дарована свыше благочестивому князю, а не стала плодом восстания против признанных самими русскими законных правителей. Как будет показано ниже, эта война в русской истории практически сразу начала восприниматься если не как священная, то уж точно как справедливая, поэтому она принципиально не может быть бунтом.

Русские источники практически в один голос демонстрируют следующую ситуацию: Мамай предпринимает поход исключительно из ненависти к христианам, угрожает уничтожением городов и монастырей и т.п. Его союзники: Олег Рязанский и Ягайло Литовский обвиняются в безумии и предательстве.

Со стороны же русских, как правителей, так и простых воинов, напротив, отмечается редкостное единодушие, самопожертвование и воинская доблесть.

Особенно выделяется князь московский, который становится практически на один уровень с библейскими героями. Его соратники клянутся: «Воистину ты, государь, исполни закон Божий и последовал евангельской заповеди, ибо сказал Господь: "Если кто пострадает Имени Моего ради, то после воскресения сторицей получит жизнь вечную". И мы, государь, сегодня готовы умереть с тобою и головы свои положить за святую веру христианскую и за твою великую обиду» [5].

Примечательно, что в цитируемом фрагменте присутствуют элементы общие с древнерусской религиозностью, а именно понимание жертвенности княжеского служения первого из воинов, полагающих свои души «за други своя». Однако помимо их звучат уже принципиально новые смыслы – полководцы выражают готовность умереть не только за веру, но и за личную обиду своего сюзерена.

Начинается чрезвычайно важный для дальнейшей истории Московии процесс сближения, вплоть до отождествления понятий «государство», «великий князь» (затем уже «царь»), «вера» и «народ». Правитель становится выразителем интересов страны, а она, в свою очередь, предоставляет силы для реализации его замыслов.

Особое внимание уделяется проблеме помощи Бога и Его благословения на сражение, что является обязательным фактором, для понимания войны священной. Поэтому повествование о Куликовской битве в обязательном порядке включает сюжет благословения Дмитрия Донского со стороны Церкви.

Достаточно большой фрагмент «Сказания о Мамаевом побоище», повествующий о поездке князя к преподобному Сергию, важен тем, что выражает принципиально важные для средневекового человека

переживания встречи со священным практически полностью в согласии с каноническими образцами.

Святой находится практически в полном единении с Богом, поэтому его слова воспринимаются как переданные непосредственно от Всевышнего. Примечательно, что более ранние повествования не сообщают о путешествии Димитрия Иоанновича к преподобному Сергию. Молчит об этом сюжете и «Задонщина» – художественно-поэтическое переложение событий.

Путешествие из Москвы в Лавру и обратно с войском при наличии угрозы объединения Мамая с Олегом и Ягайло выглядит неоправданной для прагматичного князя тратой драгоценного времени. Если считать, что благословение все же имело место быть, то более вероятным выглядит рассказ летописи Авраамки, согласно которому благословение было передано письмом, которое князь получил уже на Дону за два дня до битвы, о прибытии гонцов из Лавры говорит и «Сказание» (интересна гипотеза В.А. Кучкина, согласно которой поездка к преп. Сергию имела место двумя годами раньше, перед сражением на реке Воже и было отнесено к Куликовской битве по ошибке, связанной с близостью в хронологическом и тематическом плане).

Димитрий Иоаннович, как и положено по канону, полон земных военных забот, поэтому Сергий его мягко поправляет, указывая на первенство дел духовных: упрашивает остаться на Литургию и монашескую трапезу, совершает водосвятие и окропляет все благочестивое воинство. Наградой за терпение князю служит обещание победы, а в качестве ее залога его сопровождают ученики преподобного Пересвет и Ослябя.

Будучи воинами в прошлом, они олицетворяют воинство земное, а через монашество они получают возможность представлять и воинство небесное, быть как

бы зримыми ангелами, сопровождающими русскую армию. Соединяя земное и небесное, они становятся идеальными воинами, одетые вместо брони в монашеские мантии с нашитыми крестами. Неожиданное для Руси появление крестоносной символики невольно приводит к вопросу о возможном влиянии Запада, но этот вопрос требует отдельного исследования.

Каноничным моментом встречи со священным является тайна, поэтому великий князь никому не сообщает о полученном обетовании победы, а возвращается в Москву, где предсказание подтверждается авторитетом главы Русской Церкви митрополита Киприана. Этот сюжет выглядит совсем странно, ведь Димитрий Иоаннович был с ним в серьезной вражде из-за отказа признавать законность его избрания, за что находился, фактически, под церковным отлучением. Примечательно, что преп. Сергий в этом споре находился на стороне Киприана.

Однако легенда требует идеальности, и эти подробности жизни действующих лиц были благополучно забыты. Читатель видит фактически икону Куликовской битвы, окруженной по русской традиции клеймами, на которых Князь получает личное благословение от Святого, подтвержденное авторитетом церковной иерархии в лице ее Предстоятеля.

Прибыв к месту сражения, Дмитрий укрепляется чудесными явлениями святых братьях Бориса и Глеба, осмысляемые как небесные покровители всех русских князей. Будущий победитель, как и положено древнерусскому полководцу, бьется в первых рядах и получает многочисленные раны (от которых он спустя время и скончался), однако помощь свыше хранит его от смерти.

Окончание битвы так же соответствует канону: благодарственные молитвы за дарованную свыше победу, плач по многочисленным погибшим, их достойное погребение и возвращение с добычей. Русские князья прославляют Бога и отмечают победу строительством церквей и подобающим поминовением погибших. Их противники же поражены страхом и отступают: Ягайло отступает (примечательно, что в западных летописях говорится, что литовцы все-таки напали на ослабленное войско и отняли у них добычу), Олег признает власть московского князя, Мамай же бежит в Крым, где его настигает заслуженная смерть.

Куликовская битва, таким образом, представляется первым в истории России событием, представленным отечественной историографией в качестве священной войны. В источниках отчетливо проговаривается, что она: справедлива, направлена на защиту веры и, наконец, благословлена свыше.

Кроме того, это событие ознаменовало рубеж, когда последний раз фигурируют элементы военной религиозности Киевской и присутствуют новые мотивы «православного царства» в Москве. Сама ее героизация и трансформация в легенду происходила под сильным влиянием новой идеологии. Отныне уже не власть будет стремиться подстроиться под принципы христианской веры, а будет активно использовать религиозные идеи для оправдания своих поступков.

Это дает возможность С.Э. Звереву заявить: «Чрезвычайно важно то, что в отличие от западной практики подготовки войск к сражению, в русском войске не наблюдалось разделения речевых функций духовенства и военного командования. Нигде в источниках мы не находим упоминания о проповедях духовных лиц, как не находим указаний и на то, что священнослужители

сопровождали войско в походе. Благословение великого князя московского Дмитрия Ивановича преподобным Сергием состоялось при выступлении войска в поход, а иноки Пересвет и Ослябя сражались в общем строю как простые ратники. Такого не было ни на Западе, ни даже в Византии. Русские князья, в отличие от западных полководцев, объединяли в своем лице функции духовных и военных ораторов. Это придавало вдохновляющему речевому воздействию непередаваемую действенность, авторитетность и силу. Пример личного благочестия возгревал нравственное чувство в воинах, а личный пример полководца, стоявшего в первых рядах сражающихся, питал боевой дух войска и подкреплял истинность сказанных им слов» [3, 155].

Не соглашаясь с таким мнением относительно всего русского средневековья, следует признать, что подобная тенденция в конце XIV – XV века все же имела место. Причиной этого, на наш взгляд, стали несколько факторов: во-первых, традиционное для византийской традиции стремление отделить заботы «священства» от требований «царства», во-вторых, священников на Руси всегда было слишком мало, даже исполнения своих прямых обязанностей, не говоря уже о перенимании части функций светской власти, когда она все-таки есть.

Третьим, и, наверное, самым значимым, фактором стало значительное усиление княжеской власти в последний век монгольского ига. Перед практически непобедимой силой кочевников востока единственным условием выживания Руси стало становление своей собственной сильной власти, укрепляемой, в том числе, и провиденциальной санкцией. Поэтому фигура князя-воина стала окружаться ореолом святости как защитника людей. Для такого правителя естественно получить благословение от другого святого, монаха-старца, чей духовный

авторитет непререкаемо высок, но не от обычного земного священника-капеллана или духовника.

Именно поэтому, начиная с Дмитрия Донского, княжеская власть стала достаточно часто оказываться в конфликте с духовенством. После упомянутого выше конфликта Дмитрия Донского и митр. Киприана, было противостояние Василия II и Исидора, причем великий князь выступил как защитник православия против униатства митрополита. У Ивана III установились крайне непростые отношения с Геронтием, далее был низложенный за ересь Зосима и хрестоматийная история с отстранением митр. Варлаама Василием III. Поэтому репрессии Ивана Грозного по отношению к высшему духовенству имели чрезвычайно богатую предысторию.

Одновременно с этим войны на Руси стали все чаще восприниматься как войны за веру. Фигуры правителей и государство в целом начали сближаться с понятиями «народ» и «вера». Великий князь, а затем царь, стремились предстать выразителями интересов страны, а она, в свою очередь, воспринимала его замыслы как свои.

Мотивы «православного царства» все больше становятся элементами государственной идеологии Москвы. Отныне уже не власть будет стремиться подстроиться под принципы христианской веры, а будет активно использовать религиозные идеи для оправдания своих поступков.

На протяжении всей истории Руси война всегда была неразрывно связана с проблемой культурного и религиозного противостояния «чужим». Поэтому неудивительно, что защита от врагов практически всегда оказалась связана с сохранением своей веры, чего так и не произошло в Византии, несмотря на всю схожесть внешнеполитической обстановки двух государств.

Причина этого лежит, на наш взгляд, в принципиальной близости, практически до неразделимости, светского и духовного начал. В Романии это единство ограничивалось мощным пластом высокого богословия, четко обозначавшим различие «священства» и «царства». На Руси же такой сдерживающей силы не было, поэтому практически любая крупная угроза государству воспринималась как угроза Церкви и наоборот.

Список литературы

[1] Иларион Киевский Слово о Законе и Благодати - https://azbyka.ru/slovo-o-zakone-i-blagodati-mitropolita-ilariona (18.10.2016).

[2] Мусин А. Е. Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета, СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005.

[3] Зверев С. Э. Военная риторика Средневековья СПб.: Алетейа, 2011.

[4] Полное собрание Русских летописей. Т.16., С-Пб 1889.

[5] Сказание о Мамаевом побоище - http://www.hrono.ru/dokum/1300dok/1380skaz.php (18.10.2016).

УДК 281.93

С.М.Иванов
S.Ivanov
volepar@yandex.ru

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ПЫЛАЮЩЕМ СТАЛИНГРАДЕ

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN BLAZING STALINGRAD

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена истории православия в Сталинградской области в годы Великой Отечественной войны. Автор пользуется как уже опубликованными, так и собранными собственноручно воспоминаниями военнослужащих и гражданских лиц, а также архивными документами. Раскрываются факты патриотического поведения священнослужителей и простых верующих в дни Сталинградской битвы. Рассказывается об участи некоторых церковных и монастырских зданий г. Сталинграда.

ABSTRACT

The article is dedicated to the history of orthodoxy in Stalingrad area in the years of the Great Patriotic war. The author uses already published as well as collected by him recollections of military and civil persons together with archive documents. Cases of patriotic behavior of clergymen and common believers in the days of Stalingrad battle are highlighted. The article also tells of the fate of some clerical and monastery buildings in Stalingrad.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Великая Отечественная война, г. Сталинград, священнослужители, верующие, НКВД, репрессии, Свято-Духов монастырь, Казанский храм, Сергиевский храм.
Keywords: Russian Orthodox Church, Great Patriotic war, the city of Stalingrad, clergymen, believers, NKVD, repressions, Holy Spirit monastery, Kazan church, Sergius church.

Русская Православная Церковь в Сталинграде подошла к началу Великой Отечественной войны практически обескровленная: из более чем 700 храмов и часовен, имевшихся в крае до 1917 г., остались действующими лишь какие-то десятки. Большинство из них было разрушено, передано под склады зерна или ядохимикатов, часть переделаны под Дома культуры или кинотеатры. В самом Сталинграде к 1941 г. открытых приходов не имелось. Вал гонений на веру затронул и священников, монашествующих, просто верующих, пройдясь по ним смертельным гребнем. В списке репрессированных органами НКВД (Народный комиссариат внутренних дел СССР) духовенства и мирян, составленном в Волгоградской епархии, состоят около 600 человек [1, с. 110].

Конечно, фашисты попытались использовать в своей пропаганде религиозный фактор. Как сообщалось в докладной записке начальника Сталинградского УНКВД А.И. Воронина: «Немцы среди населения усиленно проповедовали религию. По воскресным дням работать не заставляли, при этом заявляли, что когда они укрепят свою власть – откроют церкви, дадут попов …» [2, с. 31]. Как пишет один из исследователей истории Сталинградской битвы, ветеран войны В.Н. Дубков, «шпионы находили приют у людей, враждебно относящихся к советскому государству: у белогвардейцев, капиталистов, кулаков,

уголовников, сектантов и церковников. Для лучшего сближения с ними фашистская разведка снабжала своих агентов крестиками, религиозными листовками, иконами, на которые подчас были падки религиозные лица, и различными безделушками» [3, с. 5-6.]. Понятно, что, судя по выражениям, автор взял цитату из какого-то документа НКВД. Конечно, не надо думать, что, получив крестик или иконку, верующие сразу же бросались в объятия врага и радостно приветствовали «освободителей». Здесь налицо явная нелюбовь сотрудников органов к религиозным людям и, как итог, неверная посылка. Конечно, жителям Дона, попавшим под каток расказачивания и гонений на веру, вряд ли можно приписывать большую любовь к советской власти. Так, В.Н. Дубков упоминает о том, что в период оккупации старостой управы ст. Нижнечирской был некто И.А. Горин. Дубков пишет: «Он происходил из семьи священника, его отец за контрреволюционную деятельность был арестован органами ВЧК в 1919 г.» [3, с. 88].

Нам удалось найти документ, подтверждающий обстоятельства казни и захоронения выше упоминаемого священника Горина. Данный документ приведен в моей книге [4, с. 18]. Это «Сводка сведений о злодеяниях и беззакониях большевиков № 23 от 28 июля 1919 г.», составленная Отделом пропаганды Особого совещания при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России (белогвардейская армия). В Сводке сообщается: «Дон. Станица Морозовская. 5 июля в станице Морозовской погребено 200 трупов, преимущественно местных жителей, замученных большевиками. В числе жертв – 10 женщин, 3 священника: о. Николай Попов (ныне канонизированный Русской Православной Церковью – С.И.), о. Агафон Горин, о. Александр Карапчов и отец, мать и сестра полковника барона

Медема. Несчастные жертвы были страшно изрублены и все, за исключением женщин, обнажены» [5, с. 275.]. Несомненно, жесточайшие гонения на веру озлобили часть казачьего населения до такой степени, что они были готовы сотрудничать с оккупантами, но таких было абсолютное меньшинство.

В конце июля 1942 г. враг захватил старинную казачью станицу Клетскую, с чем связана одна интересная история. В мемуарах начальника Сталинградского управления НКВД генерал-лейтенанта А.И. Воронина говорится, что к нему пришел странный посетитель – старенький священник из ст. Клетской, «маленький, сутулый с белоснежной бородкой». Он рассказал, что станичный храм не пострадал при бомбежке, и «германский полковник наказал мне церковь открыть и службу в ней нести! Строго приказал. А я не желаю с амвона германцев прославлять, многие лета тому полковнику у бога просить!» [6, с. 80-81].

Представьте себе, священник, служивший в храме ст. Клетской 15 лет и уцелевший от репрессий, лишь, вероятно, благодаря своей старости, пришел к главному своему гонителю – руководителю НКВД. Несмотря на то, что его церковь была закрыта властями и начала разбираться еще в 1939 г., он не проклял свое атеистическое государство и его правителей и не перешел на сторону захватчика. Батюшка попросил помощи в спасении казачьей молодежи, которую немцы хотели угнать в Германию. Обнадеженный священник в итоге уехал назад в станицу, а через сутки две лодки с группой комсомольцев ночью пересекли Дон и оказались в расположении наших войск. Среди парней и девушек была и внучка священника, тоже спасенная от немецкого рабства.

Но, вот, после варварской бомбардировки фашистские войска вошли в Сталинград. Превращение его во фронтовой город, тяжести и лишения сразу отразились на усилении религиозных чувств мирных жителей и солдат. Воспоминания ветеранов говорят об огромной психологической помощи веры в Бога, достаточно высоком уровне религиозности многих бойцов. В дни страшных бомбёжек, стёрших до основания целые кварталы и районы, многие взяв свои домашние иконы, стали обходить дома с молитвой. Некоторые из икон Божией Матери, молитвослов, Псалтирь и написанная на немецком бланке молитва представлены сегодня в экспозиции музея-заповедника «Сталинградская битва» и в зале «Дети войны» Волгоградского Центра детского и юношеского туризма и экскурсий. В волгоградских газетах опубликовано множество рассказов детей Сталинграда о том, как их семьи прячась в оврагах, подвалах, окопах молились перед своей иконой. Как вспоминала Валерия Алексеевна Гусева, бывшая тогда ребенком: «Горели дома, горела земля, небо было чёрно-лиловое. И на этом фоне со стороны кондитерской фабрики шли старушки в темном, несли большую икону и пели молитвы. Было очень страшно. Мы с мамой и соседями смотрели на это шествие и плакали» [7, с. 3].

Чтобы показать всему миру, что Сталинград взят, захватчики поднимали на некоторых зданиях свой флаг со свастикой. Так, 7 октября 1942 г. вышел киносюжет германской пропагандистской кинохроники, где солдаты 295-й пехотной дивизии Вермахта поднимают фашистский флаг во дворе Сергиевского храма. Также враги охотно фотографировались на фоне поврежденной бомбардировками святыни.

Удалось найти некоторую информацию и по Свято-Духову монастырю (в народе его еще называли

Илиодоровским, из-за имени строителя – печально известного иеромонаха Илиодора (Труфанова)) в дни войны. Он был закрыт еще в 1918 г., но многие разогнанные монахини остались проживать в городе в частных домах поблизости от своей обители. В воспоминаниях Любови Лазаревны Топоровской (1908 г.р., проживавшей на ул. Серпуховской Ворошиловского района) говорится, что, когда фашисты угоняли гражданское население и «догнали нас до Воропоново, тетя Серафима отстала, говорит, больше идти не могу, пойду искать монашек – они жили на окраине Царицы» [8, с. 204].

Одна из членов общественной организации «Дети военного Сталинграда» пишет: «Случайные люди помогли укрыться в подвале Илиодорова монастыря. Дедушка умер в подвале монастыря, и только через несколько дней его удалось похоронить вместе с убитыми советскими солдатами в братской могиле… Немецкие самолеты продолжали бомбить город. Горело все: дома, заборы, земля и небо. В подвале монастыря наша семья продержалась до середины октября 1942 года с такими же бездомными семьями. А потом появились немцы с автоматами и, угрожая расстрелом, выгнали из подвала всех, кто там находился» [9, с. 106].

Другой старожил - Евгения Рудыкина-Жорова рассказывала, что в 1942 г. в подвалах обители «осталась небольшая группа женщин. Среди них были и старые монашки, когда-то обитавшие в кельях монастыря. Когда немцы бомбили город, люди собирались в подземных катакомбах своей святыни, молились Богу, надеясь на спасение. Немцы, заняв эту часть города, не осмелились их выгнать… Когда фашисты оказались в «котле» Сталинграда, к монашкам часто пробирались местные жители, знавшие об их существовании – те, кому нужна

была их духовная поддержка. Нескольких раненых бойцов и жителей города они спасли, оказывая посильную медицинскую помощь. Старшую из них звали «матушкой Ганей» (ее имя в миру стерло время). В подвале был незатейливый иконостас, который мне удалось увидеть в 1943 году, когда моя бабушка повела показать меня Гане. В самые трудные для города дни бабушка сидела с монашками в Илиодоровом монастыре, благо жила недалеко, на улице Погроменской» [10, с. 73]. Монахини духовно поддерживали напуганных войной людей, учили их молиться, переписывали с ними молитвы, скручивали из тряпочек свечи. По данным научного сотрудника музея-заповедника «Сталинградская битва» Киры Чигиринской, монахини Свято-Духова монастыря, собрали средства на строительство танка «Александр Невский», впоследствии прошедшего боевой путь в составе 3-й гвардейской танковой бригады 7-го танкового корпуса [11, с. 3]. Бывший диктор Волгоградского областного радио Клим Коняхин вспоминал про страшные дни 1942 г.: «Кажется, 6 октября нас заставили явиться в Илиодоров монастырь. Там немцы организовали какой-то пункт сбора и регистрации местных жителей – повсюду были расклеены приказы об этом. А оттуда всех погнали куда-то за город» [12, с. 5].

В записке УНКВД «О положении в г. Сталинграде в период его частичной оккупации и после изгнания оккупантов» говорится: «Церкви, за исключением двух – одной на Дар-Горе и другой в центральной части города, в бывшем илиодоровском монастыре – не открывались» [13, с. 428]. Судя по всему, служили в Свято-Духовом монастыре и Казанском храме немецкие капелланы (военные католические или протестантские священники) или румынские православные священнослужители.

Фашисты нашли священника Дмитрия Днепровского – одного из немногих духовных лиц, уцелевших от атеистических гонений, и предложили ему служить в Казанском храме. Но, смелый батюшка отказался и был вместе с женой и дочерьми выслан в Чернышковский район. А его сына вместе с женой депортировали в Германию на работы. Пока отец Дмитрий Днепровский находился в оккупации, 30 декабря 1942 г. глава Русской Православной Церкви Патриарший Местоблюститель митрополит Сергий призвал всех верующих собрать средства на постройку танковой колонны имени святого великого князя Дмитрия Донского. Так, вот, будучи в тылу противника, протоиерей Дмитрий Днепровский, сумел вместе с простыми православными людьми собрать пожертвования на целых восемь танков и передать их Красной армии. В одном из документов архива Казанского собора говорится, что отец Дмитрий «во время нашествия немцев рыл окопы, противотанковые рвы и особые установки для огневых точек на ближних и дальних рубежах…. На разные нужды Красной армии много собрано в храме, кроме вещей множество денежных средств». Несмотря на свою активную патриотическую позицию, он не был награжден, как священники других епархий, помогавшие фронту. Сказалось его пребывание на оккупированной территории. Вероятно, именно о нем пишет в своих мемуарах сталинградский старожил Владимир Иванов, что когда он заболел малярией весной 1943 г., «мама разыскала на Дар-горе священника и привела меня к нему. В частном доме посреди комнаты поставили табуретку, а на нее таз. Я склонил над тазом голову, а священник, положив руку мне на голову, читал молитву. В конце процедуры он полил мне голову водой. Когда мы уходили, в прихожей дожидались своей очереди несколько старушек с детьми» [14, с. 75-76].

По причине довоенных репрессий и гибели в 1942 г. многих городских архивов, крайне тяжело восстанавливать страницы истории Русской Православной Церкви в Сталинграде. Практически неизвестны фамилии священнослужителей, еще пребывавших в городе на момент начала бомбардировок. Буквально случайно удалось найти в военной литературе упоминание об одном из батюшек. Младший лейтенант НКВД Глеб Афанасьев во время авианалета оказался у берега Волги в одной щели со «странным мужчиной – толстым, с громадной бородой и в рясе. В его руках были две корзины, в них крупы, сахар, хлеб, консервы… ». Он провожал на пристань в эвакуацию семью своей больной сестры, помогая им нести продукты. Священник объяснил, что живет «за полотном, на Пархоменко», а на вопрос «почему не эвакуируется сам», ответил: «Да куда же я уеду из своего города, сынок?» [15, с. 267]. Судя по месту своего проживания, ранее он служил в Свято-Сергиевской церкви, закрытой властями еще в 1932 г.

История еще одного священника также показывает высокий патриотический настрой верующих. Внучка протоиерея Георгия Иосифовича Семенова Галина Николаевна Ченегина рассказала мне его непростую биографию (она называет его фамилию как Симеонов). Она вспоминает, что сначала он служил в Калаче, а до него и его отец – Иосиф Георгиевич Симеонов также был калачевским священником. В 30-е годы за о. Георгием пришли, стали зверски избивать на глазах у детей, перебили тройничный нерв. Его сослали в Сибирь за исповедание веры, но он и там продолжал венчать, причащать людей, крестил детей охранников, лечил больных от цинги. Сестра батюшки спрятала священническое облачение и церковную утварь в сарае. Из ссылки он вернулся раньше срока инвалидом и проживал в

Сталинграде, не служа ни в каком из городских храмов. С началом боев в Сталинграде, вся семья ушла в Калач. Немцы разрешили открыть церковь во имя святого Николая Чудотворца, под которую пошла половина батюшкиного дома. Здесь он начал совершать богослужения перед родовой Владимирской иконой Божией Матери. На службы сюда потянулись люди даже из-за Дона, с дальних хуторов. И вот в один из ноябрьских дней 1942 г., когда чуть утихла стрельба, о. Георгий в облачении с иконой в руках пошел навстречу нашим войскам. Советские солдаты, ворвавшиеся в Калач и увидевшие священника, стали подходить к нему за благословением. Бойцы со слезами на глазах крестились и целовали образ Божией Матери. В честь освобождения Калача от оккупантов, в здании церкви устроили концерт.

Примечательно, что перед капитуляцией, по данным архивов, фашисты заминировали некоторые церкви, в том числе в Калаче. 4 марта 1943 г. заместитель наркома обороны генерал-майор Воробьев сообщает о немецких радиоуправляемых минах в Государственный Комитет обороны (ГКО): «Докладываю: в Сталинградском лагере военнопленных обнаружен при опросе офицер Альфред Низзин, инженер-конструктор мин фирмы «Сименс-Гальске», командированный в гор. Сталинград для установки различных мин замедленного действия и мин, управляемых по радио. По показаниям Низзина, в районе Сталинграда им установлено свыше тысячи таких мин. … По словам Низзина, им установлено: … ж) в Калаче: на мельнице, в церкви и водонапорной башне установлено некоторое количество мин типа «Верона», противотанковых и прыгающих мин. Величина зарядов взрывчатых веществ в минах колеблется в пределах 15-30 кг. Мины с радиозамыкателем имеют, кроме того, часовой замыкатель, который действует сначала примерно 80 дней,

после чего мина действует от радиозамыкателя» [16]. Храм, судя по всему, разминировали, так как в 1944 г. Никольский молитвенный дом действовал [17, с. 257]. Под руководством батюшки приход активно помогал всем пострадавшим от военного лихолетья, всем миром строили хаты бездомным, ремонтировали дома солдаток и вдов. Райисполком собрал всех детей-сирот в один дом и о. Георгий содержал его за счет прихода. Священника все любили, даже партийные приходили венчаться, приносили по ночам крестить своих детей.

Сразу после окончания боев в Сталинграде, верующие стали просить местные власти зарегистрировать открытые при оккупации приходы или разрешить открытие уцелевших храмов. Жившие в землянках и подвалах люди с энтузиазмом помогали ремонтировать полуразрушенные здания. Но, до окончательного разрешения свободы вероисповеданий оставалось еще далеко.

Собранный по данной теме материал (архивные данные, воспоминания военных и гражданских жителей Сталинграда, фотографии 1942-1943 гг. и т.д.) использовался для методической разработки классного часа, виртуальной экскурсии или Урока Победы «Храмы пылающего Сталинграда: Русская Православная Церковь и гражданский подвиг ее представителей». В рамках преподавания в Детско-юношеском центре Волгограда истории православия в Волго-Донском крае со школьниками было проведено несколько занятий и ими писались научно-исследовательские работы на эту тему. Передавался собранный материал и для местных журналистов, публиковавших статьи и снимавших телепередачи о Русской Православной Церкви в Сталинграде.

Список литературы и источников

[1] Иеромонах Климент (Наумов), Д.Д. Антонов. Список репрессированных священнослужителей Волгоградской епархии // Материалы к жизнеописаниям репрессированных священнослужителей Волгоградской епархии / Под ред. свящ. Е. Агеева. Вып. 1.– Волгоград: ПринТерра-Дизайн, 2011.
[2] Центр документации новейшей истории Волгоградской области (ЦДНИВО). Ф. 113. Оп. 14. Д. 306.
[3] Дубков В.Н. Непокоренные. Партизанская и подпольная борьба на территории Сталинградской области в 1942-1943 гг. – Волгоград: ГУ «Издатель», 2004.
[4] Иванов С.М. Святой из казачьего края: священномученик Николай Попов из х. Верхнегнутова Чернышковского района Волгоградской области. – Волгоград: Изд-во ВГАПК РО, 2011.
[5] Красный террор в годы Гражданской войны: По материалам Особой следственной комиссии по расследованию злодеяний большевиков» / Под ред. Ю. Фельштинского и Г. Чернявского. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2004.
[6] Воронин А.И. Щит и меч Сталинграда / Лит. запись Ю. Мишаткина. – Волгоград: Ниж.-Волж. кн. изд-во, 1982.
[7] Дети в огне Сталинграда // Зацарицынский вестник (Волгоград). № 5. 22.02.2002 г.
[8] Сталинградское детство. 23 августа 1942 года… / сост. Г.В. Егорова, Е.А. Соколова. – Волгоград: ООО «Царицынская полиграфическая компания», 2013.
[9] Мы родом из войны: Дети военного Сталинграда вспоминают. – Волгоград: Издатель, 2004.
[10] Красник Л., Андреев Ф. Сталинградское знамение // Вестник военного и морского духовенства. Спецвыпуск. М., 2005.

[11] Чигиринская К. Господь нам дарует победу // Волгоградская правда. 12.08.2014 г.
[12] Клим Коняхин: «Не забуду: тень на стене – рукава засучены, в руках «шмайссер» …» // Городские вести (Волгоград). 1993. № 25 (263).
[13] Сталинградская эпопея: Материалы НКВД СССР и военной цензуры из Центрального архива ФСБ РФ. – М.: «Звонница-МГ», 2000.
[14] Иванов В.Н. Мое сталинградское детство: воспоминания. – Волгоград: Издатель, 2010.
[15] Коробков Г.Я. Три дня и три ночи // Солдаты Победы: Сб. – Волгоград: Ниж.-Волж. кн. изд-во, 1988.
[16] Веремеев Ю. Неизвестные факты минной войны в Сталинграде -http://army.armor.kiev.ua/engenear/stalingrad-mina.php (15.09.2016 г.).
[17] Редькина О.Ю. Сталинградские благочиния в годы Великой Отечественной войны и восстановительного периода (1941-1953) // Очерки по истории Волгоградской епархии Русской Православной Церкви. – Волгоград: ГУ «Издатель», 2003.

УДК 177

В.В. Рябухина
V. Ryabukhina
vicennea@bk.ru

ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ

CRIME AND PUNISHMENT

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается формирование морали в обществе и то, каким образом сообщество поддерживает ее с точки зрения исследования культуры, этики, эволюционной психологии и теологии. Основной упор делается на исследование последствий преступления, штрафных санкций, раскаяния и прощения.

ABSTRACT

The article examines the formation of morality in society and the way in which community supports it from the point of view of cultural Studies, ethics, evolutionary-psychology and theology. The emphasis is on consideration of the consequences of crime like penalty, remorse and forgiveness and what factors set humanity on them.

Ключевые слова: преступление, наказание, прощение, мораль, этика, универсальная норма взаимности, карающие эмоции, карательное неодобрение, награждение благодарностью, естественный отбор, правовая теория постмодерна, теория игр.
Keywords: crime, punishment, remorse, forgiveness, morality, ethics, universal norm of reciprocity, retributive emotions, punitive disapproval, rewarding gratitude, natural selection, post modern legal theory, game theory.

Люди небольшого племени Мбути живут в тропических лесах Африканской республики Заира. Антрополог Колин Тернбулл описал в своей книге ситуацию, как один из членов племени во время охоты столкнулся с сильным искушением и совершил действие, которое рассматривалось в этом сообществе как серьезное преступление, за ним последовало наказание.

Племя занимается различного рода охотой. По законам племени охотиться на маленьких животных при помощи стрел и копий можно индивидуально и независимо от сообщества. Охота же на крупных животных, таких как антилопы, осуществляется при помощи сети - общей собственностью племя, а добыча делится между членами племени в соответствии с установленными правилами.

Однажды была охота на большое животное. Каждый из группы знал свое место и дело: кто-то с палками и криками гнал животных в сети, кто-то ждал их у сети, что бы поймать. Случилось так, что человек по имени Сепью, в задачу которого входило ждать и направлять животных в большую сеть, увидел, что одна антилопа бежит прямо на него. Он оставил свое место и побежал ловить эту антилопу своей собственной небольшой сетью. Поймав её, подался искушению: скрыл добычу от племени, присвоив её себе.

Другой член племени видел, что Сепью ловил антилопу для себя и не работал на благо сообщества, не направлял в общую сеть животных, поэтому животные разбежались. Охота не удалась. Члены племени пришли на место происшествия для освидетельствования серьезного преступления. Все выказали свое презрение к правонарушителю, называя его вором. Сепью разрыдался и предложил разделить добычу, но её просто конфисковали.

Сепью посадили в его хижину, антилопу приготовили на костре для всей деревни и стали обедать. Преступник не получил ни кусочка. Настроение у людей в процессе трапезы поднялось, и ещё улучшилось, поскольку они слышали жалобные стоны Сепью, доносившиеся из его хижины. Целью жалобных стонов Сепью было показать, в каком несчастном и голодном состоянии он находится. Такое поведение заставило счастливых трапезников смеяться, кто-то даже попытался передразнить его жалобный плач.

В результате, близкий родственник Сепью сжалился и принес ему кусок мяса. Плач и стоны постепенно прекратились. Через некоторое время Сепью присоединился к соплеменникам у костра. Члена общины после завершения наказания и демонстративного раскаяния принимают обратно в команду, в данной ситуации - на празднование. Страдания правонарушителя искупили преступление.[1]

Эта история рассказывает о том, каким образом мораль сохраняется в обществе. Одна и та же формула. Осуждение, избегание, наказание и прощение являются способами, благодаря которым права и обязанности в сообществе сохраняются. Та же модель повторяется и в развитых обществах.

Когда люди долго живут и работают вместе, рождаются местные обычаи и практики, которые делают возможным сотрудничество и сводят к минимуму проблемы между людьми. Эта тенденция исходит из естественного человеческого желания жить в гармонии с другими людьми. Это мы наблюдаем в различных культурах и человеческих сообществах на разных стадиях развития.

Кеннет Бинмор - профессор Лондонского Университета, изучающий экономику и этику через

теорию игр, *(теория игр — математический метод изучения оптимальных стратегий в играх)* заявил, что примитивные племена охотников и собирателей используют санкции на практике таким же образом, как и академическое сообщество: сначала они смеются над тем, кто отличается от их стандартов академизма, затем следует бойкот. Если этого не достаточно для того, что бы выделяющийся успокоился и пришел к их стандартам, то такого ученого изолируют от группы, а труды его не публикуют.[2]

Наказание и теория взаимности наказания

Похоже, что все культуры мира приняли «общий стандарт», который диктует, что добрые дела будут вознаграждены, а злодеяния будут наказаны. Это вопрос системы взаимности. Шотландский специалист по этике и экономики Адам Смит был первым, кто понял, что человеческая социальность есть система взаимности, контролируемая эмоциями. На эту тему он в 1759 году написал книгу «Теория нравственных чувств». Финский антрополог и исследователь этики Эдвард Вестермарк продолжил идею Адама Смита 150 годами позже в эволюционной психологии в начале 1900-х. *Наказание есть плата одного злодеяния другим. Поэтому это своего рода взаимность.* В теории морали Вестермарка награждение благодарной эмоцией, так же как и моральное или карательное неодобрение, являются эмоциями взаимности, которые совершают эволюцию естественного отбора. Цель их - с одной стороны поддержание системы взаимодействия, с другой - её защита. Ответственность человека потенциально сохраняется везде в виде того, что он при определенных обстоятельствах заплатит или отдаст

то, что получил, или будет благодарным тому, кто предложил ему эту возможность.[3]

Алвин Гоулднер выдающийся американский социолог и методолог науки, исследователь тенденций развития мировой социологии в 1960 году в своей статье "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement" предложил такое видение: *взаимность является универсальной человеческой чертой.* Гулднер говорил об универсальной норме взаимности, как об одном из элементов применения во всех системах культурных ценностей. Взаимность везде основополагающий компонент моральных кодексов, хотя норма конкретного вида взаимности может меняться во времени и пространстве. [4]

Но почему люди платят хорошим за хорошее, и злом - за зло? Откуда взялся этот стандарт? Согласно Гоулднеру, он основан на экзистенциальной вере в то, что это есть часть каждой культуры. Как это выглядит? Человеческая раса имеет общий стандарт, убеждение, согласно которому доброе дело должно быть вознаграждено, а злодеяние - наказано. И во всех культурах, люди ведут себя таким образом, как если бы они считали, что когда преступник получает наказание, он искупает своё преступление. Гоулднер не считал, что общие человеческие нормы и убеждения есть некая общая вера, но это есть общая структура души и модель того, каким образом работают наши моральные эмоции.

Карательное неодобрение есть часть человеческой природы, оно скрыто под идеей штрафных санкций. Мы хотим компенсации, мы хотим знать, что преступник знает последствия своих действий. Такова общая норма человеческой взаимности, основанная на экзистенциальной вере по Гоулднеру, и неотъемлемая часть человеческой природы по Вестермарку.

Кант и Гегель предложили такую идею - наказание это то, что сводит на нет преступление. Но преступление не является договором, который может быть удален. Когда мы видим страдания виновного в преступлении, гнев может успокоиться, и претензии могут уменьшиться. В любом случае, это не то же самое, как если бы преступление призналось недействительным.

В Финляндии произошла одна история. Несколько десятилетий назад, молодой человек по фамилии Liimatainen украл бумажник у своего коллеги. Это было замечено, и молодой человек вернул бумажник со всем содержимым. Убытки в этом деле, таким образом, были сведены к нулю. Потерпевший не захотел идти в полицию, не желая больших проблем своему знакомому. Такая ситуация не удовлетворила общество, поэтому окружение стало называть этого молодого человека не просто по фамилии, а «кошелек-Liimatainen» в отличие от других Liimatainenов. Об эффективности наказания говорит тот факт, что на протяжении десятилетий после этого случая, новый человек, появлявшийся в этом обществе, начинал задумываться о происхождении странного имени и спрашивать. Ему рассказывали эту историю. Конечно, история обрастала подробностями, как мем, меняющийся со временем. Такой вид наказания, порожденный обществом, становится сдерживающим фактором для всех других членов сообщества.

Но есть ли это наказание или это месть? Эмоции возмездия, связанные с преступлением прошлого. Разница между наказанием и местью часто заключается в факте того, что наказание включает идею коррекции морали правонарушителя, а месть - это способ получить эмоциональную компенсацию, вызывая страдания преступника. В этом смысле, Liimatainen был предметом приговора, который кажется, на первый взгляд, мягким,

но, так как проходил через всю жизнь, превращается в пожизненный приговор.

Утилитарная теория наказания

Философская утилитарная школа обратила свои взоры к будущему. Она утверждала, что наказание направлено не на прошлое, но на будущее. Утилитарное видение таково: мы должны наказывать только потому, что это вызывает хорошие последствия в будущем. Например, наказание исправляет действия нарушителя к лучшему в будущем и является сдерживающим фактором потенциальных нарушителей подобных преступлений. Однако, не смотря на то, что за наказанием следует хорошее поведение в будущем, эти будущие преимущества не объясняют, почему эмоции поощрения или наказания рассматривают прошлое. Один человек, наказывая другого человека, твердо убежден в том, что преступник наказан здесь и сейчас, за действия, которые он сделал в прошлом. Человек находясь под властью возмущения, наказывает, не думая или оценивая преимущества действий, которые последуют после наказания и позже принесут правильный результат ему или обществу. Он думает только о том, что виновный сделал ранее.

Такое отставание во времени можно объяснить только когда мы следуем идее Вестермарка: мы, люди имеем врожденную тенденцию видеть, что несправедливость требует наказания, а хорошие действия - поощрения. Это означает, что ответ может быть найден в истории человеческой эволюции. Взгляд человеческого существа повёрнут в сторону прошлого, это означает, что генетическая информация, накопленная в процессе истории эволюции, дает некую "дальновидность", что означает автоматическую мудрость оценки будущего.

Наказание в противоположность прощению

Карательные осуждения требуют, чтобы виновные были наказаны. Тем не менее, мы можем смягчиться, если виновный глубоко раскаивается. Мы находимся в ситуации, когда два чувства находятся в конфликте: карательное осуждение, требующее наказание, и прощение, стремящееся отказаться от наказания. Согласно эволюционной психологии карательные осуждения смотрят в прошлое. Прощение же есть эмоциональное состояние, которое основано на генетической информации, накопленной в процессе истории эволюции человека. Она говорит нам о том, что искреннего раскаяния и обещаний достаточно для того, что бы поверить, что преступник будет вести себя лучше в будущем. В целом, наша система моральной оценки работает на выбор лучшего для наших будущих генов. Решение не основано на предвидении, но является фоном естественного отбора, который происходил в ходе истории эволюции.

В японской культуре даже в суде раскаяние играет важную роль. Человек, согласно японской культуре, в принципе сам по себе хороший, добрый, а человеческие злодейства связанны с тем, что он находится под влиянием злого духа. В антропологии, такого рода бытие под властью духа называется "владение". Таким образом, японский судья может освободить правонарушителя, совершившего тяжкие преступления, если он считает, что раскаяние было искренним, и человек освобождается от злого духа "владения".[5]

Традиционная христианская точка зрения - человеческая природа склонна ко злу, и только после влияния на него Святого Духа, как Возрождения человека, появляется возможность делать добрые дела. Эта идея создала в культуре христианского мира структурную

форму религиозного Возрождения. Например, если религиозное Возрождение произошло в тюрьме, где преступник сидит за убийство, и расценено как подлинное, его пребывание в наказании уменьшается. Так принято во многих странах. Культура в этом случае имеет глубокое верование, полагая, что факт религиозного возрождения дал хороший эффект. Для многих религиозных общин такой человек наиболее ценен, так как являет собой реальный пример того, во что общество верит. Время от времени такого возрожденного человека можно увидеть в телевизионных ток-шоу и на обложках журналов западных стран. Обычно он показывает татуировки и рассказывает о своей прошлой и новой жизнях, о том, как было много судимостей и какая ныне замечательная семья. Выглядит так, что он получил куда больше, чем просто прощение, по сравнению с теми, кто тихо выходит на волю после тюремного заключения и просто работает каким-нибудь плотником, с пометкой в паспорте: бывший уголовник. Маркировка преступника, даже если и бывшего, изолирует его от общества. Религиозное же возрождение позволяет вернуться в социум, дает социализацию.

Зуб за зуб. Штрафы общества

«Око за око, зуб за зуб» - закон, основанный на Библии (Левит 24:19-20), и соответствующий принцип существует в так называемом Своде законов Хаммурапи около 1760 г. до н.э., или Кодексе Хаммурапи, который является одним из древнейших законодательных памятников. Этот принцип часто интерпретируется как беспощадный. В этом случае, это неправильно понятый постулат. Этот принцип требует обоснованности приговора. Его первоначальной целью было обуздать твердость наказания, а никак не желание отомстить, так

что за один зуб не требуются два, как бывает, когда эмоциональное возмездие легко переходит границы.

В примитивных общинах редко наказывают строго. Цель наказания - научить виновного правильно действовать, в соответствии с правилами, которые сложились в обществе. Есть и ещё одна причина нестрогого наказания. Часто судьи в таких небольших общинах являются родственниками правонарушителя, супругами, или близкими друзьями. Суровый приговор, например, смертная казнь повлечет за собой проблемы для всех: обязанности правонарушителя нужно будет распределить среди других.

История из жизни одной финской семьи. В Финляндии, в связи с русской революцией 1917 г., была гражданская война, известная из истории как "красный бунт". В Финляндии "красные" проиграли. Страна болезненно стала возвращаться в рамки прошлых законов. После войны наказания были необычайно жестокими. Победители сформировали суды и приговаривали людей по своему усмотрению к смертной казни без обжалования. Приговоры приводились в исполнение немедленно. Брат дедушки моей приятельницы, который жил на окраине маленькой деревушки, тоже попал на скамью подсудимых. Почти каждый обвиняемый приговаривался к расстрелу немедленно. Когда судья стал зачитывать ему наказание, один из соседей крикнул: "Не расстреливайте его! У него восемь детей. Мы, наше бедное сообщество, должны будем взять на себя обеспечение этих детей". Брат дедушки остался в живых. Смертный приговор был заменен на пожизненное заключение. Осужденный работал, внося свой вклад в сообщество.

Финский ученый Эдвард Вестермарка представил свою точку зрения наказания в следующих изречениях: "Либо наказание запугивает, либо нет, в любом случае,

всегда ясно, какое поведение в обществе подвергается осуждению. А наказание дает большому количеству людей нравственное учение, и трудно понять, как можно добиться того же эффекта другими средствами."[6]

Когда государство развитое и самодержавное, а правящая элита диктует правила по своему стандарту справедливости, наказания становятся жестче. В Европе в 1600-х годах наказания были чрезвычайно суровыми: браконьеров и городских карманников приговаривали к смертной казни. Даже людям, которые использовали в своей речи плохие слова, зачитывались смертные приговоры. Причиной этого было то, что правящую элиту не затрагивала настоящая реальность такого сурового наказания в обществе. Это не интересовало их вообще. Мотивом наказания была месть и запугивание других. Христианское духовенство в средние века тоже провоцировало суды на суровые наказания в духе учения Моисея.

Крайние положения маятника

Если суровые наказания были в Европе в прошлых веках, то сейчас мы приближаемся к другой крайней позиции маятника, если правильно понять нынешние философские дискуссии и принять их как представление о будущем. Современные сторонники постмодернистской правовой идеологии и англо-американского движения под названием "Критические исследования права" утверждают, что *наказания должны быть отменены*. По их словам, тюремная система должна быть закрыта. Согласитесь, такое предложение производит довольно странный эффект. Аргументы, которые приводятся в защиту данной идеи, часто опираются на тот факт, что наказание всегда вызывает страдание.

Финский профессор Хирвонен, который выступил с предложением аннулировать уголовно-исполнительную систему, делает такие выводы: система уголовного правосудия, основанная на культурном дискурсе, сама производит преступную реальность: «Мы можем провокационно сказать, что если не будет уголовного права, не будет и преступления. Проблема преступности, так как она на сегодняшний день понята, должна быть решена путем удаления уголовного права. Нет преступления, если нет закона.» [7]

Простой человек, не очень посвященный в постмодернистскую идеологию, не согласится с тем, что акт, который называется преступлением, перестанет существовать в случае, если тюремная система будет аннулирована. Но как быть с карательными эмоциями? Будем ли мы удовлетворены в своих неодобрительно-карательных чувствах? Ответ: нет, удовольствие от страдания виновного будет потеряно.

Думается, что если наказания будут сокращены до степени, когда чувство человеческой справедливости остается не удовлетворённым, люди будут совершать самосуд, начнут линчевать преступников. Это приведет к созданию организаций, которые будут действовать вне правил и законов общества. Такие изменения постмодернисты – реформаторы в своих дискурсах, похоже, не учли.

«Безнаказанность является самым сильным средством духовного разрушения личности» - сказал богослов А.И. Осипов.[8]

Как постмодернистские правовые идеи будут развиваться в глобализирующемся мире, это еще предстоит выяснить со временем. Но не стоит забывать, что развитие человека в Духе происходит через осознание своих грехов и покаяние, а также прощения друг друга.

«Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.» (от Матфея 6:14-15).

Список источников и литературы

[1] Kenneth Binmore, Natural Justice, Oxford University Press USA, 2005, 224 pages, ISBN:9780195178111
[2] см. 1
[3] Edward Westermarck The origin and Development of Moral Ideas, London MacMillan 1908,
[4] Alvin Gouldner ”The Norm of Resiprocity: A Preliminary Statement ” (1960) p. 60,
[5] Braithwaite John, Crime, Shame and Reincarnation. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
[6] Westermarck Edward, Kristinusko ja moraali, Otava, Helsinki 1984, Westermarck Edward, Moraalin Synty ja kehitys 1933
[7] Hirvonen 1994, Heikki Sarmaja Yhteiskuntapolitiikka 71, 2006, p. 341.
[8] А. И. Осипов. Глобализация в мире. Биоэтика. Часть 2 (на 9-й минуте) // ТВ «Союз», 19.01.2013.

УДК 7.01

М.А.Аникин
M. Anikin
anikin.mikhail@mail.ru

ХРИСТИАНСТВО ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

CHRISTIANITY OF LEONARDO DA VINCI

АННОТАЦИЯ

Одним из устойчивых и глубоких заблуждений в науке об искусстве является до сих пор бытующий взгляд на творчество Леонардо да Винчи как на творчество художника- атеиста. Сформировавшийся в конце 19 века, он особенно усилился в период господства так называемой марксистской или вульгарно- материалистической науки. Между тем, в эпоху Возрождения трудно найти более христианского художника по смыслу и содержанию произведений, чем Леонардо. Если мы вспомним один только перечень его произведений, то обнаружим, что большинство из них напрямую связаны со Священным писанием, которое художник знал настолько хорошо и глубоко, что не раз ставил в тупик тех своих оппонентов, кто пытался уличить его в чем-либо, якобы не соответствующим догматам христианства.

ABSTRACT

Today one of the most stable and deep delusions in the science of art is still existing view of Leonardo da Vinci's art as atheistic. Having emerged in the end of 19th century, this view was significantly affirmed and enhanced during the period of so-called Marxist or vulgar-materialistic science.
At the same time, it will be hard to call any Renaissance artist who stands closer to Christianity than Leonardo da Vinci.

Recollecting his art, we discover numerous references of Holy Bible, so familiar to the artist, which often stopped any opposition, offering doubts of his orthodox Christianity.

Ключевые слова: Христианство, Возрождение, Леонардо, богословие.
Keywords: Christianity, Renaissance Leonardo, theology.

Одним из устойчивых и глубоких заблуждений в науке об искусстве является до сих пор бытующий взгляд на творчество Леонардо да Винчи как на творчество художника- атеиста. Сформировавшийся в конце 19 века, он особенно усилился в период господства так называемой марксистской или вульгарно-материалистической науки. Здесь можно привезти очень длинный список имен, в котором будут фигурировать весьма уважаемые ученые, некоторые из которых и сегодня не отказались бы, да и не отказываются от подобного взгляда на творчество Леонардо.

Между тем, в эпоху Возрождения трудно найти более христианского художника по смыслу и содержанию произведений, чем Леонардо. Если мы вспомним один только перечень его произведений, то обнаружим, что большинство из них напрямую связаны со Священным писанием, которое художник знал настолько хорошо и глубоко, что не раз ставил в тупик тех своих оппонентов, кто пытался уличить его в чем-либо якобы не соответствующим догматам христианства. Особенно выразительна в этом плане знаменитая фреска в трапезной монастыря «Санта-Мария-делле-Грацие» в Милане. Проникновение художника в смысл и суть христианства, в образы апостолов и Христа здесь настолько глубоко, что не возникает сомнений в глубокой молитвенности и несомненном практическом христианстве мастера.

Знаменательно, что при разрушении трапезной во время налета англо-американской авиации 15 августа 1943 года, фреска почти не пострадала. Объяснить это можно только явным и явленным чудом, которое кто-то, разумеется, посчитает случайностью, но, как известно, для христианина в мире нет ничего случайного.

Вообще же, изучение сложившегося в веках образа Леонардо любого объективного исследователя должно привести к одной мысли: этот художник, прежде всего, интересен масштабом своей личности и неординарностью творчества, чем своим техническим мастерством. Да и был ли он таким уж мастером технологии живописи, каким его иногда представляют? Смеем утверждать, что только отчасти. Ведь если бы не его зачастую слишком смелые эксперименты с красками, не пострадали бы некоторые его шедевры — вскоре после того, как были им написаны.

Вовсе не технологическое мастерство как таковое влекло мастера. В этом плане Микеланджело и даже Рафаэль его в чем-то превосходили. В работах Леонардо поражает более всего та надмирность, тот горний свет, который ему удается, словно перо жар-птицы, ухватить и заключить в рамки картины. По уровню охвата мысленным взором духовного космоса в западном мире ему нет равных. У нас в России только Рублев, Дионисий и Феофан Грек достигали подобных высот. Леонардо в чем-то продолжил Рублева, в какой-то мере донес горний мир иконы до сознания западного зрителя.

Можно смело сказать, что Леонардо интересен, прежде всего, как величина духовная. Уже первые его картины выявляют неординарность художника, а последние прижизненные творения обладают таким уровнем прозрения, который просто поражает и заставляет испытывать состояние священного трепета. Разве мог достичь такого уровня глубины обыкновенный художник,

не знакомый с духовной монашеской практикой? Ответ однозначно отрицателен. Это исключено по самой природе вещей. Духовная глубина может появиться только после напряженных упражнений в молитве, только на основе постижения бесконечных глубин священного Писания и предания. Для нас несомненно, что Леонардо да Винчи был выдающимся богословом и великим духовным практиком своего времени. Утверждать обратное — значит, отрицать очевидное и дерзко хулить промысл Божий о человеке и его призвании. Однако почему же он нигде не трубил о своей вере, почему не любил споров, избегал какой-либо полемики, сторонился академиков, вообще стремился вести практически затворнический образ жизни, выходя за пределы своей мастерской только в поисках натуры и хлеба насущного?

Ответ будет простым. Скорее всего, Леонардо был не только художником- христианином, но и практикующим исихастом. Прийти к такому выводу нас обязывают многие факты его жизни и творчества.

Но, прежде чем к ним обратиться, мы должны вспомнить об исихазме как явлении и сказать о его сути. Это название исходит от греческого слова «исихия» (то есть покой, без молвие). Рамки этой работы не позволяют слишком глубоко погружаться в описание литературы, с которой любой желающий может ознакомиться самостоятельно [1]. Здесь заметим лишь, что исихасты и сам основоположник исихазма святитель Григорий Палама придавали очень большое значение стяжанию особого духовного состояния. Метод обретения этого состояния они видели в постоянной Иисусовой молитве и в безмолвии. В чем же можно увидеть проявление исихастского мировоззрения при обращении к творчеству Леонардо? В самом общем виде ответ будет таким: во всем. Это наблюдается уже в самом образе жизни мастера,

известного своим аскетизмом и крайней неприхотливостью. И, разумеется, в его немногочисленных, но очень значимых высказываниях на богословские темы. Собственно богословием как наукой Леонардо не занимался, он богословствовал всем своим творчеством, всем своим образом жизни.

Величайший из созерцателей западного мира, он выражался лаконично и афористично. Зачастую говорил притчами, многие из которых имеют несколько уровней постижения. Леонардо знал и уверенно говорил о том, что природа — это своеобразное евангелие. В природе он находил ответы на многие вопросы, которые ставила пред ним жизнь. На основании этого некоторые позитивисты, а за ними и марксисты и решили, что Леонардо был атеистом. Большего заблуждения и большей клеветы на этого рыцаря духа нельзя измыслить. Таким же образом можно назвать атеистами Андрея Рублева и Дионисия, Феофана Грека и Александра Иванова, а также Ивана Павлова, исследовавшего рефлексы. Кстати, одним из пунктов обвинения Леонардо в атеизме было то, что он препарировал трупы, изучая строение человеческого тела. Сегодня мы понимаем, что Господь не запрещает христианам познавать свое творение, а человек, несомненно, есть творение Божие. Итак, на основании изучения творчества Леонардо можно утверждать, что художник однозначно был человеком глубокого и искреннего религиозного мировоззрения. Для укрепления такого взгляда достаточно ознакомиться с его завещанием и с отзывами беспристрастных свидетелей кончины и величественных похорон, проведенных согласно последней воле великого художника. Даже само по себе отсутствие желания что-либо напечатать при жизни говорит о многом. Неужели у Леонардо не было возможности опубликовать свои труды? Разумеется, такие

возможности были, ведь у него имелись достаточно состоятельные покровители, которые с удовольствием дали бы деньги для публикации трудов Леонардо. Однако художник не выразил такого пожелания. При этом все, кто его слышал, и кто его знал, оставили восторженные отзывы о духовно-душевном и даже чисто физическом облике художника. Уже при жизни его называли «божественным» Леонардо. Общеизвестно, что и записи свои он зашифровывал, для чего писал справа налево, прибегая к так называемому зеркальному письму.

Отсюда даже возникла идея о принадлежности Леонардо к какой-то масонской ложе. Эта идея ничем не может быть подтверждена, поскольку художник не был и не мог быть масоном, ибо масонов в то время в Италии не было. Конспирология ради любви к конспирологии не кажется нам убедительным объяснением странностей зеркального письма Леонардо. Скорее всего, он и тут проявил себя как практикующий исихаст, больше стремящийся к безмолвию и уединению, к беседе с божественным наедине, чем к публичности. Нежелание прижизненной огласки своих потаенных мыслей, боязнь суесловия, нежелание метать бисер перед свиньями (то есть перед людьми, не подготовленными к восприятию духовного) проявляется во многих его изречениях. В таком, например, как: «Разве не видим мы, как могущественные цари Востока выступают в покрывалах и закрытые, думая, что слава их уменьшится от оглашения и присутствия? Разве не видим мы, что картины, изображающие божества, постоянно держат сокрытыми под покрывалами величайшей ценности…».

Ставя опыт во главе всего и вся, великий художник не только не отвергает этим Божественного, но, напротив, утверждает, ибо Бог является творцом вселенной.

Поэтому, с точки зрения Леонардо, постигая природу, человек постигает премудрость и величие Бога. О том, что Леонардо был глубоко верующим, говорят, прежде всего, сами произведения этого великого итальянского гения: практически все они, за исключением редких случаев обращения к античной мифологии, навеяны образами христианского мировоззрения, духом глубокого благочестия и сокровенной молитвы. Да и само по себе обращение к античности было вполне в духе христианской культуры того времени.

И не только сами работы, но и краткие высказывания художника в этом плане весьма показательны. Из них особенное значение в предложенном здесь ракурсе имеет следующее его изречение: «Да удостоит Господь, свет всякой вещи, просветить меня, трактующего о свете». Смысл этого изречения настолько глубок, что по существу опровергает все построения богоборствующих догматиков, пытавшихся и до сих пор пытающихся записать Леонардо в атеисты. Мало того, что Леонардо называет Господа светом всего сущего, так он еще с истинно христианским смирением ожидает от Господа милости должного разумения, просвещения. То есть для Леонардо просвещение возможно только от Бога. Это выражение Леонардо, при глубоком его понимании, не оставляет камня на камне от всех громоздких трудов многих ученых-атеистов, так называемых «знатоков» творчества великого художника - «еретика» ... Еретиками оказываются они, не удосужившиеся изучить наследие мастера, но самоуверенно возвещающие миру о якобы имевшем место атеизме и даже надуманном гомосексуализме художника-христианина (как известно, эта анонимная и злостная клевета была опровергнута ещё при жизни художника).

Что можно сказать о такого рода ученых и «популярных» авторах? Разве что повторить евангельское выражение о тех, кто, не видя бревна в собственном глазу, шумит о соринке в глазу ближнего. И, разумеется, нельзя пройти мимо духовного завещания художника, которое само по себе снимает все сомнения в глубокой христианской вере этого выдающегося мыслителя и практикующего молитвенника, ибо в нем мы читаем следующее:

«Он вручает душу свою Господу Богу нашему, преславной Деве Марии, святому Михаилу и всем блаженным ангелам и всем святым мужам и женам рая. Означенный завещатель хочет быть погребенным в церкви Saint-Florentin в Амбуазе, и чтобы тело его перенесено было туда капелланами этой церкви <…> чтобы тело его было сопровождаемо <…> всем причтом означенной церкви <…> и капелланами церкви св. Дениса в Амбуазе, а также меньшею братиею означенного места. И прежде, чем тело его будет перенесено в означенную церковь, завещатель желает, чтобы в означенной церкви Saint-Florentin были отслужены три большие мессы с дьяконом и клириком, и чтобы в тот же день, когда будут отслужены три большие мессы, были также отслужены тридцать малых месс в церкви св. Григория <…> чтобы в названной церкви св. Дениса была совершена подобная же служба <…> Чтобы в церкви названных братий-иноков была совершена такая же служба [2]».

О каком масонстве и атеизме Леонардо да Винчи можно серьезно рассуждать после прочтения такого документа?

Список литературы

[1] Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. Москва. Канон., 1995.
[2] Завещание Леонардо да Винчи. См.: http://www.leonardodavinci.ru/mat5.html.

УДК 298.9

Л.А. Смолякова
L. Smolyakova
sadxana@yandex.ru

ИНИЦИАТИВЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ У СОВРЕМЕННЫХ ШАМАНОВ БУРЯТИИ

INITIATIVES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION FROM MODERN BURYAT SHAMANS

АННОТАЦИЯ

В статье рассказывается о современном шаманизме в Бурятии, о деятельности шаманских организаций. Также описываются примеры толерантного отношения шаманов к представителям других религий и примеры их межкультурного взаимодействия.

ABSTRACT

The article tells about modern shamanism in Buryatia and activities of shaman organizations. It also describes some examples of tolerant attitude between shamans and other believers. The article informs about their intercultural communication.

Ключевые слова: шаманизм, бурят, Бурятия, коммуникация, шаманская организация.
Key words: shamanism, buryat, Buryatia, communication, shaman organization.

Современный бурятский шаманизм представлен не одними только шаманами, существуют также

последователи этой возрожденной религии среди простых людей, без шаманских способностей. Прежде чем рассматривать собственно то, каким образом происходит межкультурное взаимодействие у современных бурят, следует дать четкое определение тому, кто такие шаманисты и шаманы (шаманствующие). В этой связи нельзя не упомянуть современную московскую исследовательницу сибирского шаманизма В. М. Харитонову, терминология которой и будет использована для определения вышеуказанных терминов. В своей монографии она пишет: «1) *шаманы* - именно посвященные шаманы (прошедшие духовную инициацию, освоившие шаманские техники и, как правило, подвергавшиеся социальному посвящению); 2) близкие к ним лица - назовем их *шаманствующие* (т.е. те, кто выполняет смежные функции, либо второстепенные функции шамана – помощники шамана, костоправы, гадатели, сновидцы и т.п.); 3) обычные члены социума, не занимающиеся непосредственно магико-мистической и религиозно-магической деятельностью, но придерживающиеся соответствующих взглядов – *шаманисты»* [1, с. 44]. Таким образом, этими тремя наименованиями Харитоновой, терминология которой уже стала классической в сфере научного изучения шаманизма, определяется весь шаманский социум, члены которого, так или иначе, причастны к верованиям и практикам шаманизма. Именно шаманы выступают инициаторами межкультурного взаимодействия и задают направленность этого взаимодействия, а шаманисты и шаманствующие уже следуют этому направлению.

Разобравшись с типологией представителей современного шаманского социума, перейдем к их краткому описанию. Современный шаманизм принимает формы доселе ему чуждые, а именно: традиционно

практикующие в одиночестве, теперь, в постсоветский период, шаманы объединяются в религиозные организации и регистрируют эти организации в Министерстве Юстиции. Эти шаманские организации стали своего рода символом духовного ренессанса бурятского народа в XXI веке, после столь жестокого советского антирелигиозного гнета, русификации, а также процессов глобализации, расшатывающих традиционные устои бурятского родового уклада.

Этому явлению можно дать разные интерпретации и объяснить его, например, с социально-психологической точки зрения, как один из факторов национального самосознания, выражающего себя именно так в ответ на изменение социальной реальности. Но данный вопрос слишком обширен, его рассмотрение не входит в цели данной статьи. Здесь же имеет смысл кратко описать современные шаманские организации, существующие в Бурятии, дабы раскрыть специфику их взаимодействия с другими этно-конфессиональными группами.

Наиболее крупные из зарегистрированных шаманских организаций – это «Боо Мургэл» («Шаманская вера») и «Тэнгэри» («Небо»). Помимо этих двух организаций в Бурятии существуют еще несколько: «Сахилгаан», «Лусад», «Бархан», и даже своего рода консолидирующий орган – Совет шаманских общин Прибайкалья (с 2008 года). Начали организации появляться с 1993 года, а позднее власти выделили их особым юридическим актом. В 1997 году Народным Хуралом Бурятии был принят закон «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия», который определил статус шаманизма как одной из традиционных и важных для региона религий, наряду с буддизмом, православием и старообрядчеством. Это обстоятельство еще более усилило процесс

институализации шаманизма и укрепило его правовые основы, дав возможность адекватно проводить диалог с представителями других религиозных культур на равных правах.

Возьмем в качестве примера для описания такого диалога деятельность одной из организаций, а именно «Тэнгэри». Официально «Тэнгэри» была зарегистрирована в 2003 году, ее руководитель – Цырендоржиев Баир Жамбалович, полнотитулованный шаман заарин-боо, то есть имеющий все девять степеней посвящения, принятых в бурятской традиции. Характеризуя деятельность членов «Тенгери», можно заключить, что они делают больший упор на живую практику и взаимодействие с последователями и интересующимися их религией. Более того, по мнению В. Харитоновой, шаманы из этой организации «интересуются сутью шаманско-экстрасенсорного феномена» [2, с. 162].

Организация имеет ряд филиалов: в Москве, В Иркутске, в Санкт-Петербурге, Агинском БАО и даже в Берлине. Организация насчитывает в своих рядах более 200 человек, из них 50 - практикующие шаманы и целители. Представители «Хаан Тэнгэри» активно сотрудничают с деятелями науки, зарубежными коллегами, административной властью и СМИ. Начиная с 2003 года МРОШ «Тэнгери» проводит ежегодную международную научно-практическую конференцию «Ольхон – сакральное сердце Сибири», в которой принимают участие шаманы и исследователи из Бурятии, Агинского БАО, Усть-ордынского БАО, Иркутской, Читинской и Московской областей, Красноярского края, а также США, Китая, Монголии, Германии. Таким образом, шаманы становятся вовлеченными в широкий спектр межкультурного взаимодействия.

Говоря далее о коммуникации в среде шаманистов и шаманов, следует обозначить особую для бурят специфику проведения тайлаганов (коллективных сезонных молебнов). В досоветский период шаманы проводили исключительно родовые моления для членов одной общины, живущих на небольшой локальной территории. А общебурятские тайлаганы, которые сегодня инициирует «Тэнгэри», свидетельствуют об изменении социокультурного пространства, о необходимости объединить всех бурят, вне зависимости от рода. Этот пример взаимодействия групп внутри этноса свидетельствует о духовном ренессансе, о необходимости консолидации бурят и об укреплении их национального самосознания.

Говоря о примерах межрелигиозного взаимодействия, производимого «Тэнгэри», можно упомянуть о торжественной встрече шаманов с главой буддистской линии Дрикунг Кагью – Четсангом Ринпоче, который приехал в Россию из Индии с целью проповеди и ритуального освящения буддийской ступы на острове Ольхон. Встреча эта произошла в начале сентября 2016 года в помещении шаманского центра «Тэнгэри», освещалась несколькими СМИ, и вызвала очень живое обсуждение. В ходе встречи лидеры шаманской и буддийской общин даже обменялись подарками. Можно сказать, что это событие стало знаковым для современной Бурятии, поскольку целиком и полностью отразило веротерпимое умонастроение представителей данных религиозных культур.

Б. Ж. Цырендоржиев в ходе мероприятия так прокомментировал событие: «В этом мире, мире многогранном, мы иногда забываем слово толерантность. Толерантность – это взаимопонимание, взаимодействие разных духовных и религиозных конфессий. Она играет

большую роль для населения». А его буддийский коллега выразил следующую мысль: «Самое главное, что должны принести в мир все религии – это благословление, это благосостояние, помощь и мир для всех и, конечно, это должно быть главное, на что направлено усилие всех религиозных деятелей» [3].

Еще один факт, свидетельствующий о толерантном пути развития межрелигиозного и межнационального диалога в Бурятии – это выпуск шаманской организацией «Тэнгэри» в 2014 году 12-ти шаманских заповедей в виде небольшой брошюры. Безусловно, эти заповеди свидетельствуют об активном перенимании современными шаманами опыта мировых религий, об изменении социального запроса, который испытывает шаманизм, в связи с изменением привычной социальной реальности. В основном, эти заповеди несут уже известный из ветхозаветных источников характер, но есть и некоторые отличия.

К примеру, текст последней заповеди гласит: «Изучай традиции и языки народов, с которыми живешь бок о бок, ибо сколько языков ты знаешь, столько будет и сторонников у тебя и друзей. Изучай и уважай традиции других народов. – Уважительно относись к людям других национальностей и вероисповеданий. Изучай традиции и языки тех, кто живет рядом с тобой, потому как, углубившись в мир других народов, найдешь в нем много общего со своим. Зная и изучая традиции других народов, ты сможешь избежать многих бед, конфликтов и других неприятностей, а заодно найдешь много полезного и нужного для себя, обогатишь и приумножишь свой опыт. Людей в нашем мире много и все они разные, как листья на деревьях, но, при всей нашей непохожести, планета у нас одна и бог (небо) на всех один, хоть и называем мы его

по-разному. А потому, изучая традиции чужие, мы изучаем лишь другую ипостась неба (богов)» [4, 27].

Безусловно, такое утверждение, принятое в качестве постулата веры, в качестве заповеди, свидетельствует о полной готовности современных бурятских шаманов и шаманистов вести адекватный и терпимый межкультурный диалог. Причем диалог этот может происходить не только между представителями разных религиозных групп внутри одного этноса, или между разными родовыми группами среди бурят, но и между разными этническими группами, живущими далеко друг от друга и исповедующими совершенно разные религии.

В целом, данные примеры ярко демонстрируют особенности межкультурного и межрелигиозного взаимодействия в среде современных бурятских шаманов и шаманистов. Современные бурятские шаманы и рядовые приверженцы шаманских воззрений проявляют активную инициативу по взаимодействию с представителями других религиозных групп и народов. Пожалуй, можно судить об абсолютном анти-эксклюзивизме возрожденного шаманизма, который готов трансформироваться и приспосабливаться к нормам современной жизни всеми доступными способами, достойно отвечая на вызовы социальной реальности терпимым отношением к разнообразным ее проявлениям.

Список литературы и источников

[1] Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В. И. Харитонова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. - М., Наука: 2006.

[2] См. 1.

[3] Под одним небом // Первое альтернативное телевидение (http://baikal-atv.ru/news/1/307213) (25.09.2016).
[4] ХААН ТЭНГЭРИ ШАЖАНАЙ hУРГААЛНУУД /Главные заповеди тэнгэрианства //Сост. Зомонов М. Д., Улан-Удэ, НоваПринт, 2014.

УДК 291

А.Е.Выхованец, А.Д.Ичетовкина
A. Vykhovanets, A. Ichetovkina
eleanna24@gmail.com

ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

(Статья подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России».)

THE PROBLEMS OF ISLAMIC EDUCATION IN THE CONTEMPORARY RUSSIAN FEDERATION

АННОТАЦИЯ

В настоящее время в России можно наблюдать определенный подъем религиозности, в том числе рост интереса к исламу, как одной из традиционных религий РФ. В связи с этим особую актуальность приобретает проблема исламского образования. Данная статья освещает различные аспекты системы исламского образования в регионах РФ, а также затрагивает ряд трудностей, связанных с преподаванием ислама. Анализируется соотношение светского и религиозного компонентов в программе исламских образовательных учреждений.

ABSTRACT

This paper examines the conditions in which Islam exists in the field of education in the Russian Federation. In Russia, the basics of the Islamic faith are taught in the system of religious education, an overview of which institutions is given in the paper, as well as in secular system of public education in the framework of the “Fundamentals of the Islamic culture” school course. In addition, the paper highlights

the challenges faced by Muslims in obtaining religious education in Russia.

Ключевые слова: ислам в России, образовательная система, духовное образование, светское образование, Основы исламской культуры, Социальная доктрина российских мусульман.
Keywords: Islam in Russia, education system, religious education, public education, Fundamentals of the Islamic culture, The Social Doctrine of the Russian Muslims.

Начиная с 1990-х годов в России можно наблюдать определенный подъем религиозности, в том числе и возрождение интереса к исламу, как одной из традиционных религий Российской Федерации. В связи с этим особое внимание привлекает проблема исламского образования, появление образовательных учреждений различного уровня, направленных на подготовку профессионалов в области исламской культуры и исламского права.

Возрождение ислама в России и развитие исламского образования связаны с рядом трудностей. Единственным высшим исламским образовательным учреждением в СССР было медресе Мир-Араб, которое функционировало в Бухаре, Узбекистан, с 1946 г. [2, с. 153-164]. Вследствие этого долгое время исламская культура в Советском Союзе была замкнута на себе самой. Начиная с 1970-х гг. для единиц из числа исламских духовных лиц появилась возможность получать исламское образование за рубежом в таких странах, как Египет, Алжир, Иордания, Сирия, Судан и др. Так, например, нынешний председатель Центрального духовного управления мусульман России муфтий Т. С. Таджуддин

в 1973–1978 гг. проходил обучение в университете Аль-Азхар в Каире [2, с. 153-164].

С началом Перестройки для мусульман появилось гораздо больше возможностей учиться в зарубежных высших исламских учебных заведениях. Близкое знакомство с исламской культурой стран Ближнего Востока и Северной Африки выявило расхождения в восприятии и интерпретации исламского учения на постсоветском пространстве, в отличие от регионов, где традиция наследования исламской культуры не прерывалась. Это послужило толчком к распространению салафитских идей на постсоветском пространстве, в частности на территории Северного Кавказа, где традиционно существует суфизм. Салафиты критиковали культ святых мест и другие аспекты традиционного ислама. Кроме того, в 1990-е годы контроль государства за религией ослаб, что способствовало росту численности исламских образовательных учреждений, однако какую именно форму ислама проповедуют те или иные исламские школы не всегда было возможно проследить.

Так, например, в Дагестане в начале 1990-х гг. открывается большое количество мактабов (мусульманских начальных школ), имеющих цель повысить уровень элементарной образованности мусульман. В их программу входят основы арабской грамматики, обрядовой практики ислама и правил чтения Корана. Впоследствии выпускники этих мактабов стали активно участвовать в возрождении ислама. По официальным данным, приведенным А. Ярлыкаповым, на 1995 г. при мечетях Дагестана насчитывалось 650 школ, к 2000 г. их число упало до 203, причиной чего послужило удовлетворение первоначального спроса. В 2002 г. в республике работало уже 327 мактабов, в которых насчитывалось до 4200 учеников [14]. В Карачаево-

Черкесской республике на 1992 г. существовало 27 мактабов, объединяющих 1240 человек, а к 1994 г. количество мактабов увеличилось до 40, но при этом число учащихся осталось примерно на том же уровне. Со второй половины 1990-х гг. количество мактабов в КЧР резко сокращается. [4, с. 81-82]

Количество открываемых медресе увеличивалось намного медленнее, чем число мактабов, причем более или менее работоспособными являются медресе, находящиеся на востоке Северного Кавказа. Если в Дагестане в 1998 г. было открыто всего 25 медресе, то в 2002 г. их было уже 131, объединяющих более 5700 учеников. При этом отмечается, что уровень преподавания в них намного ниже, чем в дореволюционный период, а занятия проводятся на основе учебников, выпущенных в начале XX в. Медресе фактически не получают материальной поддержки от государства (если и получают, то единовременно), а существуют благодаря спонсорам или добровольным пожертвованиям. В медресе не преподаются светские предметы, и это становится проблемой в том смысле, что часто медресе в некоторых селениях Дагестана заменяют средние государственные школы. В Чечне есть одно медресе, обладающее государственным статусом – Исламское государственное медресе Ачхой-Мартановского района, в котором предусмотрен полный курс светского образования.

Новым явлением для исламского образования в России стало появление исламских учебных заведений высшего звена – университетов и институтов. Они существуют в нескольких республиках Северного Кавказа: Кабардино-Балкарии, Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкессии и Дагестане, который является лидером по количеству таких учебных заведений. В 1998 г. здесь было 9 ВУЗов, в 2000 г. – 12 (и 33 филиала), в 2002 г. –

16 (49 филиалов), а общее количество учащихся составляло примерно 5730 человек [4, с. 81-82].

В Кабардино-Балкарии 1991 г. была открыта медресе, которая в 1993 г. была преобразована в Институт арабского языка. В 1996 г. был создан Исламский институт в Нальчике, поступить в который могли юноши и девушки от 16 до 25 лет, обучение проводилось на бесплатной основе. В 2007 г. Исламский институт был преобразован в Северо-Кавказский университет им. имама Абу Ханифы, в котором на 2007-2008 учебный год обучалось всего 58 человек [1, с. 53-58]. В Карачаево-Черкесии 23 августа 1993 г. был открыт Карачаево-Черкесский исламский институт им. Абу-Ханифа, в котором в настоящее время обучается менее 100 студентов и работает 14 преподавателей [4, с. 84].

Однако, как отмечает А. Наврузов, за период 1997 – 2007 гг. количество исламских учебных заведений упало с 670 до 278, а в 2005 – 2006 гг. число высших учебных заведений сократилось с 16 до 14 [8, с. 32].

Преподавателями исламских учебных заведений являются представители поздней советской эпохи. Большинство из них получили законченное высшее местное исламское образование в нелегальных коранических кружках, у алимов позднего советского времени или в постсоветских медресе. Примерно пятая часть преподавателей характеризует уровень своего духовного образования как «средний». В такой ситуации у них сложилось предубеждение против «зарубежного ислама». В среде преподавателей наиболее «чистой» считается та форма, в которой ислам сложился в Дагестане.

При этом молодежь, обучающаяся в дагестанских исламских ВУЗах, не приемлет взглядов своих учителей, поскольку реальный уровень качества получаемого

образования большинства исламских учебных заведений оказывается низким. Вследствие этого, авторитет традиционной местной школы оказывается подорван. В 1990-е гг. многие представители мусульманской молодежи Северного Кавказа уезжают учиться в исламские университеты арабских стран (Египет, Саудовская Аравия, Кувейт, Ливия, Ирак, Турция и др.). По официальным данным количество обучающихся за рубежом дагестанцев составляло порядка 1000 человек, вернувшихся – 400, но скорее всего эти данные сильно разнятся с истиной.

Однако результаты обучения молодых людей за рубежом не всегда совпадали с ожиданиями. Те, кто выезжал на обучение самостоятельно, были вынуждены предварительно пройти четырехлетние подготовительные курсы, что стало причиной увеличения срока обучения до 9 и более лет. Другим приходилось проходить один и тот же курс по несколько раз. Многим, из-за недостатка средств, пришлось заняться бизнесом или вернуться домой. [8, с. 33-34]

Как было отмечено ранее, выпускники ближневосточных исламских учебных заведений, возвращаясь на родину, привозят с собой несколько иное понимание ислама. Это проявляется в более жестких требованиях к окружающим относительно исполнения обрядов, а также в акцентировании внимания на «неполноценности» местного ислама. Эта немногочисленная социальная группа, представленная выпускниками зарубежных университетов и институтов, проявляет высокий уровень социальной и политической активности и становится культурной основой для салафизма, что отражается в более жестких трактовках единобожия и требовании отказа от привычных тарикатистских форм ислама [6, с. 92].

Распространение подобных идей вызвало необходимость подготовки кадров исламской интеллигенции в рамках традиций российского ислама, привлекло внимание правительства РФ к системе исламского образования и способствовало сближению исламского религиозного образования и системы светского образования в России. Так в г. Казань в 1998 было основано первое в России высшее исламское учебное заведение – Российский исламский университет. Целью университета являлась подготовка специалистов в области исламских наук, высококвалифицированных священнослужителей, которые при этом имели бы высокую степень в светских дисциплинах. С 2009 г. Университет переименован в Российский исламский институт, который представляет собой частное учреждение высшего образования. Учредителями являются Централизованная мусульманская религиозная организация Совет муфтиев России, Духовное управление мусульман Республики Татарстан и Институт истории им. Шигабутдина Марджани Академии Наук Республики Татарстан. На официальном сайте образовательного учреждения позиционируется следующее: «Доминирующей религиозно-правовой школой, принятой в институте, является мазхаб имама Абу Ханифы. Институт активно участвует в процессе возрождения ханафитской религиозно-правовой школы ислама, традиционной для большинства мусульман РФ при уважительном отношении к остальным богословско-правовым школам». [10] Институт осуществляет деятельность на основании государственных стандартов. В 2007 г. Институт стал первым исламским учебным заведением России, получившим государственную аккредитацию от Министерства образования и науки Российской Федерации.

Еще одно высшее исламское учебное заведение – Российский исламский университет (РИУ) в Уфе, который был создан еще в 1989 г. как медресе, а в 2003 г. получил статус Российского исламского университета Духовного управления мусульман России. РИУ имеет государственную регистрацию в Министерстве юстиции РФ и лицензии министерства образования и науки на ведение образовательной деятельности. Первую лицензию РИУ получил в 2004 г., а в 2009 г. успешно прошел экспертизу комитета по надзору в сфере высшего образования и повторное лицензирование [11]. Вступительные испытания для поступления в университет предусмотрены по дисциплинам «история» и «обществознание», а также проводится собеседование по основам исламской культуры.

Особый интерес представляют исламские образовательные учреждения в регионах, традиционно не являющихся исламскими. Так, например с 1999 г. в Москве действует Московский исламский институт (МИИ), который также является негосударственным учреждением высшего профессионального и послевузовского образования. В 2013 г. МИИ получил аккредитацию Министерства образования и науки Российской Федерации сроком до 2019 г. На официальном сайте учреждения указывается, что «образовательная программа “теология” носит светский характер, бакалавр теологии готовится к выполнению научно-исследовательской, педагогической, переводческой, редакционно-издательской, социальной работы, оказанию юридических услуг и других видов деятельности». [7]

В Санкт-Петербурге 15 сентября 2016 г. подписано соглашение о сотрудничестве между Правительством Санкт-Петербурга и Духовным управлением мусульман Северо-Запада. В рамках соглашения было принято

решение о создании в Санкт-Петербурге Восточной академии – высшего учебного заведения, которое должно сочетать в себе религиозные науки и гуманитарные знания востоковедческой тематики. [9]

Помимо исламских образовательных учреждений особый интерес представляют программы преподавания основ исламской культуры для детей в средней школе. Так, согласно Поручению Президента РФ от 2 августа 2009 г. и Распоряжению Правительства РФ от 11 августа 2009 г. в систему среднего образования был введен курс «Основы религиозных культур и светской этики», который должен читаться в 4-5 классах. В 2010 г. курс прошел апробацию в 19 субъектах РФ и с 1 сентября 2012 г. введен в школьную программу во всех регионах России. Одним из модулей курса является модуль «Основы исламской культуры», авторы: Д. И. Латышина и М. Ф. Муртазин [5] . Учебник, по которому ведется курс, призван осветить основные аспекты исламского вероучения и истории религии. Тем не менее, критики (в частности А. В. Смирнов, представитель Института Философии РАН) отмечают, во-первых, что данное учебное пособие крайне ограничено с культурологической точки зрения и освещает только суннитский вариант ислама, а во-вторых, имеет в значительной степени выраженный конфессиональный окрас [12] .

Другая значительная трудность преподавания основ исламской культуры в средней школе – фактическая ограниченность выбора модулей. Несмотря на то, что в каждой школе данный предмет обязаны читать даже для одного ребенка, реальная возможность выбрать данный курс присутствует в школах только тех регионов, в которых мусульмане составляют большую часть населения.

Тем не менее, для родителей, желающих, чтобы их ребенок в рамках светского образования также имел возможность познакомиться с исламской культурой, существуют негосударственные школы, которые позволяют, с одной стороны, полностью пройти образовательную программу средней школы, а с другой, по желанию родителей посещать факультативные занятия по исламской культуре и восточным языкам.

Примером такой школы является Восточная гимназия в Санкт-Петербурге – частная школа, существующая с 2009 г., которая осуществляет обучение по государственным общеобразовательным программам, при этом предоставляет возможность изучать арабский язык, факультативно посещать занятия по татарской культуре и культуре других мусульманских регионов и стран. Гимназия также предлагает халяльное питание для детей, предусмотрены различные спортивные секции и творческие занятия [3]. Схожую форму обучения предлагает Средняя общеобразовательная школа Усмания (Россия, г. Казань), которая помимо светского образования предоставляет ученикам возможность познакомиться с основами религиозной традиции. При этом обе школы тесно сотрудничают с Духовным Управлением Мусульман в своих регионах.

Таким образом, исламское религиозное возрождение значительно повлияло на развитие не только системы религиозного исламского образования в Российской Федерации, но и на светскую систему образования. Тем не менее, в обеих системах сохраняются значительные проблемы, связанные с качеством предоставляемых образовательных услуг и проникновением идей салафизма в исламскую образовательную сферу.

Это отражено в программном документе «Социальная доктрина российских мусульман», которая была подписана верховным муфтием России, председателем Центрального духовного управления мусульман России (ДУМ РФ) Талгатом хазратом Таджуддином, председателем Совета муфтиев России, председателем ДУМ РФ Равилем хазратом Гайнутдином, председателем ДУМ РТ, муфтием Татарстана Камилем хазратом Самигуллиным и председателем Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесской Республики, председателем Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаилом хаджи Бердиевым в 2015 г. В частности, документ утверждает, что «исходное базовое исламское образование, формирующее личность выпускника, должно даваться только в России», очевидно, чтобы предотвратить влияние радикальных идей на ученика. Кроме того, в документе говорится: «В современном российском обществе в условиях утвержденного законом разделения образования на светское и религиозное для мусульман является насущной проблемой определить свое отношение к светским наукам. Не отрицая право людей на свободу совести, мусульмане имеют право на воспитание и обучение своих детей в духе традиционного Ислама» [13]. Таким образом, «Социальная доктрина российских мусульман» является отражением проблем, с которыми мусульмане сталкиваются в образовательной сфере в Российской Федерации.

Список литературы

[1] *Аккиева С. И.* Ислам в Кабардино-Балкарской Республике / под ред. проф. А. В. Малашенко. – М.: Логос, 2009.

[2]*Ахмадуллин В. А.* Особенности советской системы двухуровневой подготовки исламских кадров: опыт и уроки // Ислам в современном мире. 2015. Том 11. № 2.
[3]Восточная Гимназия Официальный сайт. [Электронный ресурс] URL: http://vgspb.ru/o-shkole, 28.09.2016 г.
[4] *Кратов Е. В., Кратова Н. В.* Ислам в Карачаево-Черкесской республике. – М.: Логос, 2008. – 110 с.
[5] *Латышина Д. И., Муртазин М. Ф.* Основы исламской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений. – М.: Просвещение, 2010 – 78 с.
[6]*Малашенко А. В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. – Моск. Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2001. – 180 с.
[7] Московский исламский институт Официальный вебсайт. [Электронный ресурс] URL: http://www.miu.su/index.php/obrazovanie, 15.08.2016 г.
[8] *Наврузов А.* «Зияющие высоты»: исламские ВУЗы постсоветского Дагестана и международные образовательные сети // Центральная Азия и Кавказ. Общественно-политический журнал. 2007. №1 (49).
[9]Подписано соглашение о сотрудничестве между правительством Санкт-Петербурга и Духовным управлением мусульман Северо-Запада // Официальный сайт Правительства Санкт-Петербурга. [Электронный ресурс] URL: http://gov.spb.ru/press/governor/96207, 18.09.2016 г.
[10]Российский Исламский Институт. Официальный вебсайт. [Электронный ресурс] URL: http://kazanriu.ru/sveden/common, 08.2016.
[11]Российский исламский университет ЦДУМ РФ / Региональное Духовное Управление Мусульман Челябинской области при ЦДУМ России. [Электронный

ресурс] URL: http://rdum.info/religious-education/spiritual-education/2-education_10.html, 15.08.2016 г.
[12]*Смирнов А.В.*Учебник нужен, но его придется переписать с нуля. [Электронный ресурс] URL: http://iphras.ru/s_0.htm, 20.09.2016 г.
[13]Социальная доктрина российских мусульман. [Электронный ресурс] URL: http://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman, 03.10.2016.
[14]*Ярлыкапов А.* Проблемы возрождения исламского образования на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. Общественно-политический журнал. 2003. № 1 (25) // [Электронный ресурс] URL: www.ca-c.org/journal/2003/journal_rus/cac-01/20.yarrus.shtml, 31.03.2016.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аброчнов Александр Михайлович – ученый секретарь Научно-исследовательского Центра Поволжья «Нижегородское религиоведческое общество», член Союза журналистов России, кандидат философских наук *(Нижний Новгород)*. abrochnov@rambler.ru

Агапов Олег Дмитриевич – профессор ЧОУ ВО КИУ (ИЭУП), директор НИИ социальной философии КИУ (ИЭУП), доктор философских наук *(Казань)*. ag.oleg2015@yandex.ru

Аникин Михаил Александрович - старший научный сотрудник Государственного Эрмитажа, кандидат искусствоведения, доцент, член Союза писателей и Союза художников России. *(Санкт-Петербург)*. anikin.mikhail@mail.ru

Батров Рустам Гаярович - первый заместитель муфтия Республики Татарстан *(Казань)*. 2646419@mail.ru

Выхованец Алена Егоровна – магистрант Кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского Государственного Университета *(Санкт-Петербург)*. eleanna24@gmail.com

Гудименко Дмитрий Владимирович - старший научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М.Примакова Российской академии наук (ИМЭМО РАН), кандидат исторических наук *(Москва)*. lendenyov@gmail.com

Ерофеев Константин Борисович - адвокат Адвокатской Палаты Санкт-Петербурга, преподаватель Юридического Института, кандидат технических наук *(Санкт-Петербург)*. antanta1999@mail.ru

Иванов Сергей Михайлович - пресс-секретарь Волгоградской епархии, педагог дополнительного образования Детско-юношеского центра Волгограда, кандидат философских наук *(Волгоград)*. volepar@yandex.ru

Ичетовкина Александра Дмитриевна - магистр религиоведения, выпускница Санкт-Петербургского Государственного Университета (Институт Философии, кафедра Философии религии и религиоведения) *(Санкт-Петербург)*. alichetovk@gmail.com

Каптен Герман Юриевич - доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, к.ф.н., штатный священник Чесменской церкви *(Санкт-Петербург)*. gkapten@rambler.ru

Карпук Дмитрий Андреевич - преподаватель, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат богословия *(Санкт-Петербург)*. dimand3@yandex.ru

Панчеев Равиль Джафярович - председатель Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона *(Санкт-Петербург)*. 9695594@mail.ru

Рябухина Виктория Валентиновна - доцент Петербургского государственного университета путей сообщения Императора Александра I, кандидат философских наук, руководитель «Школы лидерства и мастерства коммуникации «СпецЛидер»» *(Санкт-Петербург)*. vicennea@bk.ru

Семедов Семед Абакаевич – заведующий кафедрой «Международное сотрудничество», факультет «Институт менеджмента и маркетинга» Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), д.ф.н., профессор *(Москва)*. sa-semed@mail.ru

Смолякова Любовь Алексеевна - бакалавр религиоведения, студент магистратуры кафедры Философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ *(Санкт-Петербург)*. sadxana@yandex.ru

Федоров Владимир Филиппович – доцент Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат философских наук, кандидат богословия *(Санкт-Петербург)*. vffedorov@gmail.com

Чайкин Владимир Николаевич – социолог, кандидат социологических наук, член Нижегородского религиоведческого общества *(Нижний Новгород)*. amasarac@rambler.ru

Благодарим коллектив и директора
типографии и издательства
«ЛЮБАВИЧ»

Румянцева
Максима Робертовича

за помощь в издании бюллетеня

Издательство «Любавич»
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9
Тел.: + 7 812 603 25 25

Подписано в печать с оригинал-макета 28.10.2016.
Формат 64x98 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 500. Заказ № 63897.
Отпечатано в типографии «Любавич».
ООО «Первый издательско-полиграфический холдинг»,
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9.
Тел.: (812) 603 25 25.