



Научный и общественно-политический журнал
Международный издательский центр
ЭТНОСОЦИУМ



МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ
МИССИЯ
МИССИЯ КОНФЕССИЙ
№ 5

Москва
Этносоциум 2015

СОДЕРЖАНИЕ

КОНФЕРЕНЦИИ

Конференция «Государство, религия, общество в современной России» (РАНХиГС при Президенте РФ)..... 3

Протоиерей Всеволод Чаплин Отношения Церкви, государства и общества в России: вызовы XXI века и стратегия будущего..... 4

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Бессонов Е.Г. Русская православная церковь и старообрядчество в их отношении к государству и власти: общее и особенное..... 10

Гусева Н.В. Государственно-конфессиональные отношения и биоэтика в современной России: правовой аспект..... 26

МИГРАЦИЯ, РЕЛИГИЯ И ЭТНОСЫ

Туманян Т.Г. Санкт-Петербург и трудовая миграция из Средней Азии: проблемы и противоречия..... 32

Веселов В.И. Русины Закарпатья..... 39

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Шмидт В.В. Сакральное – профанное: политико-идеологические аспекты бытия..... 49

Луценко А.В. Идеиная основа современного западноевропейского неоязычества в сравнении с ментальностью классического политеизма..... 59

Данненберг А.Н. Религиозное сознание: соотношение догматического и личностного компонентов..... 64

РЕЛИГИЯ И МИР

Галандаров Н. Общественно-политическая стабильность в Азербайджане в контексте религиозной безопасности..... 72

Чжэ Л. Православие в Китае..... 80

Круглый стол..... 87

Аннотации..... 88

Авторы..... 91

«Государство, религия, общество в современной России»-
международная научно-практическая конференция, посвященная
50-летию ведущей школы российского религиоведения – кафедры
государственно-конфессиональных отношений прошла в
**РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**
РАНХиГС.

**КОНФЕРЕНЦИЯ В РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАРОДНО-
ГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

29 октября 2014 года в Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС) прошла международная научно-практическая конференция «Государство, религия, общество в современной России», посвященная 50-летию ведущей школы российского религиоведения – кафедры государственно-конфессиональных отношений РАНХиГС. В конференции наряду с экспертами из ряда стран и представителями федеральных и региональных органов государственной власти, занимающимися вопросами отношений государства с религиозными объединениями, приняли участие священнослужители Русской Православной Церкви.

Приветствуя участников конференции при ее открытии, председатель Отдела Московского Патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин поздравил заведующую упомянутой кафедрой, заместителя начальника Управления Президента РФ по общественным проектам О.Ю.Васильеву и сотрудников кафедры с юбилеем ее основания, отметив многолетний диалог и сотрудничество Церкви с этой научной школой, преемственной от ряда научных учреждений советского и постсоветского периода. Отец Всеволод также выступил на пленарном заседании конференции с докладом «Отношения Церкви, государства и общества в России: вызовы XXI века и стратегия будущего». Мы предлагаем нашим читателям познакомиться с текстом выступления о. В. Чаплина, любезно предоставленном организаторами конференции.

Редакция

Протоиерей Всеволод Чаплин

настоятель храма святителя Николая на Трех Горах в Пресненском районе г. Москвы, Председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Русской Православной Церкви, член Межрелигиозного Совета России, Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России, Экспертного совета Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций, Консультативного совета ОБСЕ по вопросам свободы религии и убеждений

Отношения Церкви, государства и общества в России: вызовы XXI века и стратегия будущего

Прежде всего хотел бы поздравить руководителя и сотрудников кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации с 50-летием образования и отметить полезность возрождения ее ежегодных конференций, собирающих не только экспертов, но и сотрудников органов власти разных уровней, занимающихся в центре и регионах выстраиванием государственной политики в религиозной сфере и поддержанием отношений государства с религиозными объединениями.

Нельзя не констатировать того факта, что эти отношения в России сегодня носят весьма добрый и созидательный характер, подают пример для многих государств современного мира. Мы делаем общее дело: заботимся о поддержке в обществе мира и согласия, работаем над гармонизацией межэтнических, межрелигиозных и межконфессиональных отношений, противостоям вызовам вражды, розни, экстремизма, имеем попечение об охране культурного наследия, о защите наиболее уязвимых категорий людей, об утверждении подлинных моральных ценностей, о воспитании членов нашего общества, в частности, юного поколения.

Примеров постоянного сотрудничества Православной Церкви и государства в России – великое множество. Буквально каждый день можно прочесть сообщения о том, как органы государственной власти и церковные институции вместе осуществляют те или иные труды, направленные на благо личности и народа. Да, подчас не обходится без споров, и я как человек, которому Священноначалие нашей Церкви обычно поручает ведение переговоров с государ-

ством по наиболее сложным вопросам, не могу не свидетельствовать об этом. Но точно так же я могу свидетельствовать, что даже в самых непростых ситуациях мы поддерживаем честный и доброжелательный диалог, стремясь найти взаимоприемлемые решения, понимая, что живем и действуем в рамках одного народа.

Религиозные объединения – организационные структуры сообществ верующих людей – в Российской Федерации отделены от государства. По смыслу статьи 4 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», дающей официальное толкование принципа отделения религиозных общин от государства, этот принцип прежде всего означает, что религиозные объединения не являются органами власти и не выполняют их функций, в то время как государство не несет на себе религиозных функций и не вмешивается в законную деятельность религиозных общин.

Однако при этом очевидно, что верующие люди являются одновременно и членами своих религиозных общин, и гражданами государства, а очень часто – государственными служащими. Нельзя разделить надвое ни личность, ни народ. Религиозно-нравственная мотивация присутствует в граждански значимых поступках, в «общественном служении» десятков миллионов людей – значительной части нашего народа. И значит, религиозное и гражданское в них неотделимо. И значит, нельзя быть верующим, положим, с 20.00 до 10.00, а в другое время – религиозно безразличным человеком. И значит, нельзя отделить верующую часть народа от неверующей его части, при всем понимании их мировоззренческих различий и необходимости честного диалога между ними.

После значительного отчуждения духовенства Российской империи от повседневной совместной работы с государством, после периода гонений и ограничений советского времени мы вновь приходим к постоянному, системному церковно-государственному соработничеству - если хотите, к единству, к симфонии Церкви государства и общества. Да, идеал такого единства, такой симфонии никогда не был полностью достигнут. Но сама мысль о естественности такой формы отношений есть непрменная характеристика русской цивилизации – как и в целом православной, как и исламской, наравне со многими другими. Идея якобы неизбежного противостояния Церкви и государства, их отчужденности, их кон-

куренции в борьбе за власть – это исключительная особенность западной цивилизации, в лоне которой древние притязания Церкви на мирскую власть вызвали реакцию в виде радикального вытеснения религии из общественной жизни. Сколько бы нас ни пытались заразить чужой болезнью, этого не получается и не получится, даже несмотря на весь опыт заимствований XVIII-XX веков. Наш народ в свободном состоянии всегда склоняется к добрым отношениям Церкви и власти, ищет их сотрудничества и взаимовлияния ради блага человека, ради утверждения правды в обществе.

Впрочем, всегда следует помнить, что у Церкви есть высшая и конечная лояльность – приверженность Царству Божию, небесному Отечеству. Именно к нему – главное устремление христианина. Именно его закон, его правда, истинная вера и вечные Божии заповеди – а соблюдение их есть условие вхождения в главную, вечную жизнь – являются для православного человека высшими нормами, перед которыми должны отставляться в сторону любые человеческие решения, установления и договоренности. Не случайно в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви говорится: «Во взаимоотношениях между Церковью и государством должно учитываться различие их природ... Целью Церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии» (III.3). Миропонимание христианина, конечно, будет понято не всегда и не всеми. Однако именно учет такого миропонимания, как и любого другого последовательного религиозного мировоззрения, является неременной основой честного и доброжелательного церковно-государственного диалога и сотрудничества.

Нелишним будет сказать и о том, что в церковном понимании мы ведем этот диалог не как одна из многочисленных некоммерческих организаций, входящих с государством в сугубо прагматические отношения, но как сообщество, чья духовная и общественная сфера деятельности простирается на многие века и на многие существующие государства – более того, простирается она и за границы видимого мира и человеческой истории (Церковь объемлет живущих здесь и покинувших этот мир, ею руководят не только люди, но прежде всего Бог). Именно поэтому в своих отношениях с государствами мы вежливо, но твердо настаиваем на равносубъектности, на обоюдном уважении к

принципам, нормам и установлениям друг друга, на адекватности статуса сторон диалога.

Во всех случаях, когда взаимопонимание и доверие достигаются, сотрудничество становится системным и эффективным. Можно особо выделить такие сферы как социальная работа, образование и воспитание, информационная и просветительская деятельность, работа с молодежью, противостояние преступности и общественно опасным порокам, защита общественной нравственности, пастырская поддержка военнослужащих, передача церковным общинам имущества религиозного назначения, культурные проекты, охрана и возрождение исторического наследия, забота о соотечественниках и утверждение должной роли России в мире. Во многих из этих областей действуют церковно-государственные соглашения на разных уровнях. Надеюсь на расширение и систематизацию практики их заключения.

Сегодня Церковь – это не только монастырские и приходские общины, епархиальные управления и центральные церковные учреждения. Это огромное количество сообществ – благотворительных, общественных, правозащитных, информационных, научных, творческих, волонтерских, молодежных, женских, детских, родительских, педагогических, военно-патриотических, спортивных и так далее. Они являются неотъемлемой частью общественной палитры, взаимодействуют со всем многообразием аналогичных сообществ, созданных инаковерующими и неверующими людьми. Хочется надеяться, что органы власти в центре и на местах будут оказывать православной гражданской и общественной инициативе соразмерную поддержку, одновременно содействуя диалогу православных и иных общественно активных объединений – формализованных и сетевых.

Риску предположить, что XXI век станет веком религиозно-общественного действия. Философско-политические конструкции, направленные на обслуживание прагматизма и обывательских ценностей, на утверждение приоритетов «кошелька и брюха», вряд ли смогут долго господствовать в мире интенсивного и свободного оборота идей. История вовсе не закончилась с созданием в некоторых частях мира секулярных государств, устроенных по западной политико-экономической модели образца XIX-XX веков. Наверняка вновь появятся государства, устроенные на основах христи-

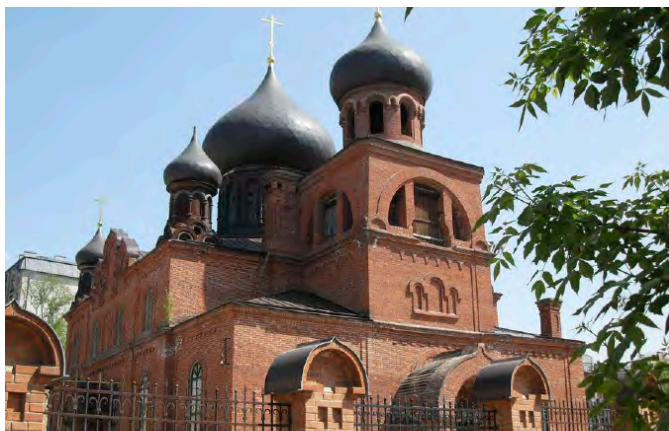
анства, ислама, других религий, а также на основе левой, социалистической идеи. Альтернативой такому развитию событий может стать глобальный экономико-политический тоталитаризм, к угрозе которого надо быть готовыми.

В этих условиях видятся важными две составляющие российского духовного и политического суверенитета. Во-первых, это выстраданная всей нашей историей модель устройства власти и ее отношений с народом – модель, укорененная в православной и исламской традициях, модель, которой не чужды большинство традиционных западных христианских конфессий, да и такие мировые религии как иудаизм, буддизм, конфуцианство, синтоизм. Это монархическая по своему происхождению модель сильной персонифицированной центральной власти, которая советуется с народом, но принимает решения исходя не из псевдомонархических колебаний настроений толпы, а из высшей правды. Обеспечить единство такой власти с народом, «обратную связь» через печалование – задача в том числе для религиозных общин. Одновременно нам нужно отстаивать право нашего народа на собственную, без внешнего давления, систему устроения власти.

К внешним влияниям, особенно экстремистского характера, нам вообще нужно подходить предельно избирательно, и право так поступать - это второй важный элемент нашего подлинного суверенитета, нашей безопасности и стабильности. В момент, когда религиозно-общественные процессы приобретают ключевое значение в большинстве стран, обязательно найдутся силы, желающие обратить эти процессы во вред своим историческим конкурентам. В этих условиях государство не может быть нейтральным в отношении внешних влияний и связанных с ними религиозных и религиозно-общественных доктрин. В идеале единственным центром принятия решений и духовной власти в религиозных общинах должны быть центры, расположенные внутри страны. В тех случаях, когда это невозможно, видится необходимым диалог, направленный на безусловное приятие стратегических целей и ценностей российской цивилизации, включая ее модель отношений Церкви, государства и общества.

Убежден: за этой моделью – будущее, причем не только в России. Надеюсь, что нам удастся не только утвердить ее и отсто-

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ



*Старообрядческий
бор Покрова*

Пресвятой

*со-
Богородицы*



*Церковь Иконы Божией Матери
Всех Скорбящих Радость, в Йошкар-Оле*

Арефьев М.А.

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии и культурологии СПбГАУ

Давыденкова А.Г.

доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой политологии, социологии и истории СПбГАУ

Бессонов Е.Г.

кандидат философских наук,
доцент, доцент кафедры философии и культурологии СПбГАУ,
директор лаборатории социальной инженерии Центра Системных инициатив

Русская православная церковь и старообрядчество в их отношении к государству и власти: общее и особенное

В дореволюционный период многочисленные конфессии и деноминации Российской империи условно подразделялись на три основные группы: официально-государственные (Русская православная церковь), терпимые (римско-католическая церковь, протестантские церкви и секты, ислам и буддизм и некоторые другие), нетерпимые или гонимые (в первую очередь старообрядчество как православное инакомыслие и так называемые старые русские секты – духоборы, молокане и др.). Такое соотношение религиозных сил империи и их положение в государстве продержалось вплоть до первой русской революции (1905 год). Закон о веротерпимости коренным образом изменил отношение Российского государства к гонимым прежде религиозным организациям, в первую очередь это сказалось на старообрядчестве. Соответственно изменились и идеология, и практика старообрядчества.

В основе староверия как социально-религиозной идеологии отечественной старины и современного религиозного движения, по нашему мнению, лежат, и прежде лежали, идеи сильной государственности, опирающиеся на концепцию старца Филофея Псковского «Москва – третий Рим. Свое институциональное оформление и государственное признание они получали постепенно, начиная от знаменитого Манифеста 1905 года. Процесс этот длительный, он продолжается и сегодня.

Принятие закона о веротерпимости от 17 апреля 1905 года (разработанного Комитетом министров на основании именного высочайшего указа от 12 декабря 1904 г.) и издание Указа от 17 октября 1906 года о порядке устройства, правах и обязанностях

старообрядческих общин привели к тому, что старообрядчество, приравненное к сектантству, обрело юридические и социальные возможности институционализации. Это касалось свободы исповедания и отправления религиозных треб согласно исторически сложившимся нормам, а также возможность открытого создания своих приходов, с присущей им структурой духовных лиц и наставников. Указ дал право старообрядцам самостоятельного учета гражданского состояния (государственная функция, ранее исполнявшаяся синодальной церковью как церковью государственной). Коснулось это важнейших событий в жизни русского человека: рождения, бракосочетания, смерти.

Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» включал в себя ряд статей, касавшихся религиозного инакомыслия в стране. По отношению к старообрядчеству в Указе действовали пункты:

5-й – «Установить в законе различие между вероучениями, объемлемыми ныне наименованием «раскол», разделив их на три группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) последователи изуверских учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке»;

7-й – «Присвоить наименование старообрядцев взамен ныне употребляемого названия раскольников всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам»;

9-й – «Присвоить духовным лицам, избираемым общинами старообрядцев и сектантов для отправления духовных треб, наименование «настоятелей и наставников», причем лица эти, по утверждению их в должностях надлежаще правительственной властью, подлежат исключению из мещан или сельских обывателей, если они к этим состояниям принадлежали, и освобождению от призыва на действительную военную службу, и именованию, с разрешения той же гражданской власти, принятым при постриге именем, а равно допустить обозначение в выдаваемых им паспортах, в графе, указывающей род занятий, принадлежащего им среди этого духовенства положения, без употребления, однако, православных иерархических наименований»¹.

Последний, нами упомянутый пункт Именного Указа вызвал активное обсуждение и потребовал некоторых уточнений, особенно

1 Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» // Старообрядцы Санкт-Петербурга. Сборник статей. Вып. 1. – СПб.: Изд-во «ЛАД», 2005. – С. 7 – 8.

это касалось беспоповской старообрядческой среды. Так, например, второй Всероссийский Собор христиан-поморцев считал необходимым уточнить для себя формулировку о статусе наставников: «Наставники, или духовные отцы и руководители, стоящие во главе христианских приходов, должны почитаться как не имеющие священнослужительской степени, не рукоположенными пастырями Церкви. Духовные права и обязанности наставников определяются Священным писанием, до нерукоположенных пастырей относящихся и обычаем, оставленным Церкви блаженной памяти предками нашими. Избрание народное и благословение отца духовного на служение Церкви возводит наставника на почетное и первенствующее место в приходе»².

Пункты Указа, ставшие законами Российской империи, приравнивали старообрядчество к русскому сектантству, но не возвели его на уровень синодальной церкви, которая, по прежнему, официально именовалась «Господствующая Церковь». Однако эти законы предоставили старообрядцам и сектантам возможности для социального существования, автономного от Русской православной церкви. Старообрядческие конфессии фактически признавались государством. А прежнее уничижительное название раскольников заменялось на старообрядцев, и государство отказывалось преследовать своих граждан за «отпадение от православия». Исследователь старообрядчества А.Б.Островский пишет: «Юридическое и, до определенной степени социальное признание старообрядчества вызвало рост числа общин различных поповских и беспоповских согласий и толков по всей России. Во-первых, происходила легализация фактически сложившихся приходов. Во-вторых, старообрядцы, числившиеся прежде «православными», теперь в ряде мест, нередко целыми семьями, официально присоединялись (после прохождения длительной, порой до нескольких месяцев процедуры безуспешного увещевания их священником господствующей Православной Церкви) к старообрядческой общине»³. На уже упоминавшемся втором Соборе поморцев говорилось, что «признано непротиворечащим канонам Церкви общинное устройство, предписывавшееся «Правилами от 17 октября 1906 г.».

Старообрядческие церкви после Именного Указа вошли в полосу официальной институционализации. Местные власти, которые прежде руководствовались в отношении старообрядцев требовани-

2 Цит. по: Кожурин К. К 100-летию второго Всероссийского Собора христиан-поморцев //Календарь древлеправославной поморской церкви на 2012 год. – СПб.: Издание Единого Совета Древлеправославной Поморской Церкви, 2012. – С. 68.

3 Островский А.Б. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания (по материалам журнала «Церковь» 1908 – 1917 гг.) //Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2004. - № 10. – С. 2.

ями, исходившими от местного священства, теперь должны были руководствоваться законом. Фактически в стране возникла ситуация, когда местные власти или признавали законодательные нормы, или же игнорировали их, традиционно ориентируясь на приоритет синодальной церкви. В каждой конкретной губернии власти либо тормозили, запрещали официальное оформление старообрядческих общин, либо выражали социальное признание институционализации и функционированию общин. По всей стране, при санкции и под контролем власти, развернулись публичные собеседования по вопросам веры и истории православной церкви между священнослужителями РПЦ и старообрядческими начетчиками. Эти дискуссии, конечно же, способствовали распространению влияния старообрядчества на местную жизнь. В рамках деревенских общин вырабатывались новые формы социально-психологических контактов между «православными» и «раскольниками». Хотя при этом подчеркивались со стороны старообрядцев особенности их бытовой культуры: духовным отцам было вменено в неперемнную обязанность бороться против проникновения и распространения соблазнительных обычаев «мирщения, брадобрития, табакокурения, безвременного чаепития и неумеренного винопития».

Законодательные формы, вошедшие в жизнь после первой русской революции, коснулись многих сторон общественной и государственной жизни России. Они несли культурные изменения, касающиеся как личной жизни, так и выполнения государственных обязанностей. Непосредственно затрагивали они вопросы межконфессионального взаимодействия и осуществления права на свободу совести и печати. «Старообрядческая периодическая печать, ставшая развиваться в России после указа о веротерпимости, представляет обширный материал для изучения межконфессионального взаимодействия. Наиболее длительное время и наиболее часто – еженедельно с начала 1908 г. по конец 1917 г. – выходил журнал старообрядцев-поповцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии... С 1908 г. по вторую половину 1914 г. он назывался «Церковь», а позднее, после его закрытия (по решению властей) – выходил под названием «Слово Церкви». Основная тематическая направленность журнала: а) экскурсии в историю христианской Церкви; б) в историю старообрядчества; в) обсуждение результатов собеседования «православных» миссионеров со старообрядческими начетчиками; г) размышления о духовной роли старообрядческого мирозозерцания для русского этноса и его социальном статусе после принятия законов 1905 – 1906 гг.; д) информация о формировании старообрядческих

приходов – по всей России, их взаимоотношениях с местными властями, духовенством и прихожанами господствующей церкви»⁴.

Нельзя обойти вниманием вопрос о роли старообрядческих общин в экономике страны. С петровских времен происходило постепенное усиление старообрядцев-предпринимателей в основных промышленных центрах России: Москве, Нижнем Новгороде, Санкт-Петербурге. В конце XIX века одним из известных предпринимателей и купцов Петербурга был Василий Александрович Кокорев, выходец из города Солигалича Костромской губернии. Он разбогател на винных откупах, но был пионером многих прогрессивных предпринимательских начинаний, одним из первых понял важность для страны бакинских нефтяных промыслов (на его промыслах начиналась научно-практическая деятельность Д.И. Менделеева). Кокорев – основатель крупнейшего частного Волжско-Камского банка и Московского купеческого банка, строитель нескольких железных дорог, автор основательного труда «Экономические провалы» (1887).

«Экономические провалы» – это серия статей, опубликованных в «Русском архиве», объединенных затем в книгу. В ней автор призывал вернуться к осмыслению отечественного опыта экономической жизни, искать ответы в народной культуре. Для него как предпринимателя-старообрядца эта народная культура ассоциировалась со старой верой и традициями: «Пора прекратить поиски экономических основ за пределами России и засорять насильственными пересадками их родную почву». Книга вызвала бурные споры в российском обществе. Автора в журнальной полемике называли «экономическим славянофилом». Цель книги, по его словам, – объяснить, «как русская народная жизнь искалечивалась, как на нее надвигались тучи бедности и лишений, несмотря на блестящую внешность официальной России». Говоря об экономическом расстройстве, постигшем страну в постреформенный период, он предупреждал, что «государство дошло до той глубины бедны, где уже редеет дыхание, не освежаемое чистым воздухом». Уничтожающей критике он подверг бюрократическую систему управления экономикой, которая душила начала самоуправления, предпринимательской инициативы, возможности кооперации.

Вот некоторые цифры, говорящие о значении староверов в экономической жизни страны: в Петербурге доля старообрядцев среди

4 Островский А.Б. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания (по материалам журнала «Церковь» 1908 – 1917 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2004. - № 10. – С. 3.

купцов первой и второй гильдий составляла 1,2% от общего числа купцов города. Старообрядцы-предприниматели контролировали 27% лаковаренного и 10% кожевенного производства столицы⁵. Академик Д.С.Лихачев подчеркнул в одном из последних своих интервью, что в старообрядцах замечательно то, что ради идеи, вовсе для них материально невыгодной, они готовы были на большие общественные свершения (благотворительность, меценатство, поддержка культуры, медицины и т.д.). Нравственная стойкость в Вере вела к тому, что и в труде старообрядцы были нравственно стойкими. Всё то, что старообрядцы делали: рыбу ли ловили, плотничали или кузнечным делом занимались, или торговлей – они делали на совесть. С ними удобно и просто было заключать разные сделки. Они могли совершаться без всяких письменных договоров. Достаточно было слова старообрядцев, купеческого слова, и всё делалось без всякого обмана. Благодаря своей честности они и составили довольно зажиточный слой населения предреволюционной России.

К примеру, уральская промышленность держалась на старообрядцах – до того, как при Николае I их стали особенно преследовать. Чугунолитейная промышленность, рыболовство на Севере – все это старообрядцы. Из старообрядческой среды вышли купцы Рябушинские и Морозовы. **Высокие моральные качества выгодны для человека!** Это ясно видно по старообрядцам. Они богатели и создавали благотворительные, церковные, больничные организации. У них не существовало капиталистической жадности. Это был удивительный слой населения России – очень богатый и очень щедрый. Добрая репутация старообрядцев и сегодня помогает им во всем мире⁶.

Старообрядчество – один из важных компонентов поликультурной и поликонфессиональной картины России. Мы уже отмечали юридическое уравнение в правах старообрядчества и русских сектантов законами, принятыми после Первой русской революции. Однако де-факто это равенство существовало и в предшествующий период – в XVIII – XIX вв. С исторической точки зрения интерес представляют реформы Павла I, касающиеся религиозного вопроса. Они вписываются в противоречивый характер реформирования социальной и культурной жизни России (классический пример – либеральная реформа Александра II 1860-х годов в области земского самоуправления, судопроизводства и т.д. и контрреформы Александра III 1880-х годов). При Павле I происходит

5 Расков Д.Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга //Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 53 – 57.

6 См.:Академик Лихачев и старообрядчество

<http://edinoslavie.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=546>

значительное смягчение государственной политики в отношении старообрядцев. Именно в его царствование старообрядцам было разрешено строить церкви, а единоверие, сформировавшееся в эпоху Екатерины II как своеобразный мостик между старообрядчеством и реформированной церковью, официально было признано формой воссоединения старообрядцев с синодальной церковью⁷.

Значительным нововведением для своего времени был секретный указ Святейшего Синода от 22 марта 1880 года об изменениях форм и методов миссионерской работы со старообрядцами. Указ требовал от священников господствующей церкви пересмотреть старые методы миссионерской работы. Указывалось, что главной целью этого вида деятельности в старообрядческой среде является польза церкви и сохранение общей тишины и спокойствия. Вместо методов полицейского контроля, широко практикуемого прежде, указом предписывалось действовать «не строгостью или принуждением, но апостольским учением, увещанием и усердным настоянием, со всякой кротостью, терпением и человеколюбием»⁸. Указом запрещалось также без согласия хозяев-старообрядцев входить в частные дома и заниматься миссионерской работой. Можно констатировать, что правительство Павла I, а Синод, фактически, это министерство по делам религий, прилагало определенные усилия для нормализации отношений со старообрядцами. Причем, эти усилия основывались на целом ряде уступок со стороны государства старообрядческим общинам. Однако после насильственной смерти императора Павла все эти попытки нормализации были прекращены.

В александровскую эпоху они сменились ужесточением государственной политики, в эпоху Николая I сменились прямыми репрессиями в отношении к старообрядцам. Этому также способствовало то, что основная масса духовенства синодальной церкви оказалась не только неспособной к изменению своих взглядов на старообрядчество, но оно не желало идти ни на какие уступки. Процесс обмирщения Русской православной церкви в начале XIX века зашел так далеко, что перестроить отношения со старообрядцами ни церкви, ни государству представлялось уже невозможным. Как уже отмечалось, эти проблемы смогла решить попутно лишь первая русская революция.

Еще один сюжет во взаимоотношениях государства и неофици-

7 Полное собрание законов Российской Империи. – СПб., 1830. – Т. XXVI (1800 – 1801). – С. 357.

8 Цит. по: Станкевич Г.П. «...обращение сердец человеческих дело божие есть» (указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г.: попытка изменения государственной политики по отношению к старообрядцам) // Старообрядчество: история, культура, современность. – Вып. 11. – М., 2006. – С. 34.

альных религиозных образований – отношение их к государственной службе. История Российской империи хранит множество свидетельств отказов членов старообрядческих и других религиозных общин от службы в царской армии. В России было немало религиозных общин, вероучения которых не допускали несения военной службы: духоборы, адвентисты, иеговисты, молокане, баптисты, староверы и др. За отказ от службы их прогоняли сквозь строй, отдавали в арестантские роты, ссылали на Кавказ. Но они продолжали стоять на своем: «Не будем присягать, не будем брать в руки оружие, не будем убивать людей-братьев, все люди равны». В этот период среди отказников числились евангелисты, баптисты, адвентисты седьмого дня и последователи учения Льва Толстого. Отказы от военной службы случались не только по религиозным мотивам. В октябре 1876 года «Московские ведомости» сообщали о массовом отказе ссыльных уральских казаков-староверов служить в армии. До революции отказников в большинстве случаев осуждали к лишению свободы. С начала первой мировой войны (1914 г.) до апреля 1917 года было осуждено 837 человек. Советская Россия стала одной из первых стран, признавших в 1917 году, наряду с Великобританией (1916 г.) и Данией (1917 г.), право своих граждан на отказ от военной службы.

Премьер Временного правительства А.Ф.Керенский в свое время подготовил указ об учреждении альтернативной гражданской службы для религиозных меньшинств, но указ не успел войти в силу, он просто продемонстрировал лояльное отношение буржуазной России к отказникам от военной службы по религиозным мотивам. Старообрядческие церкви в дореволюционный период пользовались поддержкой на законодательном и политическом уровнях российской либеральной демократии. Поэтому логичной была позиция старообрядцев в их отношении к революции февраля 1917 года. Старообрядцы, скорее, были нейтральны к революционным процессам, но лояльны к новому Временному правительству. Этого нельзя сказать, например, о позиции римско-католической церкви в России, которая под страхом отлучения запретила своим приверженцам выступать на стороне революции. Но самое парадоксальное заключалось в позиции, которую заняла Русская православная церковь. Современные исследования показывают, что, начиная с XX столетия, синодальная церковь пыталась освободиться от контроля со стороны российского государства путем восстановления патриаршества.

С 20 января 1918 года декрет советской власти «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» предоставил гражданам возможность замены военной службы гражданской обязанностью.

В январе 1919 г. был издан декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям». Освобожденные от воинской службы несли другую службу – работали санитарями в госпиталях или на других общественно-полезных работах. Этот декрет предусматривал возможность даже полного освобождения от военной службы по религиозным мотивам. В разгар гражданской войны, когда Красная армия остро нуждалась в пополнении, были приняты весьма гуманные законодательные акты. Приходилось учитывать то, что число верующих, чьи убеждения не допускали службы в армии, было весьма значительным. Этим декретом Советская Россия обратила на себя внимание мировой прессы и общественности, заслужив положительные отзывы. Но декрет действовал недолго, уже через год Совнарком ужесточил процесс замены военной службы вневойсковой. К середине 20-х годов отношение власти к верующим резко ухудшилось. Объединенный совет религиозных общин и групп был объявлен контрреволюционным и распущен. Через три года последовало новое ужесточение: летом 1923 г. был принят Гражданский процессуальный кодекс РСФСР. Отныне только суды определяли, есть ли у человека религиозные убеждения и какую именно работу он будет выполнять во время повинности.

С конца 20-х – середины 30-х годов отношение государства к конфессиям еще более ужесточилось и носило зачастую репрессивный характер. Этого не избежали ни представители Московского патриархата, ни сектантских движений, ни староверы. Так, например, единоверцы во главе с архиепископом Андреем (Ухтомским) в 1922 году отказались подчиняться решениям митрополита Сергия, местоблестителя патриаршего престола, перешли на нелегальное положение, подверглись репрессиям. В настоящее время существуют группы единоверцев в России, имеются они за рубежом, в частности в США, являясь составной частью Русской православной церкви за рубежом⁹.

В январе 1925 года в СССР был принят Закон «Об обязательной военной службе». Было исключено полное освобождение призывника от военной службы. В начале 30-х годов в СССР проводились различные эксперименты по замене военной службы трудовой повинностью. Это были попытки восполнить кадры квалифицированных рабочих и техников на оборонных предприятиях. Институт альтернативной службы просуществовал в СССР до 1939 года, хотя после передачи надзора над церковью НКВД он стал чистой формальностью. В 1939 году советское правительство исключило признание

9 Несмиянова О.В., Семанов А.М. Единоверческая церковь //Религиоведение /Энциклопедический словарь. – М.: Академический Прект, 2006. – С. 335 – 336.

права на альтернативную гражданскую службу, аргументируя это тем, что на протяжении нескольких лет ни одно лицо не заявляло отказа от военной службы по религиозным убеждениям. В этом же году был принят Закон СССР «О всеобщей воинской обязанности». Альтернативная служба была отменена юридически. Лишь в постсоветской России (12 декабря 1993 г.) в новой Конституции появился пункт 3 в статье 59, гарантирующий гражданам право на прохождение альтернативной гражданской службы: «Гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных Федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой»¹⁰. Это положение относится, в первую очередь, к представителям сект протестантского типа, существующих в России, последователям старого русского сектантства. Могут пользоваться этим правом и старообрядцы.

Представители ряда старообрядческих толков и согласий проживали и проживают за рубежами России, образовав там старообрядческие общины. В первую очередь это относится к странам юго-восточной Европы, Малой Азии, центральной Европы, Северной и Южной Америк. Общим для всех этих зарубежных старообрядческих общин, тем, что мировоззренчески роднит их с российским старообрядчеством, является то, что они могут быть рассмотрены как параллельный мир христианской традиции (русское православие), но при этом такой традиции, которая выстроена на сакрализации дониконианских форм (обрядов, ритуалов, книг, символов и икон). Вместе с тем, старообрядческие общины зарубежья обладают одной ярко выраженной особенностью – потребностью сохранять национальную и конфессиональную идентификацию. На общезнаменном уровне это принадлежность к русскому этносу, сохранение русского языка, а на уровне конфессиональном – это сохранение материальной и духовной культуры, связанной с конфессиональной принадлежностью.

В качестве примера можно рассмотреть прошлое и настоящее старообрядчества в Болгарии. Оно возникло там в конце XVIII – начале XIX вв. в результате миграционных процессов поповцев-некрасовцев (потомков донских казаков, участников восстания под руководством Кондратия Булавина, которые после его поражения ушли во главе с И.Ф.Некрасовым на Кубань, где Игнат Некрасов возглавлял своеобразную «казачью республику», а в 1740 г. эмигрировали в Турцию) и беспоповцев-липован (старообрядцы, в конце XVII – начале

10 Конституция Российской Федерации. – М.: Издательство «Ось-89», 1998. – С. 17.

XVIII веков после церковной реформы Никона переселившиеся в Молдавское княжество и Буковину; по одной из версий название происходит от искаженного «филипповцы», по другой – от липовых рощ, где они скрывались; слово впервые встречается в австрийском документе от 1733 г.). Как отмечают исследователи болгарского старообрядчества, эти общины сохранили этнокультурную самобытность русской этнической традиции в ее южном варианте (Малороссии и Причерноморья). Вместе с тем, несмотря на замкнутость старообрядцев в Болгарии, они испытали значительное влияние болгарской и румынской культур. Однако результаты этого межкультурного взаимодействия проявляются больше во внешних формах, не затрагивающих принципиальное содержание собственной культуры, основанной на традициях староверия¹¹.

Другой значительной старообрядческой группой за рубежом являются приверженцы Белокрыницкого согласия, получившего свое название по имени села Белая Криница на Буковине (Черновицкая область Украины, до революции – территория Австрии), где в 1846 году была основана старообрядческая община. В словаре Брокгауза и Ефрона отмечается, что белокрыницкая (австрийская) иерархия – крупнейшая старообрядческая церковь у поповцев. Австрийский император Иосиф II ради увеличения населения пригласил русских раскольников из Молдавии переселиться в Буковину, обещая свободу вероисповедания¹². Белокрыницкое согласие имеет собственный епископат, берущий свое начало от греческого митрополита Амвросия (Паппа-Георгополи).

Сегодня Белокрыницкая иерархия состоит из двух, независимых друг от друга, митрополий: Московской (центр в Москве – старообрядческие храмы Рогожского кладбища) и собственно Белокрыницкой (центр в городе Брэила, Румыния). На 1 января 2001 года в подчинении Московского митрополита находилось 10 епархий на территории России и стран Содружества независимых государств: Московская, Киевская и всяя Украины, Кишиневская и всяя Молдовы, Костромская и Ярославско-Архангельская, Клинцовско-Ржевская, Новосибирская и всяя Сибири, Уссурийская и всего Дальнего Востока, Донская и Кавказская, Казанско-Вятская, Уральская. В России действуют 184 прихода, на Украине – 46 приходов, в Мол-

11 Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830 – 1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Вып. 3. – Бухарест, 2001. – С. 376 – 404; Его же. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 10. – М., 2004. – С. 29 – 36.

12 <http://slowari.yandex.ru/~книги/Брокгауз и Ефрон/Белокрыницкая иерархия/>

давии – 15, в Белоруссии 2 прихода, в Казахстане и Киргизии 4 прихода. Кроме того, действуют два монастыря. Иерархия Московской митрополии включает порядка ста священников и диаконов.

Белокриницкая митрополия включает в себя четыре епархии: Брэило-Тулчинская, Славская, Фрумосская, Австралийская и Американская. В митрополии действует 48 приходов. Из них в Румынии – 40, в Болгарии – 1, в Австралии – 4, в США – 2, в Канаде – 1; действует четыре монастыря Белокриницкого согласия, территориально находящиеся в Румынии¹³.

Общественно-политическая активность старообрядческих общин (как поповцев, так и беспоповцев), представителей других согласий старообрядчества вызывалась социальными процессами, происходившими внутри страны. Это модернизационная политика петровского и александровского времен, революционные события начала XX века, законодательные акты в отношении старообрядчества со стороны российского государства и т.д. Однако нельзя сбрасывать со счета и логику внутреннего развития старообрядчества, его раздробленность на множество согласий и толков, которые обладали различными партийными пристрастиями, отражали интересы различных слоев российского общества. Так, например, в свое время «видный представитель московской буржуазии и общественный деятель белокриницких П.П.Рябушинский справедливо указывал на разноплановый партийный состав в старообрядческой среде. Как известно, самому П.П.Рябушинскому принадлежала ведущая роль в организации одной из крупнейших партий делового мира – торгово-промышленной, созданной в 1905 г. Деятельное участие П.П.Рябушинский принимал и в умеренно-прогрессивной партии, созданной в то же время... Известно, что в III и IV Государственные Думы депутаты-старообрядцы входили от разных партий... Отмеченные положения подтверждают выводы историографии советского периода о социальной неоднородности староверия, борьбы в нем разных группировок. Указывают они и на противоречия между духовенством и мирянами на рубеже XIX – XX вв., связанные, прежде всего, с созданием массовых общественных организаций в белокриницком согласии и ведущей роли в них мирян»¹⁴.

В постсоветской России в начале 90-х годов был создан Российский совет Древлеправославной Поморской Церкви (ДППЦ). В со-

13 Белокриницкая иерархия //Православная энциклопедия /под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: <http://www.pravens.ru/text/77938.html>

14 Старухин Н.А. Общественно-политическая жизнь старообрядцев в начале XX в. (На примере Сибирских белокриницких общин) //Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 13. – М., 2009. – С. 20.

вет вошли представители поморцев, брачных поморцев, брачных беспоповцев, поморцев законно-брачного согласия, даниловцев. ДПЦ опекает поморцев России, Украины (в 1996 г. - 18 общин, ответственная община - Харьковская), часть поморцев Белоруссии (в 1996 г. - 22 общины, ответственная община - в г. Борисове), поморцев Молдавии (ответственная община - в г. Еденцы), Казахстана (в 1996 г. - 10 общин, ответственная община - в г. Лениногорске (бывший г. Риддер Восточно-Казахстанской обл.), Киргизии (ответственная община - в г. Бишкеке). Также образовались Центральный совет ДПЦ Латвии (1989 г.) в Риге, опекающий более 60 латвийских общин и некоторые общины Эстонии и Белоруссии. В 1995 г. создан Союз старообрядческих приходов Эстонии (11 общин), а в 1998 г. Центральный Совет ДПЦ Беларуси (37 общин). В Польше Высший совет ДПЦ был создан еще в 1983 г. В ДПЦ существует особый чин благословения наставника, совершаемый над избираемым всей общиной кандидатом. Выборы осуществляются из нескольких, по возможности, наставников (как правило, один из них местный, а другой представляет РС ДПЦ).

В Белоруссии староверы-беженцы из Поморья и Центральной России появились во второй половине XVII века. Переселение староверов началось, когда патриарх Никон впервые потребовал от своих иерархов в 1653 году троеперстия, а в 1656 сожгли Павла Коломенского. Первые побеги староверов были на север. Они шли к Новгороду, потом в Великие Луки, в Невель и в Речицу. Другое направление миграции – через Ветку, Смоленск и Витебск в Полоцк, ближе к границе. Многие из них осели на этих землях, и эта оседлость длится уже больше трехсот пятидесяти лет.

В 1993 году на территории Белоруссии действовало 26 общин староверов, которые были зарегистрированы. В прошлом места для своего проживания староверы выбирали глухие, отдаленные, в лесу. В селе, как правило, был свой храм. Застройка - уличная. Все дворы состояли из 2-х частей: чистой и хозяйственной. В каждом подворье была баня, хлев, гумно, клеть и поветь. Дом делился на две половины: «чистую» и «жилую». Детей в семьях было много, работали с утра до ночи. Культура и русский язык старообрядцами сохранялись. Проживая компактно, они не растворялись на новом месте проживания.

По данным Центрального совета Древлеправославной поморской церкви, в Белоруссии сегодня существует тридцать восемь старообрядческих общин разных согласий и толков. В этих общинах насчитывается более пятидесяти тысяч прихожан, но каждый раз обнаруживается все больше и больше староверов, которые не являются прихожанами, не ходят в храм или молельные дома. Они, таким образом, офи-

циально невоцерковленные, но по духу считают себя староверами.

В Прибалтике, по данным ЦС ДПЦ, в Латвии насчитывается шестьдесят семь общин, в Литве – тридцать пять. В Польше, по тем же данным, – шесть. Некоторые из них зарегистрированы, некоторые до сих пор не вступают в официальные взаимоотношения с местными властями.

Сегодняшняя российская политология сформировала понятие «русский мир», отражающее интеграцию славянского этноса на различных, в том числе и дальнезарубежных территориях. Составной частью этого русского мира выступают и старообрядцы. По нашему глубокому убеждению, люди, сохраняющие в обиходе русский язык и духовно ориентированные на отечественную культуру должны пользоваться поддержкой со стороны современного российского государства. Если Запад активно использует для своей культурной экспансии в России некоммерческие организации (НКО), то вполне логично для современной России поддерживать своих соотечественников за рубежом.

Одной из важных проблем общественно-религиозного бытия современных старообрядческих общин за рубежами России – их взаимоотношения с Московским патриархатом. Подавляющее большинство этих общин заявляют, что они готовы к сотрудничеству с Русской православной церковью, но ни о каком слиянии речи быть не может. Председатель Центрального совета ДПЦБ Петр Александрович Орлов прямо заявляет, что он не видит врага в лице русского православия, но отмечает, что и не будет первым среди старообрядцев, который сказал бы: «Да, я готов отдать все свои общины, чтобы влиться в состав РПЦ»¹⁵.

Можно указать на несколько признаков, характеризующих обрядовую и религиозно-вероучительную сторону современных старообрядцев-поморцев, как в России, так и за рубежом: во время молитвы староверы совершают земные поклоны; крестятся двумя перстами, как крестились в старину; молятся образам, а не иконам; крестный ход у них происходит в противоположном направлении (опосолонь); вместо «Иисуса» говорят «Исус»; не курят и не пьют; мужчины растят бороды и носят скромную неброскую одежду, в церкви это кафтан – у мужчин и самобытный сарафан – у женщин; почитают двух святых (Аввакум и Коломенский), которых нет в официальном православии.

Деятельность старообрядческих общин в Белоруссии в определенной мере поддерживается государством и местными органами самоуправления. Так в 1999 году вышел альбом Ветковского музея

15 <http://www.expressnews.by/print1013.html>

народного творчества¹⁶, ведущего работу по сбору и сохранению предметов традиционной культуры старообрядчества гомельского приднепровья. Наиболее обобщающую и всестороннюю историю старообрядчества в Белоруссии описал в своей монографии известный исследователь Андрей Александрович Горбацкий, доктор исторических наук Брестского государственного университета¹⁷. Большое количество материалов по истории Поморского Древлеправославия можно найти в старообрядческих печатных изданиях (Календарях Древлеправославной Поморской Церкви издающихся в Риге и в Москве, а также в других поморских журналах и газетах).

Старообрядцы в Прибалтике составляют большую часть проживающих там этнических русских. Косвенно об этом можно судить по результатам официальной переписи населения Латвийской республики 1940 года. Тогда староверами себя назвали 90 тысяч коренных жителей Латвии из почти 250 тысяч проживавших в Латвии русских. Почти половина староверов проживала (как, впрочем, и сейчас) в Латгалии – восточной части Латвии. Вторая по численности община обосновалась в Риге. Духовным центром латвийских староверов была и остается Рижская Гребенщиковская община. В комплексе зданий общины, в ее главном храме сконцентрированы огромные духовные и художественные ценности русского народа (рукописные и старопечатные книги, древние иконы). Старообрядцы известны не только своей религиозной стороной жизни, но и вкладом в культуру Прибалтики. Так, например, для Риги значима деятельность светского общества старообрядцев, которое было создано в 1908 году под названием «Взаимно-вспомогательное, благотворительное и просветительное общество старообрядцев в городе Рига». Общество призвано было к распространению русской духовной культуры. А также помогало этническим русским решать свои духовные и социальные проблемы. Годы первой и второй мировых войн прерывали деятельность общества, но она была возобновлена в 1994 году под названием «Старообрядческое общество Латвии». Как пишет один из лидеров этой организации, «общество унаследовало добрые традиции и принципы работы своих предшественников и за короткое время заслужило добрую репутацию не только среди староверов, но и среди других общественных организаций страны. Это, прежде всего, заслуга членов общества: среди них известные исследователи староверия Евдокия Дубовская, Азий Иванов, акаде-

16 Веткаўскі музей народнай творчасці. – Мінск: «Беларусь», 1999.

17 Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст.: Манаграфія. – Брэст, 1999.

мик Николай Иванов, предприниматели Галина Алиева, Александр Иванов, депутат Сейма Латвии Иван Клементоев, депутат Рижской думы Иван Иванов, педагог Елена Матьякубова...»¹⁸.

Если смотреть на современную карту Литвы, то нетрудно понять, как происходило освоение старообрядцами новых для себя земель. Из района Резекне - Даугавпилс - Зарасай широким потоком шли они по Литве на юго-запад, в сторону Вильнюса и Каунаса, дальше – в направлении белорусских Минска-Борисова и польских Сувалок-Августова.

Для всех направлений и толков старообрядчества в отношении государства, власти и права характерны весьма различные мировоззренческие позиции: от полного неприятия государственности (крайняя его форма – бегунство) до участия в законодательных органах и правительственных структурах. Однако подчеркнем, что в целом старообрядчество всегда было достаточно лояльно и даже патриотично в отношении к интересам своей страны. Это характерно также и для старообрядцев, проживавших и проживающих за рубежами России. Проживающие за рубежом старообрядцы сегодня достаточно успешно налаживают отношения с местными органами власти, сохраняя и пропагандируя русскую духовную культуру.

В качестве выводов отметим, что исторические заслуги старообрядчества в целом как **носителя традиционной культуры** перед русским народом огромны. Старообрядчество есть религиозно-культурно-бытовое, а не только узко обрядовое явление. Старообрядцы во всей своей жизни стремились осуществить подлинную свободу духа, социальное равенство и церковное братство; и в этом отношении старообрядческий приход является образцом христианской общины. Старообрядцы выработали свою формулу отношения к церковным обрядам. С их точки зрения, обряды – это драгоценный сосуд, который сохраняет в себе церковные чувства. Неуважение к церковным обрядам и вообще к церковному быту, по мнению старообрядцев, породило у официальной церкви полную недисциплинированность и повлекло за собою гибель церковной общины. Надо также отметить, что для старообрядца приходский пастырь непременно должен быть выборным. Старообрядцы употребили все силы, чтобы сохранить себе свободу церковно-общинного самоопределения. В этом мы находим непреходящее значение старообрядчества для отечественной культуры и русского православия в целом.

18 Стародубцев П. Старообрядческому обществу Латвии – 100 лет //Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2009 год. – СПб.: Издание Единого Совета Древлеправославной поморской церкви, 2009. – С. 98.

Правовые проблемы биоэтики и государственно-конфессиональные отношения в России

В настоящее время государственно-конфессиональные отношения в России создаются двумя положениями: с одной стороны Россия, на основе статьи 14 Конституции РФ декларирует себя светским государством, в котором религиозные сообщества отделены от государства; с другой роль религиозных объединений в социокультурной жизни общества возрастает: представители религиозных сообществ осуществляют свою деятельность в общественно-политической, культурно-образовательной и социально-экономической жизни страны. В гражданском обществе деятельность религиозных сообществ проявляется «непосредственным и опосредованным влиянием на общественное и массовое сознание религиозных представлений, символов, нравственных норм, социокультурных традиций, обрядовых предписаний, а также религиозных доктрин»¹.

В области современного научного знания интерес для государственных и религиозных институтов представляет стремительное развитие и накопление технологического потенциала, в частности, в сфере биомедицины. Достижения в биомедицинских технологиях открывают возможность перехода человечества в новый исторический этап развития – постчеловеческую эпоху, трансгрессивного выхода субъекта за пределы своих физических возможностей. Достижения в генетике, методы вспомогательной репродукции, исследование стволовых клеток, нанотехнологии и методики усиления интеллекта актуализируют необходимость углубленного анализа основных критериев человека: в области репродуктивных технологий активно обсуждаются возможные показатели, характеризующие наличие «человеческого», на эмбриональной стадии развития, вопросы сознания и критерий «смерти мозга» являются ключевыми в определении права человека на жизнь в терминальных состояниях и тяжелых пороках развития. Весь спектр описанных проблем является основой для

1 Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации / Проект кафедры религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religioved.narod.ru/religioved/016.htm>

формирования и развития биоэтики – междисциплинарной области знаний основной задачей которой выступает изучение, осмысление и разрешение моральных, юридических и социальных проблем возникающих по мере развития биомедицинских технологий. Решение поставленных задач в биоэтике происходит в контексте диалога двух точек зрения секулярной и религиозной, имеющих различные подходы к оценке достоинства человеческой личности и святости жизни.

Основным регулятором создания правовых норм в области медицинской деятельности в секулярном обществе выступает мораль. Правовое регулирование, отражая моральные ценности общества, фиксирует лишь важнейшие их них, требующие потенциального принуждения или ограничения. Проблемой этического и правового регулирования биомедицинских исследований занимается целый комплекс международных организаций. Это ООН, ВОЗ, Международный комитет ЮНЕСКО по биоэтике, Совет Европы, Комитет по медицинской этике Всемирной Медицинской Ассоциации, Международный совет медицинских научных обществ (CIOMS), Межправительственный комитет по биоэтике (МПКБ) и другие. Защита прав и достоинства человека в сфере применения достижений биомедицины отражены в ряде принятых этими организациями специализированных международных актах. В 2005 г. принята Всеобщая декларация о биоэтике и правах человека, представляющая собой единый правовой акт, направленный на установку определенных ориентиров в разработке законодательных норм в вопросах биоэтики для «отдельных лиц, групп, общин, учреждений и корпораций, как государственных, так и частных»².

Сфера правового регулирования в биоэтике основывается на нескольких основополагающих принципах: принцип информированного согласия, уважения автономии пациента и принцип неприкосновенности частной жизни. В законодательстве РФ единого правового акта регулирующего проблемы биоэтики не разработано. Совокупность вопросов составляющих фундаментальную основу биоэтики: аборт, клонирование, репродуктивные технологии, трансплантология, проблемы эвтаназии, проведения экспериментов на человеке и животных регулируются рядом законов и кодексов, составляющих основу Российского законодательства. Принцип информированного согласия закреплен в Конституции РФ ст. 21, в которой отмечено, что никто не может подвергаться медицинским

2 Проект Всеобщей декларации о биоэтике и правах человека. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.msu.ru/bioetika/doc/decl.pdf>

или научным экспериментам без добровольного согласия. Более подробно данный вопрос раскрывается в ст. 20 закона «Об основах охраны здоровья граждан РФ», в которой описывается порядок дачи информированного добровольного согласия на медицинское вмешательство, определяется возраст, с которого пациент может самостоятельно решить вопрос о возможности медицинского вмешательства, приводится категория лиц, к которым возможно применение медицинских манипуляций без согласия гражданина. Принцип неприкосновенности частной жизни закреплен в ст. 23 Конституции РФ и «представляет собой конституционную основу реализации права пациента на конфиденциальность сведений о его обращении за медицинской помощью, о состоянии его здоровья, а также иной информации, которую он сообщает врачу о себе при осмотре и в ходе лечения, то есть – права на врачебную тайну»³. Статья 20 Федерального закона «Об основах охраны здоровья граждан РФ» статья 22 «Информация о состоянии здоровья», в совокупности, позволяют реализовать принцип уважения автономии пациента, т.е. дают право личности самостоятельно принимать решения о возможности медицинского вмешательства и получить достоверную информацию о состоянии своего здоровья, или своих близких, и в дальнейшем самостоятельно принимать решение о продолжении или прекращении терапевтического вмешательства. Для современной России, в сложившейся демографической ситуации, актуальным вопросом остается проблема прироста численности населения. Одним из важнейших пунктов решения данной проблемы является юридическое регулирование искусственного прерывания беременности. Исторически в России диапазон юридических ограничений в вопросе искусственного прерывания беременности колебался от введения смертной казни за аборт, до полной его легализации. Современное положение об абортах в России дает право каждой женщине самостоятельно принимать решение о материнстве. В главе 4 Федерального закона «Об основах охраны здоровья граждан в РФ» от 2011 г. ст. 56 описывает сроки возможного проведения аборта по желанию женщины, по медицинским и социальным показаниям. Дополнительно приказ Минздрава России от 01.11.2012 N 572н «Об утверждении Порядка оказания медицинской помощи по профилю «акушерство и гинекология» разделом IX регулирует порядок проведения искусственного прерывания беременности несовершеннолетним младше 15 лет. Воз-

3 Седова Н.Н. Правовые основы биоэтики: особенности становления медицинского права в России: Правовой мониторинг. Выпуск 4. Часть 1. — М. : ФГУ НЦПИ при Минюсте России, 2007. — С. 12

возможность для проведения аборта несовершеннолетним дает добровольное информированное согласие одного из родителей или иного законного представителя. Легализация абортов в России основывается на ст.17 Конституции РФ, которая признает и гарантирует права каждого гражданина от рождения.

Запрет на применение эвтаназии регулируется ст. 45. Федерального закона «Об основах охраны здоровья граждан в РФ», которая запрещает медицинским работникам любые действия, ведущие к ускорению летального исхода пациента. Бельгия в 2014 г. первой в мире принимает закон о детской эвтаназии. Донорство органов и тканей человека и их трансплантация определяется специальным законом «О трансплантации органов и (или) тканей человека» от декабря 1992 г, а также ст. 47 Федерального закона «Об основах охраны здоровья граждан в РФ».

Юридическое регулирование вопросов обсуждаемых в проблемном поле биоэтики, в светском обществе, носит декларативный и предписывающий характер, и в меньшей степени затрагивает аксиологический аспект возникающих морально-этических проблем. Достижения биотехнологий непосредственно связаны с человеком, который выступает в бинарной роли: являясь одновременно субъектом и объектом исследования. Центральной аксиологической интенцией биомедицинских исследований является человеческая жизнь. Цели и способы проведения экспериментов над человеческими эмбрионами, перспективы геной инженерии не позволяют однозначно провести демаркационную линию между научными и этическими императивами. Во взаимодействии между наукой и моральной ответственностью по-прежнему находят выражение религиозные ценности⁴. Человеческая жизнь в контексте религиозного мировоззрения вступает высшей ценностью. В решении вопросов биоэтики ценность жизни отражена, прежде всего, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Раздел XII данного документа раскрывает отношение представителей религиозной общественности к вопросам биоэтики, опираясь на Божественное Откровение раскрывающее смысл, содержание и ценность человеческой жизни. В вопросах, с которыми приходится сталкиваться биоэтике особенно важно сотрудничество церковных и государственных структур, как формирующих общественное сознание. В биоэтике пациент выступает в качестве автономного субъекта, играющего решающую роль в принятии решений, касающихся возможного медицинского вмеша-

4 Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива / Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. - С.285

тельства. Принцип автономии личности предполагает возможность личности делать самостоятельный, свободный выбор. В вопросах биоэтики, особенно касающихся репродуктивных технологий свободный выбор личности неотъемлемо связан с применением этических, ценностных категорий. Сотрудничество государственных и церковных структур в освещении и привлечении внимания общественности к вопросам биоэтики позволит сформировать целостное ценностное знание личности в вопросах биоэтики и даст возможность принять более осмысленное решение в той или иной ситуации.

Список литературы:

1. Сергеев Ю.Д., Мохов А.А. Биоэтика - нетрадиционный источник медицинского права // Медицинское прав», 2007. - № 2. [Электронный ресурс] / - Режим доступа: <http://www.alppp.ru/law/osnovy-gosudarstvennogo-upravlenija/administrativnye-pravonarushenija-i-administrativnaja-otvetstvennost/19/statja--bioetika---netradicionnyj-istochnik-meditsinskogo-prava.html>
2. Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива / Пер. с англ. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. - 352с.
3. Конституция РФ. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.constitution.ru/>
4. Концепция Государственной религиозной политики Российской Федерации / Проект кафедры религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.religioved.narod.ru/religioved/016.htm>
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
6. Проект Всеобщей декларации о биоэтике и правах человека. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.msu.ru/bioetika/doc/decl.pdf>
7. Седова Н.Н. Правовые основы биоэтики: особенности становления медицинского права в России: Правовой мониторинг. Выпуск 4. Часть 1. - М.: ФГУ НЦПИ при Минюсте России, 2007. - 48 с.

Bibliography

1. Sergeev Y.D., Mokhov A.A. Bioethics - non-traditional sources of medical law // Medical Law », 2007. - № 2.: <http://www.alppp.ru/law/osnovy-gosudarstvennogo-upravlenija/administrativnye-pravonarushenija-i-administrativnaja-otvetstvennost/19/statja--bioetika---netradicionnyj-istochnik-meditsinskogo-prava.html>.
2. Brook George. H. Science and religion: a historical perspective / ed. from English. - M.: Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew, 2004. - 352 p.
3. The Constitution of the Russian Federation.: <http://www.constitution.ru/>.
4. The concept of State religious policy of the Russian Federation / Project of the Department of Religious Studies of the Russian Academy of Public Service under the President of the Russian Federation.: <http://www.religioved.narod.ru/religioved/016.htm>.
5. Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
6. Draft Universal Declaration on Bioethics and Human Rights.: <http://www.msu.ru/bioetika/doc/decl.pdf>.
7. Sedov N.N. Legal basis Bioethics: peculiarities of medical law in Russia: Legal monitoring. Issue 4. Part 1. - Moscow: Federal NCLI at Russian Ministry of Justice, 2007 - 48 p.

МИГРАЦИЯ, РЕЛИГИЯ И ЭТНОСЫ



Тайвань. Ущелье Тароко. Мраморные горы



Закарпатская область

Санкт-Петербург и трудовая миграция из Средней Азии: проблемы и противоречия

Трудовая миграция в РФ и связанные с ней многочисленные проблемы приобрели в последние годы первостепенное значение. Эти проблемы часто болезненны и во многом противоречивы, но, безусловно, актуальны и активно обсуждаемы в обществе. Особо остро они проявляются в российских мегаполисах; ведь именно в крупных городах сконцентрированы основные массы трудовых иммигрантов и именно в них возникают самые острые культурные противоречия и социальные коллизии. Чтобы максимально объективно оценить происходящие в российских городах изменения, вызванные динамикой современной трудовой миграции, необходим всесторонний, основанный на выверенных социально-экономических источниках и надежных статистических данных, комплексный анализ создавшейся ситуации. Предлагаемая работа не ставит перед собой такой цели; в ней затрагиваются лишь некоторые аспекты, относящиеся к социальным и культурным проблемам трудовой миграции в Санкт-Петербурге, ее религиозной составляющей, а также, что исключительно важно, к степени объективности и беспристрастности освещения этих проблем в средствах массовой информации.

С момента своего основания Санкт-Петербург всегда был многонациональным городом, в котором достаточно мирно сосуществовали представители самых разных культур и религий. Численность иностранных подданных в XIX - начале XX века оставалась в целом стабильной и сохранялась в пределах 10-15% от общего населения Северной столицы. Тогда это были главным образом выходцы из развитых стран Европы. Их приглашали в Санкт-Петербург во многом ради того, чтобы, перенимая лучшее из передового европейского опыта в экономике, науке, образовании и культуре, способствовать всестороннему развитию российской столицы. Миграционная ситуация в современном Санкт-Петербурге в корне иная. Сегодня, по некоторым оценкам, пятую часть населения города составляют трудовые мигранты из стран СНГ, прежде всего выходцы из среднеазиатского региона. Они приносят с собой свою национальную и религиозную (исламская) культуру, обычаи, стереотипы поведения, которые далеко не всегда вписываются в привычный уклад жизни петербуржцев.

С другой стороны, хорошо известно, что мусульмане, представленные главным образом татарами, жили в Санкт-Петербурге со времен его основания и никогда не являлись чуждым для города сообществом, внося свою лепту в развитие Северной столицы. Ситуация несколько изменилась в советскую эпоху, особенно в 80-е годы; помимо татар, всегда составлявших большинство приверженцев ислама в городе на Неве, выросла в своих количественных показателях и азербайджанская община. Тем не менее, пятимиллионный Ленинград оставался в рамках обычного для него этнического и конфессионального баланса, где численность мусульман находилась в пределах 2% от общего количества населения и никогда не превышала 100 тысяч человек. Национальная и религиозная картина города стала существенно меняться после распада Советского Союза. В силу целого ряда причин, прежде всего, экономических, в Санкт-Петербург, как и в другие крупные города России, хлынули значительные потоки трудовых иммигрантов из постсоветских стран, а «пышное празднование 300-летия Санкт-Петербурга в 2003 году превратилось в мощную рекламную акцию, резко повысившую для потенциальных мигрантов привлекательность ... города».¹ И сегодня в Северной столице проживают сотни тысяч иммигрантов, преимущественно из новообразованных государств Средней Азии, исповедующих ислам и придерживающихся традиций мусульманской культуры. Безусловно, подобные метаморфозы не могли пройти бесследно для города, его социальной и культурной жизни, вызывая часто негативную реакцию со стороны местных жителей.

Пожалуй, первое, на чем необходимо остановиться при рассмотрении проблемы трудовой миграции, это на реальной потребности экономики страны в привлечении иностранной рабочей силы. Понятно, что объективный ответ на данный вопрос способен дать лишь глубокий и профессиональный анализ; и такой анализ, конечно же, может быть проведен при наличии максимально полной информации о положении дел в экономике профильными министерствами, иными государственными и научно-исследовательскими структурами. Вместе с тем очевидно, что количество иностранных трудящихся-мигрантов в российских городах, прежде всего, в Санкт-Петербурге и Москве, из года в год возрастает. Это происходит на фоне замедления темпов роста экономики, сокращения рабочих мест и, как следствие, некоторым нарастанием социальной напряженности, вызванной конкуренцией и демпингом со стороны трудовых мигрантов, прежде всего, из Средней Азии. В связи с

1 Ачкасов В.А. Мегалополисы перед вызовами иммиграции из мусульманских стран.//Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной конференции. Отв. ред. Т.Г.Гуманян. СПб., 2013, с. 19.

этим логичным выглядит следующий вопрос: осуществляется ли соответствующими государственными институтами должный мониторинг и анализ потребности в иностранной рабочей силе?

В контексте вышеизложенного уместно остановиться на численности трудовых иммигрантов в Санкт-Петербурге, а точнее на тех не всегда однозначных и понятных цифрах статистики, которые приводятся в последние годы. Сегодня мы чуть ли не ежедневно слышим по радио, смотрим по телевидению, читаем в прессе и на сайтах в сети Интернет информацию об иммигрантском «засилье» в городе, об изменении этнического состава Петербурга, о часто странных и неуместных проявлениях чужой религиозной и национальной культуры, а также о «постепенной размываемости» европейского облика Северной столицы. С такими утверждениями во многом можно согласиться, но, конечно же, далеко не во всем. Так, в последние годы в средствах массовой информации регулярно появляются данные о количестве трудовых иммигрантов в Санкт-Петербурге, прежде всего приезжих из стран Средней Азии. Эти цифры, как правило, колеблются от 500 тыс. до 1,5 млн.² То есть, мы видим трехкратный разброс цифр, что не может не вызывать изумления и закономерных вопросов. Вместе с тем, такому положению вещей часто способствует не всегда ясная и понятная статистика официальных миграционных властей, регулярно утверждающих о невозможности абсолютно точного подсчета нелегальных мигрантов. Безусловно, это дает повод для различных спекуляций не всегда объективных и добросовестных масс-медиа, которые, в свою очередь, оказывают серьезное влияние на формирование часто негативного образа трудового азиатского мигранта. Трудно не согласиться с очевидным мнением, что «дискуссия о числе мигрантов давно превратилась в публичном пространстве в средство политического давления - в прессе и в речах политиков фигурируют самые разные, порой совершенно невероятные цифры, которые воздействуют на общественное сознание».³ Как мы знаем, сегодня по официальным данным в Санкт-Петербурге проживает более 5 млн. человек и, если верить озвученной цифре в 1,5 млн. трудовых мигрантов, обитающих в Северной столице, то получается, что примерно каждый 4-5 житель города - это представитель Средней Азии! И здесь абсолютно уместно задать вопрос: а так ли это, и часто ли мы видим в каждом пятом прохожем узбека, таджика или киргиза?

2 См., например: «В каких районах Петербурга селятся мигранты» <http://www.online812.ru/2012/11/22/001/> или «Сколько же народа живет в Петербурге?» <http://newsland.com/news/detail/id/769826/>

3 Абашин С.Н. Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм.// Этнографическое обозрение. 2012, №4, с. 8.

Удивляет также и то, что лукавость и неоднозначность цифр обычно объясняют тем, что в стране находится большое количество иммигрантов-нелегалов. Более того, несмотря на регулярные заявления федеральных миграционных властей о подконтрольности миграционных потоков из бывших советских республик, все чаще создается впечатление, что истинного количества нелегальных иммигрантов в РФ сегодня, видимо, не знает никто. И такая ситуация не может не казаться странной, учитывая, что реформа миграционного законодательства началась не вчера, и прошло уже значительное количество лет с того момента, когда граждане бывшего Советского Союза потеряли возможность беспрепятственного проезда по всей территории некогда великого государства. В последнее десятилетие строгий погранично-паспортный контроль для жителей СНГ – неукоснительная норма въезда и выезда из РФ. Как мы знаем, любое пересечение российской границы строго фиксируется, и сегодня в век компьютера и Интернета, абсолютно резонным видится вопрос: кто считает мигрантов, и как считают мигрантов? При отсутствии из года в год ясных и четких ответов на подобные вопросы невольно хочется поддержать крамольную идею о том, что сложная и запутанная миграционная статистика просто может быть кому-то очень удобна; ведь трудовой мигрант из Средней Азии – это дешевая, необременительная и часто бесправная рабочая сила, приносящая хорошие доходы.

Кто эти мигранты и откуда они? В общественном мнении как петербуржцев, так и россиян в целом давно сложился и продолжает эксплуатироваться некий стереотип азиатского мигранта, именуемого, как правило, «таджиком». Вместе с тем, специалистам, да и просто людям, интересующимся проблемой, хорошо известно, что это не так, и современная миграционная картина в корне отличается от той, что была 15-20 лет назад. В настоящее время доля таджиков в общем миграционном потоке не превышает 10-15% от общего числа. С количеством таджиков в Санкт-Петербурге (как и в РФ в целом) сопоставимо и число трудящихся, приехавших на заработки из республики Кыргызстан. Мигрантов же называют «таджиками» в силу того, что, представители именно этого народа, бежавшие от гражданской войны начала 90-х в Таджикистане, были первыми постсоветскими трудовыми иммигрантами, массово появившимися в России. Статистика последних лет убедительно демонстрирует, что подавляющее большинство иммигрантов в Санкт-Петербурге – это представители другой среднеазиатской страны – Узбекистана. Коренное население именно этой южной республики, этнически представленное не только узбеками, но также и таджиками, составляет на сегодняшний день

абсолютное большинство трудовых иммигрантов как в городе на Неве, где, по некоторым данным, их количество может превышать 500 тыс. человек⁴, так и в целом по России.

С вопросом количественного роста трудовой миграции сопряжена еще одна достаточно злободневная тема. Она касается криминальных вопросов и правонарушений. Положительная динамика так называемой «этнической преступности», безусловно, вызывает большую тревогу и не может не способствовать росту социальной напряженности и ксенофобских настроений. Хорошо известно, что преступность не имеет национальности. Вместе с тем мы давно привыкли к тому, что масс-медиа регулярно сообщают нам о многочисленных преступлениях, совершаемых мигрантами из стран СНГ. Парадокс же заключается в том, что в ежегодных отчетах и заявлениях как федеральных миграционных властей, так и официальных лиц ФМС Санкт-Петербурга мы не находим подтверждения таким выводам. Так, согласно данным, приводимым Федеральной миграционной службой, преступления, совершаемые трудовыми иммигрантами, не превышают в последние годы 5% от общего показателя преступлений в городе.⁵ При этом, значительное число правонарушений, совершаемых иммигрантами, имеет не столько криминальный, сколько административный характер. Некоторые преступления вызваны провоцирующими обстоятельствами. Трудно не согласиться с мнением, высказанным известным юристом, полномочным представителем Правительства РФ в высших судебных инстанциях, М. Ю. Барщевским, о том, что значительное количество преступлений, в которых участвуют мигранты из Центральной Азии, часто совершается после того, как последний оказывается обманутым своим недобросовестным работодателем и часто, находясь в отчаянном положении, вынужден идти на преступление закона.⁶ В целом же очевидно, что из миллионов иностранных рабочих, приезжающих на заработки в Россию, лишь малая часть представляет собой злостных нарушителей закона, преступников. Однако именно они определяют, часто резко и негативное настроение, с которым россияне относятся к трудовым иммигрантам; и бороться сегодня необходимо в первую очередь именно с преступниками, а не с добросовестными иммигрантами, часто становящи-

4 «Узбекский Петербург»: <http://welcomespb.com/news6.html>

5 РБК. ФМС о том, сколько мигранты совершают преступлений в Перербурге: http://top.rbc.ru/spb_sz/17/07/2013/866417.shtml

6 Россия 1. Специальный корреспондент. http://russia.tv/video/show/brand_id/3957/video_id/639551

мися заложниками той или иной ситуации. Ведь хорошо известно, что порядок определяется не столько количеством криминальных элементов, сколько умением и желанием властей бороться с ними.

Серьезный прирост трудовой миграции из стран традиционного распространения ислама не мог не сказаться на вопросах социокультурной жизни Санкт-Петербурга, и, прежде всего, на том, что связано с национальной и, особенно, религиозной культурой приезжих. Одной из наиболее серьезных проблем, с которой сталкивается сегодня многократно возросшая мусульманская община Северной столицы – это дефицит культовых сооружений, мечетей. Нет никаких сомнений в том, что мечети, как и прежде, остаются важнейшими центрами распространения мусульманской культуры, духовных и религиозно-нравственных ценностей. Однако если 20–30 лет назад единственная в городе Соборная мечеть совершенно свободно могла вместить верующих как в праздничные дни, так и в обычные, то в настоящее время обе мечети Северной столицы не в состоянии принять многочисленных приверженцев ислама, желающих совершить молитву. И такая проблема одинаково остро стоит в обеих столицах РФ. Вместе с тем, часто приходится слышать (в том числе от мусульман) и другое мнение: мечетей не хватает только в дни двух великих мусульманских праздников – Ид ал-Фитр (Ураза-байрам — праздник разговения) и Ид ал-Адха (Курбан-байрам — праздник жертвоприношения). Именно в эти знаменательные для мусульман дни количество верующих, желающих посетить петербургские мечети, может достигать нескольких десятков тысяч человек. В остальное время года и мечети, и мусульмане Санкт-Петербурга не испытывают особых затруднений. Так или иначе, но совершенно очевидно, что этот достаточно серьезный вопрос не решен, и его острота будет увеличиваться пропорционально динамике роста мигрантов-мусульман.

Сегодня же, когда в тех или иных местах сосредоточения мусульманского населения не хватает мечетей, то, как правило, возникает некий полуофициальный её аналог. Это так называемые *мусалла*, что можно перевести с арабского как «место для молитвы, молельня» (молельный дом или комната). Обычно такие молельни появляются с согласия властей, хотя случаи их нелегального существования также не являются редкостью. Практика показывает, что возникают молельные комнаты чаще всего по национальному или субконфессиональному принципу.⁷ Это особенно характерно для Москвы, где в силу большого количества приверженцев ислама и их этнического разнообразия созданы и функционируют порядка 25-30 таджикских, узбекских, азербайд-

7 «Основные тренды миграции — анклавизация или адаптация?»: <http://www.idmedina.ru/medina/?5447>

жанских (и не только) молельных комнат.⁸ В Санкт-Петербурге ситуация во многом похожа, но в то же время имеет свою специфику. Так, считается, что основная часть известных молельных комнат города поддерживается таджикской общиной, и именно представители этого этноса, несмотря на их относительно незначительное присутствие в городе, часто являются наиболее последовательными в вопросах религиозной обрядности и культуры. Вместе с тем, можно согласиться с известным мнением, что деятельность подобных «этнических» молелен ведет к определенной «анклавизации» иммигрантов, и в свою очередь, едва ли способствует усилиям властей, направленным на их социальную и культурную адаптацию. В такой ситуации отчетливо ощущается неуверенность или отсутствие однозначной и четкой позиции официальных властей в отношении молельных комнат. С одной стороны, открывающиеся молельни во многом компенсируют нехватку культовых мусульманских сооружений, с другой – молельные комнаты, часто неподконтрольные признанным духовным институтам, в частности, Духовному управлению мусульман, становятся центрами распространения радикальных течений ислама.

В заключении необходимо остановиться еще на одном немаловажном вопросе. В последнее время мы наблюдаем периодический всплеск антииммигрантских настроений, сталкиваемся с нетерпимостью в отношении приезжих из стран Средней Азии. Причем обусловлено это не столько ростом иммиграции, который, впрочем, по заявлениям ФМС, остается в пределах нормы, и даже не всегда резонансными событиями, связанными с правонарушениями приезжих. В такой ситуации особая ответственность ложится на средства массовой информации, ведь именно они формируют общественное мнение по актуальным вопросам жизни города. Однако, как показывает практика, масс-медиа не всегда утруждают себя верификацией фактов, серьезным статистическим и содержательным анализом миграционной ситуации. В них нередко приводится тенденциозная, иногда некорректная информация, которая едва ли способствует правильному пониманию этнической и конфессиональной ситуации в Санкт-Петербурге. Вместе с тем именно СМИ должны способствовать улучшению климата взаимного доверия и уважения, эффективно содействовать проведению широко пропагандируемой властными структурами политики социокультурной адаптации трудовых иммигрантов в Санкт-Петербурге. Очевидно одно: и в стране, и в городе необходимо создавать такие условия, при которых и экономика России, и российский социум, и, конечно же, трудовые иммигранты могли бы получать пользу и выгоду от взаимного сотрудничества.

Аспирант кафедры Истории стран ближнего зарубежья Исторического факультета МГУ им. Ломоносова. В 2011 году окончил с отличием кафедру Истории стран ближнего зарубежья Исторического факультета МГУ им. Ломоносова

Русины Закарпатья: к проблеме определения численности этнической общности

При изучении этнических общностей, рано или поздно перед автором встает задача определения её численности. Согласно устоявшимся в международной статистике и закрепленным в рекомендациях международных структур ООН представлениям, ключевым маркером принадлежности индивида к этнической общности является его самоидентификация¹. Данный принцип повсеместно применяется при проведении всеобщих переписей и социологических исследований.

Однако не секрет, что индивид, обычно, идентифицирует себя одновременно с множеством человеческих групп и сообществ сразу (большая часть которых этническими не являются). Так, к примеру, один и тот же человек может ощущать себя одновременно католиком, каталонцем, монархистом, любителем спортивной рыбной ловли. При этом индивид может быть носителем одновременно нескольких этнических идентификаций и, сознательно или неосознанно, выбирать из них подходящую в различных ситуациях. Подобная ситуация приводит к тому, что данные по численности этнической группы начинают различаться в зависимости от методики опроса носителей идентичности.

Описанная выше проблема особенно остро встает при попытке определения численности карпатских русинов. Очень часто на страницах научных и публицистических изданий мы видим диаметрально противоположные сведения по их численности в карпатском регионе. Данные варьируются от 30-40 тыс. человек (согласно официальным государственным переписям стран, в состав которых входят традиционные районы расселения русинов²), и до полутора миллионов человек - по оценкам активистов русинского движения и «прорусински» настроенных исследователей³.

Так какова же все-таки реальная численность русинов? Чтобы отве-

1 Принципы и рекомендации в отношении переписей населения и жилого фонда. Нью-Йорк, 2009 с. 162

2 http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/nationality_population/nationality_population2/select_5/?data1=1&box=5.5W&rz=1_1&rz_b=2_1&k_t=21&bottom=cens_db; <http://www.infostat.sk/slovakpopin/census/tab3a.pdf>

3 См. Magosci P.R. Pop I. Encyclopedia of Rusyn History and Culture. Toronto, 2002

тить на этот вопрос, в первую очередь, необходимо определить, что исследователь подразумевает под этнонимом «русин», проследить историю употребления данного этнонима, установить географические границы его применения и критерии, применявшиеся для выделения тех, кого считали русинами, и кто применял данный этноним для самоназвания.

Этноним «русин» в прошлом имел несравнимо более широкий ареал распространения. Он известен со времен Киевской Руси и имеет такую же этимологию, как и этнонимы «румын», «мордвин», «литвин», «татарин», «угрин», «болгарин»: его образование происходит при помощи основы-этнонима «рус» и аффикса, обозначающего происхождение или принадлежность «ин», как в притяжательных прилагательных в современном русском языке: «кошкин», «шишкин» и т.д.

Этноним «русин» был широко распространен в западнорусских землях, входивших в разное время в состав трех государств: Литвы, Польши и Венгрии, а также и в других государствах и государственных образованиях региона Центрально-Восточной Европы, где существовали поселения православных восточных славян⁴.

Ареал распространения этнонима русин имел тенденцию к постоянному сокращению. Он заменялся и вытеснялся другими этнонимами: «русский», «русский», «беларус», «малорос», «украинец» и т.д. К концу XIX – началу XX века этноним «русин» был широко распространен лишь на территориях, входивших в состав Австро-Венгрии, где, под влиянием интеллигенции, постепенно замещался пришедшим из российской Надднепрянщины (центральной Украины) этнонимом «украинец». Исключением стали зоны компактного расселения восточнославянского православного населения, находившиеся на территории Транслейтании (Венгерского королевства) и небольшая территория к северу от Карпат, ограниченная с востока рекой Сан, а с севера и запада территориями, заселенными западнорусским (преимущественно польским) населением. Здесь процесс вытеснения этнонима «русин» этнонимом «украинец» начался гораздо позже, чем в Галиции и протекал с гораздо меньшей интенсивностью.

Важно также отметить, что в Карпатском регионе до начала XX века этноним «русин» имел этно-конфессиональное значение. В официальных документах он использовался для обозначения всего население, исповедовавшего христианство восточного обряда (в варианте греко-католицизма или православия) и не являвшегося этническими румынами (волохами).

В середине XIX века среди восточнославянского населения, проживавшего на исторических землях Венгерского королевства, начал

4 См. Суляк С.Г. Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии. Кишинев, 2004

ся процесс «национального возрождения». Он ознаменовался деятельностью плеяды «будителей»: А. Духновича, А. Добрянского и др.

Процесс имел целый ряд специфических особенностей. Региональные интеллектуалы в своем подавляющем большинстве были священниками-греко-католиками⁵.

Но главное, что определило дальнейшую судьбу движения – это отсутствие консенсуса по вопросу о литературном языке. Как следствие, отсутствовал и консенсус по вопросу о национальной принадлежности восточнославянского населения карпатского региона, так как он был тесно связан с решением вопроса языкового.

К началу XX в. среди региональной восточнославянской интеллигенции существовало четыре ориентации:

- принять великоросский литературный язык («русофилы»)
- принять украинский литературный язык («украинофилы»)
- использовать в литературе и просвещении местные восточнославянские диалекты
- перейти на венгерский язык с постепенной дальнейшей полной мадьяризацией («мадьяроны»)

Политика венгерского руководства в сфере образования и церкви во второй половине XIX- нач. XX в. была нацелена на поддержку последней ориентации. Численность школ с «народным» языком обучения неуклонно снижалось, что неминуемо привело бы к мадьяризации автохтонного восточнославянского населения⁶.

Однако ход этнических процессов в регионе был нарушен двумя мировыми войнами, образованием новых государств в регионе и революциями, в первую очередь в России и Венгрии. После поражения Австро-Венгрии в Первой Мировой войне территория к югу от Карпат, населенная восточнославянским населением, отошла Чехословакии. На части этой территории была образована полуавтономная область - Подкарпатская Русь. Другая же часть управлялась из Братиславы⁷.

Демократический характер межвоенной Чехословакии и декларируемые принципы «славянской политики» открыли восточнославянскому населению региона поле для свободной дискуссии по языковому вопросу (и как следствие по вопросу национальному). Тем не менее на протяжении 20 лет нахождения в составе Чехословакии, консенсус по ключевым вопросам в среде региональной интеллигенции достигнут не был.

Однако, как показало дальнейшее развитие событий, судьбо-

5 Русины не имели собственного дворянства, а система образования находилась в ведении церкви.

6 См. Перени Й. Из Истории закарпатских украинцев (1849-1914). Будапешт, 1957

7 См. Шевченко К.В. Русины в межвоенной Чехословакии. М., 2006

носное для населения региона решение было принято за его пределами. В 1924 году международное коммунистическое движение признало все автохтонное восточнославянское население Карпат этническими украинцами.⁸

После установления гегемонии СССР в Восточной и Центрально-Восточной Европе после Второй Мировой войны это решение было претворено в жизнь и этноним «русин» формально перестал существовать (за исключением русинских диаспор в странах Северной Америки и Югославии, сформировавшихся во второй половине XIX начале XX века). Более того, русины-лемки, жившие на северных склонах Карпат были депортированы Польской Народной республикой на присоединенные по решению Потсдамской мирной конференции территории. Среди восточнославянского населения карпатского региона, проживавшего в Советском Союзе, Чехословакии, Венгрии и Румынии проводилась политика украинизации.

Следует обратить внимание на то, как шло усвоение этнонима «украинец» восточнославянским населением карпатского региона. К концу 30-х годов XX века этноним «украинец» уже имел значительное распространение среди автохтонного восточнославянского населения к югу от Карпат, о чем свидетельствуют многочисленные примеры: решение Съезда в городе Хуст в 1918 году о присоединении к Западно-Украинской Народной Республике, высокая поддержка коммунистов, пропагандировавших украинскую идентичность и т.д. Судя по многочисленным прямым и косвенным свидетельствам, наибольшее число людей, идентифицировавших себя как «украинцы» проживало на востоке региона⁹.

Таким образом «украинская» идентичность не стала чем-то новым для населения края. Весь период истории Подкарпатской Руси (топоним, применявшийся как официальное название территории современной Закарпатской области Украины в составе Чехословакии) между двумя мировыми войнами был временем «борьбы» между этническими идентичностями: русинской, украинской и русской, которая выражалась в противостоянии групп интеллигенции, придерживавшихся той или иной позиции¹⁰.

Однако, к 1945 году более половины автохтонного восточнославянского населения региона, по всей видимости, так и не приняли украинскую этническую идентичность, сохранив русинскую. Поэтому когда, после вхождения Подкарпатья в состав СССР в качестве Закарпатской области УССР в 1945 году, украинская этническая идентич-

8 Шевченко К.В. Русины в межвоенной Чехословакии. М., 2006. С. 181

9 Там же

10 Шевченко К.В. Русины в межвоенной Чехословакии. М., 2006.

ность начала насаждаться, она была чуждой для большинства автохтонного восточнославянского населения региона. Следствием этого стало то, что вместо замещения привычной этнической идентичности новой идентичностью, как это произошло в Галиции во второй половине XIX – начале XX века, она начала «наслаиваться» на ранее существовавшую – русинскую. В результате, большая часть автохтонного восточнославянского населения региона стала носителями двойной этнической идентичности: украинской и русинской. При этом как показали результаты проведенного мной в 2010 году полевого исследования в Закарпатской области Украины, в рамках самосознания подавляющей части закарпатцев они не антагонистичны и не противоречат друг другу. Один и тот же человек может себя считать одновременно и украинцем и русином. Обе идентичности - этнические, на что указывает анализ полученных во время исследования, данных по исторической памяти представителей автохтонного восточнославянского населения Закарпатья. Характерны результаты интервью респондента-мужчины средних лет водителя междугороднего автобуса. Он одновременно идентифицировал себя с запорожским казачеством, украинским народом, сообщил, что его дед воевал против венгров на стороне Карпатской Сичи (украинское краткосрочное государственное образование на территории Подкарпатской Руси, просуществовавшее несколько дней в 1939 году) и в завершении заявил, что считает себя русином(!). В рамках его самосознания перечисленные идентичности не вступали в конфликт между собой.

Тем не менее на протяжении более чем 40 лет (с 1946 по 1989 годы) русинский пласт этнического самосознания автохтонного восточнославянского населения Закарпатья никак не проявлялся. Это привело к тому, что большинство исследователей региона пришли к выводу об окончательном отмирании этнонима «русин» в регионе их традиционного проживания¹¹.

В этой связи актуализация русинского этнического компонента в самосознании автохтонного восточнославянского населения Карпатского региона в конце 80-х годов XX века оказалась полной неожиданностью. Первым его проявлением стала позиция некоторых видных представителей региональной интеллигенции во время Всесоюзной переписи населения 1989 года, когда 18 человек настояли на том, чтобы в переписных листах в графе национальность у них было записано «русин». С этого момента на страницах региональной прессы начала разворачиваться дискуссия по вопросам этнической принадлежности автохтонного восточнос-

11 См. Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848–1948 Toronto, 1978

лавянского населения Закарпатья. Однако, судя по публикациям центрального печатного органа Закарпатской области 80-х годов «Закарпатской правды», процессы актуализации русинской этнической идентичности начались примерно с начала Перестройки. До 1989 года она выражалась в попытках части представителей региональной интеллигенции (в том числе и занимавших ответственные должности) проводить агитацию за возвращение к этнониму «русин», а также «моде» среди молодежи на изучение «истинной истории» родного края¹². За короткий период в области была создана русинская этническая организация - «Общество карпатских русинов» (ОКР), которая несколько лет играла значительную роль в общественно-политической жизни региона.

С 1992 года начался процесс потери влияния этнических русинских организаций на все стороны жизни региона. Однако «русинский компонент» в самосознании автохтонного восточнославянского населения Закарпатья присутствует и чаще всего выражается в особом региональном патриотизме.

В настоящее время этноним «русин» используется в качестве самоназвания в восточнославянских диаспорах карпатского происхождения в странах Северной Америки и Сербии, которые сформировались во второй половине XIX начале XX века в результате эмиграции русинов из региона традиционного проживания. А также среди автохтонного восточнославянского населения Закарпатской области Украины, Словакии, Венгрии, Румынии, Польши, Молдавии. Сегодня русины признаны национальным меньшинством во всех странах традиционного проживания, за исключением Украины, официальная позиция которой заключается в том, что русины не более чем «этнографическая группа» украинского народа. Признаны русины четвертым восточнославянским народом и Российской Академией наук, что нашло отражение во время Всероссийской переписи населения 2003 года¹³.

Среди активистов современного русинского движения принято считать, что все автохтонное восточнославянское население Закарпатской области Украины, Словакии, Венгрии, Румынии и Польши является русинским. Также, обычно, они считают русинами всех, у кого хотя бы один из предков являлся выходцем восточнославянского происхождения из карпатского региона в странах Северной Америки, Западной и Южной Европы. Таким образом, численность русинов в мире по их оценкам достигает более 1.5 млн. человек¹⁴. Однако по-

12 П.Чучка Як русини стали українцями//Закарпатська правда 16 сентября 1989 года

13 Русины в ходе Всероссийской Переписи населения 2003 года записывались как отдельный от украинцев этнос

14 <http://www.infostat.sk/slovakpopin/census/tab3a.pdf>

добная точка зрения упрощает и не отражает существующую в действительности ситуацию. Вышеуказанная численность русинов – это скорее потенциальная численность, чем реальная. Русинов в мире может быть меньше, но больше быть не может. В связи с этим 1,5 млн. человек, которых в «прорусинской» публицистике и научных работах принято считать русинами следует рассматривать как «потенциальных русинов», так как существенная их часть русинами себя не считает или же русинская этническая идентичность у них слабо выражена и не является преобладающей в рамках этнического самосознания.

Также необходимо отметить, что практически все «потенциальные русины» карпатского региона в той или иной мере обладают украинским компонентом в этнической самоидентификации, что отражают проводившиеся переписи населения в этих странах, в первую очередь на Украине и в Словакии. Причем наиболее показателен пример как раз не Закарпатской области Украины, где низкий процент записавшихся русинами в ходе последней Всеукраинской переписи, прошедшей в 2001 году (только чуть более 10 тыс. человек из почти 700 тыс. «потенциальных русинов»)¹⁵, традиционно приписывают занижению данных официальным Киевом с целью дискредитации русинского движения. А Словакии, где находится самый крупный район традиционного расселения автохтонного восточнославянского населения за пределами трех восточнославянских государств (России, Белоруссии и Украины). Активисты русинского движения считают всех представителей автохтонного восточнославянского населения Словакии русинами. Однако в ходе Переписи 2001 года, часть «потенциальных русинов», постоянно проживающих в данном регионе записалась действительно русинами, часть украинцами, а большая часть вообще словаками. Всего в Словакии, согласно данным переписи 2001 года русинами себя считает 24 201 человек, а русинами-украинцами 10 814. При этом русинский язык назвало родным более 60 тыс. человек, а к православным и грекокатоликам причислили себя почти 270 тыс. человек¹⁶.

В Закарпатской области Украины ситуация с этнической самоидентификацией автохтонного восточнославянского населения обстоит еще сложнее. В результате полевых исследований, проведен-

15 http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/nationality_population/nationality_population2/select_5/?data1=1&box=5.5W&rz=1_1&rz_b=2_1&k_t=21&bottom=cens_db

16 Дело в том, что как указывалось выше, для Дунайской котловины этноним «русин» традиционно имел и конфессиональное значение. Практически любой греко-католик или православный, за исключением румын, автоматически считался «русином». Поэтому можно считать, что все представители автохтонного славянского населения региона, исповедующие христианство «восточного обряда» являются также, в определенной мере, «потенциальными русинами».

ных мной летом 2010 года методом неформализованного интервью, можно сделать предположение, что практически все автохтонное восточнославянское население края имеет двойную этническую идентичность: русинскую и украинскую. Соответственно, этническая самоидентификация конкретного человека будет зависеть от ситуации, в которой он находится и от расположения этих двух этнических идентичностей на своеобразной ментальной индивидуальной «шкале» ценностей. На практике это проявляется в том, что при проведении опроса ответ респондента зависит исключительно от того как задать вопрос об этнической самоидентификации. Практически любой представитель восточнославянского автохтонного населения Закарпатья может ответить и, что он русин, и, что он украинец. И обе идентичности у него будут этническими, на что указывают ответы на вопросы, целью которых являлось выяснить особенности исторической памяти и демаркации «свой-чужой».

В связи с этим можно предположить, что перепись, проведенная в 2001 году на Украине, отразила численность автохтонного восточнославянского населения (возможно с определенными занижениями) у которого полностью или практически полностью отсутствует украинский компонент в этнической самоидентификации. Согласно её данным на территории Закарпатской области проживало всего чуть более 10 тысяч русинов¹⁷ - это число людей, настоявших на том, чтобы в переписных листах их записали именно «русинами» а не «украинцами», т.е. их русинская идентичность особенно для них важна. Однако очевидно, что при активизации работы местной русинской интеллигенции в сфере просвещения, таких людей может быть значительно больше. Как показывают полученные мной в 2010 году данные, среди «потенциальных русинов» Закарпатской области распространен региональный патриотизм, выражающийся в отрицательном отношении к выходцам из Львовской, Ивано-Франковской и Тернопольской областей (так называемая «галицифобия»). Респонденты чаще всего называли выходцев из данных регионов «поляками». Это свидетельствует о том, что автохтонное восточнославянское население Закарпатской области Украины, не смотря на внешнее принятие украинской идентичности, не желает полной интеграции в состав украинской нации в том виде, который с предлагаемой львовской интеллигенцией модели.

Однако на сегодняшний день подсчет точного числа «русинов», проживающих в Закарпатской области Украины и других регионах

17 http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/nationality_population/nationality_popul2/select_5/?data1=1&box=5.5W&rz=1_1&rz_b=2_1&k_t=21&button=cens_db

традиционного проживания карпатских русинов крайне затруднителен в связи со сложностями в демаркации «русина» от «украинца закарпатского происхождения» и отсутствии антагонизма двух данных идентичностей для подавляющего большинства «потенциальных русинов» в регионе. Возможно говорить лишь о подсчете числа носителей русинской идентичности и об оценочных данных по численности тех, для кого эта идентичность важна.

Список литературы:

1. Етнополітика в Україні. Документи та матеріали. К., 1998.
2. Годьмаш П. История республики Подкарпатская Русь» Ужгород, 2008
3. «Закарпатська правда» 1989-1990 годы
4. 2001.ukrcensus.gov.ua/
5. <http://www.infostat.sk/slovakpopin/census/tab3a.pdf>
6. Закарпаття в етнополітичному вимірі под ред. М. Панчука. К., 2008.
7. Мигович І., Колібаба А. Соціально самопочуття і ціннісні орієнтації закарпатців. Київ-Ужгород, 1994.
8. Майборода О. "Політичне русинство": Закарпатська версія периферійного націоналізму. К., 1999.
9. Перени Й. Из Истории закарпатских украинцев (1849-1914). Будапешт, 1957
10. Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006.
11. Суляк С.Г. Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии. Кишинев, 2004
12. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
13. Токар П. Національні рухи на Закарпатті 1988-1993 рр:Соціологополітологічний аналіз. Ужгород, 2004:
14. Шевченко К.В. Русины в межвоенной Чехословакии. М., 2006.
15. Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948. Toronto, 1978.

Bibliography

1. Ethnopolitics in Ukraine. Documents and materials. K., 1998.
2. Godmash P. History of the Republic of Subcarpathian Rus', Uzhgorod, 2008.
3. «Zakarpatska Pravda» 1989-1990.
4. 2001.ukrcensus.gov.ua/
5. <http://www.infostat.sk/slovakpopin/census/tab3a.pdf>.
6. Transcarpatia in ethnopolitical world. ed. M. Panchuk. K. 2008.
7. Migovich I., Kolibaba A. Social well-being and value orientations of Transcarpathians. Kiev-Uzhgorod, 1994.
8. Majboroda O. « Political Rusynism»: Subcarpathian version of peripheral nationalism. K., 1999.
9. J. Perényi From the history of the Subcarpathian Ukrainians (1849-1914). Budapest, 1957
10. Pop Encyclopediia I. Subcarpathian Rus'. Uzhhorod, 2006.
11. Sulyak S.G. Shards of Holy Russia. Essays on the history of ethnic Moldavian Rusnaks. Chisinau, 2004.
12. Tishkov V.A. Requiem for Ethnos: Studies in social and cultural anthropology. M., 2003.
13. Tokar P. National Movements in Subcarpathia 1988-1993: Sociological and Political Analysis. Uzhgorod, 2004:
14. Shevchenko K.V. Rusyns in interwar Czechoslovakia. M., 2006.
15. Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948. Toronto, 1978.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИ- ГИИ



Шмидт В.В.



Владивосток

доктор философских наук, Советник Российской Федерации 1-го класса; профессор кафедры национальных и федеративных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

Сакральное – Профанное: политико-идеологические аспекты бытия

Краеугольным основанием Средневековья – эпохи Тео-/Христо-центризма – её духом и образом миропорядка являются ригористические установки, восходящие к словам Иисуса Христа: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16: 24–25); «Всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19: 29); «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19: 21); не менее ярки и слова апостола Иоанна: «Не любите мира, ни того, что в мире» (1Ин. 2: 15), – являющиеся не только своего рода принципом жизни в Духе, но более – прямым божественным установлением.

Так что Христос, придя в мир, разделяет его мечом духовным – выделяет Церковь из мира: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10: 34–39), – а потому именно Церковь изначально принципиально секулярна (инверсии же случатся позже – на закате Средневековья – заре Возрождения, Нового Времени).

Безусловно, всякая очередная эпоха и бытующие в ней научная традиция и традиция повседневности (бытовое мышление) эксплуатируют наработанную семиотическую и гносеологическую систему¹, редко задумываясь об объеме используемых понятий и

1 См.: Рахманин А.Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследо-

контекста, определившего их содержание и отражающего не только процессы верификации как их собственной реальности, так и применимость к процессам действительности², ярким примером чему может служить острая но мало продуктивная для России дискуссия о проблеме секуляризма, если не придавать ценность лишь опыту собеседников в жонглировании понятиями и именами³ да опыту экспрессивной метафоризации⁴.

На наш взгляд, любые попытки сказать что-то о мире не прибегая к сознанию – определению статуса Я-мышления с принципом

вания. 2009. № 1–2. С. 7–23; также см.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2003; *Поннер К.* Миф концептуального каркаса // *Поннер К.* Логика и рост научного знания: избран. работы. М., 1983; *Шмидт В.В.* О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога // *Религиоведение.* 2011. № 3. С. 69–74; *Элбакян Е.С.* Повседневность религии или религия повседневности? // *Религия в меняющемся мире.* СПб, 2012. С. 309–331 (также см. – <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religijapovsednevnosti.html>).

2 На проблему переосмысления бытующих в религиоведении понятий и их ревизии в российском религиоведении мы неоднократно обращали внимание: бытующее некорректное понятие «религиозное сознание» вместо «религиозное мышление» или «государственно-конфессиональные отношения» вместо «государственно-религиозные» в условиях мультирелигиозного общества. Об опыте осмысления см., наприм.: *Аринин Е.И.* Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир, 2013; *Забяко А.П.* Религия: опыт понимания и типологии: докл. на II Междунар. науч. интернет-конф. Моск. религиовед. о-ва «Сравнительное религиоведение: от предмета к проблеме» (окт.-дек. 2009 г.) // <http://religious-life.ru/2013/03/zabyako-religiya-oruyit-ponimaniya-i-tipologii>; *Рязанова С.В.* Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук.* 2013. Т. 13. Вып. 1. С. 37–50; СВЕЧА – 2013. Т. 23: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении: мат-лы Международной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении» (30–31.10.2013, Владимир, ВлГУ). Владимир, 2013.

3 См. раздел «Дискуссия» в журнале «Религиоведческие исследования» [№ 1–2 (5–6) за 2011]: *Аполонов А.В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции; *Узланер Д.А.* О «религии» и «секулярном» еще раз: ответ Алексею Аполонову; *Аполонов А.В.* Еще раз о том же. Об освоении проблем секулярно-постсекулярного пространства-традиции, связанных, по сути, с частным исследовательским интересом и отдельными рецепциями идей западно-европейской религиоведческой жизни см. в журналах: «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» [2012. № 1 (30), « 2 (30)», «Логос» [2011. № 3 (82)]. О взгляде на российскую действительность см.: *Струн К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента»: некоторые предварительные наблюдения // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2014. № 1 (32). С. 9–39 [материал лекции, прочитанной 29 апреля 2013 г. в Институте наук о человеке (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) в г. Вена (Австрия) в рамках серии лекций «Беседы о секуляризме» (Colloquia on Secularism) при поддержке Австрийского научного фонда)].

4 См., наприм.: *Эпштейн М.Н.* Пост-атеизм, или бедная религия // Октябрь. 1996. № 9. С. 158–165; *Он же.* Религия после атеизма: новые возможности теологии. М., 2013.

его онтологизации – обречены на неудачу⁵. Не большой результат ожидает и тех, кто игнорирует аналитико-синтетические способности мышления – способность к абстрагированию – производству категорий общее/целое/единое/Абсолют и рассмотрению явлений Мира (= целое) как отношений часть/целое или наоборот⁶.

По состоянию бытующих в академической традиции на начало XXI в. представлений об историко- и онто-генезе, нет необходимости заниматься реконструкциями Истории мира/человечества как историй локальных этнокультур и цивилизаций с установлением корреляций гражданско-политических форм бытования институционально-формационному их воплощению, репрезентируемому в системах социально-политической и философско- культурологической мысли, включая религиозно-философскую/теологическую мысль, чтобы доказывать очевидное – единство континуумов:

- физического бытия и бытия метафизического (семиотического);
- трансцендентального (образно-чувственной и понятийно-категориальной конкретности сфер) и трансцендентного (образ[ы] бинама $A=не-A$ с качественно определяемым Отношением между ними как логико-гносеологической родо-видовой подчиненностью);
- взаимообусловленности праксиологических, гносеологических и

5 Базирующиеся на методологических основаниях полионтологизма концепции и подходы «постсекулярного мира», в частности, когнитивизм, вызывают большой интерес, но вряд ли они дадут нечто более основательное и убедительное в сравнении с «классическими» эпистемами (см.: *Агаджанян А.* Религия и теория: современные тенденции; *Шахнович М.* Когнитивная наука и исследования религии; *Михельсон О.* Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии; *Гирц А.* Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии; *Пахомов С., Рахманин А., Светлов Р.* Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий; *Аринин Е.* Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана; *Астахова Л.* Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31)], даже если и принять во внимание фундаментального порядка разработок проф. М.А. Аркадьева, который строит свою концепцию на положении, что язык, во всей его невообразимой сложности – причина (а не следствие) человеческого сознания, т.е. сознание (в узком, а не обычном широком смысле) он рассматривает как особую раз-личающую, объективирующую и отчуждающую способность, возникшую благодаря раз-личающей силе и структуре языка (см.: *Аркадьев М.А.* Лингвистическая катастрофа. М., 2013; черновой вариант верстки – <http://www.culturalnet.ru/main/getfile/1173> ; также см.: *Он же.* Временные структуры новоевропейской музыки: опыт феноменологического исследования М. 1993)

6 См.: *Харитонов А.С., Шмидт В.В.* Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 3. С. 15–38 (также см. – <http://elibrary.ru/download/69309365.pdf>).

трансцендентных моделей в рамках уклада конкретной этнокультурной традиции как картины мира, что и составляет собственно иерархизированную в своей структуре/основе онто-гносео-аксиологическую модель как ядро картины мира, которая постоянно разворачивается как система интерпретации/реинтерпретации, ре-/де-конструкции и представляет конкретный опыт производства-воспроизводства в рамках конкретного[ых] поколения[ий] с учетом социокультурной, социально-экономической прогностики в части базовых смысло-определенностей и смысло-полаганий⁷.

Прежде, чем ответить на вопрос «Кому и как становится очевидным ядро картины мира как объект?», хотелось бы напомнить одну важную деталь, на которую обратил внимание К. Маркс в 1 и 2-м тезисах «К Фейербаху [1845]»:

«1. Главным изъяном всякого существовавшего до сих пор материализма (фейербаховского, в том числе) является то, что предмет, действительность, осязаемость ограничиваются лишь под формой объекта, или в облике, а не как чувственно воспринимаемая человеческая деятельность, практика; не субъективно. Отсюда деятельная сторона абстрактно разработана идеализмом, который, естественно, не ведает действительной, осязаемой практики как таковой, в противоположность материализму. Фейербах желает осязаемых, действительно отличных от мысленных, объектов; но он даже не понимает саму человеческую деятельность как предметную деятельность. Он рассматривает поэтому в “Сущности христианства” только теоретическое отношение как истинно человеческое, тогда как практика понимается и фиксируется [им] лишь в её грязно-жидовской форме проявления. Он не постигает поэтому значения “революционной”, “практически-критической” деятельности.

2. Вопрос о том, приходит ли человеческое мышление к предметной истине, – не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истину, т.е. действительность и мощь, по-сторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, от практики изолированного, – чисто схоластический вопрос».

Как видим, важно (sic!) вернуть метафизике/метафизиче-

7 См., наприм.: Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос, 1992, №3. С. 7–36; см. также отраслевые исследования: Забияко А.П. Феноменология религии // Религиоведение. 2010. № 4. С. 152–164; 2011. № 1. С. 114–126; № 3. С. 88–94; Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М., 2011.

скому (, включая трансцендентное) его «чувственное» – созерцательность как способность быть праксиологией гносиса, как «чувственную» предметность. Но еще более важным (sic!) в этом возвращении не забывать пользоваться инструментом, получившим именование «бритва Оккама» – не плодить сущности, которые никак не могут быть верифицированы=удостоверены (онтологизированы), хотя и способны к существованию в виде квази-форм и квази-явлений. (Сколько бы нам не пытаться отыскать Русалку в природе, единственное, что нам окажется возможным – иметь ее образ в качестве объекта второй природы. Сколько бы нам не репродуцировать тексты от имени «красна Солнышка» или меланхоличной Луны, нам ни при каких обстоятельствах не получить от них тексты, аутентичные аудиовизуальным артефактам – тропам человека.)

Очевидно, что речь идет о статусе объекта, бытующего как элемент метафизической системы, а также способах его порождения и репрезентации. Установление же статуса объекта непосредственно связано со способами верификации, доступными конкретной картине мира, а затем и осмыслиется как предмет, вне зависимости от скорости его отчуждения от бытующего явления/феномена. (Это же в равной степени относится и к религиозному комплексу как ядру картины мира⁸.)

Современный человек живет в период, конструируемый есте-

8 Общим местом является утверждение, что феномен религии универсален – бытует наряду с языком, трудовой деятельностью и рациональностью, хотя дефиниция «религия» появляется в сравнительно недавней культурно-исторической ситуации; например, в славяно-русской традиции данное слово появляется лишь в XVIII в., а в английском – в XII. Кроме того, как отмечает И.Н. Яблоков, «известно около пяти тысяч религий (а по некоторым оценкам — еще больше)», при этом «бесконечное многообразие религиозных форм, языковые различия для выражения этих форм в разных культурах делает чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным» (Яблоков И.Н. Проблема определения религии // <http://www.religare.ru/print21.htm>). Следовательно, возникает своего рода «герменевтический круг», поскольку, чтобы понять, что такое религия, необходимо описать все многообразие религий, но чтобы описать все это многообразие, необходимо знать, что же именно надо описывать – что есть именно религия, чтобы отличить «религию» от «нерелигии». См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр.; общ. ред и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М., 1995. С. 394; Тимофеев К.А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения // <http://philology.ru/linguistics2/timofeev-01.htm>; The Oxford English Dictionary. Oxford, 1989. V. XIII. P. 568–569; Webster's On-line Dictionary // <http://www.websters-online-dictionary.org/definition/religion>

ственно-научным мышлением в рамках мировоззренческой системы, соотносимой с некой историко-культурной / философско-идеологической / религиозно-аксиологической реальностью, которая выступает для него как нормативная⁹. Но всегда ли она – мировоззренческая система, да и собственно отражаемая/порождаемая ею реальность – очевидна(ы) для человека и не смешивает ли он их с действительностью – неким специфическим переживанием чувственно насыщенной процессуальности?¹⁰

Ощущение своих способностей к пониманию и преобразованию, с одной стороны, а с другой – неопределенность или широкая инвариантность социокультурных, психосоматических переживаний-опыта свидетельствует не о монизме, а скорее эклектизме человека – природы человека, включая его мировоззренческую определенность и умонастроенность. Жажда собственной определенности, монизма как целостности, приводит не только к попыткам определения/конституирования наиболее общих для макро- и микро-мира начал, но и экспериментированию как с подходами, так и инструментами в рамках как собственно бытующей картины мира, так и отраслевых тезаурусов в рамках своего зачастую резко ограниченного индивидуального/группового опыта как опыта модного, [ин-]новационного, а потому опыта непременно политизирующегося, где качество определяется не академически удостоверенным объемом понятия¹¹, а частотой словоупотребления и смысло-аксиологической недогруженностью.

И мы вновь возвращаемся к вопросу «Кому и как становится оче-

9 См.: Шмидт В.В. О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога // Религиоведение. 2011. № 3. С. 69–74; Данилов А.В. Сложность понимания религии // http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/8183/1/pages%20from%20ph%26ss_2009-3.%202033-40pdf.pdf

10 Так, было проанализировано около 1500 высказываний в блогосфере, «найденных по ключевым словам ‘вера’, ‘религия’, ‘церковь’» с целью выявить «какие понятия в нашем обществе связаны с религией, что общего в разговорах сотен разных людей по этому поводу»; был сделан вывод: «схема оказалась очень сложной, эти три понятия связаны со множеством других понятий, и карта общественного мнения в этом месте оказывается очень богатой» – см.: Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

11 Данного порядка рационалистическую функцию – функцию метафизического, экстатического порядка может обеспечить лишь философ, который осуществляет особое отношение к религии, как замечает Ясперс, – «улавливает её ядро, которое философия не только допускает как существующее, но *глубоко читит как возможную истину*» (Ясперс К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире / пер. с нем. А.К. Судакова. М., 2012. С. 332.

видным ядро картины мира как объект?»

Надо полагать, ответ очевиден: всем и каждому с учетом уровня вовлеченности в поле общекультурного дискурса и освоения гносео-праксиологии, репродуцируемой модели мира (=Бытия) в рамках картины мира.

А каков объем понятий и праксеологические модели, каким пользуются субъекты социокультурных отношений?

В этой части мы солидарны с мнением д-ра искусствоведения Н.М. Соколова, который говорит, что культуры не гомогенны, а представляют своего рода «слоеный пирог», элементы которого причудливо взаимопроникнуты по причине постоянно актуализирующегося мировоззренческого сомоопределения авторов отношений¹². Кроме того мы поддерживаем выдвинутую канд. философских наук Д.Л. Родзинским концепцию «Эманационная модель бытия», в соответствии с которой, появляется возможность детализировать и более четко понять систему понятий, отражающих столь сложные явления и сущности, какими традиционно являются религия, вера, сакральное, профанное, священное, нуминозное и т.п.

Так, Родзинский говорит: «Эманация, приобретая форму конусовидной спирали, включает на разных этапах своего проявления все механизмы антропогенезов: креационизм, эманационизм, эволюционизм и метаморфизм. Каждый из антропогенезов формирует/представляет специфику состояний человека, связанных с его бытием-небытием и предопределяемых/выражаемых соответствующими категориями:

- креационизм формирует мистическую природу происхождения человека, возникающую из отношений “небытие небытия”;
- эманационизм продуцирует метафизическую природу человека, происходящую из отношений “бытие небытия”;
- эволюционизм реализует диалектическую природу происхождения человека, связанную с “небытием бытия”;
- метаморфизм редуцирует мифологическую природу происхождения человека, обязанную возникновению состояния “бытие бытия”».

Таким образом, суть интегративной концепции бытийственно-небытийственной природы человека, включающей в себя разные антропологические учения, – эманационная модель.

12 См.: Соколов М.Н. Принцип рая... Главы об иконологии сада, парка и красного вида. М., 2011.

Следовательно, бытийственно-небытийственная природа человека в разных концептуальных антропологических учениях должна проявляться в следующих формах или иметь следующий вид:

« – в мистике [бытийственно-небытийственная природа человека] становится “разницей потенциалов” между совершенным небытием и несовершенным бытием. Иначе говоря, между пустотой и полнотой, между простотой и сложностью, между покоем и движением, между бесконечностью и ограниченностью. Поэтому чем менее наполнен, сложен, подвижен и ограничен бытием человек, тем ближе он к совершенству небытия, тем ближе он к Абсолюту, Богу;

– в метафизике становится “разницей потенциалов” между бытийственным совершенством Блага, Истины, Красоты и Справедливости и искаженными их формами в бытии человека: его заблуждениями, ложью, безобразиями и произволом. Поэтому чем дальше бытие человека от Блага и его составляющих, тем слабее его природа, тем больше его расколотость;

– в диалектике изучением человека занимается ряд дисциплин, поэтому с точки зрения психологического подхода его природой становится “разница потенциалов” между небытием, как непроявленность для чувств, архетипов коллективного бессознательного, и бытием сознания. С точки зрения социокультурного подхода природой человека становится “разница потенциалов” между формами общественного сознания и формой индивидуального сознания. С точки зрения биологического подхода природой человека становится “разница потенциалов” между не проявленным для чувств геномом и его способностью реализовать свой потенциал в социальном поведении. С точки зрения космологического подхода природой человека становится “разница потенциалов” между не проявленными для его чувств волновыми паттернами универсума, напоминающими идеи Платона, и выбором им своего бытия – альтернативного (эвереттовского) мира. Поэтому бытийственный генофонд отдельного человека, нации, народа, наконец, человечества становится культурным достоянием, воспроизводит и познает себя в разных формах бытия социальной деятельности людей;

– в мифологии [бытийственно-небытийственная природа человека] становится “разницей потенциалов” между формами бытия мира, рождающими образы богов, и соответствующими им свойствами сознания человека, благодаря которым происхо-

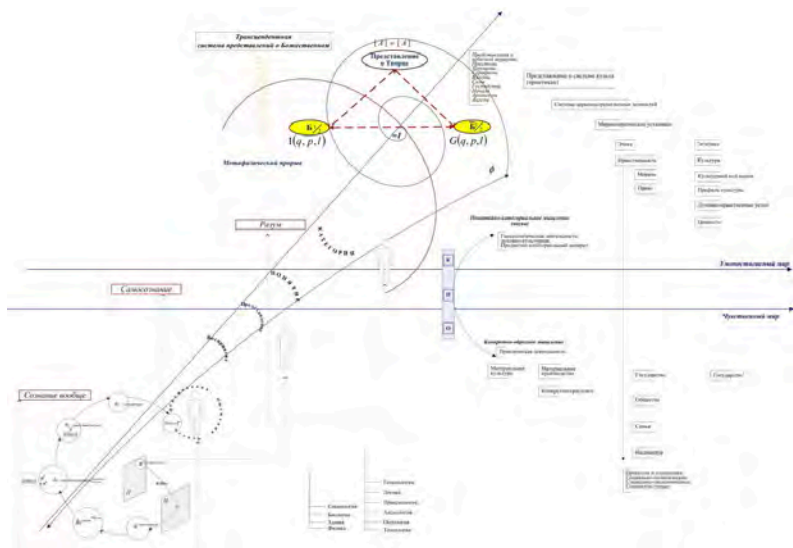
дит процесс гармонизации последних с первыми. Иначе говоря, “разница потенциалов” между пространством и интуицией, временем и рассудком, движением стихий и инстинктами, материей и телесными чувствами. Здесь чем сильнее и целостней природа человека, тем ближе он к единой жизни с миром и его богами; и наоборот – чем слабее и более раздроблена природа человека, тем изолированнее его бытие от них»¹³.

Таким образом, учитывая, что онтологическая модель (=трансцендентное, включая механизм/способ трансцендирования) метафизических систем являет тринитарную модель с ее базовым биномом А-неА (этот бином также является основанием бинарной модели как частный случай тринитарной), о чем мы подробно говорили в совместной с канд. физико-математических наук А.С. Харитоновым статье «Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода»¹⁴, а каждая из картин мира с ее уникальным тезаурусом маркирует не только очевидные для нее объекты, но и обеспечивает как воспроизводство, так и безопасность, нам остается прояснить, какой именно инструмент-понятие наиболее эффективно может репрезентировать и «препарировать» метафизическую систему этнокультурной (цивилизационной) картины мира.

Поскольку актором картины мира и выразителем ее основных категорий является человек, то в осмыслении феноменов бытия как картины мира конкретной этнокультурной и цивилизационной традиции мы предлагаем исходить из представления о Человеке как о сложноорганизованной системе, знающей себя как нетождественное себе и рассматривать её в рамках философско-религиоведческого подхода как религиозный комплекс, структурными элементами которого являются представления о 1) Боге/трансцендентном, 2) человеке, 3) отношениях Бога и человека, 4) религиозных/нерелигиозных установках мышления (трансцендентальном, включая гносеологию и эпистемологию), 5) деятельности религиозной – культо-ритуальных практиках – и нерелигиозной (имманентное, включая праксиологию и этику), а также 6) диалог (коммуникативные модели и техники, обеспечи-

13 См.: Родзинский Д.Л. Природа ума человека в философских мировоззрениях. М., 2011.

14 См.: Харитонов А.С., Шмидт В.В. Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 3. С. 15–38 (в статье также представлено описание модели холистической математики).



вающие дискурс – удержание и воспроизводство семиотических систем в рамках тезауруса).

Исходя из сказанного, мы полагаем, что именно

1) репрезентирующая человека модель, как и модель Бытия (онтологическая и трансцендентальная) этнокультурной (национально-государственной; цивилизационной) традиции есть ее сакральное, которое в рамках традиционной культуры всегда табуируется, а потому и невозможно к артикуляции, но функционирует в культуре как нуминозное – репрезентируется религиозно/вероуверительно нагруженным знаком/символом в качестве сакрального объекта, включенного в систему религиозных действий, связанного(ых) с моделью и механизмами воспроизводства/регенерации, иерархизации/сакрализации, и легитимации/отвержения;

2) сакральное образует антиномию – священное-профанное, в рамках которой реализуется бином – духовное (идеократическое) – мирское/светское (фюсиократическое);

3) общекультурный дискурс эксплуатирует отраслевые тезаурусы – философский, теологический, религиозно-мифологический и религиоведческий, включая феноменологический, – репрезентирующие понятия духовной (религиозной) сферы, политизируя и идеологизируя последние, включая профанацию – вульгаризацию контекста репрезентации.

Идейная основа современного западноевропейского неоязычества в сравнении с ментальностью классического политеизма

Для правильного понимания генезиса современного неоязычества Западной Европы необходимо уточнить существенные признаки этого феномена, выявляемые при помощи сравнительно-исторического метода в сопоставлении с классическим политеизмом, который до сих пор считается многими исследователями истоком рассматриваемого явления.

Подобный анализ важен, в первую очередь потому, что самоидентификация с «великими истинными культурами прошлого¹» составляет неотъемлемую часть того образа, который последовательно создается многими идеологами европейских неоязыческих общин. Установление генеалогии современной «новой архаики» означает отчасти ее легитимизацию, превращение из маргинальной субкультуры, в значимое религиозное и культурное движение. Именно поэтому в работах неоязыческих идеологов важнейшую роль играет отыскание исторических параллелей и «точек преемственности» с культурами древнего политеизма. Можно выделить два основных направления подобной генеалогической легитимизации: отождествление неоязычества с античным греко-римским политеизмом и его провозглашение законным преемником древних германо-скандинавских культов. Первый вариант характерен для менее многочисленных и организованных неоязыческих общин Южной и Центральной Европы (Австрии, Италии, Южной Франции, Греции). Декларация «Римского собрания сторонников исконной веры²» прямо провозглашает неправомочность самого определения «неоязычество». Поскольку современное движение целенаправленно и аутентично возрождает религиозный и культурный дух античности, ни о каком «новом» понимании политеизма не может идти речи. В качестве основного аргумента в пользу «прямой преемственности», основатель римской неоязыческой общины Э. Смолдоре использует утверждение о «едином пространстве гармонии, цельности человеческого духа и непротиворечивости культуры, свойственных как религии античности, так и ее наследникам в наши дни³».

Античный политеизм в данном случае выступает как инстанция, поддерживающая гармонию между человеком и природой путем об-

1 Neopaganist Petition of free and friendly will: an essential extract, Manchester, 2007, p.2.

2 E. Smolldore, Pensees contre les tyranisme christienne, Brussels, 1999, p. 15-27.

3 W. Stairnes, Neopaganism and cultural identity, London, 2005, p. 112.

щеобязательных ритуалов, а также интегрирует личность в систему рода-государства, прививая ей необходимые для этого ценностные и символические модели. В отличие от социума, возникшего в результате христианизации Европы, античность трактуется как пример такой организации социальной, культурной и политической жизни, которую можно определить как гармоничную. Существенным признаком такой гармонии является, в представлении сторонников неоязычества, «совершенный» баланс объективной необходимости общественных законов и субъективных стремлений индивида, якобы характерный для античного социума. Исходя из этого «баланса», даже такие спорные стороны античной полисной жизни, как практика остракизма и пр., могут быть объяснены в качестве необходимых мер по поддержанию состояния пресловутой гармонии. Последнее должны отличать такие внутренние качества, как «идеалы гражданственности, основанные на органическом почтении к родине как реальной и идеальной колыбели личности»⁴. Иными словами, провозглашается дистанцирование общества от любых условий и факторов, направляемую не связанными с гражданско-правовой моделью социума, долженствующего как можно более напоминать античный образец.

Сравнение с классическим политеизмом, весьма проблематичное по причине отсутствия у последнего ясной, оформленной идеологии и аксиологии, позволяет все же выделить несколько коренных отличий, ставящих под сомнение всякую возможность происхождения западного неоязычества XX века от язычества античности и, тем более, верований народов Северной и Центральной Европы до принятия ими христианства. В качестве главного критерия, необходимо выделить тотальное несовпадение отношения к мифу в политеистической и неоязыческой ментальности.

Очевидно, тот процесс дезинтеграции элементов древнего политеистического миросозерцания, который упорно отрицается неоязычеством, заложен в самой основе классического политеизма древности. Неоязычество провозглашает сознательное возвращение к архаике и мифу как неизменным, самообусловленным моделям бытия, в то время как миф в античной культуре претерпевал длительную и многоставную эволюцию, основным итогом которой была его неизбежная и абсолютно закономерная гуманизация. Поскольку «мифа вообще», не зависящего от привходящих исторических и культурных факторов, не существует, постольку возрождения античной ментальности в том виде, в котором этого добивается «южная ветвь» современного неоязычества, состояться не может. Кроме того, понимание «новой архаикой» античного политеизма как важнейшего источника той «действенной гражданственности», которой отличалось полисное

4 Neopaganist Petition of..., p.22

государственное устройство, крайне проблематично. Игнорируется тот факт, что классическое язычество представляло собой сложный конгломерат примитивных и углубленно-эзотерических культов, мифов и символов. Глухое, но очевидное противостояние орфических и мистико-философских тенденций античной духовной жизни официальной «религии города» не раз отмечалось в многочисленных работах исследователей⁵. По существу, неоязычество объявляет политеистическое мироздание миром абсолютной благодной гармонии, в котором симфония всех сторон бытия, отраженная в религиозных представлениях, играет определяющую роль. Понимая античный политеизм как целостную и непротиворечивую систему, неоязычество создает фактически неразрешимую дилемму: с одной стороны, все исторически отмеченные противоречия классического язычества объясняются aberrациями сознания предшественников позднейших эпох, однако объединение Элевсинских мистерий, официальных культов городов-государств, мистических систем орфиков и пифагорейцев и т.д. под общим знаком «гармоничной античности» остается по-прежнему крайне произвольным. В лучшем случае, возникает эклектичное, не имеющее почти ничего общего с исторической реальностью понимание античной религии. В рамках преодоления этого противоречия неоязыческая идеология «южной ветви» не смогла создать ничего качественно иного, чем наивные и необоснованные суждения об идеальной «прямой демократии» в духе модернизированного руссоизма или «разукрупнении» европейского социума до составных элементов, в общих чертах напоминающих автономный античный полис⁶.

Иными словами, неоязыческая философия предлагает рассматривать древний политеизм как явление, имеющее универсальное или самоценное смысловое ядро, окруженное приходящим и недолговечным историческим элементом. С этой позиции довольно удобно оправдать или нивелировать даже такие общеизвестные и исторически подтвержденные факты, как широкое распространение человеческих жертвоприношений в кельтских и дакийских культах на рубеже нашей эры и позднее. Более того, подобное оправдание зачастую принимает вполне демонстративный характер своеобразного сознательного нигилизма. Последний наглядно иллюстрирует сочувственное отношение неоязыческих общин Северной Европы к попыткам малочисленных сторонников латиноамериканских «возрожденных

5 См., например: М. Элиаде, История веры и религиозных идей, М. 2010, т.2, с. 229-240. В трактовке Элиаде античный политеизм отчетливо разделяется на «эзотерическую сердцевину для посвященных» и довольно примитивные народные культы.

6 При этом классическая теоретическая база, призванная (начиная с соответствующих трудов Аристотеля), обосновать и оправдать полисный строй, не принимается неоязычеством во внимание.

великих религий ацтеков, майя и инков» реабилитировать данные культы, попутно решив задачу оправдания тех эксцессов человеческих жертвоприношений, ритуального каннибализма и т.п., которые были характерны для большинства религий доколумбовой Америки. Известный идеолог западноевропейского неоязычества А.де Бенуа в полемическом и провокационном «Приветственном слове» к энтузиасту возрождения ацтекского политеизма, мексиканскому археологу и этнографу Х.Моралесу, подчеркивает, что «обвинять человека великой древности в том, что он не мыслил иного, более сильного и эффективного общения с вечными силами природы, как только через кровь и плоть, значило бы то же самое, что обвинять эскимоса или бушмена в том, что он убивает и поедает живые существа, с выскомерных позиций современного вегетарианства и экологизма⁷». Следовательно, каким бы неприемлемым для современности не представлялся политеистический культ в целом или отдельные его практики и ритуалы, неоязычество постулирует «взвешенный и объективный» подход к ним, считая садистические эксцессы закономерным этапом развития отношений народа и «великих сил мироздания».

Если обратиться к критике теории прямого происхождения «северной ветви» неоязычества от скандинавского и древнегерманского политеизма, то обращает на себя внимание факт, который многократно комментировался и анализировался, начиная с труда Тацита «О происхождении германцев и местоположении Германии⁸». Вера народов Центральной и Северной Европы даже в эпоху их наивысшего расцвета отличались большой долей синкретичности в культовых, обрядовых, мифо-космогонических системах. По сути, религиозным культам германцев, скандинавов, западных славян был свойствен особый мифокультурный протезизм, нивелировавший саму возможность «истинно национального мифа», предполагаемое возрождение которого декларируют адепты неоязычества. Историко-культурные исследования последнего столетия убедительно показали⁹, что религиозная самоидентификация народов Северной и Центральной Европы была намного менее актуальной для распознавания «своей-чужой», чем кланово-родовая и, отчасти, нарождающаяся сословная. Вопреки уверенности современных сторонников неоязычества в исторической монолитности их «прямых предков», достигаемой за счет интегрирующей и этнообразующей религии («крови и почвы», германские, западнославянские и скандинавские племена уже до начала христианской эры ни в коей мере не представляли собой примера такого образцового единства. Именно

7 A. de Benoist, *The Great Unity: a greeting word to Archaic Movement of Central America*, Montreal, 2010, p.3-4.

8 См. Тацит О происхождении германцев и местонахождении Германии, 1-16 и сл.

9 См., например, R. Kroll, *Religion in the social life of ancient Germans*, New York, 1985.

социальное и отчасти культурное расщепление повлекло за собой быстрое разделение германского политеистического культа и даже мифологии на элитарную идеологию военных дружин и их вождей и простонародные верования, свойственные основной массе земледельцев, охотников и ремесленников. Несостоятельность аргументов о «прямой преемственности великой политеистической традиции»¹⁰ наглядно иллюстрируется фактом той легкости, с которой христианство завоевывало себе позиции в среде древнегерманских и древнескандинавских обществ.

Пытаясь представить политеистический культ и соответствующий ему миф как нечто универсальное и не зависящее от исторического и временного контекста, современное неоязычество фактически отказывается от объективного понимания и анализа настоящей исторической реальности. В тенденции представлять языческий миф в качестве двусоставной структуры, состоящей из универсального, вневременного ядра и приводящих изменчивых исторических условий проявляется стремление упростить и нивелировать «неудобные» для «новой архаики» стороны действительности. Во всех случаях, сравнение древних культов с неоязычеством оказывается неправомерным, поскольку для последнего архаика и миф ни в коем случае не является символизацией мироустройства, и ритуально-обрядовая модель в современном неоязычестве значительно ослаблена по сравнению с классическим политеизмом. С другой стороны, всемерно подчеркивая важность возврата к язычеству германских и скандинавских народов, как *этнообразующей* системе ценностей, идеологи современного неоязычества демонстрируют лишь собственное незнание с конкретными историческими реалиями. Основным противоречием является то, что «миф» и «символ» неоязыческой ментальности - своеобразные свидетельства непрерывности связи человека с природой, залог его ненарушимой цельности, при том, что в древнем язычестве понятия цельности и раздвоенности отсутствовали как таковые. Обращение неоязычества к древнему политеистическому мифу и традиции имеет прежде всего характер противопоставления предполагаемой гармонии политеизма столь же умозрительному «расколу», якобы произведенному христианством в эпоху его многовекового господства в сознании среднего европейца.

Bibliography

1. Auer S. The structure of Celtic and German religious beliefs by comparative analysis, London, 1964.
2. Benois A. The Great Unity: a greeting word to Archaic Movement of Central America, Montreal, 2010.
3. Kroll R. Religion in the social life of ancient Germans, New York, 1985.
4. Stairnes W. Neopaganism and cultural identity, London, 2005.
5. Smoldore E. Pensees contre les tyranisme christienne, Brussels, 1999
6. Stairnes W. The structure of Neopaganist ideology. London, 1999.
7. Tomlinson, G. Archaistic Reconstruction as a Myth, New York, 2010.

10 A. de Benois, The Great Unity: a greeting word..., p.5.

Религиозное сознание: соотношение догматического и личного компонентов

Религиозное сознание является одним из наиболее сложно определяемых компонентов религиозного комплекса. В данной статье будет осуществлена попытка определения различий в религиозном сознании современного российского населения и населения Российской империи начала XX столетия.

Исходя из двухчастной структуры религиозного сознания, можно выделить два следующих элемента его составляющих:

Догматический компонент

Личностный (сенситивный) компонент

Догматический компонент является структурообразующим. Именно он определяют личностное восприятие. Его ослабление ведет к возрастающей рефлексии индивида, результатом которой может стать смена религиозной ориентации. При этом не исключается и второй вариант: незакрепленность в религиозном сознании индивида догматического компонента может приносить в него чуждые ему элементы, основанные на личном опыте. В данном случае не происходит полной смены догматической парадигмы, но наблюдается ее фрагментарное разрушение и проникновение в нее новых элементов. Данный процесс определяется как религиозный синкретизм.

В различных религиозных системах мы видим неодинаковое соотношение двух компонентов религиозного сознания. В качестве примера здесь можно привести более близкое и понятное нам православное христианство.

Как хорошо известно, большая часть населения на рубеже XIX-XX вв. проживала в сельской местности. Крестьянство было носителем православной веры в большей степени, нежели городское население, обладавшее иным уровнем образования и подверженное секулярным тенденциям.

Так, согласно Общему своду по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г. средний процент грамотности населения Российской империи составлял 21,1%, т. е. грамотными являлись 26,5 млн. чел. из 125,6 млн. всего населения. Среди мужчин грамотных было почти 30%, а среди женщин – только около 13%.¹

1 См.: Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г., Т.1

По вероисповеданию, крупнейшие конфессии, в порядке убывания, составили православные — 69,3 %, магометане (мусульмане) — 11,1 %, римо-католики — 9,1 % и иудеи — 4,2 %.² Очевидно, что наибольшая безграмотность приходилась на сельскую местность (77,5 % населения составляли крестьяне). В результате, при некоторой погрешности мы можем делать вывод, что порядка 65% православных (за вычетом незначительного процента духовенства, мещан, дворян, купцов, почетных граждан) приходилось на крестьянское население Империи. Грамотность же крестьян 22 губерний в 1880-е годы составляла 15 %, крестьянок - 2,5%.³ Подавляющее число верующих, следовательно, приходилось на безграмотное сельское население. То есть, обыденное религиозное сознание играло решающую роль, и было доминирующим в религиозной системе. Обратимся к опросам общественного мнения в современной России. По данным всероссийского опроса, проведенного ВЦИОМ в марте 2010 года, к православным причислило себя 75% россиян. При этом, как отмечается в исследовании, лишь 49 % из них знакомы с содержанием Библии. Около 73 % респондентов соблюдают религиозные обычаи и праздники.⁴ Существенно выросла доля грамотного городского населения.⁵

По данным на 2004 год среди православных городское население составляет 75% опрошенных православных, сельское - 25%.⁶ Определенно можно говорить и о высоком уровне грамотности среди сельского населения. В результате, при повышении уровня грамотности, более высокой стадии научного и общественного прогресса наблюдается почти такая же религиозность населения, как и в конце XIX века:

Год	Количество населения (млн. человек)	Количество православных (%)
1897	125,6	69,3
2010	142,9	75

На первый взгляд приведенные данные свидетельствуют, что со сменой доминирующей составляющей религиозного сознания, уровень религиозности населения не стал ниже. Безусловно, выведенное соотношение имеет приблизительный характер. Но насколько религиозность почти 70% населения в дореволюционной России

2 Там же.

3 Миронов Б. Ученость – вот чума, ученость – вот причина// «Родина», 2006, №6 с. 2-8

4 URL: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13365> (Дата обращения: 29.12.2011)

5 Доклад по предварительным итогам переписи населения 2010 года - URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php (Дата обращения: 29.12.2011 г.)

6 Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных// Социологические исследования. 2006. № 11, с.90

отличается от религиозности 75% современных россиян?

По данным Фонда Общественное Мнение, полученным в том же 2010 году, только 4% православных россиян регулярно посещают храм и участвуют в таинствах. По данным МВД России, приведенным на официальном сайте Московской Патриархии, в пасхальных богослужениях и крестных ходах в ночь на 19 апреля приняли участие 4,5 млн. жителей России.⁷ Таким образом, из примерно 107 млн. человек (75%), заявивших о себе как о православных, только 4,5 млн. человек (4,2%) совершили обязательный для православных религиозный обряд. Показательно, что и такое важное для верующих событие как привоз в Россию пояса Пресвятой Богородицы по итогам 2011 года стало важным для того же процентного диапазона респондентов. К примеру, в Москве важным данное событие назвали 2% опрошенных, а в Нижнем Новгороде – 4%.⁸

По мнению многих исследователей религиозность российского крестьянства на рубеже XIX-XX вв. также носила весьма относительный характер. Так, М.Д. Шевченко в своем исследовании пишет, что говоря о массовой религиозности населения, современники отмечали преобладание внешней стороны, исполнения обрядов и правил. Ф.М. Достоевский не раз обращал внимание поверхностную религиозность населения, незнание им Евангелия и самой сути православного вероучения. М.Д. Шевченко продолжает: «У великоросов, сообщает издание начала XX века, слабо развито чувство всеприсутствия Божия, редко практикуется внутреннее обращение к Богу, тайное размышление о промысле над собою, сердечное влечение к духовному, неизвестному, таинственному и отрадному миру».⁹ Совершенно внешне и корыстно принимали христианство русские крестьяне.¹⁰

В результате М.Д. Шевченко приходит к выводу, что русский народ вообще не усвоил суть христианского учения, так и оставшись язычником: «Христианство за 900 лет (X – нач. XX вв.) не стало всеохватывающей русской души религией. Религия святого духа не смогла создать христианской культуры на Руси».¹¹

7 По данным МВД РФ, около четырех с половиной миллионов человек приняли участие в ночных Пасхальных богослужениях – Патриархия.ru (Дата обращения: 29.12.2011 г.)

8 Информационное агентство «Европейско-Азиатские Новости», 21 декабря 2011

9 Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность. М.: Московский общественный научный фонд. ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 2000, с. 238

10 Бердяев Н. А. Судьба России, с. 21

11 Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность. М.: Московский общественный научный фонд. ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 2000, с. 242

К. Д. Кавелин полагал, что для огромного большинства русского народа вся суть христианства представлялась в виде богослужения и обрядов, т.е. в виде культа. Аналогичного мнения придерживался и русский историк Н.И. Костомаров. А.И. Герцен и В.Г. Белинский считали, что русский крестьянин суверен, но безразличен к религии.¹² Н.А. Бердяев писал: «То, что называли у нас двоеверием, т.е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и донныне дионисический, экстатический элемент».¹³

Похожие мысли высказывает в своей работе «Религиозное сознание» А.И. Яковлев, отмечая, правда, что «слабая религиозная образованность значительной массы верующих – вовсе не свидетельство их слабой убежденности».¹⁴

Таким образом, догматическая сторона религиозного сознания крестьянства серьезно уступала эмоционально-чувственному компоненту. Языческие верования, укоренившиеся в православии с самого начала его проникновения на Русь, занимали значительное место в религиозных представлениях верующих, что губительно сказывалось на понимании ими социально-политической стороны религии. Несмотря на то, что уваровская триада «Православие, Самодержавие народность» продолжала оставаться незыблемой в царствование Николая II в официальной идеологии государства, носители самого православия разительно отличались от того идеала, который представлял себе граф С. Уваров. Большая часть из них находилась в лоне так называемого народного православия, которое больше было ориентировано на практическое восприятие веры, применение ее в целях достижения своих повседневных задач. Цельного же образа православия в сознании русского крестьянства так и не сложилось. Уваров же полагал, что «Без любви к Вере предков, народ, как и частный человек, должны погибнуть; ослабить в них Веру, то же самое, что лишать их крови и вырвать сердце».¹⁵

Следует отметить, что одни и те же тенденции (равнодушного отношения крестьян к православию как важному элементу духовной жизни) прослеживаются на территории всей страны. Как отмечает в

12 См.: Пьяных, Елена Павловна. Феномен русской религиозности : Дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11, Екатеринбург, 1997, 140 с.

13 Бердяев Н.А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века//О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990. — С. 43–271.

14 Яковлев А.И. Религиозное сознание. М.: Компания Спутник+, 2004, с.103

15 Уваров С.О *некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения* //Река времен. Вып. 1. М.: Эллис Лак; Река времен, 1995, с.71

своем исследовании, посвященном православию в жизни крестьян Среднего Урала Е.С. Бальжанова, крестьяне в деле посещения храма руководствовались не только духовно-религиозными потребностями, но и жизненными реалиями: наиболее часто в храм ходили осенью и зимой, когда заканчивались сельскохозяйственные работы. В то же самое время в крестьянской православной среде было немало и тех, кто церковь не посещал или ходил редко.¹⁶ Ту же мысль подтверждает после изучения жизни православных крестьян в Сибири в рассматриваемый период Л.А. Тресвятский: «Особым бичом для православной культуры было крестьянское суеверие и маловерие».¹⁷

Крайне развита была и обрядовая сторона. Так, один из священнослужителей в 1904 году писал в «Миссионерском сборнике»: «Простой... народ главное содержание религии часто видит лишь в обрядовых установлениях. Силу этих постановлений простонародье полагает не столько в их внутреннем смысле, сколько в понятии о них как о законе, который люди обязаны исполнять, чтобы спастись. Само спасение понимают не столько как внутреннее вознаграждение при посредстве церковных установлений, сколько как внешнюю награду за их соблюдение».¹⁸

Процитированный отрывок ярко свидетельствует, что крестьяне не понимали самых основ православной веры, воспринимая ее суто-бо рационально, утилитарно.

Важно отметить, что чувственный уровень религиозного сознания присущ, в первую очередь, языческим религиям в виду неразвитости в них теоретической составляющей. Так, известный английский историк религии К. Армстронг пишет, что в эпоху поздней античности жители Римской империи поклонялись богам, чтобы заручиться их помощью в трудную минуту, добиться божественного благоволения к своей стране, но сама религия при этом заключалась не столько в богословии, сколько в культах и обрядах; она опиралась на чувства, а не на идеологию или принятую рассудком теорию.¹⁹

Таким образом, мы можем наблюдать следующий процесс: при преобладании личностной составляющей в религиозном сознании, оно

16 Бальжанова Е.С. Православие в жизни крестьян Среднего Урала (XIX-начало XX в.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Екатеринбург, 2006, с.16

17 Тресвятский Л.А. Влияние православной культуры на уровень религиозности сибиряков в дореволюционный период// Электронный журнал «Вестник Кузбасской государственной педагогической академии» -URL: <http://vestnik.kuzspa.ru/articles/26/> (Дата обращения: 04.12.2012 г.)

18 Цит. по: Тульцева Л.А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы)//Советская этнография. 1978. №3, с.35

19 Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. София, 2004

продолжает сохраняться на протяжении времени, обладая стабильными показателями. В приведенном выше примере мы видим, что этот показатель колеблется на уровне 70%. При этом догматическая составляющая религиозного сознания в настоящее время у населения России остается фактически незадействованной, в виду исторического поверхностного восприятия им христианской религии. Как отмечает Е.С. Элбакян, в современном российском обществе прослеживается внешняя, неглубокая, «размытая» религиозность, а кроме того происходит слияние традиционных религиозных представлений с нетрадиционными.²⁰

Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин определяет данное явление как «облегченное Православие», отмечая, что для «мира» «проявления веры сводятся к каким-то внешним обрядам, традициям, этнографическим обычаям – ко всему тому, что не только не является сутью веры, но и вообще довольно условно и видоизменяемо во времени».²¹ Лонгин отмечает, что «православие-лайт» нужно не столько людям верующим, сколько тем, кто называет себя таковыми при социологических опросах, таким образом, подчеркивая, что для Православия мало обладания лишь одной составляющей религиозного сознания по той причине, что «опасность «облегченного Православия»....– уклонение в бытовой оккультизм».²²

Таким образом, подводя итог, мы можем сделать следующий вывод: при совпадении уровня (процентных показателей) православного населения в России начала прошлого века и современной Российской Федерации мы видим и параллели в глубине восприятия православной догматики верующими. Как сто лет назад, так и сегодня, догматический компонент религиозного сознания у населения России развит крайне слабо. Большинство причисляют себя к православным по формальным признакам, но обладая никакими специальными знаниями в области христианства. В результате, крайне затруднительно говорить о высокой степени воцерквленности россиян и глобальности распространения православия на территории Российской Федерации. Более того: сегодня намного актуальнее ставить вопрос о перспективах православия в России и поиске путей его сохранения в качестве «титальной» религиозной традиции.

Список литературы:

1. Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. София, 2004
2. Бальжанова Е.С. Православие в жизни крестьян Среднего Урала (XIX-начало XX в.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – М.: Академический Проект, 2007, с. 410
- 20 Религиоведение: словарь/ Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007, с. 410
- 21 Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин. Прихожане, захожане и верующие. URL: <http://www.pravoslavie.ru/smi/50029.htm> (Дата обращения: 17.01.2012)
- 22 Там же.

рических наук. Екатеринбург, 2006

3. Бердяев Н.А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990

4. Доклад по предварительным итогам переписи населения 2010 года - URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php

5. Миронов Б. Ученость – вот чума, ученость – вот причина// «Родина», 2006, №6

6. Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин. Прихожане, захожане и верующие. URL: <http://www.pravoslavie.ru/smi/50029.htm>

7. Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г., Т.1

8. Пьяных, Елена Павловна. Феномен русской религиозности : Дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11, Екатеринбург, 1997.

9. Религиоведение: словарь/ Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007

10. Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных// Социологические исследования. 2006. № 11

11. Тресвятский Л.А. Влияние православной культуры на уровень религиозности сибиряков в дореволюционный период// Электронный журнал «Вестник Кузбасской государственной педагогической академии» -URL: <http://vestnik.kuzspa.ru/articles/26/>

12. Тульцева Л.А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднеурвской полосы)//Советская этнография. 1978. №3

13. Уваров С.О *некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения* //Река времен. Вып. 1. М.: Эллис Лак; Река времен, 1995

14. Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность. М.: Московский общественный научный фонд. ООО "Издательский центр научных и учебных программ", 2000

15. Яковлев А.И. Религиозное сознание. М.: Компания Спутник+, 2004

Bibliography

1. Armstrong K. History of God. Millennial quest in Judaism, Christianity and Islam. Sofia 2004.

2. Balzhanova E.S. Orthodoxy in the life of the peasants of the Middle Urals (XIX-beginning of XX century). Abstract of dissertation for the degree of candidate of historical sciences. Ekaterinburg, 2006.

3. Berdyayev NA Russian idea: the basic problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the twentieth century // About Russia and Russian philosophical culture: philosophers Russian post-October foreign countries. - M.: Nauka, 1990.

4. Report on the preliminary results of the 2010 census - URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php.

5. Mironov B. Scholarship – that is the plague, scholarship – that is the reason // «Rodina», 2006, №6.

6. Metropolitan Saratov and Volsky Longinus. Parishioners, passers by, believers. URL: <http://www.pravoslavie.ru/smi/50029.htm>.

7. The general body of the Empire of the results of development data of the first general census of the population, produced 28 January 1897, Vol.1.

8. Pyanykh Elena Pavlovna. The phenomenon of Russian religiosity: Dis. ... cand. Philosophy. Sciences: 09.00.11, Ekaterinburg, 1997.

9. Religious Dictionary / ES Elbakyan. - M.: Academic Project, 2007.

10. Sinelina Y.Y. Dynamics of votserkveniy of Orthodox // Sociological researches. 2006. № 11.

11. Tresvyatskaya L.A. Influence of Orthodox culture on the level of religiosity of Siberians in the pre-revolutionary period // Electronic Journal «Herald of the Kuzbass State Pedagogical Academy» -URL: <http://vestnik.kuzspa.ru/articles/26/>.

12. Tultseva L.A. Religious beliefs and practices of Russian peasants at the turn of the XIX and XX centuries (on materials of central Russia) // Soviet Ethnography. 1978. №3.

13. S. Uvarov Some general principles that could serve as a guide in the management of the Ministry of Education // The river of time. Vol. 1. M.: Ellis Lak; The river of time, 1995.

14. Shevchenko M.D. Religious consciousness and spiritual activities. M.: Moscow Public Science Foundation. «Publishing Center of scientific and educational programs» 2000.

15. Yakovlev A.I. Religious consciousness. M.: The company Sputnik + 2004.

РЕЛИГИЯ И МИР



Азербайджан Баку



Китай

Общественно-политическая стабильность в Азербайджане в контексте религиозной безопасности

Несмотря на существование религиозных верований и нравственных ценностей, в современном периоде они выступают понятиями спекуляций и манипуляций. Эти спекуляции, в основном, отмечаются в политической плоскости, потому что различные политические силы во многих случаях используют религию как средство в своих корпоративных интересах. Особенно в этом смысле, наряду с использованием в платформах каких-либо политических партий или организаций религиозных вопросов – свободы вероисповедания, состояние религиозной ситуации и т.д., отмечается деятельность конкретных представителей религиозно-идеологических течений в политической плоскости (7).

В особенности это видно в случаях поддержки со стороны отдельных государств и органов их разведки деятелей отдельных религиозно-идеологических течений в различных странах и их представительств на политической арене отмеченных стран. Конечно, в этом контексте ведется определенная пропагандистская деятельность, и в этом смысле объектами такой деятельности в первую очередь выбираются выступающие самыми динамичными слоями молодежь, служащие различных стратегических предприятий и государственных структур, безработные и лица, не занимающиеся в настоящее время полезным трудом. Здесь за основу берется специфика религиозно-идеологического течения. Например, представители религиозно-идеологического течения, известного как ваххабизм, в большинстве случаев обращаются к безработным, лицам с радикальными религиозными взглядами на жизнь, ведут свою «борьбу» нецивилизованными средствами. Но вот представители нурсизма, течения, возглавляемого обосновавшимся в штате Пенсильвания (США) Фетуллахом Гюленом, в большинстве случаев представлены в государственных структурах, на стратегических предприятиях, в сфере образования. В особенности созданная ими сеть образовательных учреждений играет в пропагандистской работе роль своеобразного локомотива.

В свете перечисленного и Азербайджан не является исключением. Несмотря на проведение фундаментальных мероприятий в направлении обеспечения религиозной безопасности, являющейся составной частью национальной безопасности, представители отдельных

религиозно-идеологических течений все еще осуществляют деятельность на различных уровнях.

События, произошедшие в последнее время в контексте обращения внимания граждан Азербайджана к различным течениям ислама, превратились в проблему активного обсуждения и споров. Сначала в повестку дня вошли участие представителей, причисляющих себя к ваххабизму (представители этого течения называют себя салафиты), в джихаде в Сирии, присоединение их к террористам-наемникам и их гибель в боях. И если пресса и общественность отнеслись к этому вопросу довольно поверхностно, на самом деле имеется достаточно серьезных моментов, требующих особого внимания:

во-первых, это свидетельствует о том, что стратеги ваххабизма, который своим происхождением обязан английской разведке, сформировали в отдельных странах микро- и макро-религиозные базы, в том числе носящие транснациональный характер, и эти базы могут быть в любую минуту приведены в активное состояние. То есть, существует определенный потенциал, который может превратиться в трансфер из одной страны в другую. И поэтому национальные государства, ведущие борьбу с религиозными сектами, в направлении обеспечения религиозной безопасности обязательно должны принимать во внимание этот фактор. Потому что этот потенциал способен создать хаос на религиозной почве (8). В то же время эта опасность не подпитывается только из источников внутренних факторов, возможность трансфера этой опасности из других стран достаточно высока;

во-вторых, учет таких факторов необходим, по меньшей мере, для снижения до минимума опасности и устранения недоработок и пустот внутри самого общества. И если даже люди, пришедшие в ваххабизм, это, в основном, лица с радикальным мировоззрением, в то же время это люди, не имеющие нормальной трудовой деятельности, страдающие от безработицы и социальных противоречий. Значит, здесь нужно обратить внимание на два момента. Первое – деятельность внутри общества по социальному и религиозному просвещению должна быть более интенсивной и более эффективной. Ущерб от таких социальных девиаций на религиозной почве в первую очередь может быть устранен путем соответствующей просвещенческой деятельности. С другой стороны для решения социальных проблем людей необходимо, чтобы они сами были обеспечены определенной заботой в достаточной степени. Основным стратегическим фактором в этом – внимание, которое уделяет государство этому вопросу. Подобные социальные девиации в Азербайджане продолжают наблюдаться, несмотря на проведение определенных социальных реформ и

предпринимаемые меры по улучшению благосостояния граждан. Как результат, этим вопросам нужно уделять больше внимания и принимать параллельные меры.

Азербайджанская общественность имеет несколько искаженное понятие о ваххабитах, то есть, в обществе распространены очень разнящиеся сведения о том, что выражает собой, чему служит и какую миссию несет это движение. Определенные общие сведения известны лишь исследователям. Прежде всего, собиравшиеся и действовавшие в «Лезгинской мечети» ваххабиты в дальнейшем приняли решение о строительстве более вместительной мечети за счет собственных средств. Наконец, в 1996 году была построена новая мечеть, известная под названием «Абу-Бакр» и отличающаяся от других наших мечетей своей архитектурной планировкой. Если в «Лезгинской мечети» верующие сталкивались с трудностями при молитве, то в мечети «Абу-Бакр» эти трудности были устранены. В 2008 году мечеть «Абу-Бакр» в результате террористического акта была взорвана. С того времени и по сей день мечеть «Абу-Бакр» закрыта (1, 89).

Так где же находятся корни ваххабитского течения? Необходимо отметить, что в настоящее время колыбелью ваххабизма могут считаться Королевство Саудовской Аравии и Государство Кувейт. Представляющие эти страны гуманитарные организации и фонды, наряду с гуманитарной деятельностью организуют религиозную просветительскую деятельность, проводят конкурсы по истории и праву ислама, толкованию шариата, а молодым победителям таких конкурсов устанавливают денежную премию. Ваххабиты также занимаются массовым распространением религиозной литературы и в стране пребывания стараются изменить в свою пользу сложившиеся религиозные убеждения. Цель – расширение ареала распространения ваххабизма.

Основы ваххабизма как секты заложил живший в XVIII веке сын арабского шейха Абдул Ваххаба шейх Мухаммад ибн Абдул Ваххаб. Его мысли еще при его жизни были отвергнуты членами его семьи – отцом, братом, земляками и всеми учеными-суннитами. Даже родной брат Мухаммада ибн Абдул Ваххаба шейх Сулейман первым выступил перед учеными-богословами со своим произведением «Сверкающие удары молний в ответ на ваххабизм» и показал в нем ваххабизм как секту, противоречащую всем правовым школам в суннитском исламе – ханифизму, ханбализму, маликизму и шафиизму (1, 90). Длительное время остававшийся лицом к лицу с предпринятыми против него мерами Мухаммад ибн Абдул Ваххаб впоследствии был взят под покровительство одним из предков нынешних королей Саудовской Аравии Мухаммадом ибн Саудом. Его покровительство,

наряду с распространением ваххабизма, стало причиной могущества собственного эмирата. Примерно с этих времен начали применяться радикальные законы идеологии ваххабизма. Ваххабиты обвиняли остальных мусульман в том, что они сбились с истинного пути, и считали дозволенным и благоприобретенным пролитие их крови и отъем их имущества. Согласно ваххабитам, мусульмане посещением святых мест, мусульманских святых, могилы пророка Мухаммада входят в компаньоны с Аллахом (*şirk*), считают неправильным чтение сур из Корана для умерших, сбор милостыни, жертвоприношение животных, а также утверждение мусульманами о мимолетном появлении Аллаха в Судный день в человеческом образе. И естественно, что эти и другие претензии ваххабитов были решительно отвергнуты большинством великих исламских ученых-богословов - путем приведения точных научных доказательств, было разъяснено, что ваххабизм является сектой, вносящий вражду и злобу среди мусульман.

СабирИскендерли в своей книге «Нетрадиционные религии и секты в Азербайджане» пишет, что в 1999 году органами безопасности Азербайджана за ряд совершенных тяжелых преступлений были арестованы 14 членов близкой к ваххабитам организации «Джей-шуллах» («Армия Аллаха»). По решению суда они были арестованы и осуждены за убийство председателя Объединения экстрасенсов Азербайджана ЭтибараЭркина и его двух сыновей, ограбление офиса банка ЕБРР и подрыв Бакинской штаб-квартиры религиозной общины «Сознание Кришны»(1, 91).

СабирИскендерли затронул еще один интересный момент, связанный с появившимися спекуляциями относительно мест моления и богослужения ваххабитов. «... Отличаясь от других мечетей, «Джума-мечеть» была открыта для ваххабитов все 24 часа в сутки. Мечеть была и местом моления, и местом встреч ваххабитов. Встречи с ваххабитами, прибывшими из Чечни, Дагестана, Узбекистана и других республик происходили именно в этой мечети. Среди собравшихся в мечети распространялись бюллетени агентства «Чечен-пресс»...» (1, 96).

Несомненно, такие случаи требуют еще более эффективного проведения борьбы с упомянутой сектой. Потому что на бытовом уровне растет число представителей секты ваххабитов, расширяется масштаб структур, попадающих под их влияние. Для сведения нужно отметить, что число верующих, принадлежащих этому течению, только за последние 5 лет возросло на 100% и достигло цифры в 70 тысяч человек. В целом, объем финансов, собираемых ежегодно для салафитов, достигает суммы в 5 миллионов долларов США. В эту сумму входят помощь, направляемая из-за рубежа, финансовые вливания в биз-

нес-структуры, прибыль, получаемая от управляемых ваххабитами бизнес-операций, средства, собираемые с самих ваххабитов в форме закята. Все эти средства направляются на пропаганду, издательские средства, зарплату «вербовщиков», в ряде случаев на установление особых отношений с ответственными лицами и др.

И еще нужно отметить, что последователи салафизма разделены на 3-4 группы. Большинство составляют умеренные салафиты. К радикальным ветвям относятся группы, известные как хаваридж, такферисты и джихадисты (3).

В последнее время в нашей стране одним из вопросов, ставшим предметом серьезных обсуждений и споров, явился вопрос наличия или отсутствия прямых связей религиозного течения нурсизм с представителями общественно-политического сектора Азербайджана (4). Конечно, несистемное обсуждение этого вопроса стало причиной, превращающей его в объект спекуляций и манипуляций. Потому что в большинстве случаев наблюдается наличие искаженной или неопределенной информации о том, каким течением является нурсизм и в чем заключается его идеологическая миссия, или же распространяемая информация носит неточный характер.

Как известно, нурсизм является исламским идеологическим течением, возглавляемым Фетуллахом Гюленом, поселившемся в штате Пенсильвания (США). В Турции, где нурсизм особенно широко распространен, сторонники этого течения составляют большинство в государственных учреждениях и предприятиях – в образовательной сфере и правоохранительной системе, в том числе и в госучреждениях стратегического управления. В распространении идеологии нурсизма используются услуги образовательной сети. Это религиозное течение связано с именем Саида Курди (Нурси), родившегося в селении Нурс рядом с городом Битлис (Турция). В настоящее время нурсизм, широко распространенный в странах Центральной Азии – Кыргызстане, Казахстане, а также в Татарстане (РФ) и Турции, – выйдя за рамки религиозного контекста, принял характер политического движения.

Согласно распространяемым непроверенным данным последователи этого течения представлены в различных областях и в Азербайджане. Конечно, независимо от уровня точности, такие предположения способствуют рождению сигнала “SOS”. Потому что представительство в важных государственных структурах может быть причиной появления в будущем определенных общественно-политических инициатив, что во всех случаях должно быть охарактеризовано как разрушительные акты, направленные против стабильности в государстве.

Но тогда как же должны регулироваться в нашей стране взаимоотношения «религия – государство» и на какой основе будут своевременно приняты меры, направленные против таких негативных случаев?

Во-первых, Азербайджан является светским государством с современной системой управления. Общественно-политические и культурные отношения, а также отношения в других областях регулируются Конституцией страны и существующим законодательством. Один из факторов, составляющих прочность основы государственных механизмов в Азербайджане, и является регулирование отношений «религия – государство» в соответствии с национальными интересами. В первую очередь нужно отметить, несмотря на то, что абсолютное большинство в нашей стране составляют мусульмане, по Конституции религия отделена от государства. В пункте VII статьи Конституции указано, что Азербайджанское государство – демократическая, правовая, светская, унитарная республика (7).

Сегодня Азербайджан включается в ряд стран, в которых охраняются религиозно—нравственные ценности и где для граждан в конституционном порядке созданы благоприятные условия для использования своей свободы совести, веры и убеждений. В этом плане государство своей очевидной заботой и вниманием к каждому лицу, являющемуся его гражданином, предпринимает фундаментальные меры в вопросах обеспечения религиозной свободы, свободы совести и убеждений. К примеру, вопросы принятия соответствующих законов об обеспечении свободы совести и убеждений, создания широких условий для пользования людьми своими свободами, непротиворечащими общественной безопасности и нравственности, а также национальным интересам, все больше находят место в ряду основных принимаемых мер (5).

Как мы уже отметили, Азербайджанское государство в рамках принятия законов, имеющих фундаментальное значение, на самом высоком уровне обеспечивает свободу вероисповедания граждан (6). К примеру, в этом вопросе позиция государства и соответствующих структур состоит в том, что каждый гражданин может пользоваться своими правами и свободами, в том числе и свободой вероисповедания, при условии, что это не противоречит общественной безопасности и особенно национальным интересам. В Законе Азербайджанской Республики «О свободе вероисповедания» отмечается, что в Азербайджанской Республике религия и религиозные структуры отделены от государства (2).

Во многих случаях религиозная принадлежность (принадлеж-

ность к различным течениям ислама) переносится на политическую позицию и в период политической деятельности за основу берутся не национальные интересы, а именно требования этих религиозно-идеологических течений. Такие случаи наблюдаются во многих странах, в том числе и Азербайджан не является исключением. К каким негативным моментам открывается путь в таком случае и в чем заключается результаты этого?

В первую очередь (во многих случаях) на поверхность выходят события и факты, как противоречащие национальным интересам, так и сформировавшиеся в обществе, но не согласующиеся с нравственными ценностями. Встречаются даже попытки проникновения в структуры госуправления, что совершенно недопустимо. С другой стороны, такая позиция во всех случаях подпитывается философией хаоса. Таким образом, апелляция к религиозно-идеологическим течениям ради различных корпоративных интересов обещает негативные результаты.

На примере некоторых стран видно, что активное влияние представителей каких-либо религиозно-идеологических течений на госуправление всегда заканчиваются негативными процессами. Произошедшие в соседних странах события показали, к чему привели выступления лиц, представленных в госуправлении, с позиций исполнения директив религиозного течения, к которому они принадлежали, при полном игнорировании национальных интересов. Здесь нужно отметить два момента: первый – те государственные мужи, используя нужные ресурсы, не смогли предпринять адекватные меры, и результат сопровождался наблюдением таких негативных моментов. А второй- это то, что политики, принадлежавшие к известному религиозно-идеологическому течению, столкнулись с «эффектом бумеранга».

Конечно, Азербайджанское государство создало все условия для пользования свободой вероисповедания каждому лицу в рамках его религиозной принадлежности. Но здесь основным является тонкий момент: все лица, представленные в госуправлении, во всех случаях однозначным образом должны действовать на основе национальных интересов. С этого момента принадлежность к какому-либо религиозно-идеологическому течению не должно иметь никакого значения.

В Конституции Азербайджанской Республики нашли свое отражение правовые основы, считающие недопустимыми спекуляции в религиозной плоскости. В пунктах I и II статьи XVIII Конституции утверждается, что в Азербайджане религия отделена от государства, все религиозные верования равны перед законом, распространение и пропаганда религиозных течений, унижающих достоинство человека

и противоречащих принципам человеколюбия и гуманизма, запрещены. Согласно I и II пунктов статьи XLVIII Основного Закона, каждый обладает правом свободно определить свое отношение к религии, самостоятельно или совместно с другими исповедовать какую-либо религию или не исповедовать никакую религию, выражать и распространять свои убеждения, связанные с отношением к религии (7).

Как результат, можно сказать, что в Азербайджане, как и в некоторых странах, существуют и проводят свою деятельность различные секты – традиционные и нетрадиционные, принадлежащие к исламу и не принадлежащие к исламу (3, 42). В этом вопросе самым важным моментом является то, чтобы деятельность упоминаемых сект и течений, противоречащая местному законодательству, национальным интересам и безопасности, развившимся в обществе ценностям, была пресечена, были определены основы совершенных механизмов борьбы с ними. Для этого в полном смысле должны быть обеспечены несколько условий:

- формирование усовершенствованных идеологических и практических механизмов борьбы с вышеприведенными случаями на государственных предприятиях стратегического назначения, должна быть обеспечена плодотворная работа правоохранительных органов;
- для устранения социальной девиации и негативных случаев в обществе необходимо усиление работы по религиозному просвещению, должна быть обеспечена координация структур, ответственных за эту работу;
- существующие в социуме соответствующие институты должны активно привлекаться к работе по религиозному просвещению.

Как видно, для обеспечения стабильности и безопасности в вопросах религиозной деятельности, а также усиления основрелигиозной безопасности необходимо проведение в жизнь достаточного количества мероприятий. Главное заключается в том, что это должно проводиться в жизнь координации деятельности центральных исполнительских органов и общественных институтов.

Bibliography

1. Cabirİskəndərli, Azərbaycancaqeyri-ənənəvidinlərvətəriqətlər, Bakı: 2008.
2. Dini Etiqad Haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı: 1992.
3. Hidayət Orucov, Azərbaycan adinin: ənqədimdövr dənbugünədək, Bakı: 2012.
4. <http://modern.az/articles/53394/1/>.
5. <http://www.azertag.gov.az/node/1188944>.
6. <http://www.scwra.gov.az/pages/126/>.
7. http://yeniazərbaycan.com/Axtarish_e15079_az.html.
8. Walts Kenneth N. "International Structure, National Force and Balance of World Power". James N. Rosenau ed. International Politics and Foreign Policy, a reader in research and theory. TheFreePress, NewYork: 1999.

Православие в Китае

Православие, одно из трех основных ветвей христианства, как мировой религии, впервые появилось в Китае еще в период правления монгольской династии Юань (1271-1368 гг.), а затем исчезло вместе с гибелью Монгольской империи. При императоре Канси (1662-1722 гг.) православие вновь проникает в Китай. В обоих случаях это было связано с контактами с подданными Российского государства. Со временем в Китае были учреждено 6 церковно-административных округов, в Поднебесной империи было построено более 300 церквей (1920-1950-е гг.), а число православных верующих достигло 300 тысяч человек, правда, в своем подавляющем большинстве они были иностранцы, в первую очередь русские эмигранты.

С отъездом из Китая эмигрантов из России, число православных в стране значительно уменьшилось. Годы культурной революции, борьба с религиозностью нанесли по православию в Китае сильнейший удар. Но дело не только в репрессиях по отношению к служителям культа, в разрушении церквей, уничтожении икон. Православие за более чем двести лет не укоренилось в китайском обществе, оставаясь во многом противопоставленной китайской традиционной идеологии и культуре.

В настоящее время православие не принадлежит к числу пяти основных религий Китая, имеющих правовой статус (буддизм, даосизм, ислам, католицизм, протестантство), однако, его присутствие в Китае является бесспорным фактом.

Согласно статистике РПЦ, сегодня в Китае насчитывается больше десяти тысяч православных. Их можно разделить на две группы: одна – граждане КНР, потомки русско-китайских браков, другая – граждане из России и других стран (Украина, Белоруссия, Грузия, Молдавия, Сербия, Греция и т.д.), работники посольств, представители международных организаций и компаний, бизнесмены, студенты и другие. Среди собственно ханьцев или китайских граждан других национальностей православных верующих чрезвычайно мало.

Если говорить о больших городах, то в них большинство православных – это иностранцы. Например, в Пекине, кроме нескольких сотен православных китайцев, потомков албазинских казаков,

основная масса верующих состоит из граждан России и других православных стран. В Шанхае и Тяньцзине большинство православных – это, в первую очередь, россияне, занимающиеся торговлей, образованием и культурным обменом, хотя есть и православные китайцы. В Харбине, городе когда-то основанном русскими в связи со строительством КВЖД, русских потомков с гражданством Китая осталось исключительно мало, православные – это также приезжие из России (бизнесмены, студенты и др.).

Православные граждане Китая большей частью проживают в Автономном округе Внутренней Монголии и Синьцзян-Уйгурском автономном округе, и в основном в районах вдоль китайско-российской и китайско-казахстанской границ – например, в городском уезде Инин в Синьцзяне, г. Аргунь во Внутренней Монголии и др.

Специфику китайского православия мы рассмотрим в данной статье на примере городского округа Аргунь, который среди россиян и жителей Северной Маньчжурии называется Трехречьем.

Трехречье – территория, расположенная в Северной Маньчжурии между реками Хаул, Дербул и Гэньхэ, являющимися правыми притоками реки Аргунь, по которой проходит граница между Забайкальским краем России и Хулуنبуирским аймаком КНР. В начале прошлого века оно активно заселялось русскими эмигрантами – казаками и жителями приграничных забайкальских городков и поселков. Проживание на территории Китая способствовало появлению смешанных русско-китайских браков. На данный момент метисы, потомки этих брачных союзов, составляют значимую часть населения региона, и даже в шестом поколении они сохраняют некоторые черты славянского антропологического типа.

Общее число китайских русских Трехречья – около семи тысяч человек¹. Здесь необходимо сказать, что не все китайско-русские метисы Внутренней Монголии официально включены в состав данной этнической группы, которая официально появилась в Китае в 1991 г. При этом, по результатам полевого исследования китайских ученых из Китайской Академии общественных наук КНР, православные верующие занимают лишь малую часть трехреченских китайских русских, как правило – это пожилые женщины. Поэтому нельзя считать всех китайских русских православными, большинство из них уже практически позабыли традиции своих русских предков, не участвуют в жизни общины, и нужно сказать, что в первую очередь это относится к молодежи².

1 Китайская православная церковь. <http://drevo-info.ru/articles/1370.html>

2 См.: Тан Сяофэн 唐晓峰. Распространение православия в Китае с точки зрения факторов распространения религий 从宗教传播诸要素看东正教在中国的传播

Когда-то в Трехречья было более 20 православных церквей, построенных русскими эмигрантами в период 1921-1949 гг. С 1955 г., по мере их возвращения на Родину, отъезд в Австралию и другие страны, они были закрыты, а в годы «культурной революции» – разрушены. В течение 1989-1991 гг. правительство г. Аргуни (современный административный центр региона), построило новую православную церковь, которая была освещена в честь святителя Иннокентия Иркутского. В настоящее время это единственный официально признанный православный храм Трехречья. Он был освещен 30 августа 2009 г. отцом Ван Цюаньшэн из Шанхая. Аргунская Иннокентьевская церковь в настоящее время является четвертой православным храмом в Китае. Ее строительство и освещение символизирует возрождение в XXI веке православия в Китае в целом, и в Трехречье, в частности. 4 апреля 2010 г. в ней впервые прошло пасхальное богослужение. Известно, что в нем приняло участие более 70 верующих, подавляющее большинство которых были местные жители – китайские русские. В настоящее время Пасха включена в список Нематериального культурного наследия Внутренней Монголии³.

Китайско-русские метисы в основном проживают в нескольких селах городского округа Аргунь, расстояние между ними значительное, а церковь только одна. В связи с этим, многие верующие, проживающие далеко от города, посещают ее лишь на большие праздники, совершая обычные богослужения дома перед иконами, которые имеет каждый православный китайский русский.

Находящееся в 90 километрах от Аргуни село Эньхэ – единственная русская национальная волость в Китае, в нем наибольшее число китайско-русских метисов в пропорции к представителям других национальностей. В центре Эньхэ в 2007 г. было построено величественное здание, похожее на православную церковь, с водруженным крестом на ротонде. Однако это не храм, а русский национальный музей, в котором иконы всего лишь экспонаты среди предметов русского быта и чучел животных, обитающих в лесах Северной Маньчжурии.

Долгая изоляция от континентальной части России, влияние традиционных китайских религиозных верований на воззрения метисов Трехречья определило важную особенность православия китайских русских, которое можно обозначить следующим образом: синкретизм православия и традиционного китайского вероисповедания. Примером этого может быть кумирня Царя драконов в селе Шивэй,

// Мировая религиозная культура 世界宗教文化. 2012. № 6. С. 31.

3 См.: Тан Гэ 唐戈. 俄罗斯文化在中国——人类学与历史学的研究 Русская культура в Китае: антропологическое и историческое исследование. Харбин. 2010. С. 280-281.

которая долгое время была одним из мест проведения православных молебнов китайско-русских метисов этого поселка. До 2004 г. в кумирне вместе с одиннадцатью статуями и ритуальными табличками даосских божеств находилось четыре православные иконы. И китайскими русскими перед кумирней Царя драконов совершались молебны о дожде и праздничные «богослужения» (на Пасху, Троицу и другие дни православного календаря).

В 2004 г. за счет государственной фермы Шивэя рядом с кумирней была возведена православная часовня. Она больше размерами, чем кумирня – ее высота позволяет проводить молебны прямо в ней. После постройки в нее были перенесены иконы, находившиеся в кумирне Царя драконов. Позже иконостас значительно пополнился другими образами, которые принесли жители села. Сегодня метисы, приходящие к часовенке помолитя, нередко также крестятся и читают краткую молитву, обратившись к кумирне Царя драконов.

В настоящее время православное вероисповедание в Китае, если сравнивать с другими христианскими конфессиями, распространено слабо, и этому есть ряд объяснений.

В декабре 2003 года в Пекине скончался албазинец отец Ду Лифу, наиболее известный из последних православных священников Китая. Отсутствие священников объясняется тем, что в стране не было и нет православной духовной академии, которая могла бы готовить служителей церкви. Существуют духовные академии протестантов и католиков, но закончившие их священники не могут служить в православных церквях.

В начале 2000-х гг. православные организации и отдельные верующие из России и Австралии предоставили стипендии нескольким китайско-русским метисам, чтобы они смогли пройти обучение России, в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. На сегодняшний день уже больше двадцати молодых китайско-русских метисов (в том числе и из Трехречья) получили образование в русских духовных академиях. Успешно завершили обучение в России также четверо трехреченцев, среди них есть и те, кто готов был получить сан священника, и те, кто изучал духовное пение, и те, кто постигал мастерство иконописания. Казалось бы, вернувшись домой, они должны были бы способствовать укреплению православия в Трехречье. Но до сих пор в православной церкви Аргуни отсутствует священнослужитель, а потому невозможно организовать богослужение в соответствии с каноническими правилами. Поэтому службы проходят только по воскресеньям, и только по мирскому чину, которые сопровождаются духовной музыкой,

звучащей в записи. Лишь изредка, и то после особого разрешения, проходят праздничные богослужения под руководством приезжающих из России русских батюшек.

Католическая и протестантская церкви в Китае имеют множество средства распространения своего вероучения – печатные издания, передачи на радио и телевидении, развитые миссионерские сети. В Китайской православной церкви ничего подобного нет. Православной редакции Священного писания на китайском языке не существует. Среди книг известен только православный молитвенник, другой духовной литературы чрезвычайно мало и в самом Китае она не издается. Большинство доступных верующим материалов для чтения на китайском языке было издано Православной церковью Гонконга. Что же касается православных журналов и книг на русском языке, то среди верующих практически нет тех, кто в силах их прочесть. Количество аудио и видео продукции еще меньше. При этом деятельность православных миссионеров из других стран (России, Австралии, Америки) запрещена законодательством страны.

Отсутствие духовных академий, священников, миссионеров, соответствующей литературы напрямую определяет чрезвычайно низкий уровень развития китайского православного богословия. Даже те верующие, которые хотят познакомиться с основами православия, могут этого сделать лишь по научным трудам Юе Фэна «История православия» («东正教史») и профессора Чжан Байчуня «Мысли о богословии современного православия» («当代东正教神学思想»).

В православии всегда подчеркивалось важность ритуалов, которые рассматриваются как инструмент влияния на поступки и помысли верующих. Однако отсутствие священников привело к тому, что такие обряды, как крещение, причастие, исповедь, освящение бракосочетания, поминовение и др. верующими не исполнялись и не проводились десятилетиями. Китайские русские придерживаются православной обрядовой традиции в том виде и форме, как они узнали от своих старших родственников, точнее сказать – увидели. Китайский этнолог Тан Гэ в процессе своих полевых исследований познакомился с довольно сложными ритуалами, но на вопросы о том, почему его участники поступают именно так, а не иначе, в чем заключается значение того или иного действия или элемента, в ответ обычно слышал «стандартный» ответ: «Я не знаю, моя мама раньше именно так делала»⁴.

4 Тан Гэ 唐戈. О особенностях православия в районе Аргунь 简论额尔古纳地

Существенным препятствием для активного развития православия являются также экономические затраты на содержание храмов. Церковь в Китае отделена от государства, и ни число православных верующих, ни уровень их благосостояния не позволяют поддерживать жизнь православного клира на должном уровне.

Это хорошо видно на примере Трехречье, где всего лишь одна православная церковь, но число верующих ограничено, нет священника, миссионерский энтузиазм прихожан не высок. Все эти факторы приводят к тому, что количество верующих становится меньше и меньше. Идеи же связанные с развитием церковного туризма, предлагаемые руководством прихода, что могло бы по идее увеличить финансовые поступления необходимые на поддержку церкви, представляются утопичными и не соответствуют духу православия.

Проникновение православия в Китай было связано с деятельностью Российского государства, с его внешней политикой. В Китае православие с самого своего появления стало официальным «представителем» России. Это напрямую сказывалось на пастве. Даже в период наибольшей численности православных в Китае (первая половина XX века), подавляющее большинство из них были этнические русские, оказавшиеся в стране волею глобальных исторических изменений в России. Собственно китайцев-православных всегда было очень мало (к примеру, согласно статистике 1904 г., только 1304 китайцев приняли православное крещение).

Непосредственным следствием этого стало то, что православие воспринимается и понимается как национальная религия этнических русских, а не вероисповеданием для других народов. Именно поэтому она официально была признана религией китайско-русских метисов, которые в свою очередь рассматривают ее как элемент своей национальной идентичности.

Таким образом, единственными субъектами православной веры в Китае оказываются китайско-русские метисы, что как ни странно, в дальнейшем не будет способствовать развитию православия в Китае. Жизнь диктует свои условия, и китайско-русские метисы все чаще и чаще заключают семейные союзы с китайцами, монголами и представителями других национальностей страны. Это приводит к размыванию православных традиций в семье, под влиянием китайских, монгольских и др. религиозных верований большинство метисов принимают и начинают поклоняться «иноэтническим» божествам и мифическим духам (например, китай-

скому богу богатства, Царю драконов и др.).

Православие становится элементом туристической экономики, активно развивающейся в Трехречь⁵. Киот с иконами становится интересным элементом «русского дома», теряя свою сакральную функцию.

Со временем, скорее всего, китайские русские будут ассимилированы китайцами и потеряют свое этническое своеобразие, в том числе и веру, хотя это будет утратой разнообразия и богатства мира религий и культур многонационального Китая.

Bibliography

1. Китайская православная церковь. The Chinese Orthodox Church. URL: <http://drevo-info.ru/articles/1370.html>
2. Кляус В.Л. “Русская” деревня на карте этнотуристического маршрута в Маньчжурии (КНР) // Новый исторический вестник. № 26 (4). 2010. С. 60-72.
Klyaus V.L. «Russian» ethno village on the map of the tourist route in Manchuria number 26 (4). 2010. p. 60-72.
3. Тан Гэ 唐戈. О особенностях православия в районе Аргунь
简论额尔古纳地区东正教的特点 // Вестник Хунаньского политехнического университета
湖南工业大学学报. 2008. № 4. С. 61-65.
Tang Ge. About the peculiarities of Orthodoxy in the area of Argun Skog // Bulletin of Hunan Polytechnic University. 2008. № 4. p. 61-65.
4. Тан Гэ 唐戈. Русская культура в Китае: антропологическое и историческое исследование. Харбин 俄罗斯文化在中国——人类学与历史学的研究. Харбин. 2010.
Tang Ge. Russian culture in China: an anthropological and historical research. Harbin
5. Тан Сяофэн 唐晓峰. Распространение православия в Китае с точки зрения факторов распространений религий 从宗教传播诸因素看东正教在中国的传播 // Мировая религиозная культура. № 6. 2012.
Tang Xiao Feng, distribution of Orthodoxy in China in terms of the factors common religion // world religious cultures. № 6. 2012.
6. Чжан Байчунь 张百春. История и нынешнее состояние распространения русского православия в Китае 俄国东正教在中国传播的历史和现状 // Культурный обмен между Китаем и западными странами: ретроспектива и перспектива. Очерки международной научной конференции в память двухсот лет со дня приезда Роберта Моррисона в Китай 中西文化交流 回顾与展望 纪念马礼逊来华两百周年国际学术研讨会论文集. Шанхай. 2009.
Zhang Boychun, history and current status of the spread of Russian Orthodoxy in China. 2009.
7. Ши Хэнтаь 石衡潭, Тан Сяофэн 唐晓峰. Нынешнее состояние православия в северо-восточном районе Китая 中国东北地区的东正教现状. URL: http://www.xjass.com/mzwh/content/2012-08/14/content_241656.htm
Hentai Shi, Tian Xiaofeng, the current state of Orthodoxy in the northeastern region of China

5 Кляус В.Л. “Русская” деревня на карте этнотуристического маршрута в Маньчжурии (КНР) // Новый исторический вестник. № 26 (4). 2010. С. 60-72.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

Научный и общественно-политический журнал «Миссия конфессий» Международного издательского центра ЭТНОСОЦИУМ проводит **Международный интернет-круглый стол на тему «Религия и миграционные процессы в современном мире».**

Основные рассматриваемые вопросы:

1. Влияние миграционных процессов на религиозную карту мира.
2. Этнорелигиозные сообщества: проблемы адаптации и факторы риска.
3. Миграционные процессы в Российской Федерации и их влияние на этноконфессиональную ситуацию в стране.

К участию в интернет-круглом столе приглашаются религиоведы, политологи, социологи, философы, а также специалисты из других областей научного знания, интересующиеся проблемами межэтнического и межрелигиозного диалога.

Форма проведения интернет-круглого стола: заочная

Рабочие языки: русский, английский, итальянский, китайский.

Наиболее актуальные доклады участников, отражающие заявленную проблематику, будут бесплатно опубликованы в журналах «Миссия конфессий», «Этносоциум» (входит в перечень ВАК), изданы отдельным сборником, включены в коллективные монографии.

Требования к выступлениям: научная новизна, политическое неравнодушие, общественная значимость; объем до 5 страниц (А4), шрифт Times New Roman, кегль 14, межстрочный интервал – 1,5.

После фамилии и инициалов автора указывается место работы, должность, ученая степень и звание, адрес организации, телефон, электронная почта.

Сроки приема материалов: до 15 января 2015 г.

Доклады просьба направлять на адрес электронной почты:
etnosocium@mail.ru,
dannenberginbox.ru.

С уважением, Оргкомитет.

Abstracts

Arefev M.A.

Davidenkova A.G.

Bessonov E.G.

Russian Orthodox Church and the Old Believers in their relation to the state and government: the general and the particular

The article deals with the relationship between the Russian Orthodox Church and the Old Believers, their attitude towards the state and government. A historical overview of the role of the Old Believers in the Russian culture is provided. There are thoughts on the role of the Old Believers as carriers of traditional culture.

Keywords: Old Believers, culture, values, state.

Guseva N.V.

Church-state relations and bioethics in modern Russia: Legal Aspects

This article reveals legal mechanisms of regulation of the moral and ethical issues of bioethics in Russia. The material is based on legislation with the latest changes and updates. The article highlights the importance of synergy between the state and religious communities in addressing bio-ethical issues.

Keywords: bioethics, law, morality, biotechnologies.

Tumanyan T.G.

St. Petersburg and the labour migration from Central Asia: challenges and contradictions

The article is devoted to the topic of migration from post-Soviet states of Central Asia to the Russian Federation. There is an attempt to consider some questions related to peculiarities of the migration process in St. Petersburg. In particular, the article examines some aspects related to the social, cultural and religious problems of labour immigrants in the city. It is stated that it is crucial for the media to be objective and impartial in the coverage of these issues.

Keywords: labor migration, Islam, Mosque, Central Asia, tolerance, society, culture, media.

Veselov V.I.

Rusyns in Transcarpathia: the problem of determining the number of people of the ethnic community

The article is devoted to the questions of self-identity of autochthonous east-Slavic population of the Carpathian region and to the problems that the researcher faced when trying to calculate people with the Rusyn ethnical identity.

Keywords: Rusyns, Transcarpathian region, Ukraine, ethnicity, anthropology.

Shmidt V.V.**The sacred profane: the political and ideological aspects of existence**

A habitat, prevailing cultural traditions and people, society are interdependent, and therefore the principle of cooperation, a particularly stereotyped behaviour and rigorism in worldviews, fundamentalism and taboos: all these become a resource of a dialogue, convergence or confrontation. In the article, in context of philosophical and religious studies the approach «constitutive model of being» raises a problem of understanding of a man and his worldview relying on the basic concept of the so-called «religious complex», and the definition of a “person as a complex object” (system).

Keywords: ethno-cultural traditions, religious complex, cultural code, world.

Lucenko A.V.**The ideological foundation of modern Western European neo-paganism in comparison with the mentality of classical polytheism**

The article deals with the problem of cultural and religious background of modern Western Neopaganism. Its main topic is a critical analysis of some aspects of Neopaganistic self-declaration, as a strict successor of classical polytheism. The main thesis of the following article contains the idea that modern Western Neopaganism takes fake concept of classical polytheism for real religion of historical antiquity.

Keywords: Neopaganism, classical polytheism, religious identity, cultural succession, archaisation.

Galandarov N.**Socio-political stability in Azerbaijan in the context of religious security**

This article deals with problems of religious security and religion-state relations in the context of globalization. Activities of different religious sects which belong to traditional and non-traditional Islamic religion are analyzed in the context of security.

The article deals with religious situation in Azerbaijan, security condition, regulation of activities of religious communities on the basis of laws.

The questions are investigated in the context of globalization with the realities of the XXI century as a background.

Keywords: religious sects, political stability, religious security in Azerbaijan

Chge L.**Orthodoxy in China**

This article describes the current situation of Orthodoxy in China with Three-Rivers region (Northern Manchuria) as an example. It is one of the places where Orthodox Chinese-Russian metises, who are descendants of a Chinese-Russian marriages.

Keywords: Orthodoxy, Chinese-Russian metises, Three-Rivers region, Northern Manchuria, PRC.

Аннотации

*Арефьев М.А.
Давыденкова А.Г.
Бессонов Е.Г.*

Русская православная церковь и старообрядчество в их отношении к государству и власти: общее и особенное
В статье раскрывается взаимоотношение между Русской православной церковью и старообрядчеством, их отношении к государству и власти. Дан исторический обзор роли старообрядчества в российской культуре. Выявлена роль старообрядчества как носителя традиционной культуры.

Ключевые слова: Старообрядчество, культура, ценности, государство.

Гусева Н.В.

Правовые проблемы биоэтики и государственно-конфессиональные отношения в России

В данной статье раскрыты правовые механизмы регулирования морально-этических проблем биоэтики в России. Материал основывается на законодательных актах с последними изменениями и уточнениями. Отмечена важность синергии государства и религиозных сообществ в решении и освещении проблем биоэтики.

Ключевые слова: биоэтика, право, мораль, биотехнологии.

Туманян Т.Г.

Санкт-Петербург и трудовая миграция из Средней Азии: проблемы и противоречия

Статья посвящена теме трудовой миграции из постсоветских государств Средней Азии в Российскую Федерацию. В работе предпринята попытка рассмотреть некоторые вопросы, связанные с особенностями миграционного процесса в Санкт-Петербурге. В частности, исследуются аспекты, относящиеся к социальным, культурным и религиозным проблемам трудовых иммигрантов в мегаполисе, а также, что исключительно важно, к степени объективности и беспристрастности освещения этих проблем в средствах массовой информации.

Ключевые слова: трудовая миграция, ислам, мечеть, Средняя Азия, толерантность, общество, культура, СМИ.

Веселов В.И.

Русины Закарпатья: к проблеме определения численности этнической общности

Статья посвящена вопросам самоидентификации автохтонного восточнославянского населения карпатского региона и проблемам, возникающим при попытках подсчета численности носителей русинской этнической идентичности.

Ключевые слова: Карпатские русины, Закарпатская область, Украина, этнос, русины.

Шмидт В.В.

Сакральное – профанное: политико-идеологические аспекты бытия

Среда обитания, бытующие культурные традиции и человек, общество взаимообусловлены, а потому принцип их взаимодействия, особенности стереотипизации поведения и ригоризма в мировоззренческих установках, табу и фундаментализм – всё это становится ресурсом диалога, сближения или конфронтации. В статье в рамках философско-религиоведческого подхода «конституирующая модель бытия» поставлена проблема понимания человека и его мират с опорой на базовое понятие, каким является «религиоведческий комплекс», и рабочим определением является «человек» – сложноорганизованный объект (система), знающий себя как нетождественное себе.

Ключевые слова: этнокультурные традиции, религиозный комплекс, культурный код, картина мира.

Луценко А.В.

Идейная основа современного западноевропейского неоязычества в сравнении с ментальностью классического политеизма

В статье рассматривается проблема культурных и религиозных истоков современного западноевропейского неоязычества. Основная тема статьи – критика некоторых аспектов провозглашаемой неоязычеством неразрывной преемственности с классическим политеизмом древности. Основной тезис статьи – современное неоязычество понимает под «классическим политеизмом» не объективную историческую реальность, а искусственно смоделированный концепт.

Ключевые слова: неоязычество, классический политеизм, религиозная идентичность, культурная преемственность, архаизация.

Галайдаров Н.

Общественно-политическая стабильность в Азербайджане в контексте религиозной безопасности

В статье было уделено внимание вопросам религиозной безопасности и отношений религии-государства в условиях глобализации.

В контексте безопасности была проанализирована деятельность различных традиционных и нетрадиционных религиозных сект, принадлежащих и не принадлежащих к Исламской религии.

В статье также были изучены такие вопросы как, религиозная ситуация, обстановка в сфере безопасности, регулирование деятельности религиозных общин на основе законов.

Тема была рассмотрена в контексте глобализации на фоне реалий XXI века.

Ключевые слова: религиозные секты, политической стабильности, религиозная безопасность в Азербайджане.

Чжаэ Л.

Православие в Китае

В статье рассматривается нынешнее состояние православия в Китае на примере Трехречья (Северная Маньчжурия КНР), одним из мест компактного проживания китайских православных – потомком русско-китайских брачных союзов.

Ключевые слова: православие, китайские русские, Трехречье, Северная Маньчжурия, КНР.

Authors

Archpriest Vsevolod Chaplin, Rector of St. Nicholas Church on the Three Hills in Presnensky District, Moscow, Chairman of the Synodal Department for Relations between the Church and Russian society of the Russian Orthodox Church, member of the Interreligious Council of Russia, member of the Russian Presidential Council for Cooperation with Religious Associations, member of the Expert Council of the State Duma Committee for Public Associations and Religious organizations, member of the OSCE Advisory Council on Freedom of Religion and Belief.

Arefev M.A., Doctor of Philosophical Science, Professor, Head of the Department of Philosophy and Culturology.

Bessonov E.G., Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Director of the Social Engineering Laboratory of the Center for Systemic Initiatives.

Chge L., Trainee of the Department of Theory and History of International Relations, Peoples Friendship University of Russia, Post-Graduate Student of the Faculty of History and Culture, Shandong University.

Dannenberg A.N., Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of State and Confessional Relations of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Davidenkova A.G., Doctor of Philosophical Science, Professor, Head of the Department of Political Science, Sociology and History.

Galandarov N., Doctoral student of the Institute of Human Rights.

Guseva N.V., Post-graduate student of the Faculty of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Bogoslov Russian Orthodox University.

Lucenko A.V., Senior teacher of the philosophy department of the School of Humanitarian Sciences.

Shmidt V.V., Doctor of Philosophical Science, Advisor to the Russian Federation of the 1st class; Professor of the Chair of National and Federative Relations of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Tumanyan T.G., Doctor of Philosophical science, Professor, Head of the Department of Philosophy and Culturology of the East of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University.

Veselov V.I., Post-graduate student of the Department of History of the CIS countries at the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University. In 2011 he graduated with honours from the Department of History of CIS countries at the Faculty of History, Lomonosov Moscow State University.

Авторы

Арефьев М.А. - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии СПбГАУ.

Веселов В.И. - аспирант кафедры Истории стран ближнего зарубежья Исторического факультета МГУ имени Ломоносова. В 2011 году окончил с отличием кафедру Истории стран ближнего зарубежья Исторического факультета МГУ имени Ломоносова.

Бессонов Е.Г. - кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и культурологии СПбГАУ, директор лаборатории социальной инженерии Центра Системных инициатив.

Галандаров Н. - докторант НИИ по правам человека НАНА.

Гусева Н.В. - аспирант факультета философии религии и религиозоведения Российского Православного Университета имени св. И. Богослова.

Давыденкова А.Г. - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой политологии, социологии и истории СПбГАУ.

Данненберг А.Н. - доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений РАНХиГС при Президенте РФ, кандидат исторических наук.

Луценко А.В. - Старший преподаватель кафедры философии Школы гуманитарных наук ДВФУ.

Протоиерей Всеволод Чаплин - настоятель храма святителя Николы на Трех Горах в Пресненском районе г. Москвы, Председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Русской Православной Церкви, член Межрелигиозного Совета России, Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России, Экспертного совета Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций, Консультативного совета ОБСЕ по вопросам свободы религии и убеждений.

Туманян Т.Г. - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологи Востока Института философии Санкт-Петербургского Государственного Университета.

Чжэ Л. - стажер кафедры теории и истории международных отношений Российского университета дружбы народов, аспирантка Факультета истории и культуры Шаньдунского университета.

Шмидт В.В. - доктор философских наук, Советник Российской Федерации 1-го класса; профессор кафедры национальных и федеративных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.