



Научный и общественно-политический журнал  
Международный издательский центр  
ЭТНОСОЦИУМ



МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ  
МИССИЯ  
МИССИЯ КОНФЕССИЙ  
№ 7

Москва  
Этносоциум 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

### *ЭТНОСЫ И РЕЛИГИИ*

- Веселов В.И.* Русинское движение в Закарпатской области Украины в конце 1990-х – начале 2000-х годов: в поисках выхода из кризиса.....4
- Фирсова В.С.* Религия и идентификация мигрантов из Южной Азии в Японии.....14

### *СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ*

- Десяткина Г.Н.* Религиозное направление культурных предпочтений молодежи современного города (на примере г. Тольятти).....21

### *ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ*

- Кутикин В.Ю.* Историография старчества в контексте развития русской общественной мысли в 30 – 70 гг. XIX в.....28

### *ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ*

- Галаганова С.Г.* Противоборство антикультуре как одно из главных направлений экуменического служения.....49
- Данненберг А.Н.* Современный католический экуменизм.....56

### *РЕЦЕНЗИИ*

- Рябова Е.Л.* Рецензия на работу диакона Киевской Духовной Академии Сергия Богаченко «Инструментальная музыка в церковном богослужении христианского Запада и Востока».....61
- Аннотации*.....65
- Авторьы*.....69

## *ЭТНОСЫ И РЕЛИГИИ*



*Мигранты из Южной Азии*



*Русины*

## **Русинское движение в Закарпатской области Украины в конце 1990-х – начале 2000-х годов: в поисках выхода из кризиса**

Конец XX века в Карпатском регионе ознаменовался возрождением идентичности «русин» среди восточнославянского автохтонного населения и, как следствие, этнической общности русинов.

Еще в начале 80-х годов прошлого столетия в научной среде господствовало мнение, что самоидентификация «русин» повсеместно и окончательно вытеснена самоидентификацией «украинец»<sup>1</sup>. Подобные суждения были опровергнуты вскоре после начала политики «гласности» в СССР. В Закарпатской области Украины, а затем и на сопредельных территориях стран-участниц Варшавского договора, часть местного автохтонного восточнославянского населения публично заявила о желании «изменить» свою «официальную» национальность, на «русин». В частности, незадолго до Всесоюзной Переписи 1989 года среди части населения Закарпатской области УССР проявилось стремление к изучению «истинной истории» родного края<sup>2</sup>, к отказу от этнонима «украинец» и возвращению к этнониму «русин». За возвращение к этнониму «русин» агитировали и видные представители Закарпатской региональной интеллигенции: главный архитектор г. Ужгород Михаил Томчаний<sup>3</sup>, И. Гранчак – заведующий кафедрой истории УжГУ, Б. Сливка – директор Ужгородского художественного училища и др.<sup>4</sup>

В 1990 году была создана первая русинская организация Закарпатской области УССР: Общество Карпатских русинов

1 Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948. Toronto, 1978

2 О схожих процессах см. Солопова О.В. - Историческая память как этнический ресурс народа (из опыта деятельности «Национально-культурной автономии «Белорусы Москвы»)//Сын белорусского народа Петр Машеров. К 95-летию со дня рождения. воспоминания и статьи. Москва, 2013 с. 415-433

3 Чучка П. Як русини стали українцями//Закарпатська правда. 12,13,14,15,16 сентября 1989 года

4 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 470

(ОКР), главой которого и стал М.Томчаний.

Организация ставила перед собой ряд задач:

- добиться признания русинов отдельной национальностью и, как следствие, получить статус национального меньшинства с соответствующими ему юридическими правами и обязанностями

- придать Закарпатской области статус автономии в составе УССР (а впоследствии - независимой Украины)

В те же годы русинские организации возникли в районах компактного проживания восточнославянского населения в Чехословакии, Венгрии, Румынии. Организация лемков Польши к тому моменту уже существовала более 7 лет. Стремление общими усилиями решать проблемы возрождения этнической общности карпатских русинов привело к созданию общерусинского органа: Конгресса. Первый Конгресс состоялся при активном посредничестве канадского ученого русинского происхождения П.Р. Магочия в 1991 году в словацком городке Межилаборце. Впоследствии Конгрессы собирались раз в два года.

В 1990-1992 годах ОКР пользовалось значительной поддержкой части закарпатцев. Однако все попытки реализовать поставленные перед организацией задачи успехом не увенчались, и с 1992 года Общество начинает терять авторитет. В том же 1992 году пост главы ОКР занял И. Туряница<sup>5</sup>, которому так и не удалось ни мобилизовать ОКР, ни повысить ее популярность. Более того, начался распад самой ОКР, а затем и возникновение альтернативных русинских организаций. Большая часть этих организаций нигде никогда не была зарегистрирована. Многие из них возникали как организации «одного человека» или становились таковыми вскоре после своего создания. Среди активистов русинского движения росло взаимное недоверие. Межличностные конфликты приводили к созданию все новых и новых карликовых организаций, что ослабляло и без того низкий авторитет ОКР среди закарпатцев. Появлялись и серьезные конкуренты общества. Так, о своем особом статусе заявили Мукачевское отделение ОКР, переименовавшее себя в «Общество Подкарпатских русинов» (ОПР) и претендовавшее на роль лидера в русинском движении Закарпатья.

В 1997 году в столице Венгрии, г. Будапешт, состоялся IV Все-

---

<sup>5</sup> Готьдмаш П., Готьдмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 506

мирный конгресс русинов, на котором было принято решение провести очередную встречу в столице Закарпатской области Украины городе Ужгороде. Однако углублявшийся раскол в среде закарпатских активистов русинского движения ставил под сомнение реальную возможность проведения подобного мероприятия. Кроме того, перспектива съезда русинских активистов из стран, где русины уже были официально признаны национальным меньшинством<sup>6</sup>, беспокоила официальный Киев, который и до сих пор под любыми предлогами отказывается считать русинов отдельным от украинцев народом.

Для преодоления раскола участники IV Всемирного конгресса настоятельно рекомендовали представителям ОКР и крупнейшей альтернативной русинской организации Закарпатья, Обществу Подкарпатских Русинов (ОПР), объединиться в одну структуру, которая бы представляла всех русинов Закарпатской области Украины в дальнейшем. Так как легитимным представителем русинов на Конгрессе была де-факто признана ОКР, как одна из основательниц Всемирного координационного совета русинов, то предполагалось, что объединение пойдет именно вокруг этой организации<sup>7</sup>. В тоже время, по целому ряду причин, подобный сценарий был достаточно сложно осуществим: авторитет главы ОКР И.Туряницы, как и всей ОКР, был низок, а районные и альтернативные организации русинов привыкли работать автономно и не полагаться на центральное правление ОКР.

В 1998 году делались попытки если не объединить русинские организации Закарпатья, то хотя бы создать некую координационную структуру. Так была сделана попытка создать Ассоциацию Русинских Обществ (Асоціація Русинських Товариств). В соглашениях о её создании ОПР и «Общество Кирилла и Мефодия» (образовательная русинская организация) выступали уже как равные по статусу с ОКР, что говорит об утрате последней функции закарпатской общерусинской организации.

Всего под соглашением поставили подписи шесть человек от шести организаций:

- за «Русинское научно-просветительское общество» М.П.Макара

---

6 Статус национального меньшинства и соответствующую государственную поддержку русины уже имели во всех странах традиционного проживания: Польше, Словакии, Венгрии, Румынии, Сербии.

7 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 507

- за «Общество Карпатских Русинов» И.Туряница
- за «Общество Подкарпатских Русинов» В.Лецович
- за «Общество Кирилла и Мефодия» о. Д.Сидор
- за «Общество им.Духновича» Л. Филипп
- за «Асоціацию корінного населення Закарпаття» И.Кривский

В то же время непонятна позиция Свалявского районного отделения, которое к тому моменту, уже давно существовало автономно.

Данное соглашение интересно, во-первых, тем, что дает список организаций русинов в Закарпатской области Украины, а, во-вторых, что все организации, согласно этому документу, выступают как абсолютно равноправные. Тем самым де-факто оформляется распад Общества Карпатских Русинов как целостной, координирующей действия русинского движения в Закарпатской области Украины, организации.

В этом же документе появляется имя И. Кривского, который впоследствии будет играть значительную роль в русинском движении, возглавляя Сойм Подкарпатских Русинов. Как сообщает П.Годьмаш, И.Кривский был одним из инициаторов создания Ассоциации Русинских Организаций. Еще с начала 90-х годов XX века он стремился занять руководящие должности в русинском движении и создавал альтернативные организации (нигде не зарегистрированные)<sup>8</sup>.

В 1998 году к проблемам русинов Закарпатской области проявили внимание европейские правозащитные организации, что создало проблемы для властей в Киеве. В сентябре в Ужгороде прошла конференция «Межэтнические отношения в Закарпатской Украине» под эгидой Европейского центра по делам меньшинств. Среди ее участников были директор Европейского центра по делам меньшинств С.Требст, директор Координационного центра Организации наций и народов, не имеющих представительства (ОНН),<sup>9</sup> Л.Мейл, представители ОБСЕ и целого ряда правительственных структур Украины. Практически все делегаты международных организаций выступали за признание украинским государством русинов отдельной «нацией» и придание им статуса национального

---

<sup>8</sup> Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 510

<sup>9</sup> Русины были представлены в ООН с 1997 по 2007. Организация наций и народов, не имеющих представительства является международной неправительственная организация, ставящей перед собой цель защищать интересы коренных народов, не имеющих собственных государств и/или живущих на оккупированных или спорных территориях.

меньшинства. Представителю Государственного Комитета по делам Национальных меньшинств Украины В.Трощинскому пришлось выдержать многочисленные обвинения и нападки. Однако из возникшей сложной ситуации он вышел достаточно легко, пообещав передать дело о признании русинов отдельной от украинцев нацией в Национальную Академию наук Украины<sup>10</sup>. Естественно, что по завершении конференции с участием иностранных правозащитных организаций, НАНУ не признала русинов отдельной нацией, и этот вопрос вновь «повис в воздухе».

К 1999 году все тенденции предыдущих лет в русинском движении получили свое дальнейшее развитие: авторитет ОКР как организации оставался низким, создавались новые альтернативные организации, активисты движения не могли найти общий язык по самым, казалось бы, простым вопросам. Однако перед движением стояла крайне важная задача – провести Всемирный конгресс русинов. Официальный Киев был взволнован перспективой съезда в Ужгороде русинских активистов из стран, где они уже признаны отдельным от украинцев народом. По этой причине лидеры русинского движения были вызваны в Киев, в Государственный Комитет по делам национальных меньшинств, где были вынуждены доказывать, что цели Всемирного Конгресса сугубо гуманитарные, и политические вопросы на нем затронуты не будут. Эта поездка была использована русинами, чтобы вновь составить обращения в органы власти Украины с требованием признать русинов национальностью и придать автономный статус Закарпатской области<sup>11</sup>.

V Всемирный Конгресс, ни смотря на все проблемы, проходил в Ужгороде с 29 июня -1 июля 1999 года. В его работе приняли участие делегаты из 21 страны, а также представители госорганов Украины и научного сообщества. В частности, на Конгрессе присутствовали депутаты Верховной Рады И.Баранчик и И.Мигович, член президиума НАНУ П.Толочко.

Конгресс был открыт выступлением главы «Русинского научно-просветительского общества» Н.Макарой, а не официальным главой оргкомитета конгресса И.Туряницей. В этом, казалось бы незначительном, факте нашли отражение две про-

10 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 508

11 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 511



блемы русинского движения. Первая - углубившийся раскол в движении, и вторая - неприятие официальным Киевом политических требований русинских организаций. Именно поэтому личность главы гуманитарной организации и заслуженного активиста русинского движения, практически никак никогда не компрометировавшего себя Н.Макары, стала оптимальной для открытия международного конгресса.

Конгресс принял обращения к властям Украины с требованием признать русинов отдельной «нацией» и наделить их правами национального меньшинства, которое было в очередной раз проигнорировано. Русинскому движению никак не удалось воспользоваться проведением Всемирного русинского конгресса в Закарпатье. Вопрос официального признания Украиной отдельной национальности «русин» продолжал игнорироваться. Не послужил Конгресс и делу консолидации русинских организаций.

Еще задолго до V Всемирного конгресса русинов, И.Туряницу часто обвиняли в нецелевом использовании средств русинских организаций. Серьезные проблемы личного характера у него возникли и на работе в Ужгородском университете. В результате И.Туряница покинул территорию Закарпатья и эмигрировал, как до этого сделали такие видные деятели русинского движения как М.Томчаний и И.Поп, в Чехию.

26 декабря 1999 года Туряница написал на имя президента Украины Л.Кучмы заявление о приостановлении работы Теневого правительства Подкарпатской Руси, которое он возглавлял<sup>12</sup>. О необходимости роспуска не работавшего и только раздражавшего официальный Киев Теневого правительства говорилось много во время неформальной части V Всемирного Конгресса русинов. В частности, за роспуск выступал Н.Макара. Однако заявление И.Туряницы на имя президента Украины Л.Кучмы было выдержано в таких тонах, которые окончательно дискредитировали его как лидера русинов<sup>13</sup> В частности, в заявлении говорилось о высокой оценке деятельности руководства Украины в вопросе сохранения национальных меньшинств и соблюдения прав человека.

Одновременно в русинском движении продолжался рост авторитета настоятеля Свято-Крестовоздвиженского право-

12 «Новини Закарпаття» 2 января 2000 год

13 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 511

славного кафедрального собора протоиерея о. Дмитрий Сидора. Практически не участвуя в работе ОКР и возглавляя параллельную ему религиозно-просветительскую организацию «Общество им. Кирилла и Мефодия», о. Дмитрий Сидор практически никак себя не скомпрометировал, что было достаточно большой редкостью в русинском движении. В 2000 году он сделал попытку объединить все русинские организации Закарпаття и создал «Сойм», в который вошли 15 русинских организаций, часть которых вскоре все же его покинула. Первое заседание «Сойма» прошло 1 апреля 2000 года, а 29 июня его председателем был избран И. Кривский (так как о. Дмитрий Сидор не выразил желание тогда возглавлять общественно-политические организации сам). В заседании участвовало 15 русинских организаций, большая часть которых существовала лишь номинально и нигде зарегистрирована не была. Сам Сойм прошел легализацию 31 августа 2000 года<sup>14</sup>.

После завершения V Всемирного конгресса русинов, перед русинскими организациями Закарпатской области Украины встала задача подготовиться к проведению Переписи населения Украины в 2001 году. В связи с тем, что предстоявшая Перепись была первой Всеобщей Переписью на Украине после обретения независимости, она должна была показать истинную численность русинов в Закарпатской области. Чем большая численность русинов в Закарпатской области была бы зарегистрирована, тем большими возможностями обладало бы русинское движение и русинские организации. На основании данных Переписи, они могли бы апеллировать к международным правозащитным институтам. В связи с этим, русинским организациям было необходимо сагитировать максимальное число закарпатцев настоять на том, чтобы переписчики записали их «русинами», а не «украинцами». Для этого требовалось провести широкую кампанию по разъяснению жителям Закарпатской области их прав на свободный выбор национальности и их истинной этнической принадлежности. Активизация деятельности русинских организаций стала жизненно важной задачей. Однако И. Туряница находился за границей, и работа ОКР была парализована.

В этой связи, при содействии главы «Сойма» И. Кривского, был проведен съезд ОКР, где председателем правления был избран Дмитрий Поп (брат И. Попа). Часть активистов русин-

---

14 <http://www.carpathia.gov.ua>

ского движения посчитала этот съезд нелегитимным и отказалась признать Д.Попа главой ОКР<sup>15</sup>. Также и сам И.Туряница отказался признать легитимным избрание Д.Попа и передать документацию Общества. Результатом этого стал судебный процесс между Д.Попом и И.Кривским, с одной стороны, и И. Туряницей с другой, тянувшийся до 2002 года и внесший дополнительный раскол в рядах ОКР.

Тем не менее, Д.Поп, еще до своего избрания, возобновил регулярное издание газеты «Подкарпатская Русь» и стремился развернуть агитационную работу среди населения области. Однако по записанным мной в ходе личной встречи воспоминаниям, он столкнулся с целым рядом трудностей. Во-первых, отсутствовало финансирование: было сложно собрать средства на издание газеты даже небольшим тиражом, и, порой, возникал вопрос, где взять деньги на бензин для поездки по области для агитации населения. Во-вторых, члены русинских организаций не проявляли желания проводить агитационные компании. Разъяснительная работа среди населения фактически не была проведена. Единственной организацией, которой в той или иной степени успешно удалось провести агитацию среди населения, была Свалявская районная организация.

Итоги Всеобщей Переписи населения Украины 2001 года стали результатом одного из самых серьезных провалов в работе русинских организаций с 1990 года и до сегодняшнего дня. Согласно данным Всеобщей Переписи населения Украины, прошедшей в декабре 2001 года, в Закарпатской области проживает всего 10090 русинов<sup>16</sup> (при общем населении области 1258,3 тыс. человек). Подобные результаты дали возможность противникам русинского движения говорить об отсутствии русинов как нации и надуманности русинской проблемы в Закарпатье.

Русинские организации обычно оправдывают эти результаты работой СБУ Украины, подтасовкой, недобросовестностью сбора информации и ангажированностью переписчиков. Так, В.Лецович сообщает об имеющихся в его распоряжении 100 тыс. опросных листов альтернативной переписи, проведенной Мукачевским отделением, где жители области записались русинами. Однако, в целом, результаты переписи вполне

---

15 Годьмаш П., Годьмаш С. История республики Подкарпатская Русь Ужгород, 2008 с 513

16 2001.ukrcensus.gov.ua/

адекватно отразили существующую в Закарпатской области ситуацию. В результате опросов, проводившихся мной среди жителей региона методом неформализованного интервью летом 2010 года, стало очевидно, что русинская этническая идентичность присутствует у большинства представителей автохтонного восточнославянского населения Закарпатья одновременно с украинской. Обе идентичности воспринимаются не как взаимоисключающие. Один и тот же респондент, в течение беседы, мог идентифицировать себя одновременно и с русинской, и с украинской этническими общностями. Именно поэтому ответ на вопрос о национальности, при проведении Переписи, напрямую зависел от постановки вопроса. То есть, если человека спросить: «Вы украинец?», он ответит, что украинец. Если спросить: «Вы русин?», он ответит, что русин. При подобной ситуации, без широкой разъяснительной и агитационной работы среди жителей Закарпатья, численность людей, отрицающих украинскую идентичность, не может возрастать.

Таким образом, Перепись отразила численность жителей Закарпатья - потомков автохтонного восточнославянского населения региона, для которых этноним “украинец” неприемлем, т.е. они обладают только русинской этнической идентичностью.

Русинское движение на протяжении 1998-2001 годов так и не смогло консолидироваться. ОКР как центральная координирующая организация русинов Закарпатской области Украины фактически перестает существовать. Русинские районные и альтернативные ОКР организации начинают действовать автономно, и контакты между ними поддерживаются за счет личных связей. При этом, личные конфликты руководителей организаций приводят автоматически к конфликтам между организациями. Зачастую многие русинские общества существуют лишь номинально. и в них состоят только их же основатели.

Русинские организации Закарпатской области Украины не сумели воспользоваться проведением Всемирного конгресса русинов в Ужгороде в 1999 году для получения прав национального меньшинства в Украине. Свою роль в этой ситуации сыграла все та же нерешительность руководства русинского движения, пассивность населения и рядовых членов русинских организаций, которая привела к неудачам движения.

Однако самым существенным провалом за всю современную историю существования русинского движения, можно считать Всеобщую Перепись населения Украины 2001 года. Её результаты дают прекрасную возможность критикам русинского движения говорить о надуманности русинской проблемы в Закарпатье. В 1999 и 2001 годах русинское движение в Закарпатье продемонстрировало неспособность к мобилизации для решения очень важных задач.

Тем не менее в этот период началась смена «поколений» руководства русинского движения. Приобрели авторитет новые лидеры: о. Д. Сидор, Е. Жупан. На месте ОКР они создают новые русинские организации, такие как Сойм.

### **Список литературы:**

1. Буркут І. Русинство: минуле і сучасність. Чернівці, 2009.
2. Годьмаш П. История республики Подкарпатская Русь» Ужгород, 2008.
3. Годьмаш П., Годьмаш С. Подкарпатская Русь и Украина Ужгород, 2004.
4. Закарпаття в етнополітичному вимірі под ред. М. Панчука. К., 2008.
5. Мигович І., Колібаба А. Соціально самопочуття і ціннісні орієнтації закарпатців. Київ-Ужгород, 1994.
6. Майборода О. «Політичне русинство»: Закарпатська версія периферійного націоналізму. К., 1999.
7. Мишанич О.В. „Карпаторусинство”, його джерела й еволюція у ХХ ст. Драгобич, 1992.
8. Перени Й. Из Истории закарпатских украинцев (1849-1914). Будапешт, 1957.
9. Поп І. Енциклопедія Подкарпатської Русі. Ужгород, 2006.
10. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
11. Токар П. Національні рухи на Закарпатті 1988-1993 рр:Соціологополітологічний аналіз. Ужгород, 2004:
12. Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры М., 1985.
13. Шевченко К.В. Русины в межвоенной Чехословакии. М., 2006.
14. Kuzio T. Rusyns in Ukraine: Between Fact and Fiction // Canadian Review of Studies in Nationalism, Vol. 32,nos.1-2. Toronto, 2005.
15. Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus', 1848-1948. Toronto, 1978.
16. Magocsi P.R. Pop I. Encyclopedia of Rusyn History and Culture. Toronto, 2002.
17. Požun V. Multi-ethnic Outpost // CER. Vol. 2. 2000.
18. «Подкарпатская Русь» 1992-2001 года.
19. «Новини Закарпаття» 1991-2001 годы.
20. «Християнська родина» 1996-2001 годы.
21. 2001.ukrcensus.gov.ua/
22. <http://www.carpathia.gov.ua/ua/publication/content/2947.htm?lightWords>. 28.04.2011.
23. minjust.gov.ua

## **Религия и идентификация мигрантов из Южной Азии в Японии**

В последние несколько десятилетий мир может наблюдать небывалое до этого по масштабам перемещение людей между странами и континентами. Такие массовые миграционные потоки не только влияют на экономику и политику принимающих государств, но и могут полностью поменять их облик. В этой связи особый интерес вызывает феномен Японии, которая даже в наш глобализированный век продолжает оставаться одной из самых моноэтнических стран мира. Тем не менее, несмотря на антимиграционную политику японского правительства, иностранные общины существуют здесь уже более ста лет. В частности, индийская община, которая начала формироваться со второй половины XIX в., когда индийские предприниматели начали приезжать в Японию, пользуясь преимуществами, поощрявшей их, колониальной политики Великобритании<sup>1</sup>. Потомки тех предпринимателей-пионеров и в настоящее время продолжают проживать, главным образом, в японском городе Кобэ. С 80-х гг. XX в. отмечается многочисленная миграция низкоквалифицированных рабочих из Южной Азии, а также индийских ИТ-специалистов, и в 2014 г. численность южноазиатской общины насчитывала, в общей сложности, более 90 тыс. чел.<sup>2</sup>. Цель данной статьи не столько описать сам феномен более чем векового существования южноазиатской общины в таком закрытом для иностранцев обществе, как Япония, сколько проанализировать религию в диаспоре как главное средство поддержания идентификации мигрантов, даже на протяжении нескольких поколений. Материал статьи во многом основан на собственных полевых исследованиях автора статьи, проводившихся в Японии 2011-12 гг.

1 Подробнее об истории индийцев в Японии см. Фирсова В.С. Индийцы в Японии: прошлое и настоящее // Вестник СПбГУ Сер.13. – СПб., 2012. – Вып.4. – С.29-36.

2 Дзайрю: гайкокудзин то:кэй (Статистика зарегистрированных в Японии иностранцев). – Токио: Хо:мусё: (Министерство юстиции Японии). с 1980 по 2014 гг.

В настоящий момент, этно-конфессиональный состав индийской общины в Японии достаточно разнообразен. Потомки предпринимателей-пионеров, прибывших сюда еще до начала Второй мировой войны, являются синдхами<sup>3</sup>, джайнами, сикхами, марвари и мусульманами-бохра, и ее состав известен лучше, чем у «новых» мигрантов, которые прибывают в Японию по самым разным траекториям, и следовательно, у них можно предположить еще более высокую степень неоднородности.

Самой наглядной демонстрацией своей религиозной принадлежности у мигрантов из Южной Азии является основание мест для проведения религиозных служб. Храмы основывались не только в результате возникающей потребности в молитвенных местах, но также и с целью публично продемонстрировать значимость религии для диаспоры.<sup>4</sup>

Так как индийцы первоначально селились в Кобэ, то первые встречи для совместных молитв также начали проводиться здесь еще до начала Второй мировой войны. А позже здесь были построены первые индийские храмы. В Кобэ действует 6 религиозных учреждений, основанных выходцами из Южной Азии: сикхский храм гурдвара (осн. в 1952 г.), джайнский храм (осн. в 1985 г.), индуистский храм (находящийся с 50-х гг. XXв. в здании общинной организации), а также два неоиндуистских религиозных учреждения – Духовного института Брахма-Кумарис и Радхасоами Биас, основанных в 70-80-х гг. XXв. Также еще в 1934 г. индийцем-мусульманином совместно с татарами, эмигрировавшими после революции 1917 г. из Царской России в Японию, в центре города была построена мусульманская мечеть<sup>5</sup>.

### В Токио южноазиатские религиозные учреждения основыв-

3 Синдхи – это этническая группа, проживавших на территории провинции Синд (с 1843-1947 гг. – северозападная провинция Британской Индии, а сейчас - территория современного Пакистана), являвшихся религиозным меньшинством среди мусульманского населения провинции. Большинство синдхов являются последователем учения сикхского гуру Нанак и одновременно с этим придерживаются основных догм индуизма [Falzon 2000, 4-5]. После раздела Индии и Пакистана в 1947 г. большинство синдхов, вынуждены были покинуть исламский Пакистан и мигрировать в Индию или в другие страны.

4 Brown J.M. Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora. New Delhi: Cambridge University Press, 2007. P.102

5 Окаи Хирофуми. Исура:му нэттова:ку но тандзэ: Мосуку но сэцурицу то исура:му кацудо: //Кокке о коэру. Дзайнити мусуриму имин но саякайгаку(Преодолевать границы. Социология мигрантов мусульман в Японии) / под ред. Хигути Н. 2007. – С.184.

вались с 90-х гг. XX в., когда сюда начали приезжать мигранты из Южной Азии, низкоквалифицированные нелегальные рабочие, главным образом, бангладешцы и пакистанцы, исповедовавшие ислам и основывавшие здесь мечети. Позже мигрантами-сикхами была открыта гурдвара (1999 г.), а в 2000-х гг. в районе Токио – Эдогава, где предпочитают селиться индийские ИТ-инженеры, был основан храм международного движения общества сознания Кришны (МОСК, ИССККОН). Большинство программистов у себя на родине исповедуют традиционные направления индуизма, однако за неимением в Токио религиозных учреждений традиционного толка, они становятся прихожанами этого храма.

Можно сказать, что храмы в Кобэ, несмотря на их основательность, являются в некотором роде «домашними храмами» для членов общин. Службы тут проводятся на регулярной основе, каждую неделю, обстановка очень непринужденная и дружелюбная – чувствуется, что здесь все хорошо друг-друга знают. Совсем другая ситуация в храмах Токио, где службы проводятся нерегулярно (пару раз в месяц). Большинство прихожан не проживают поблизости, а приезжают издалека, часто из соседних с Токио префектур, происходит постоянная ротация среди прихожан. Также если род деятельности посетителей храмов в Кобэ, в основном, совпадает (потомственные предприниматели, владельцы собственного бизнеса), то у посетителей храмов в Токио он может сильно различаться: от программиста и инженера до нелегального мигранта. У многих южноазиатцев в Токио посещение храмов одна из редких возможностей встретиться со своими соотечественниками и знакомыми, в отличие от прихожан в Кобэ, которые часто проживают и работают рядом друг с другом, поэтому многие из них общаются семьями каждый день.

Сравнивая две гурдвары (сикхские храмы) в Кобэ и Токио, японский исследователь М.Адзума приходит к выводу, что «гурдвара в Кобэ является одной из опор сикхской (индийской) диаспоры в Кобэ. Сикхи здесь заново осознают свое общее происхождение и самоидентификацию. С другой стороны, гурдвара в Токио может быть местом и пространством, которое формирует и объединяет вокруг себя общину сикхов, проживающих в разных районах Токио и его окрестностях. Здесь встречаются люди одной религии, но с различ-



ными историями миграции, и часто факт миграции в Японию является главным объединяющим фактором, на основании которого они выстраивают свои отношения друг с другом. Таким образом, и в Кобэ и в Токио гурдвара является не только местом для проведения молитв, но и важнейшим местом и пространством, вокруг которого эта община создается»<sup>6</sup>.

Религиозная практика осуществляется не только в стенах храмов, но первостепенное значение для многих южноазиатов имеют домашние молитвы, а также цикл обрядов, сопровождающих ключевые изменения жизненного цикла человека, такие как рождение, брак и смерть. Многие из этого сохраняется и в диаспоре<sup>7</sup>. Отмечается ключевая роль женщины в воспроизведении, прежде всего, домашней религиозной практики<sup>8</sup> [Vertovec 2000: 15].

Многие южноазиатские женщины в Японии ежедневно осуществляют религиозные ритуалы *арати* (подношение, омывание, нанесение порошка кумкум на портреты и статуэтки божеств и гуру). Женщины часто придерживаются строгого вегетарианства, в то время как их мужья и дети нередко отступают от религиозных предписаний.

Без сомнения, ежедневные религиозные практики, домашнее религиозное воспитание и религиозное воспитание в школе, участие в формальных молитвенных местах формируют идентификацию второго и третьего поколения, рожденного в диаспоре. Однако ряд факторов могут отдалить детей от родителей, и последним часто приходится приложить немало усилий, чтобы донести до детей в понятной и доступной форме постулаты и традиции, им самим приходится обращаться к истории и теории религии. Это приводит к тому, что родители уже в миграции больше узнают о своей религии, чем знали о ней у себя на родине<sup>9</sup>. Так, согласно исследованию А.Чугани, большинство синдхских женщин стали более религиозными после их приезда в Японию. Многие из них указывают, что они узнали больше

---

6 Цит. по Адзума Масако. Дзайнити си:ку кё:то комоёнити ни кансуру ко:сацу (Размышление о сикхской общине в Японии) // Адзия ю:гаку. – 2008. – №117. –С.143.

7 Brown J.M. Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora. New Delhi: Cambridge University Press, 2007. P.106-107.

8 Vertovec S. Religion and diaspora. [Электронный ресурс] // Transnational Communities Programme. 2000. P.1-15. URL: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> (дата обращения: 28.04.2015). P.15.

9 Ibid, 16.

бхаджан (религиозных гимнов), мантр, а также о религиозных учениях в целом, чем до приезда сюда<sup>10</sup>.

Молодые люди в диаспоре часто начинают отрицать традиции, которым следуют их родители, считая их устаревшими, не имеющими смысла, например, строгое вегетарианство, религиозная одежда, ежедневные молитвы. Но в целом, они могут идентифицировать себя с религией, исповедуемой их родителями. С.Вертовец считает, что это происходит потому, что молодое поколение четче разграничивают религию и культуру<sup>11</sup>. У девушек возвращение к традициям часто происходит на этапе подготовки к замужеству<sup>12</sup>.

Немалую роль в поддержании веры у молодежи в диаспоре могут играть религиозные наставники. Почитание религиозного наставника – одна из важнейших черт религиозного сознания индуиста, независимо от того, к какому направлению индуизма он принадлежит<sup>13</sup>. Довольно много индийских семей в Японии, вне зависимости от своего вероисповедания, имеют собственных духовных наставников в Индии. Они навещают их семьями или приглашают в Японию, при этом *гуру* во время его визита в Японию принято размещать в своем доме. Некоторые семьи также поддерживают регулярное общение с ними через интернет.

Индийцы из Японии также принимают активное участие в различных религиозных собраниях, проходящих по всему миру, совершают паломнические поездки. Членство в таких молитвенных группах повышает статусность, создает сеть с единомышленниками в изменяющемся мире<sup>14</sup>. Это также способствует формированию чувства принадлежности к более широкому глобальному сообществу единоверцев.

Можно сделать вывод, что для большинства выходцев из Южной Азии, как на субконтиненте, так и в диаспоре,

---

10 Chugani A.G. Indians in Japan: A Case Study of the Sindhis in Kobe. University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 2003 Unpublished M.A. Thesis submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii, May 1995. P.78

11 Vertovec S. Religion and diaspora. [Электронный ресурс] // Transnational Communities Programme. 2000. P.1-15. URL: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> (дата обращения: 28.04.2015) P.22.

12 Hinnels J.R. Introduction // Coward H., Hinnels J.R., Williams R.B. (Eds.). The South Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States. Albany: State University of New York Press, 2000. – P.6.

13 Ткачева Н.В. Индия: медиасистема в условиях либерализации экономики. М.: МедиаМир, 2009. С.8.

14 Brown J.M. Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora. New Delhi: Cambridge University Press, 2007. P.107.

религия является основой собственной идентификации. Видные российские исследователи отмечают, что этничность «вызывается» к жизни именно в диаспоре<sup>15</sup> [Тишков 2003, 104], а значит, то же происходит и с религиозной принадлежностью как важной этнической составляющей. Тем не менее, с течением времени религиозные практики, в целом, могут видоизменяться.

### Список литературы:

1. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исслед. по социал.-культур. Антропологии. – М.: Наука, 2003. –С.104
2. Ткачева Н.В. Индия: медиасистема в условиях либерализации экономики. М.: МедиаМир, 2009. С.8.
3. Фирсова В.С. Индийцы в Японии: прошлое и настоящее // Вестник СПбГУ Сер.13. – СПб., 2012. – Вып.4. – С.29-36.
4. Brown J.M. Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora. New Delhi: Cambridge University Press, 2007. P.93
5. Chugani A.G. Indians in Japan: A Case Study of the Sindhis in Kobe. University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 2003 Unpublished M.A.Thesis submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii , May 1995. P.78
6. Falzon M.A. Cosmopolitan Connections: The Sindhi diaspora, 1860-2000. – Leiden: Brill, 2000.
7. Hinnels J.R. Introduction // Coward H., Hinnels J.R., Williams R.B. (Eds.). The South Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States. Albany: State University of New York Press, 2000. – P.6.
8. Vertovec S. Religion and diaspora. [Электронный ресурс] // Transnational Communities Programme. 2000. P.15. URL: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> (дата обращения: 28.04.2015).
9. Адзума Масако Дзайнити си:ку кё:то кою:нити ни кансуру ко:сацу (Размышление о сикхской общине в Японии) // Адзия ю:гаку. – 2008. – №.117. –С.143.
10. Дзайрю: гайкокудзин то:кэй (Статистика зарегистрированных в Японии иностранцев). – Токио: Хо:мусё: (Министерство юстиции Японии). с 1980 по 2014 гг.

---

<sup>15</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу. Исслед. по социал.-культур. Антропологии. –М. : Наука, 2003. –С.104

## *СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ*



## **Религиозное направление культурных предпочтений молодежи современного города (на примере г. Тольятти)**

В конце XX века города вновь становятся объектом пристального интереса, что произошло в силу процессов глобализации. Города стали главным местом целого спектра новых социальных, культурных, экономических, политических процессов. Происходит смена исторически сложившихся векторов культурных предпочтений горожан, где молодежь становится главным инструментом моделирования нового общества, нового сознания, новых взглядов.

В настоящее время вполне очевидно, что более логично рассматривать культурные предпочтения молодежи внутри современных межличностных и институциональных связей и в этом направлении проследивать их представления о своих потребностях и проблемах, которые формируют мотивацию для создания элементов собственной социокультурной реальности. Это поможет получить более достоверные сведения не только о генезисе культурных предпочтений молодежи, но и появлении новых форм организации культурной жизни.

Научная новизна заключается в выявлении доминантных направлений культурных предпочтений молодежи, связанных с изменением структуры и условий развития городской промышленной среды, представления их как интегрирующей ступени в развитии городской культуры, а так же вполне самостоятельного и самоценного этапа, обладающего внутренней спецификой и логикой становления.

Выделение молодежи в обособленную общественную группу с её внутренней дифференциацией происходили под влиянием социокультурных причин. Духовная традиция разрушала временные барьеры, разделяющие поколения людей. Секрет старшего поколения заключался в способности хра-

нить духовные традиции. А секрет молодежи - в умении, по прошествии времени, всякий раз воссоздавать культурное явление заново с минимальными потерями его смысла. В современной культурной модели исчезают традиционные начала, авторитет старших минимизируется до предела. Смена культурной парадигмы - есть смена многих представлений молодежи о смысле своей жизни, формах социального бытия, поведения, есть извечное стремление к самопознанию.

Представления о молодёжи имеют глубокие исторические корни и впервые нашли своё отражение в Древней Греции и Риме в V–IV вв. до н. э. в трудах великих мыслителей прошлого. Вопросы воспитания и образования молодых людей, служения их обществу и государству не остались без внимания в трудах Платона, Аристотеля, Цицерона и других выдающихся философов. Однако стоит заметить, что большинство классиков данного периода чаще использовали в своих работах такие термины, как «юноши» и «молодые люди».

По мнению Цицерона, государство должно воздействовать на процесс становления молодого поколения определёнными мерами: «Основа всего государства состоит в правильном воспитании молодёжи». Аналогичной точки зрения придерживался и Диоген: «Что составляет основу всего государства? – Воспитание юношей. Ведь никогда виноградные лозы не принесут полезного плода, если за ними не было хорошего ухода»<sup>1</sup>.

Молодежь и присущие ей религиозное направление культурных предпочтений становятся объектом пристального внимания со стороны ученых, особенно социологов, психологов, культурологов. **В последнее время всё чаще мы обращаемся к такому понятию, как «духовно-нравственное» просвещение, образование, воспитание и т. д. Это всеобъемлющее словосочетание несёт в себе всё ценное, что имеет человеческая сущность. Духовно-нравственная система «позволяет понять самого себя и духовный смысл жизни, приобщиться к образу жизни и традиции семьи, стать сопричастным к большой и малой родине, усвоить основы общечеловеческой культуры, понять развитие этнической культуры, системы мир культуры»<sup>2</sup>.**

**«Духовностью», как понятием, выражается самосознание человека, проявляясь в его мыслях и словах, которые нахо-**

---

1 Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. – М.: Соцэкгиз, 1935.  
2 Лушников И.Д. Современная русская школа. - Вологда, 1996.-9с.

**дят отражение в действиях. От степени овладения такими видами культуры как искусство, философия, религия и т. д. зависит и степень духовности конкретного человека. Без понятия «духовность» невозможно достичь результатов в системе образования, экономики и политике.**

Понятие «нравственность» тесно перекликается с «духовностью». Нравственное воспитание – основа всех систем образования. На нём держатся все функции воспитания детей и молодёжи<sup>3</sup>.

«Духовность» и «нравственность» - неразрывны между собой. От их тождественности и своевременного влияния на неокрепшее детское сознание зависит результат формирования гражданина как личности.

На сегодняшний день остро стоит проблема патриотического воспитания российской молодёжи, особенно мальчиков и юношей, будущих защитников Отечества, будущих управленцев и руководителей. Чувство патриотизма было во все времена одним из главных объединяющих факторов и на сегодняшний день является одной из важнейших нравственных ценностей в российском обществе.

Любовь к Родине включает созидательное начало и выражается в конкретных делах. Детям и подросткам с ещё неокрепшим сознанием довольно трудно устоять перед разрушительной силой таких явлений, как: наркомания, детский алкоголизм и проституция, распущенность и вседозволенность, пагубное влияние которых исходит, прежде всего, от СМИ.

Для преодоления кризисных факторов проблемы духовно-нравственного воспитания может стать привлечение детей и подростков в хоровые коллективы мальчиков и юношей, воспитанных на репертуаре, раскрывающем понимание истории и жизни родной земли. Привлечение в хор детей и молодёжи, особенно мальчиков и юношей, способствует улучшению духовно-нравственной ситуации снижению отрицательных явлений в обществе и преодолению кризисных явлений в социальной сфере такого современного молодёжного города, как Тольятти. Также это благотворно влияет на вовлечение в духовно-творческую атмосферу всех слоёв населения города, способствует развитию преемственности поколений.

---

3 Сокольников Ю.П. Системный подход к воспитанию школьников: учебно-методическое пособие. -М., 1990.-84с.

Как известно, культурный уровень человека закладывается в детстве. От этого зависит культура и будущее государства. Хоровое пение является одним из ведущих приоритетов, направленных на духовное формирование личности.

Искусство хорового пения на Руси с древности основывалось на идеях соборности, как оплоте Православной Церкви<sup>4</sup>.

Русские хоры ставили перед собой не только просветительские цели. Участие в хоровых коллективах воспитывало и просвещало самих хористов, обогащало их в духовно-нравственном отношении. Характерная черта русской культуры проявляется в стремлении к пению вместе – хором.

В эстетическом развитии юношества хоровое пение всегда имеет позитивное начало. Наша страна преодолела множество препятствий для возрождения хоровой культуры и одного из её пластов - хоровое пение мальчиков и юношей,

Объединение мальчиков и юношей в одну творческую команду, которая дисциплинирует и учит быть ответственными за своих товарищей и весь коллектив – одна из форм формирования чувства ответственности и сопричастности к единению. Рождение подобного творческого коллектива мальчиков и юношей – это уже, пусть небольшой, но результат решения проблемы духовно-нравственного воспитания. Объединение в один сводный хор детско-юношеских коллективов светского учебного заведения и образовательного учреждения при Православном приходе – новая ступень взаимного обогащения духовным опытом детей и подростков.

Не случайно участники Второго и Третьего Всемирных русских соборов указали, что слово «образование» восходит к слову «образ», «образец», воплощенные в индивидуально самобытные формы, соответствующие культуре общества. Человек «образовывается» в смысловом поле определенных знаков, значений, нравов, ценностей, идеалов, присущих конкретному народу.

Игнорирование их в образовательном процессе приводит к нарушению процессов гармоничного развития личности и этнической социализации. Следовательно, образование должно включать смыслы и достижения национальной духовной культуры, частью которой является хоровая культура, к которой должен быть приобщен подрастающий человек.

---

4 Никольский А. О церковности духовной музыки // Хоровое регентское дело. 1909, № 11. – 263-269с.



Реализация подобной деятельности обусловлена необходимостью осуществления комплекса мер, способствующих обеспечению духовно-нравственного просвещения детей и молодёжи, приобщению подрастающего поколения к нравственным ценностям добра, любви к родному Отечеству, его культурно-историческому наследию, сопереживания к ближнему, а также формированию гражданской ответственности за будущее своей Родины.

Вовлечение детей и молодёжи в сферу творческой и социальной активности с целью духовно-нравственного и патриотического воспитания подрастающего поколения является одной из важнейших задач современности. От этого зависит будущее и молодого Автограда не только в экономической, но и в социальной сфере, которая не может быть второстепенной, а наоборот, является основой любых экономических и политических явлений.

Известный хормейстер, педагог, музыкальный деятель современности А. Свешников справедливо писал: «Пение – удивительное искусство. Оно достойно того, чтобы почитать его одним из самых великих. Песня побуждает в человеке лучшее, что в нём есть, заставляет звучать самые тонкие и нежные струны сердца и всегда обращает его чувства к Родине, вызывает радостное ощущение красоты и величия. Пение помогает не только острее воспринимать жизнь, но и ярко и красиво выражать свои мысли и впечатления»<sup>5</sup>.

А.Я. Флиер в числе наиболее актуальных вопросов, подлежащих безотлагательному исследованию культурологической наукой, выделяет изучение работы механизмов трансляции исторического типа солидарности и идентичности следующим поколениям средствами социализации и инкультурации личности методами традиций, обычаев, нравов, образцов и т.п., а также воспитания, образования, искусства, религии, идеологии, политики и пр., обеспечивающих социальное воспроизводство данного общества как устойчивой культурной целостности. Наука в этом процессе явится лишь теоретическим основанием; полем «генерального сражения», безусловно, станет сфера образования, где и развернутся главные «битвы» между культурой и социальной деградацией<sup>6</sup>.

---

5 Свешников А. Сб. статей / Ред. К. Птица. М., 1979. -115с.

6 Флиер А.Я. Социокультурный прогноз XXI век // Некультурные формы культуры.- М., МГУКИ. 2009.С.34.

Молодой Тольятти, как явление переплетения современных течений, впитывающих как негативное, так и вечное, ценное - не остаётся в стороне от сохранения и создания своих культурных традиций. Несмотря на негативные явления в современной жизни в масштабе всего мирового устройства, большинство молодых людей всех социальных групп, стремятся повысить свой духовно – нравственный уровень, осознавая, что именно на нём держатся и социально – экономические связи в разных областях общественной жизни города.

Опыт прошлого, опыт уходящего помогает уяснить, что молодежь, молодое поколение, детско-юношеское движение подчиняются общим закономерностям общественного развития, но вместе Опыт прошлого, опыт уходящего помогает уяснить, что молодежь, молодое поколение, детско-юношеское движение подчиняются общим закономерностям общественного развития, но вместе с тем они имеют свои особенности, специфику, своеобразные формы проявления самостоятельности и самоорганизации. с тем они имеют свои особенности, специфику, своеобразные формы проявления самостоятельности и самоорганизации.

Данная статья показывает духовные приоритеты, которые на сегодняшний день выбирают родители для своих детей, а также часть молодёжи, у которой с детства уже заложены основы духовно-нравственного начала через соприкосновение с лучшими образцами русской классической и духовной хоровой музыкой.

В любом городе России, где имеется хотя бы малейший интерес и равнодушие к духовному состоянию современного общества, необходимо обеспечить занятость детей и молодёжи в социокультурном пространстве, направляя их энергию и интересы в русло русских национальных традиций, опирающихся на духовно-нравственные устои.

### **Список литературы:**

1. Скрипачева И.А. Город как культурная система. -Тольятти, 2009. - 336с.
2. Лушников И.Д. Современная русская школа. - Вологда, 1996. - 9с.
3. Сокольников Ю.П. Системный подход к воспитанию школьников: учебно-методическое пособие. - М., 1990. - 84с.
4. Никольский А. О церковности духовной музыки // Хоровое регентское дело. 1909, № 11. – 263-269с.
5. Свешников А. Сб. статей / Ред. К. Птица. М., 1979. - 115с.
6. Флиер А.Я. Социокультурный прогноз XXI век // Некультурные формы культуры.- М., МГУКИ. 2009. С.34.

## *ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ*



*Обитель Софрониева Пустынь*

## **Историография старчества в контексте развития русской общественной мысли в 30 – 70 гг. XIX в.**

Исследуемая проблема соприкасается непосредственно с двумя самостоятельными явлениями в истории России. Во-первых – это русская общественная мысль, получившая довольно бурное развитие в первой половине XIX века. Во-вторых – старчество, которое в это же время стало постепенно возрождаться в российских монастырях, найдя наиболее совершенную форму в Оптиной пустыни. Учитывая это, необходимо параллельно рассмотреть их историографию. Литература, касающаяся русской общественной мысли XIX столетия, представлена многочисленными исследованиями. Из всего этого многообразия применительно к теме статьи необходимо рассмотреть лишь ту ее часть, в которой изучались течения русской мысли так или иначе связанные с процессами, происходившими в церковной среде и духовной жизни российского общества. Среди данных течений можно, прежде всего, выделить славянофильство (И. В. Киреевский) и его консервативное крыло – охранительство (С. П. Шевырев), отчасти почвенничество (Н. Н. Страхов) и византизм (Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев).

Исследования по истории русской общественной мысли, также и старчества в рассматриваемый период стали появляться еще в конце XIX века, и продолжают до настоящего времени. Можно выделить три периода в исследовании общественной мысли в России. Первый **дореволюционный период** включает работы, написанные до 1917 года по свежим источникам, письмам и воспоминаниям. Он характеризуется обстоятельным отражением фактической стороны событий и явлений, касающихся представителей общественной мысли и старчества. Второй период охватывает **исследования советского времени** до начала 1990-х годов. В качестве особенности работ можно отметить их идеологическую обусловленность при оценке идей и воззрений участников общественных движений. Третий **постсоветский период** исследования отличает самый широкий спектр вопросов, изучаемых с различных точек зрения, с привлечением большого объема публикаций первоисточников

– трудов и эпистолярного наследия русских мыслителей всех направлений. Особо стоит упомянуть **исследования, произведенные в среде русских эмигрантов**, которые первыми заметили феномен старчества и обобщили все богатство русской общественной мысли. А также **работы зарубежных историков и философов**, изучавших общественную жизнь в России XIX века.

**Дореволюционный период.** Одним из первых исследователей общественной мысли в России первой половины XIX века был историк и литературовед А. Н. Пыпин (1833 – 1904). Данная тема освещается в его работах «Общественное движение в России при Александре I», «Религиозные движения при Александре I» и «Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов»<sup>1</sup>. Будучи либеральным демократом А. Н. Пыпин считал, что, начиная с Петра, русская образованность находилась под влиянием современного европейского движения. Как в течение XVIII столетия «являлась у нас вольфианская философия, масонство, французская философия и вольнодумство». Так теперь в XIX веке «открываются романтические влияния, в их разных видах, от чистого мистицизма до скептической разочарованности. В связи с романтизмом у нас, как в Европе, начинается с одной стороны либеральное движение, проявившееся в тайных обществах, и с другой, правительственная реакция. В такой же связи с романтизмом развивается изучение “народной” старины и поэзии, археология и учение о “народности”; затем шеллингова философия и гегельянство в тридцатых и сороковых годах, наконец, фурьеризм и сен-симонизм...». Он делает вывод, что все общественные движения Александровской эпохи и последующие им связаны исключительно с европейскими умонастроениями. «Достаточно пересчитать все эти направления, отмечал он, чтобы видеть, как тесно умственные интересы нашего общества примыкали к тому, что делалось в Европе»<sup>2</sup>.

Относительно славянофильства, наиболее тесно связанного со старчеством, А. Н. Пыпин также утверждал, что «его теоретическое содержание было развито по приемам и под указаниями европейской литературы, именно под влияниями романтизма и немецкой философии»<sup>3</sup>. Однако он отмечал, что важное место в учении славянофилов занимала теологическая сторона. Славянофилы считали, что «духовная философия восточных отцов церкви ...есть истинная христианская философия, основанная не на рассудочном механизме, а на высшем нравственно-свободном умозрении»<sup>4</sup>. А. Н. Пыпин отме-

чал, что в изложении основных принципов славянофильской школы одно из первых, если не первое место, принадлежало И. В. Киреевскому. А свои воззрения он приобрел «под влиянием схимника Филарета и духовных лиц Оптиной пустыни»<sup>5</sup>.

Еще одним исследователем русской общественной мысли, опубликовавшим свой труд в последние годы царской России<sup>6</sup>, был Иванов-Разумник (Р. В. Иванов) (1878 – 1946). Историю общественной мысли он представлял как борьбу интеллигенции с массой внеклассового и внесословного мещанства. Как и А. Н. Пыпин в трудах русской интеллигенции первой половины XIX века он видел переосмысление исключительно западноевропейских идей. Период с 1825 по 1855 годы был назван им эпохой «официального мещанства», когда «русская интеллигенция в лице Киреевских, К. Аксакова, Станкевича, Бакунина, Белинского, Герцена, Грановского, Огарева и др. передумывает и переживает всю многообразную жизнь Запада, начиная с философских систем Шеллинга и Гегеля и кончая социалистическими идеалами сен-симонизма»<sup>7</sup>.

Из романтизма шеллингианской философии Иванов-Разумник выводил и духовную основу славянофильства. Он писал: «Не только романтизм, но и религиозный романтизм (т.е. мистицизм) был присущ славянофильству; в этом отношении славянофилы начинают собою новое течение русской общественной мысли, идущее через Достоевского и Вл. Соловьева к мистикам начала XX-го столетия»<sup>8</sup>. Он считал, что религиозный романтизм привнес в славянофильское движение И. В. Киреевский. Таким образом, будучи современником зарождения русской религиозной философии, Иванов-Разумник видел ее истоки в славянофильстве. Однако, отмечая различие религиозных представлений у И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, не уточнил, какое именно течение в славянофильстве способствовало так называемому русскому религиозному возрождению. Возникшее на идейной основе славянофильства почвенничество Достоевского и его сподвижников, по словам Иванова-Разумника, «прошло совершенно бесследно в истории русской жизни шестидесятых-семидесятых годов, ...его апогей пушкинская речь 1880 года»<sup>9</sup>. Влияния старчества на русскую общественную мысль, в лице И. В. Киреевского и Ф. М. Достоевского, Иванов-Разумник в своем труде не заметил.

Важным источником по истории русской общественной мысли XIX века являются работы известного историка и общественного деятеля, кадета по убеждениям, П. Н. Милюкова

(1859 – 1943)<sup>10</sup>. Он отмечал, что «в основе славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея всемирно-исторического предназначения». Учения славянофилов, по его словам, исходило из гегелевского представления о том, что «всемирная история есть постепенное развитие и обнаружение всемирного духа». В ряду народов, призванных быть выразителями всемирной идеи, России и славянству, по мнению славянофилов, принадлежит роль последнего и наиболее полного обнаружения всемирного духа. Залогом этого являются православие с его мистическим началом в духовной жизни и общинное начало в жизни материальной<sup>11</sup>.

К началу 80-х годов XIX века изначальную славянофильскую доктрину П. Н. Милюков считал уже умершей, поэтому работы, где национальная идея и вопросы о предназначении России получали новое освещение, он относил к фактам разложения славянофильства. Отсюда и аналогичное название одной из его работ. Книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» с его теорией культурно-исторических типов он называл попыткой «подвести под воздушный замок славянофильства более или менее солидный научный фундамент»<sup>12</sup>. К последователям Н. Я. Данилевского Милюков причислял и К. Н. Леонтьева. Заслуживающей внимания он считал его теорию развития наций, однако скептически относился к опасениям Леонтьева, что Европа, переживающая свой последний период «либерально-эгалитарного прогресса», может заразить Россию своим гниением. Византизм Леонтьева он сравнил со «складочным амбаром предметов византийской археологии»<sup>13</sup>.

Важными работами, содержащими ценный фактический материал по истории русской общественной мысли в рассматриваемый период являются труды известных русских биографов: Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина»<sup>14</sup>, Н. И. Колупанова «Биография Александра Ивановича Кошелева»<sup>15</sup>, В. Н. Ляскового «Братья Киреевские. Жизнь и труды их»<sup>16</sup>.

Историография темы старчества начала складываться в конце 30-х – 40-е годы XIX века, когда появление старчества в российских монастырях стало заметно и вызвало интерес в широких общественных кругах. В Университетской типографии в Москве были выпущены первые книги о старчестве. Составлены они были в виде жизнеописаний и касались старцев, подвизавшихся в середине XVIII – начале XIX веков, таких как схимонах Федор (Пользиков)<sup>17</sup>, наставник оптинского старца Льва (Наголкина), старцы Саровской пустыни Серафим и

Марк<sup>18</sup>, старец Санаксарской пустыни Федор (Ушаков)<sup>19</sup>.

Первой публикацией о старчестве в светской периодике отметился в 1845 году журнал «Москвитянин» историка М. П. Погодина, в котором было напечатано «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского»<sup>20</sup>.

После 1860-х годов в связи с ослаблением цензуры наблюдается рост агиографических изданий о подвижниках нового времени. Тогда же начала издавать книги о своих старцах и Оптина пустынь. До конца XIX века в ее издательстве вышли жизнеописания старцев Макария, Антония, Льва, Моисея, Илариона, Амвросия и Исаакия<sup>21</sup>. Агиографами в данном случае выступали их современники и ученики оптинские монахи Леонид (Кавелин), Климент (Зедергольм), Ювеналий (Половцев) и Агапит (Беловидов). Данные жизнеописания, включавшие иногда письма и поучения старцев, были составлены по личным воспоминаниям и носили преимущественно описательный характер, но в то же время содержали большой фактический материал.

Первым исследованием о старчестве явилась работа «Древнехристианские и оптинские старцы» иеромонаха Трифона (Туркестанова), будущего митрополита и исповедника. Составлена она была в 1895 году, но опубликована лишь спустя столетие<sup>22</sup>. В ней отмечалось, что старчество имело место еще в древней христианской исповедальной практике, но в связи с ослаблением духовной дисциплины сохранилось только в монашестве<sup>23</sup>. Владыка Трифон считал, что отличительной чертой старчества является приверженность ранее накопленному духовному опыту. «В деле нравственного совершенства – отмечал он – пример имеет всегда важное, а в частности в приложении к идее старчества даже решающее значение. Действительно, все духовное отношение между учеником и старцем основано на примерах предшествующего времени»<sup>24</sup>. То есть изначально старчество должен быть присущ традиционализм и консерватизм.

Протоиерей Александр Соловьев в своей книге «Старчество по учению святых отцов и аскетов», изданной в 1900 году<sup>25</sup>, считал старчество одним из видов духовного руководства или пастырства в Церкви, которое характерно для монашества. Он пишет: «Духовное руководство в христианской церкви является не в одном виде. Самый обширный и повсеместный вид пастырства – пастырство церковное: епископы и священники с одной стороны и миряне с другой. Второй и третий вид пастырства осуществляется в монашеской жизни – это настоятельство мо-



настырское и отчество, или старчество»<sup>26</sup>. О. Александр отделял старчество, как форму духовного обучения, от духовничества, то есть исповедальной практики в монастырях. Он отмечал, что «старец не есть духовник, хотя может быть, и часто бывает, и им, а просто опытный, принимающий откровения и дающий советы иноку, и лишь тому дающий совет, кто сам к нему обращается»<sup>27</sup>.

Первым опубликованным исследованием по истории старчества стала вышедшая в 1906 году книга профессора Московской Духовной академии С. И. Смирнова «Духовный отец в древней Восточной Церкви»<sup>28</sup>. Автор ее считал старчество закономерной формой развития института духовничества в монастырях. Поэтому в работе нет отличия в понятиях «старец» и «духовный отец»<sup>29</sup>. Между старцем и учениками должен быть нравственный и мистический союз, как союз отца с детьми. Первый имеет своей основой расположение и беспрекословное послушание детей отцу и единомыслие последних между собой<sup>30</sup>. Второй предполагает наличие у старца духовных даров, которые ученики могут получить только через него. Таким образом, старец «считался духовным родителем, единственным подателем духовных дарований, которые обуславливают весь нравственный порядок личной иноческой жизни»<sup>31</sup>. Касаясь вопроса о влиянии старчества на светскую среду, находящуюся за монастырской оградой, С. И. Смирнов отмечал, что обращение мирян к старцам имели место в Древней Церкви. С появлением монашества, подражая инокам, мирские люди для исповеди и руководства в прохождении покаяния выбирали себе старцев в духовные отцы и принимали на себя часть послушнических, «духовносыновских» обязанностей, совместимых с мирским бытом. Старцы со своей стороны, учитывали возможности их мирского состояния<sup>32</sup>. Этим показывается, что старческое служение мирянам, как оно осуществлялось в Оптиной пустыне, имело древнюю традицию.

Вторая работа С. И. Смирнова «Древнерусский духовник»<sup>33</sup>, вышедшая в 1913 году раскрывает своеобразие русской покаянной дисциплины, на которую несомненно, повлияли объективные факторы: география России и менталитет русского народа. Исповедь на Руси принимало как черное, так и белое духовенство, в связи с чем, миряне могли считать своим духовным отцом и старцем приходского священника, составляя его «покаяльную семью». Содержание нравственной жизни христианина в Древней Руси, как отмечал автор, сводилось к требованию, прежде всего, физической чистоты: не оскверняться

самому и не осквернять своей нечистотой святыни<sup>34</sup>.

Значимой для понимания сущности старческого служения можно назвать статью В. И. Экземплярского «Старчество»<sup>35</sup>, появившуюся на рубеже эпох в 1917 году. Автор ее считал, что старчество возникло в Церкви вместе с монашеством. При чем, зародилось оно само по себе, из самих условий монашеской жизни. «Мне не известно – пишет он – ни об одном из первых подвижников, чтобы он, удаляясь в пустыню, думал о создании там новых форм христианской культуры и христианского общежития. Сама жизнь впоследствии потребовала такого творчества, и ...вся эта аскетическая культура развивалась из самой жизни. Последняя выдвинула, в частности, очень скоро по возникновении монашества и необходимость старческого руководства...»<sup>36</sup>. В. И. Экземплярский отмечал, что «наше русское старчество последнего столетия есть детище афонского монашества, которое, в свою очередь, получило старчество в наследие от древневосточной Церкви». По его мнению, «наше старчество едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный и новый путь и явилось не столько монашеским, сколько народным»<sup>37</sup>. То есть именно отечественным старцам присуща та народность, которую можно понимать как популярность и уважение в духовно восприимчивом русском народе.

**Исследования в среде русской эмиграции.** После 1917 года активные исследования в области истории общественной мысли и старчества были продолжены за пределами России в среде русской эмиграции. Они явились обобщением достижений в русской общественной и религиозной мысли, не до конца оцененной и изученной в предреволюционную эпоху, и односторонне освещаемой в Советской России.

В 1937 году в Париже вышла книга протоиерея Г. В. Флоровского (1893 – 1979) «Пути русского богословия»<sup>38</sup>, где эпоха 30-х – 40-х годов XIX века была названа философским пробуждением, когда «русская мысль пробудилась над немецким идеализмом»<sup>39</sup>. Основной темой русской философской мысли становится «историософия русской судьбы». В этом историософическом плане, как утверждал Флоровский, «снова с полной отчетливостью встает в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумье все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и “Европы”. Это различие от начала было опознано как различие в религиозной судьбе». Вместе с тем он

отмечал, что «философский подъем 30-х и 40-х годов имел двоякий исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления, – религиозный апокатастасис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество. Этот раскол или поляризация русской культурной элиты происходил именно на религиозном уровне»<sup>40</sup>.

Говоря о религиозных исканиях славянофилов и их преемников, Достоевского и Леонтьева, непосредственно соприкасавшихся с русским монашеством и писавших о нем, о. Георгий не рассматривает подробно влияние старцев Оптиной пустыни на творчество этих мыслителей. Он упоминает о послушнических отношениях И. В. Киреевского к старцу Макарию Оптинскому, когда «свои собственные богословские и философские занятия он вполне подчинил старческому суду»<sup>41</sup>. Что касается Ф. М. Достоевского, то посещение им Оптиной пустыни, по его мнению, не повлияли на характер некоторых монашеских образов в произведениях писателя. Взяты они были не из бесед с Оптинскими старцами, а из других источников, в частности – душеполезных поучений святителя Тихона Задонского и схимонаха Зосимы Верховского<sup>42</sup>.

Флоровский считал, что у К. Н. Леонтьева «вовсе не было религиозного мировоззрения», следовательно, исключал какое-либо воздействие на его мысль идеи старчества. Он отмечал, что «совсем неверно считать Константина Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетике. Леонтьев только драпировался в аскетiku»<sup>43</sup>.

Серьезным исследованием по истории общественной мысли в России явилась «История русской философии» протоиерея В. В. Зеньковского (1881 – 1962), вышедшая в 1948 году в Париже. В основу ее легли философские произведения и исследовательские работы, опубликованные к тому времени в России и за рубежом. В начале своей работы Зеньковский попытался ответить на вопрос, заданный еще Чаадаевым – о причинах «запоздалости» русской общественной мысли. Он отмечал, что «христианство пришло в Россию не только как религия, но и как мировоззрение, во всем объеме его содержания, охватывающего самые различные темы». Однако «вероисповедная настороженность», которую после Флорентийской унии «постоянно внедряла в Россию Византия, долго мешала русским в их духовных исканиях, сковывала свободу мысли». Тем не менее, он считал, что «влияние Византии на Россию было, конечно,

очень значительным и глубоким – оно, впрочем, еще не исследовано до конца и не оценено беспристрастно»<sup>44</sup>.

Говоря о славянофилах, Зеньковский выделяет из них И. В. Киреевского как наиболее философски одаренного. Он отмечал влияние на молодого философа немецкого романтизма, но вместе с тем утверждал, что «о влиянии Шеллинга на Киреевского говорить трудно». Киреевский, по его словам, очень «следил за немецкой философией...», но не она вдохновляла его. Таким источником вдохновения были для Киреевского творения Святых Отцов, которых он изучал с чрезвычайным вниманием». Он даже сожалел, что «духовная философия Восточных Отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям»<sup>45</sup>. Зеньковский отмечал, что у И. В. Киреевского был «глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной пустыни. <...> Если Хомяков брал более из глубины его личного церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях»<sup>46</sup>.

К. Н. Леонтьева, «разочарованного славянофила», Зеньковский называл «очень оригинальным и самостоятельным мыслителем». Он «развивался совершенно вне прямого влияния старших славянофилов, хотя и находился в той же духовной, религиозно-крепкой русской среде, – среде церковного традиционализма и подлинного благочестия»<sup>47</sup>. Касаясь историософских воззрений К. Н. Леонтьева, Зеньковский отмечал его особое внимание к государственности как «скрепляющему» началу. Государственность, по мысли Леонтьева, «зависит от духовного и идеологического здоровья населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому»<sup>48</sup>. Византизм как историософская идея К. Н. Леонтьева и его истоки В. В. Зеньковским не рассматривались.

Еще одним исследователем русской общественной мысли был известный философ Н. О. Лосский (1870 – 1965). В 1951 году в Нью-Йорке вышла его «История русской философии». В ней он констатировал, что «начало самостоятельной философской мысли в России XIX в. связано с именами славянофилов Ивана Киреевского и Хомякова. Их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства, опирающегося на сочинения отцов восточной церкви и возникшего как результат национальной

самобытности русской духовной жизни. Ни Киреевский, ни Хомяков не создали какой-либо философской системы, но они изложили определенную программу и вселили дух в философское движение, которое явилось наиболее оригинальным и ценным достижением русской мысли»<sup>49</sup>. Влияния старчества Оптиной пустыни на русскую мысль XIX века Н. О. Лосский почти не касается. Говоря об И. В. Киреевском, он отмечал, что интерес к изучению восточных святых отцов Церкви проявился у него благодаря старцам Филарету Новоспасскому и Макарию Оптинскому. В работе Лосского о К. Н. Леонтьеве представлено лишь несколько строк. Не считая его славянофилом, он, тем не менее, называл его «выразителем идей вырождающегося славянофильства»<sup>50</sup>.

К теме старчества, его природе и истории, обращались многие ученые-историки и богословы из русского зарубежья. Прежде всего, здесь следует отметить работы известного историка Церкви И. К. Смолича «Русское монашество. Возникновение, развитие и сущность (988 – 1917)» и «Жизнь и учение старцев»<sup>51</sup>, вышедшие за границей и переизданные в России в 90-е годы XX века. По словам И. К. Смолича институт старчества есть очень древнее явление в жизни Восточной Церкви. С одной стороны, старчество находится в зависимости от истории исповедальной практики, с другой – от развития монастырской жизни вообще<sup>52</sup>.

Большой фактический материал по истории подвижничества и старчества находится у И. М. Концевича, преподавателя патрологии Свято-Троицкой духовной семинарии Русской Зарубежной Церкви, в его трудах «Стяжание Святого Духа в путях Древней Руси», в основу которого легла его кандидатская работа. И в непосредственно касающейся событий духовной жизни в России XIX века монографии «Оптина Пустынь и ее время»<sup>53</sup>, в которой показано появление старчества в российских монастырях на рубеже XVIII – XIX веков и расцвет его в Оптиной Пустыни. Роль в этом выдающихся русских архиереев, в частности, святителя Филарета, митрополита Московского, сотрудничество с оптинскими старцами братьев Киреевских. Работа основана на письмах и воспоминаниях.

К зарубежным авторам, писавшим о старчестве, относится протоиерей Сергей Четвериков и его книги «Старец Паисий Величковский» и «Оптина Пустынь»<sup>54</sup>. Последняя написана по личным воспоминаниям о посещении Оптиной и по опубликованным материалам на данную тему.

Оригинальное исследование о старце Серафиме Саровском

в конце 70-х – начале 80-х годов прошлого века осуществил протоиерей Всеволод Рошко<sup>55</sup>, критически разобрав все ранее изданные источники. В работе прослеживается духовная связь преп. Серафима с Оптинскими старцами.

**Советский период** исследования истории русской общественной мысли и старчества отличается тем, что жесткие идеологические ограничения, антирелигиозная политика и классовый подход в освещении событий препятствовали долгое время появлению работ о самобытной русской философии и какой-либо положительной церковной деятельности. Все фундаментальные исследования касались преимущественно истории революционного движения, оппозиционного императорской власти: декабристов, демократов-разночинцев и революционеров-народников. Некоторое исключение здесь составляет книга Г. Г. Шпета (1879 – 1937) «Очерк развития русской философии», вышедшая в 1922 году в Москве<sup>56</sup>. Данная работа представляет собой подробное рассмотрение университетских и академических курсов философии в дореволюционной России. Она отражает влияние западных мыслителей на наших философов и богословов, в частности, на имевшего отношение к издательской деятельностью Оптиной пустыни Ф. А. Голубинского.

В работах ведущих советских исследователей общественной мысли 30-х – 60-х годов неравнодушно к Церкви славянофильство рассматривалось в качестве оппонента западничеству. Оно определялось как либеральное помещичье движение с религиозно-идеалистической философией<sup>57</sup>. В 1960 году был выпущен сборник «Против современных фальсификаторов истории русской философии»<sup>58</sup>, где утверждалось, что «спору нет, и православная теология имела свою философию». Но влияние церковной мысли на мысль общественную не признавалось. В. А. Малинин в своей статье констатировал, что «никакого вклада в развитие русской философии православная теология не внесла и не могла внести»<sup>59</sup>. Критикуя работы Зеньковского и Лосского, он отмечал что «рассмотрение взглядов Киреевского, Аксакова, Хомякова и др. используются современными мистиками для обоснования пресловутого союза философии и религии». Но сам же признавал, что «особенностями философских взглядов славянофилов были, с одной стороны, их отрицательное отношение как к русскому, так и к западноевропейскому материализму и рационализму, а с другой, попытка доказать необходимость союза с православной верой». Уже сама постановка

вопроса о взаимодействии представителей общественной мысли и Православной Церкви в советской историографии показывает наличие интереса к данной проблеме в эпоху запретных тем.

Усиление внимания к общественным движениям русского направления отмечалось в 70 – 80-е годы XX столетия. Среди основных работ на данную тему можно выделить монографию Н. И. Цимбаева «Славянофильство»<sup>60</sup>, в которой содержится подробное исследование общественно-политических взглядов ранних славянофилов. В ней он отмечал наличие серьезных разногласий внутри славянофильского кружка с сохранением единства лишь в основных положениях. К одному из них относилась просветительская идея «воспитания общества» на «христианских, православных» началах. Н. И. Цимбаев считает ее утопической, поскольку «русское общество середины XIX века – объект “воспитания” – почти не заметило усилий славянофилов»<sup>61</sup>. Тем не менее, автор признает необходимость изучения роли славянофилов в развитии русской культуры XIX века<sup>62</sup>.

Общественно-политическая деятельность славянофилов в пред-реформенный период была отражена в работе Е. А. Дудзинской «Славянофилы в общественной борьбе»<sup>63</sup>. К сожалению, в силу объективных причин в советское время не могло в полной мере быть исследовано духовно-просветительское направление в русской общественной мысли XIX столетия, связанное с аналогичным движением в Православной Церкви.

Историография старчества в советский период сравнительно небольшая, учитывая, что исследованием данной темы могли заниматься лишь внутри Церкви. Статьи о старчестве публиковались в церковной периодике. А более серьезные работы хранились в библиотеках Духовных школ и начали публиковаться лишь в 90-е годы. Одна из таких работ – курс лекций под названием «Пастырство монастырское, или старчество»<sup>64</sup>, машинопись из библиотеки МДА, относящаяся к 1927 году, авторство которой атрибутировано епископу Николаю (Чуфаровскому) († 1967). В ней старчество определяется как «свободный религиозно-нравственный союз ученика со своим старцем». Свобода, как отмечалось, должна быть обоюдной: ученик волен выбирать себе старца, а старец имеет право принять или не принять под свое руководство ученика, просившего его об этом. Поставляет в старческом звании и утверждает настоятель монастыря. В малых монастырях власть старческая и настоятельская могла совпадать, соединяясь в

одном лице игумена. Авторитет старца покоится на «сравнительном религиозно-нравственном совершенстве его»<sup>65</sup>.

Еще одним исследованием о старчестве, составленном в 70-е годы, является кандидатская работа преподавателя МДА архимандрита Иоанна (Маслова) († 1991) «Иеромонах Амвросий Оптинский (Гренков) и его эпистолярное наследие»<sup>66</sup>. В ней на примере старца Амвросия говорится о харизме, или «благодатных дарах» старца, которые отличают его от духовника, принимающего исповедь. Наиболее важные из них – «сверхъестественное ведение души и законов ее жизни», позволяющее «безошибочно видеть нравственное состояние обращающихся» к старцу, и «дар рассуждения», то есть умение «дать самый правильный и полезный совет», согласно духовному состоянию человека, а так же менее значимые с точки зрения Святых Отцов «дар прозорливости» и «дар исцелений»<sup>67</sup>.

Среди немногочисленных изданий на данную тему следует упомянуть также книгу монахини Игнатии «Старчество на Руси»<sup>68</sup>, составленную на рубеже 80-х годов прошлого столетия из ранее сделанных заметок. Автор обращается к письмам старцев нового времени и личным воспоминаниям. Из приведенных данных можно сделать вывод, что разрушенная церковными реформами XVIII века «покаяльная семья», о которой писал С. И. Смирнов работе «Древнерусский духовник», была спустя столетие вновь восстановлена в русском старчестве.

**Постсоветский период** исследования русской общественной мысли возник в начале 90-х годов и продолжается до настоящего времени. Он характеризуется обильным открытием и использованием архивных материалов, и разработкой тем, ранее закрытых или ограниченных для исследования. К таковым, в частности, относится тема взаимодействия русской общественной мысли и того духовно-просветительского движения, которое наблюдалось в Русской Церкви в XIX веке.

Оригинальным и содержательным исследованием, охватывающим весь XIX век, является работа В. В. Ванчугова «Очерк истории философии “самобытно-русской”»<sup>69</sup>. Он справедливо подчеркивает, что, несмотря на распространение в России немецкой классической философии, многие представители русской общественной мысли занимались поиском «нашей философии». Вопрос, откуда заимствовать начала этой философии, задавал еще в начале своего творческого пути И. В. Киреевский<sup>70</sup>. В. В. Ванчугов показывает, как в этих поисках раз-



вивается сама русская общественная мысль. Он пишет: «Если славянофилы в “Русской беседе” поклонялись “русскому духу, создавшему русскую землю”, то братья Достоевские отдают предпочтение “русской идее” и “почве”». Создатель неологизма «русская идея» Ф. М. Достоевский видел в ней способность русского человека к «всепримиримости» и «всечеловечности»<sup>71</sup>. В дальнейшем осмыслить судьбу России и окружающих ее народов, по мнению Ванчугова, пытались Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев. Он разбирает книгу «Россия и Европа» Данилевского и работы, объединенные общим заглавием «Восток, Россия и славянство» Леонтьева, «постигавшего судьбу России на дипломатической службе в Турции»<sup>72</sup>. Однако вопроса о духовных истоках творчества русских мыслителей он не касается.

Заметной работой, раскрывающей как раз духовную сторону отечественной общественной мысли, является «История русской метафизики в XIX - XX веках» И. И. Евлампиева<sup>73</sup>. В ней он отмечал, что «славянофильство вошло в историю как первая самобытная школа национального философствования. Некоторые ключевые идеи и принципы русской религиозной философии впервые были сформулированы и получили исходное развитие в сочинениях представителей этой школы, которые видели свое главное дело в выявлении “истинного”, глубинного смысла православного христианства. Именно в этом качестве славянофилы оказали решающее воздействие на творческое развитие Ф. Достоевского и Вл. Соловьева – двух крупнейших русских мыслителей XIX века»<sup>74</sup>. Религиозный характер проблем, которые решали первые славянофилы, Евлампиев связывает с «мистическим» возрождением в протестантизме, которое оказало «весьма плодотворное влияние на философию (от Я. Беме до Фихте и Шеллинга)»<sup>75</sup>. Он верно разграничил сферы духовных исканий первых славянофилов: это экклесиология – учение о Церкви у А. С. Хомякова и антропология – учение о человеке у И. В. Киреевского. Однако далее в своей работе Евлампиев рассматривает лишь то направление русской мысли, которое от славянофильства идет к Достоевскому и Соловьеву. Отмечая наличие «идей, касающихся в первую очередь смысла и целей исторического процесса и направленных, в конечном счете, на описание характерных особенностей русской истории и будущего России», он обходит вниманием метафизическую подоплеку этих идей в трудах других мыслителей славянофильского толка.

В работе А. Д. Каплина «Славянофилы, их сподвижники и

последователи»<sup>76</sup> исследуется творчество представителей общественной мысли, прямо или косвенно связанных с данным направлением. Подробно освещается «обращение» И. В. Киреевского в православной святоотеческой традиции и разногласия внутри московского кружка. В книге славянофилов названы «бывшими учителями» К. Н. Леонтьева. А. Д. Каплин пишет, что нет достаточных оснований причислять Леонтьева к сознательным последователям или продолжателям истинного, «классического», «раннего» славянофильства, все дело «в близости понимания русских идеалов». Для славянофилов «путь русского народа – Православная Вера», для К. Н. Леонтьева – «византизм». «Они, как отмечает Каплин, сущностно близки к главной проблематике русского самосознания и его выражения в конкретных условиях XIX столетия»<sup>77</sup>.

Отдельным представителям русской общественной мысли, связанным с Оптиной пустыней, посвящены несколько исследований, вышедших в последнее время. Это, прежде всего, совместный труд иеромонаха Василия (Саяпина) и А. М. Шарипова «Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам»<sup>78</sup> и монография А. К. Судакова «Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского»<sup>79</sup>. Кроме этого, работы К. А. Жукова «Восточный вопрос с историософской концепции К. Н. Леонтьева»<sup>80</sup> и С. В. Хатунцева «Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850 – 1874 гг.»<sup>81</sup>. Особо стоит отметить книгу К. М. Долгова «Восхождение на Афон: Жизнь и миросозерцание Константина Леонтьева»<sup>82</sup>, в которой прослеживается духовный путь мыслителя и то, как он пришел к идее «византизма», а также составленную на свежих архивных материалах монографию О. Л. Фетищенко «“Гептастилисты”: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики»<sup>83</sup>. В ней автор подробно исследует взаимоотношения мыслителя с его многочисленным окружением и, в частности, с Т. И. Филипповым, с которым его связывает не только единство взглядов, но и опыт общения с Оптинскими старцами.

В постсоветский период появился ряд исторических исследований, касающихся церковных тем. Теме «Церковь и общество» посвящена монография М. В. Никулина «Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.)»<sup>84</sup>. В ней рассматривается охватившая умы в эпоху реформ «идеология православного пробуждения», к которой были причастны как либеральное, так и охранительное крыло общественной мысли. Как форма проявления данного умо-

настроения рассматривается и деятельность обер-прокурора Синода графа А. П. Толстого и его помощников, связанных с Оптиной пустыней. Роли монашества в общественной жизни России посвящена книга П. Н. Зырянова «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века»<sup>85</sup>. В ней рассматриваются различные стороны жизни российских монастырей, в том числе и институт старчества. Автор отмечает, что пример Оптиных старцев «наглядно показывал, что Православная Церковь обладала большими возможностями нравственно-го воздействия на народ»<sup>86</sup>. Исследованием, непосредственно относящимся к Оптиной пустыни, является монография Г. М. Запальского «Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825 – 1917 годах»<sup>87</sup>. В ней прослеживается влияние данной обители на другие российские монастыри. В частности говорится, что именно старчество «формировало характерный оптинский образ монастырской культуры. Без этого основополагающего элемента вся система была бы совершенно иной. Безусловно, иначе выглядела бы и группа оптинских воспитанников, и их деятельность»<sup>88</sup>.

Из современных исследований, касающихся непосредственно института старчества, можно отметить работы С. С. Хоружего, рассматривающего русское старчество как возрождение традиций исихазма Византии<sup>89</sup>, а также ряд статей других авторов подходящих к старчеству как духовному феномену православия, либо как элементу монашеской культуры<sup>90</sup>.

**Зарубежные исследования** русской общественной мысли представлены рядом работ. Прежде всего, здесь нужно назвать книгу польского историка Анджея Валицкого «История русской мысли от просвещения до марксизма»<sup>91</sup>, вышедшую в 1973 году в Варшаве. В целом А. Валицкий характеризует славянофильство как «консервативный утопизм». Разбирая отдельные концепции славянофилов, он признает влияние на них «философии греческих отцов Церкви, с сочинениями которых Киреевский познакомил старец Макарий, образованный монах из знаменитой Оптиной пустыни». Однако считает, что обращение славянофилов к «Восточной патристике» продиктовано желанием «показать, что их воззрения имеют глубокие корни», а само их отношение к святоотеческой традиции «сложилось под влиянием чтения немецких консервативных романтиков»<sup>92</sup>. Но при этом уточняет: «Хотя и не может быть сомнения в том, что теории славянофильства, особенно Киреевский и Хомяков,

были хорошо знакомы с произведениями немецких философов, не следует сводить эти сходства к одним лишь внешним влияниям. На фундаментальном уровне они были выражением сходства в общественном развитии двух стран»<sup>93</sup>. Консервативный романтизм, по мнению Валицкого, был тем общим источником, который связывал Леонтьева и славянофилов. После того, как славянофильские идеи выродились в «либерально-эгалитарный» панславизм, К. Н. Леонтьев предложил теорию византизма. Суть ее сводилась к тому, что «славянство “аморфно, стихийно, неорганизовано”, тогда как Россия в первую очередь – наследница византийской цивилизации»<sup>94</sup>. А. Валицкий отмечает, что религиозная концепция Леонтьева «радикально отличается от воззрений славянофилов». Их «розовому» христианству он предпочитал «черное» христианство «православных монахов на Афоне и в Оптиной Пустыни», отличительная черта которого – «его “византийский пессимизм”, отсутствие у него веры в возможность гармонии и всеобщего братства»<sup>95</sup>.

Еще одним исследованием, относящим славянофилов к консервативному крылу русской мысли, является книга «Русский консерватизм и его критики» американского историка-слависта Ричарда Пайпса<sup>96</sup>. На его точку зрения, видимо, повлиял тот факт, что ранние славянофилы были довольно тесно связаны с представителями теории «официальной народности». Идейной основой славянофильства он считал то «течение в европейской философии, которое занималось поисками места каждой нации или страны в мировой истории». Основной интерес славянофилов, по его мнению, «был связан не с политикой, а с философией истории, а точнее, с местом России в мире и, как надеялись приверженцы этого движения, с ее будущим вкладом в мировую цивилизацию»<sup>97</sup>. Иначе оценивает Р. Пайпс позицию К. Н. Леонтьева. В отличие от славянофилов он называет его «одной из немногих фигур в российской интеллектуальной истории, за которой не прослеживается непосредственного иностранного влияния». Он считает его «тюркофилом», который панславистской идеологии М. Н. Каткова и И. С. Аксакова «противопоставил византизм, призывая к возрождению Византийской империи»<sup>98</sup>. Отмечая духовную связь Леонтьева с Афоном и Оптиной пустыней, где он принял монашество, Пайпс не усматривает какого-либо влияния старчества на его убеждения.

Нельзя обойти вниманием и исследование американского

историка Григори Фриза, в котором анализируются причины кризиса во взаимоотношениях государства и Церкви в России, проявившегося с середины XIX века<sup>99</sup>. Касаясь косвенно темы старчества и не вдаваясь в подробное рассмотрение данного явления, Г. Фриз относит его к «альтернативному благочестию», всегда присутствующему в народной среде. Данная «альтернативная религиозная культура», по его мнению, связана с демократическими процессами, происходящими в обществе, и проявляется в различных формах «от епископского консерватизма до леводемократического обновленчества»<sup>100</sup>. С первым можно согласиться. Именно в среде высшего духовенства, связанного со старчеством, возникает идея восстановления патриаршества в России. Влияния же старчества на обновленческое движение в Церкви не прослеживается.

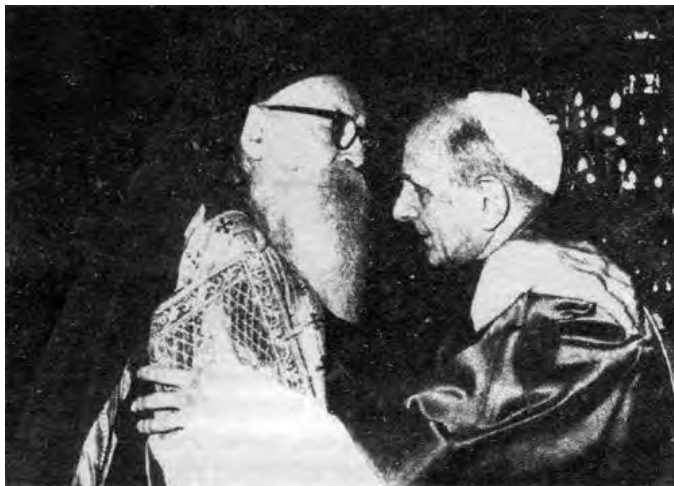
### Список литературы:

1. *Пытин А.Н.* Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1885; Он же. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000; Он же. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. СПб., 1873.
2. *Пытин А.Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. СПб., 1873. С. 17.
3. Там же. С. 236.
4. Там же. С. 247.
5. *Пытин А.Н.* Характеристики литературных мнений... С. 251.
6. *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли. Т. 1–2. 1-е изд. – СПб., 1907; 6-е изд. – Берлин, 1923.
7. *Иванов-Разумник.* История... 3-е изд. СПб., 1911. Т. 1. С. 246.
8. Там же. С. 340.
9. Там же. Т. 2. С. 215.
10. *Милюков П.Н.* Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893; Он же. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1896–1903. Ч. 1–3; Он же. Из истории русской интеллигенции: Сб. статей и этюдов. СПб. 1902.
11. *Милюков П. Н.* Из истории русской интеллигенции... С. 268 – 269.
12. Там же. С. 270.
13. Там же. С. 285.
14. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 1 – 22. СПб., 1889–1910.
15. *Колупанов Н. И.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1–2. М., 1889–1892.
16. *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899.
17. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. М., Университет. тип. 1839.
18. *Сергий, иеромонах.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника. С присовокуплением духовных его наставлений, и начертание жизни старца Саровской пустыни схимонаха и пустытника Марка. М., 1839; *Георгий, игумен.* Сказание о жизни и подвигах старца Серафима, иеромонаха саровской пустыни и затворника, извлеченные из записок ученика его. СПб., 1844 и др.
19. Жизнь отца Феодора, бывшего настоятеля Санакарской обители, преставленного в 1791 году февраля 19-го дня. М., 1847.
20. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. // Москвитянин.

1845. Ч. II. № 4. С. 1 – 76.
21. *Леонид (Кавелин), иером.* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1862; *Климент (Зедергольм), иером.* Жизнеописание настоятеля Малоярославецкого Николаевского монастыря, игумена Антония. М., 1870; *Он же.* Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леониды (в схиме Льва). М., 1876; *Ювеналий (Половцев) архим.* Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архимандрита Моисея. М., 1882; *Он же.* Жизнеописание старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Илариона, Калуга, 1897; *Агапит (Беловидов), архим.* Первый великий старец оптинский иеромонах Леонид (в схиме Лев). Шамордино, 1917; *Он же.* Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1897; *Он же.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. В 2-х ч. М., 1900.
22. *Трифон (Туркестанов), митр.* Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996.
23. Там же. С. 85–87.
24. Там же. С. 76.
25. *Соловьев А., прот.* Старчество по учению святых отцев и аскетов. Семипалатинск, 1900.
26. Там же. С. 45.
27. Там же. С. 62.
28. *Смирнов С.И., проф.* Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. М., 2003.
29. Там же. С. 23.
30. Там же. С. 18.
31. Там же. С. 22.
32. Там же. С. 267.
33. *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. М., 2004.
34. Там же. С. 217.
35. *Экземплярский В.И.* Старчество. // Путь к совершенной жизни: О русском старчестве. М., 2005.
36. Там же. С. 157–158.
37. Там же. С. 190.
38. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж. 1937.
39. *Флоровский Г., прот.* Пути... М., 2009. С. 301–302.
40. Там же. С. 314–315.
41. Там же. С. 330.
42. Там же. С. 383–384.
43. Там же. С. 384.
44. *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Т. 1. М., 2001. С. 34.
45. Там же. С. 209–210.
46. Там же. С. 211.
47. Там же. С. 420–421.
48. Там же. С. 430–431.
49. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 10.
50. Там же. С. 82.
51. *Смолич И.К.* Русское монашество. 988–1917; Жизнь и учение старцев. М., 1999. (Переиздание)
52. *Смолич И.К.* Жизнь и учение старцев (Путь совершенной жизни). // История Русской Церкви (Приложение). М., 1999. С. 377.
53. *Концевич И.М.* Стяжание Святого Духа на путях Древней Руси. М., 1993; *Он же.* Оптина Пустынь и ее время. Оптина Пустынь, 2008.
54. *Сергий Четвериков, прот.* Старец Паисий Величковский, Париж, 1976; *Он же.* Оптина Пустынь, Париж, 1988.
55. *Всеволод Рошко, прот.* Преподобный Серафим: Саров и Дивеево. Исследования и материалы. М., 2001.
56. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. М., 1922. Ч. 1.
57. История СССР. Т. 2. Россия в XIX веке. Под. Ред. М. В. Нечкиной. М., 1954. С. 200–201.
58. Против современных фальсификаторов истории русской философии: Сб. М., 1960.
59. *Малинин В.А.* Русская философская мысль начала XIX в. и ее современные идеалистические истолкователи. // Против современных фальсификаторов... С. 146–147.
60. *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986.
61. Там же. С. 141–142.
62. Там же. С. 240.
63. *Дудзинская Е.А.* Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983.
64. *Николай (Чуфаровский), еп.* Пастырство монастырское, или старчество. // Альфа и Омега. М., 1999. № 2 (20).
65. Там же. С. 181–184.
66. *Иоанн (Маслов), архим.* Преподобный Амвросий оптинский и его эпистолярное наследие, М., 1993.
67. Там же. С. 45–46.

68. *Игнатия, монахиня*. Старчество на Руси. М., 1999.
69. *Ванчугов В.В.* Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994.
70. Там же. С. 24–26.
71. Там же. С. 122–123.
72. Там же. С. 125–127.
73. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I–II. СПб., 2000.
74. Там же. Ч. I. С. 83.
75. Там же. С. 77.
76. *Каплин А.Д.* Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011.
77. Там же. С. 455–457.
78. *Василий (Саятин), иером., Шарипов А.М.* Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам. М., 2006.
79. *Судаков К.А.* Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. Монография. М., 2012.
80. *Жуков К.А.* Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006.
81. *Хатунцев С.В.* Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007.
82. *Долгов К.М.* Восхождение на Афон: Жизнь и миросозерцание Константина Леонтьева. М., 2008.
83. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX–первой четверти XX века). СПб., 2012.
84. *Никулин М.В.* Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.) М., 2006.
85. *Зырянов Н.П.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002.
86. Там же. С. 132.
87. *Запальский Г.М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М., 2009.
88. Там же. С. 52.
89. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005; *Он же.* Духовные основы русского старчества. // Феномен русского старчества, М., 2006.
90. *Руденская Т.В.* Русское старчество как духовный феномен православия. // Вестник ОГУ. 2011. № 1. С. 15–20; *Демидов Д.* О значении старчества в духовной жизни русского общества. // Власть. 2012. № 1. С. 73–76.
91. *Валицкий Анджей.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013.
92. Там же. С. 115.
93. Там же. С. 121.
94. Там же. С. 325.
95. Там же. С. 331.
96. *Пайтс Ричард.* Русский консерватизм и его критики. Исследование политической культуры. М., 2008.
97. Там же. С. 135–144.
98. Там же. С. 185–188.
99. *Фриз Г.Л.* Церковь, религия и политическая культура на закате старой России. // История СССР. 1991. № 2. С. 107–119.
100. Там же. С. 113.

## *ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ*





## **Противоборство антикультуре как одно из главных направлений экуменического служения**

*– Ваш Дьявол и ваш Бог – образы одной и той же силы, – пояснил Уэстон. – Да ведь и ваша религия утверждает, что бесы – это падающие ангелы.*

*– У вас получается наоборот, – сказал Рэнсом. – Ваши ангелы – это преуспевающие бесы.*

*Клайв Стейплз Льюис. Переландра*

Перефразируя К. С. Льюиса, писавшего о «просто христианстве» (общей идейной основе всех христианских конфессий)<sup>1</sup>, значение употребляемого нами термина «антикультура» можно передать как «антипод просто культуре», то есть тому, что давно стало привычным для абсолютного большинства людей, что воспринимается ими как естественный, единственно возможный вариант мышления и поведения. «Просто культура» – это те традиционные ценности, принципы, нормы, табу, которые многоликое человечество выработало на протяжении своей истории, на основе которых строили и продолжают строить свою жизнь многие поколения самых разных народов. В этом смысле её можно называть традиционной.

Традиционная культура народов мира представляет собой органичное сочетание общего и особенного. Различные национальные культуры могут, к примеру, по-разному смотреть на то, каким должно быть отношение победителей к побеждённым, но ни одна из них никогда не оправдывала трусость, измену, дезертирство с поля брани. Столь же различные ответы дают они на евангельский вопрос «А кто мой ближний?»: кому я должен служить – своей семье, или всем родственникам, или единоверцам, или представителям моего этноса, или «родственным душам», или вообще всем людям? Однако ни одна из культур никогда не считала, что жить нужно исключительно ради самого себя. Религии по-разному понимают нормы семейной жизни, но ни верующие, ни

<sup>1</sup> См. Клайв Стейплз Льюис. Просто христианство // Клайв Стейплз Льюис. Собр. соч. в 8 тт. Т. 1. – М.: Виноград, 1998.

агностики никогда не ставили под сомнение сам институт семьи как основу здорового общества. Точно так же различие вероисповеданий и даже отрицательное отношение к вере как таковой никогда не мешали единому пониманию недопустимости кощунства, святотатства, поругания святынь, оскорбления религиозных чувств. И самый обычный представитель любого этноса и духовной ориентации всегда был в состоянии отличить прекрасное от безобразного.

Всё это наводит на одну весьма «крамольную» ныне мысль: общечеловеческие ценности – не миф, они и в самом деле существуют, как существует сама *mere culture*<sup>2</sup>. На протяжении веков у всех без исключения народов (долгое время полностью изолированных друг от друга) почитались мужество, доблесть, правдивость, трудолюбие, нравственная чистота, самопожертвование и презирилось противоположное – трусость, эгоизм, нечестность, лень, предательство. Это единство оценок основывается на всеобщем признании существования некоей высшей трансцендентной Правды, Добра и Зла, Бога и Дьявола, заявляющих о себе в форме изумлявшего Канта внутреннего «нравственного закона» (действующего в человеческих душах независимо от их отношения к религии). Мифом общечеловеческие ценности стали относительно недавно, когда была окончательно завершена подмена их содержания и «чёрное» незаметно обернулось «нормой», «белое» – «проявлением подавленных инстинктов», а культура стала вытесняться антикультурой (которой и был присвоен «общечеловеческий» статус).

Кто же, когда и зачем «передвинул стрелки» общечеловеческих аксиологических «часов»? Над этими вопросами размышляли Константин Леонтьев и Питирим Сорокин, Зигмунт Бауман и Энтони Саттон, Сильвио Гезель и Майкл Руботем, Жан Бодрийяр и Ги Дебор, Гилберт Кит Честертон и Рэй Брэдбери. Все они изучали различные сферы жизнедеятельности цивилизации, сформировавшейся на Западе к концу позапрошлого века на основе ростовщичества и получившей условное название «капитализм»<sup>3</sup>. Наиболее глубокое и всестороннее исследование этого сложного, комплексного феномена содержится, на наш взгляд, в капитальном труде доктора экономических

2 Просто культура (англ.).

3 Что касается трудов К. Маркса, то их пафос, направленный против «фабрикантов и помещиков», оставлял «за кадром» истинных «хозяев жизни» в лице ростовщиков-банкиров, а значит и суть порождаемого ими общества.

наук Валентина Катасонова. Российский учёный не только всесторонне проанализировал историю и деструктивную сущность банковской экономики, но и предложил более точный и понятный термин для обозначения основанного на ней социума – «денежная цивилизация»<sup>4</sup>.

Все упомянутые нами (а также многие другие) исследователи нового культурно-исторического типа в разное время пришли к двум общим заключениям. Во-первых, ростовщический уклад объективно разрушителен по отношению к традиционной культуре; её нормы и идеалы утрачивают свою ценность не столько по чьей-то злой воле, сколько в силу вполне объективных причин. Во-вторых, новые ценности, выдаваемые за общечеловеческие, формируют «культуру всеобщей патологии», или антикультуру, проникновение которой в «поры» социума ведёт к его разложению и гибели. Мы же обратим внимание на ещё один, самый важный для нас в данном случае вывод: «денежная цивилизация» не менее религиозна, чем все прочие; у неё есть своя религия – религия денег, «золотого тельца»; есть собственное божество, названное в Евангелии мамонной и категорично противопоставленное Богу<sup>5</sup>; есть и особый религиозный культ – культ наживы, стяжательства, богатства.

Опасность антикультуры состоит в том, что она действует скрытно, подобно раковым клеткам, проявляя внешне духовную толерантность и уважение ко всем вероисповеданиям. Последние нисколько не мешают её главной миссии – осуществлению глобального антропологического сдвига, духовной мутации человека и человечества. Формируемый антикультурой новый антропологический тип в принципе не способен быть носителем религиозной веры. Говоря церковным языком, Господь не сможет призвать его, ибо для того, чтобы услышать чей-то глас, необходимо иметь слух. Речь идёт о целенаправленном формировании в людях «духовной глухоты», массовом производстве искалеченных, повреждённых душ.

Независимо от того, как именно представляют себе Бога верующие люди, для всех них Бог есть Смысл и Истина. Христианское «Аз есмь путь, и истина, и жизнь»<sup>6</sup>, переданное иными словами и догматами, присутствует в любой традиционной религии. Ветхозаветный псалмопевец славит заповеди и рели-

4 См. Валентин Катасонов. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации». – М.: Институт русской цивилизации, 2013.

5 «Не можете служить Богу и мамоне» (Лк. 16:13).

6 Ин. 14:6.

гиозный закон за то, что они – «истина». Высшим смыслом и истиной наполнены понятия *ordo amoris* Блаженного Августина, *rita* древних индуистов, китайское «дао». Это присуще не только религии, но и культуре как таковой. Социально-политические идеалы Платона и Аристотеля также основываются на некоей универсальной добродетели, неких трансцендентных Благе и Правде, равно как и философия древнего Востока, и трагедии Шекспира, и музыка Баха, и вся русская классическая художественная традиция (к счастью, талантливо продолжаемая и сегодня, как верующими, так и атеистами).

Что касается антикультуры, то, как и положено детищу духовного «зазеркалья», она отрицает само существование каких-либо высших смыслов и истин. «А что есть истина?» – иронично усмехается она подобно Понтию Пилату. Сознание её носителей отличается «гибкостью» и «креативным непостоянством». Становясь главным личностным качеством и основным направлением жизненной стратегии достаточно большого количества людей, «пластичность» (*flexibility*) формирует новый тип цивилизации, названный Зигмунтом Бауманом «текучей современностью» (*liquid modernity*). Главной особенностью «пластичного» социума британский социолог считает «ненаправленные перемены». Термин «ненаправленные» означает, что эти перемены не являются соединительными звеньями между длительными этапами человеческой жизни или устойчивыми состояниями сознания<sup>7</sup>.

Но дело в том, что устойчивые, «вечные» истины и смыслы выполняют формообразующую функцию по отношению к самобытию любого духовно-культурного феномена, они центрируют его, собирают воедино, не позволяют «растекаться» в небытие. Суть и значение этой функции были очень точно сформулированы К. Н. Леонтьевым: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет»<sup>8</sup>. Составляя незыблемое духовно-нравственное ядро общечеловеческой культуры, «внутренняя идея» одновременно обеспечивает как устойчивое единство человеческого духа, так и его вероисповедное и культурное многообразие. Отвергая чёткие смысловые и ценностные ориентиры как иллюзии сознания, антикультура устанавливает на их место свою собственную

7 См. подробнее: Зигмунт Бауман. *Текущая современность*. – СПб.: Питер, 2008.

8 Константин Леонтьев. *Цветущая сложность. Избранные статьи*. – М.: Молодая гвардия, 1992, с. 75.

истину в виде «подлинной человеческой природы», якобы коварно скрываемой от нас такими «химерами», как религия, мораль, совесть. Ничем не ограниченное ego «свободной, независимой, внутренне раскованной» личности противостоит в антикультуре идее Бога как сугубо «репрессивной» («Аз – это я как раз», – гласит красноречивая аллюзия в названии выставки современного художника).

Таким образом уничтожается сама возможность любого творческого, созидательного труда, ибо он всегда «ограничен» и «дисциплинирован» присущими истинному художнику и создателю чувствами меры, гармонии, красоты. (Рациональная необъяснимость последних, их «неповеряемость алгеброй» строгого научного анализа в сочетании с однотипностью восприятия всеми нормальными людьми – ещё одна «информация к размышлению» по поводу их происхождения и первоосновы.) Этносы и цивилизации, их культуры и государства, наука и искусство – всё это плоды тяжких исторических усилий, свершаемых на протяжении веков в строгом русле общечеловеческих и национальных канонов. Человек, не связанный ни с кем и ни с чем в толпе таких же «раскованных» пленников обожествлённой личной свободы, ставший рабом своих «высвобожденных» желаний, способен лишь получать удовольствие от жизни – в самых разнообразных формах, в том числе и религиозных. Антикультура производит духовно-индифферентную личность. В непрестанном «поиске себя», ни во что серьёзно не веря, такая личность легко увлекается самыми разнообразными верованиями, меняя духовные увлечения столь же регулярно, как и все прочие.

Речь идёт о так называемом престижном потреблении или «потреблении символов», как именуют его на Западе. Создавая иллюзию приобщённости к желаемой социальной группе, виртуально «соединяя» с ней человека, «потребляемый знак» становится способом личной самоидентификации. Отрывая потребителя от реальной действительности, этот самообман «переселяет» его в мир символов, искусственную, комфортную среду, где нет места аскетике (как религиозной, так и светской). «Общество потребления» в своё время было подробно описано в трудах многих зарубежных исследователей. Нам же необходимо обратить внимание на то, что «символом соответствия» (Жан Бодрийяр) может легко становиться и принадлежность к той или иной конфессии, церкви, вере.

Если теперь, в свете вышесказанного, посмотреть на наши экуменические миссии и «диалоги цивилизаций», то они рискуют в значительной степени предстать «стройками на песке». Богословы увлеченно выявляют общее и особенное в христианстве и исламе, справедливо усматривая главное различие в трактовке вопроса о том, «насколько близко может Всевышний подойти к человеку» (дьякон Андрей Кураев), в то время как повсеместно действующая That Hideous Strenght<sup>9</sup> массово превращает людей в нелюдей, принципиально неспособных к восприятию Благодати (независимо от того, на какое расстояние она к ним приблизится). Философы-агностики обсуждают внерелигиозные основания морали, полемизируя с теми, кто считает, что «если Бога нет, то всё позволено», а между тем под воздействием антикультуры человечество стремительно превращается в fun world<sup>10</sup> – мир всеобщей аномии, в котором сам этот давний глубоководный спор выглядит не более чем fun. Христиан Западной Европы волнует исламизация их стран при гораздо меньшем беспокойстве по поводу стремительной десаκραлизации современного мира в целом и западноевропейского христианства в частности. (Массовая протестная акция под лозунгом «Я – Шарли» продемонстрировала полное исчезновение из сознания «христиан» понятий «святыня», «кощунство», «святотатство».)

Похоже, столь же мало озабочены верующие откровенной политизацией и коммерциализацией всех без исключения традиционных вероисповеданий. Православные христиане России могут в очередной раз обсудить вопрос о допустимости своего присутствия на католических богослужениях, но вряд ли поднимут вопрос о допустимости посещения православного храма, построенного на деньги спонсора-банкира. И что реально представляет в массе своей современный «верующий» обыватель, ежедневно программируемый антикультурой через СМИ (тот, у кого Патриарх Константинопольской Православной Церкви Варфоломей I намерен «пробудить глобальную совесть»<sup>11</sup>)? Ведь антикультура интероцептивна – она воздействует на подсознание, «рас-

9 «Мерзейшая мощь» (англ.), название одного из произведений К. С. Льюиса (пер. Н. Трауберг).

10 Мир забавы, развлечений (англ.).

11 См. выступление Патриарха Константинопольской Православной Церкви Варфоломея I на V съезде лидеров мировых и традиционных религий в Астане (10–11 июня 2015 г.).

крывая» его, удовлетворяя казалось бы прочно задвинутое в него запретное, те самые *mala mentis gaudia*<sup>12</sup>, с которыми надлежит бороться верующему человеку.

На экуменическом саммите, состоявшемся в июне 2015 года в Астане, обсуждались проблемы защиты окружающей среды, но даже не был «назван по имени» тот экономический уклад, который превращает природу в деньги. Участники саммита говорили о роли художественного слова в преодолении всемирного духовного кризиса, однако никто из выступавших не обратил внимание на то, что «денежная цивилизация» закономерно делает литературу и искусство товаром, творцов – активными и полноправными участниками рыночных отношений, а дельцов – ценителями прекрасного, навязывающими свои вкусы публике. «Диалог религиозных лидеров и политических деятелей во имя мира и развития» – так была сформулирована главная тема форума. Но современные войны – результат стремления всё той же цивилизации (в лице её международного авангарда) к глобальному господству, и в случае её победы мир будет уничтожен. Так не пора ли вспомнить об изначальном, буквальном значении термина *oikoumene*<sup>13</sup>, объединив в экуменическом движении всех борцов против «мерзейшей мощи» антикультуры, всех, кто адекватно осознаёт её генезис, кто сумел уберечься от её «микробов»?

### Список литературы:

1. Бауман, Зигмунт. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008;
2. Бодрийяр, Жан. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000;
3. Бодрийяр, Жан. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000;
4. Бодрийяр, Жан. Общество потребления. – М.: Республика, 2006;
5. Бодрийяр, Жан. Симулякры и симуляции. – Тула: Приокское книжное издательство, 2013;
6. Дебор, Ги. Общество спектакля. – М.: Logos, 2000;
7. Катасонов, Валентин. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации». – М.: Институт русской цивилизации, 2013;
8. Леонтьев, Константин. Цветущая сложность. Избранные статьи. – М.: Молодая гвардия, 1992;
9. Льюис, Клайв Стейплз. Просто христианство // Льюис, Клайв Стейплз. Собр. соч. в 8 тт. Т. 1. – М.: Виноград, 1998;
10. Bauman, Zygmunt. Culture in the Liquid Modern World. – Cambridge, 2011.

---

12 Порочные радости ума (лат.).

13 Мир, вселенная (греч.).

**Данненберг А.Н.**

кандидат исторических наук, докторант,  
доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений  
Российской академии народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации

## Современный католический экуменизм

Католическая церковь сегодня признает себя единственным истинно христианским сообществом (народом Божиим), «столпом и утверждением истины (1 Тим 3, 15)»,<sup>1</sup> единственным истинным мистическим «телом Христа», в котором присутствует вся полнота божественного откровения. Данная богословская максима определяет воззрение католицизма на все религиозное пространство, позволяя постулировать экуменические устремления. В силу своего учения, как отмечал А. де Любак, «Церковь обнаруживает не только стремление, но и способность собрать всех».<sup>2</sup> II Ватиканский Собор постановил, что «под “экуменическим движением” подразумеваются все дела и начинания, которые возникают в зависимости от различных потребностей Церкви и возможностей, предоставляемых данной эпохой, и стремятся содействовать христианскому единству».<sup>3</sup> При этом Конгрегация доктрины веры поясняет, что «экуменизм имеет не только институциональный характер... но является так же задачей каждого верующего, прежде всего посредством молитвы, покаяния, изучения и сотрудничества. Везде и всегда, каждый католик имеет право и обязанность свидетельствовать и провозглашать свою веру».<sup>4</sup>

Разумеется, Католическая церковь проводит четкое различие между межрелигиозным диалогом и христианским экуменизмом. Довольно ясно это понимание зафиксиро-

---

1 Догматическая Конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. Паолине. 2004. С. 81

2 Де Любак А. Католичество. Социальные аспекты догмата. Mimes Docete – Pessano. 1992. С. 33

3 Декрет об экуменизме (Unitatis Redintegratio) // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. Паолине. 2004. С. 175

4 Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization Congregation for the Doctrine of the Faith. 2007 - <http://w2.vatican.va/>



вано в документе 1993 г. «Экуменическое воспитание», подготовленном совместной рабочей группой представителей Римско-католической Церкви и Всемирного Совета Церквей. В нем, в частности, отмечалось: «...должно быть ясно и то, что межрелигиозный диалог - с другими мировыми религиями, такими как ислам, буддизм индуизм и т.д. – преследует иные цели, отличные от тех, достижение которых предполагается в экуменическом диалоге между христианами. Уделяя серьезное внимание этой важной деятельности, христиане должны проводить четкое различие между нею и экуменическим диалогом».<sup>5</sup>

М.В. Груздев указывал на социально-политический аспект экуменической деятельности, уточняя, что экуменизм – это «Папский проект создания такой надгосударственной формы общности людей, как «единая цивилизация людей», которая, по замыслу Иоанна Павла II, должна преодолеть разобщенность государств и содействовать установлению прочного мира на земле...».<sup>6</sup>

Важным инструментом экуменизма, с точки зрения Католической церкви, является семья. Как отмечал Иоанн Павел II, «Браки между католиками и крещеными других христианских вероисповеданий, уже благодаря своему особенному облику, содержат много элементов, которые следовало бы ценить и развивать, как в силу их внутренней ценности, так и по причине вклада, который они способны внести в экуменическое движение».<sup>7</sup>

Следует отметить, что экуменическая деятельность Католической церкви вызывает сегодня множество вопросов, связанных, в первую очередь, с проблемой прозелитизма. Так, как отмечал еще в 1991 г. А.А. Красиков, «практика, однако, показывает, что эта рука дружбы превращается подчас в указующий перст миссионера, единственной реальной це-

---

5 Экуменическое воспитание. Совместная рабочая группа представителей Римско-католической Церкви и Всемирного Совета Церквей // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. М. Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2002. С. 526

6 Груздев В.М. Социально-философские основы католической концепции войны и мира. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М. РАГС при Президенте РФ. 2001. С. 101

7 Апостольское Обращение Familiaris Consortio Его Святейшества Иоанна Павла II епископам, священникам и верующим всей Католической Церкви о задачах христианской семьи в современном мире. 22 ноября 1981 года (<http://www.worldcongress.pl>)

лью которого является прозелитизм, обращение возможно большего числа людей в католичество, подчинение их верховной власти понтифика».<sup>8</sup> Подчеркнем, что данная проблема крайне актуальна и в диалоге между Католической церковью и Русской Православной Церковью.<sup>9</sup>

Таким образом, говоря о современной Католической церкви, мы можем сделать вывод о том, что она рассматривает себя в качестве единственной христианской церкви, обладающей всей полнотой истины. В качестве своей основной задачи она видит распространение христианства по всему миру под властью папы римского, путем введения всех людей в лоно Католической церкви. Несмотря на решения II Ватиканского Собора, к началу 2000 г. консервативная часть высшего духовенства (во главе с кардиналом Й. Ратцингером) сумела вернуть Церкви ее «эксклюзивный» статус, фактически отказавшись от равного диалога с другими ветвями христианства (Й. Ратцингер: «Мы переоценили собственные возможности, веря, что богословский диалог может рано или поздно привести к единству веры»<sup>10</sup>).

О смене стратегии Ватикана в данном направлении свидетельствует и то, (по нашему мнению, уже можно определить это именно как своего рода новую стратегию), что папа Франциск определил термином «экуменизм крови».<sup>11</sup> Речь идет об активизации Ватикана на поприще борьбы за права верующих, в первую очередь, христиан. По мысли Ватикана, эта защита будет способствовать переходу «гонимых» в лоно Католической церкви. Кроме этого нынешний понтифик всячески демонстрирует открытость и дружелюбность католицизма. Таким образом, «став активным участником Экуменического диалога, сделав значительный шаг в сторону конфессиональной толерантности, РКЦ все же ставит себя над своими собеседниками в экуменическом

8 Красилов А.А. Ватикан: история и современность. М. Знание. 1991. С. 63

9 Католическая церковь рассматривает себя как «матерь» всех церквей, но не «сестрой», о чем давала свои пояснения Конгрегация доктрины веры - Note on the expression «Sister Churches». Congregation for the Doctrine of the Faith. 2000 -<http://w2.vatican.va/>. О планетарных притязаниях Католической церкви см.: Никифорова М. Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. М. : Либроком, 2010

10 Знаки единства Церкви в трудах Й. Ратцингера. С. 32. // Католическое наследие - <http://www.catholics.ru/>

11 Ecumenism of blood unites us - <http://www.catholicerald.co.uk/>

диалоге, а не рядом с ними»<sup>12</sup>, а свою экуменическую деятельность Католическая церковь связывает «с собственными миссионерскими установками».<sup>13</sup>

### Список литературы:

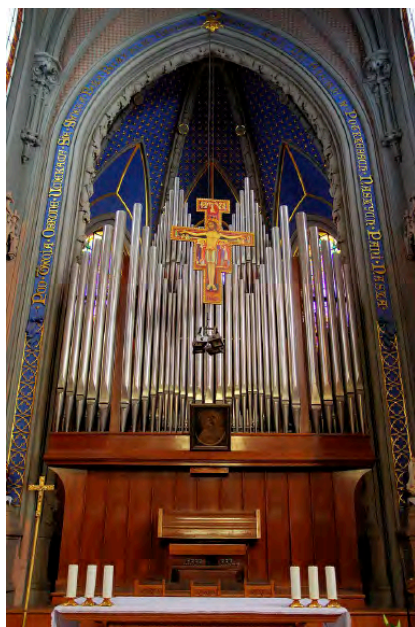
1. Догматическая Конституция о Церкви (Lumen gentium) // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. Паолине. 2004.
2. Де Любак А. Католичество. Социальные аспекты догмата. Mimer Docete – Pesano. 1992.
3. Декрет об экуменизме (Unitatis Redintegratio) // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. Паолине. 2004.
4. Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization Congregation for the Doctrine of the Faith. 2007 - <http://w2.vatican.va/>
5. Экуменическое воспитание. Совместная рабочая группа представителей Римско-католической Церкви и Всемирного Совета Церквей // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. М. Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. 2002.
6. Груздев В.М. Социально-философские основы католической концепции войны и мира. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М. РАГС при Президенте РФ. 2001.
7. Апостольское Обращение Familiaris Consortio Его Святейшества Иоанна Павла II епископам, священникам и верующим всей Католической Церкви о задачах христианской семьи в современном мире. 22 ноября 1981 года - <http://www.worldcongress.pl>
8. Красиков А.А. Ватикан: история и современность. М. Знание. 1991.
9. Note on the expression «Sister Churches». Congregation for the Doctrine of the Faith. 2000 -<http://w2.vatican.va/>.
10. Знаки единства Церкви в трудах Й. Ратцингера // Католическое наследие - <http://www.catholics.ru/>
11. Ecumenism of blood unites us - <http://www.catholicerald.co.uk/>
12. Радецкая А. В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург. 2011.
13. Манзюк В.И. Генезис католической модели экуменизма // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2010. № 14 (85). Вып. 13.

---

12 Радецкая А. В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург. 2011. С. 17

13 Манзюк В.И. Генезис католической модели экуменизма // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2010. № 14 (85). Вып. 13. С. 256

## РЕЦЕНЗИИ



**Рецензия на работу диакона  
Киевской Духовной Академии Сергия Богаченко  
«Инструментальная музыка  
в церковном богослужении  
христианского Запада и Востока»**

Исследование диакона Сергия Богаченко представляет собой глубокое и интересное рассмотрение феномена использования музыкальных инструментов в христианском богослужении на Западе и на Востоке. Актуальность исследования очевидна, потому что здесь глубоко проработана сложная проблема музыкальных традиций разных христианских конфессий, проводится системный и сравнительный анализ богослужебных музыкальных традиций и практик Восточного и Западного христианства, а также соотносятся данные традиции и практики с учением Православной Церкви. Это дает возможность лучше понять культурные и вероучительные традиции Православия, Католицизма и иных христианских конфессий.

В работе диссертант приводит причины и ярко высвечивает доказательства, согласно которым Восточная христианская традиция не разрешает использование в своих храмах инструментальной музыки, как это можно видеть во многих храмах католических и протестантских. Основные аргументы, приводимые автором – это следование традиции древних христианских святых, церковных писателей, а также – запрет на использование инструментальной музыки церковных соборов, решения которых являются законодательными актами для Церкви. Также диакон Сергей Богаченко аргументирует правильность пения в храме без использования инструментов тем, что христиане таким образом следуют примеру Иисуса Христа, жизнь и учение Которого должны являться образцом для подражания и новой жизни каждого христианина.

Заслуживает внимание рассмотрение процесса влияния

инструментальной богослужебной музыки западных христианских вероисповеданий на русское церковное пение, как на особую богослужебную практику Русской Православной Церкви, а также и на общее развитие русской музыкальной культуры, так как в данную историческую эпоху (XVI – XVII век) вся русская культура еще почти полностью была связана с Православной Церковью.

Новым открытием для многих должны стать исследование и анализ документов Помесного Собора РПЦ 1917 – 1918 гг. в связи с предложениями о введении инструментальной музыки в православное богослужение.

Основной объем исследования составляет 165 страниц. Диссертация состоит из вступления, четырех разделов, выводов и списка используемой литературы. Автор использует 140 наименований источников и пособий, отдельно выделяя периодические издания и электронные ресурсы. Текст работы представлен на украинском языке, выверенный и легкий к восприятию. Изложение материала в исследовании произведено автором с соблюдением логической взаимосвязи между структурными элементами работы. Нужно отметить также наличие четко сформулированных выводов по каждой главе.

План данного научного исследования хотя и является несколько сложным и неоднообразным, но это позволяет диссертанту больше конкретизировать те разделы, где исследуется более широкий круг вопросов, связанных с указанной в работе проблематикой.

Во введении обосновывается предмет исследования, актуальность темы, хронологические рамки работы, научная новизна, методология и практическое значение темы исследования.

Первый раздел содержит общие положения о сущности церковной музыки, рассматривает историю музыкального сопровождения ветхозаветного и новозаветного богослужения. Автор исследования рассматривает церковное учение о негативной роли инструментальной музыки и недопустимости последней в деле служения Творцу. В данном разделе показано, что церковное пение является неотъемлемой частью богослужения. Сущность церковной музыки, (акапельное пение), заключается не

в эстетической красоте и наслаждении, которые можно почувствовать во время богослужения, но в восприятии церковного учения, подаваемого в песнопениях, в душевном подъеме, что порождают последние. Ведь главная и единственная задача церковного пения, как пишет автор, состоит в том, чтобы донести до сердец богомольцев Слово Божие, сделать их живыми участниками богослужения.

Церковное пение, являясь молитвой, производит огромное духовное влияние на христианина, воспитывая в нем правильные черты характера, способствуя гармоничному состоянию души. Главную роль в христианском пении всегда должно занимать слово. Музыкальное обрамление, конечно, призвано способствовать лучшему усвоению тех истин, которые несет в себе слово, однако при правильном подходе, музыка в богослужении не должна доминировать над словом.

Второй раздел данного исследования посвящен рассмотрению предпосылок, причин и историческому процессу введения инструментальной музыки в христианское богослужение. В данной части работы соискатель рассматривает музыкальную сторону богослужения Западного и Восточного христианства в связи с использованием или отказом от инструментальной музыки. Поэтому здесь автор проводит анализ и соотношение практики Западной Церкви и святоотеческого учения по данной проблематике. Также проводится обзор и анализ причин употребления музыкальных инструментов за богослужением некоторыми Восточными (Дохакидонскими) Церквями.

Третий раздел раскрывает отношение к музыкальным инструментам в Церкви на Руси. Также один из параграфов этого раздела посвящен, в частности, рассмотрению документов Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917 – 1918 гг. относительно предложений введения инструментальной музыки в православных храмах на Руси.

В Четвертом разделе диссертантом проводится обзор учений святых отцов и мнений современных богословов относительно музыкальных практик Западного и Восточного христианства. Интересны также проведенные параллели между богослужебным пением и христианской иконографией.

Относительно целей и задач, поставленных в диссертаци-

онном исследовании, диаконом Сергием Богаченко сделаны выводы и установлены закономерности, что придает работе теоретического и практического значения.

Проведенный диссертантом сравнительный обзор и анализ Западного и Восточного христианства и их богослужebных практик, дают возможность увидеть те различия в мировосприятии, которые существуют между данными направлениями Христианства (на примере их отношения к музыке вообще и к инструментальной музыке или вокальному акапельному пению в частности).

Стоит отметить, что диакон Сергей Богаченко провел значительную работу для написания исследования на тему «Инструментальная музыка в церковном богослужении христианского Запада и Востока», обрабатывая и грамотно используя для этого большое количество специализированного материала. В работе осуществлен анализ христианского учения (святоотеческого учения) относительно богослужebной музыки вообще, и конкретно, – в связи с целесообразностью использования музыкальных инструментов в христианском богослужении. Тема работы раскрыта достаточно глубоко и полно. Считаю, что в целом автор исследования отлично справился с поставленными задачами, достиг поставленной в работе цели, которая состояла в исследовании влияния музыкальных инструментов на историческое формирование традиции музыкального сопровождения богослужения в Церкви.



---

## Abstracts

*Veselov V.I.*

**The Rusyn movement in the Carpathian region of Ukraine  
in the late 1990s - early 2000s: in search of a way out of the crisis**

The article is devoted to the functioning of Rusyn organizations of Transcarpathian region in 1998-2001. During that period, the last attempt to restore the authority of Society of Carpatian Rusyns failed, and Rusyn movement began to search for new formats of organization. Also, it was the time of preparation for the Ukrainian census of 2001 that was to show national structure of the population of Transcarpathia region.

**Keywords:** Rusyns, Transcarpathian region, Ukraine, ethnicity, history of the Ukraine.

*Firsova V.S.*

**Religion and identity of South Asian migrants in Japan**

The present article describes religion as a core aspect of identity formation of migrants from South Asia in Japan. Religious practices accepted in migrants' families support the transferring of not only religion but also Indian (South Asian) identity among generations, brought up in the diaspora.

**Keywords:** Indians in Japan, Indian diaspora, religion, identity.

*Devyatkina G.N.*

**Religious orientation of cultural preferences  
of the youth of the modern city  
(with the city of Togliatti as an example)**

The article examines the historical progress of Russian singing culture formation, understanding of which is necessary for rethinking and development of modern choral art. To understand the developments in the singing culture in Russia it is necessary to analyze the stages of its emergence and development, primarily in the field of Church music, which is the source of its inception.

**Keywords:** young city, the cultural preferences of young people, spirituality and morality, the content and form of cultural development of urban youth.

*Kutikin V.U.*

**Historiography of elders in the context of the development  
of Russian social thought in 30-70th of the XIX century**

The article discusses historiography of two independent events in the history of Russia of the XIX century, their mutual influence on each other: Russian social thought and monastic starets of Optina Pustyn (Monastery). The Church and Russian thinkers used the system of spiritual education in Orthodoxy. The author of the article describes how starets influenced the views and creativity of Russian thinkers. The article shows how at certain periods of development of historical science the interaction of these phenomena is reflected in the studies of researchers.

**Keywords:** historiography, Russian social thought, conservatism, Slavophile, Byzantinism, spiritual guidance monkhood, Optina Pustyn, starets (a religious adviser (not necessarily a priest) in the Eastern Orthodox Church).

**Galaganova S.G.**

### **Anticulture as the main challenge to traditional values and ecumenical movement**

Anticulture, inevitably produced by global capitalism, is argued to be the main threat to Creation and Faith, as well as the main challenge to ecumenical movement.

**Keywords:** Ecumenicism, ecumenical movement, traditional values, culture, anticulture, capitalism, Money Civilization, consumerism.

**Dannenberg A.N.**

### **Modern Catholic ecumenism**

In the article the modern views of the Catholic Church on the issue of ecumenism are given. Despite the fact that since the 1960th the Catholic Church has actively been involved in the ecumenical process of recognizing the presence of elements of truth in other Christian denominations, as well as in non-Christian religious traditions, it continues to consider ecumenism as an inclusion of non-Catholics in the sphere of influence of Catholicism.

## Аннотации

Веселов В.И.

### **Русинское движение в Закарпатской области Украины в конце 1990-х – начале 2000-х годов: в поисках выхода из кризиса**

Статья посвящена деятельности русинских организаций Закарпатской области Украины в 1998-2001 годах. В этот период произошла последняя попытка восстановить авторитет Общества Карпатских русинов как организации, представляющей интересы всех русинов региона, завершившаяся неудачей и поиском новых форматов существования русинского движения. Также на это время приходится подготовка и проведение Всеобщей Переписи населения Украины 2001 года, которая должна была показать национальный состав Закарпатской области Украины.

**Ключевые слова:** Карпатские русины, Закарпатская область, Украина, этнос, русины, история Украины.

Фирсова В.С.

### **Религия и идентификация мигрантов из Южной Азии в Японии**

В статье рассматривается религия в качестве основного фактора, поддерживающего, самоидентификацию мигрантов из Южной Азии в Японии. А также, как религиозные практики, принятые в южноазиатских семьях в диаспоре, способствуют сохранению не только религиозной но и индийской (южноазиатской) идентификации у поколений, выросших в диаспоре.

**Ключевые слова:** индийцы в Японии, индийская диаспора, религия, самоидентификация.

Десяткина Г.Н.

### **Религиозное направление культурных предпочтений молодежи современного города (на примере ог. Тольятти)**

В статье рассматривается исторический ход становления русской певческой культуры, понимание которого необходимо для переосмысления и развития современного хорового искусства. Для понимания хода развития певческой культуры в России необходимо проанализировать этапы его возникновения и развития, прежде всего в области церковного пения, выявления исторических предпосылок перманентных изменений культурных предпочтений, связанных с изменением структуры и условий развития городской промышленной среды, представления их как интегрирующей ступени в развитии городской культуры, а так же вполне самостоятельного и самоценного этапа, обладающего внутренней спецификой и логикой становления.

**Ключевые слова:** молодые города, культурные предпочтения молодежи, духовность и нравственность, содержание и формы культурного развития городской молодежи.

**Кутикин В.Ю.**

**Историография старчества в контексте развития русской общественной мысли в 30 – 70 гг. XIX в.**

В статье рассматривается историография двух самостоятельных явлений в истории России XIX века в их взаимном влиянии друг на друга: русской общественной мысли и монастырского старчества, получившего наибольшее развитие в Оптиной пустыни. Как система духовного воспитания в Православии, которой пользовались и близкие к Церкви отечественные мыслители, старчество повлияло на их взгляды и творчество. В статье показывается, как в отдельные периоды развития исторической науки взаимодействие данных явлений находило свое отражение в исследованиях.

**Ключевые слова:** историография, русская общественная мысль, консерватизм, византизм, духовное руководство, монашество, Оптина Пустынь, старец (религиозный советник).

**Галаганова С.Г.**

**Противоборство антикультуре как одно из главных направлений экуменического служения**

Феномен антикультуры как порождение «цивилизации денег» рассматривается в качестве главной угрозы Творению и Вере, а совместная борьба с ним – в качестве неотложной задачи экуменического служения.

**Ключевые слова:** Экуменизм, экуменическое движение, традиционные ценности, культура, антикультура, капитализм, «денежная цивилизация», потребительство.

**Данненберг А.Н.**

**Современный католический экуменизм**

В статье рассматриваются современные взгляды Католической церкви на проблему экуменизма. Несмотря на то, что Католическая церковь с 1960-х гг. активно включилась в экуменический процесс, признавая наличие элементов истинности в других христианских конфессиях, а так же и в нехристианских религиозных традициях, она продолжает рассматривать экуменизм именно как включение некатоликов в орбиту влияния католицизма.

---

## Authors

**Dannenberg A.N.**, Doctoral, 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.

**Devyatkina G.N.**, Head of the department «Chorus of Boys» of the Municipal budgetary educational institution of additional education for children, children's music school № 4, Togliatti.

**Firsova V.S.**, Competitor of the South and South-West Asia department of the Peter's Great Museum of Anthropology and Ethnography.

**Galaganova S.G.**, Bauman Moscow State Technical University, Department of Information Analysis and Political Technologies, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

**Kutikin V.U.**, Post-graduate student of the Department of the History of Russian Statehood, Faculty of History Institute of Social Sciences of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

**Ryabova E.L.**, Doctor of political sciences, Professor, Chief Editor of "Etnosotsium" international publishing house.

**Veselov V.I.**, Post-graduate student of the Department of History of CIS countries of the Faculty of History (Lomonosov Moscow State University).

## Авторы

**Веселов В.И.** - 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.

**Галаганова С.Г.** - кандидат философских наук, доцент кафедры «Политология» Московского Государственного Технического Университета имени Н.Э. Баумана.

**Данненберг А.Н.** - докторант, кандидат исторических наук, доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

**Девяткина Г.Н.** - заведующая отделения «Хор мальчиков» Муниципальное бюджетное образовательное учреждение дополнительного образования детей детская музыкальная школа № 4, Тольятти (Россия).

**Кутикин В.Ю.** - аспирант кафедры истории российской государственности Исторического факультета Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

**Рябова Е.Л.** - доктор политических наук, профессор, главный редактор издательства «Этносоциум и межнациональная культура».

**Фирсова В.С.** - аспирант-соискатель отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН.