

**ВЕСТНИК
КЕМЕРОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ**

ЖУРНАЛ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И ПРИКЛАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**№7
(часть I)**

**Доклады и статьи межрегиональной научно-практической конференции
«Духовные основы славянской культуры»**

Кемерово 2008

Номер журнала издан при финансовой поддержке ФЦП «Культура России» 2008 год.

НАУЧНО-РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА

Балабанов П. И., д-р филос. наук, профессор; **Гендина Н. И.**, д-р. пед. наук, профессор; **Гусева О. В.**, канд. культурологии, доцент; **Егле Л. Ю.**, канд. культурологии, доцент; **Елисеенков Г. С.**, доцент; **Кудрина Е. Л.**, д-р пед. наук, профессор, ректор КемГУКИ (главный редактор); **Кулемзин А. М.**, д-р. культурологии, профессор; **Марков В. И.**, д-р культурологии, профессор (зам. гл. редактора); **Миненко Г. Н.**, д-р культурологии, профессор; **Мирошниченко Л. В.**, канд. пед. наук, доцент; **Петров И. Ф.**, д-р филос. наук, профессор; **Пономарев В. Д.**, д-р пед. наук, профессор; **Проконова Н. Л.**, канд. искусствоведения, профессор; **Сергеева Е. Ф.**, канд. ист. наук, доцент; **Скипор И. Л.**, канд. пед. наук, доцент; **Сорокин А. В.**, доцент; **Трусова Н. М.**, канд. эконом. наук, доцент; **Черняк Е. Ф.**, доцент; **Шунков А. В.**, канд. филол. наук, доцент (отв. секретарь)

НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ ВЫПУСКА

Астахов О. Ю., канд культурологии, доцент; **Афанасьева Э. М.**, канд. филологических наук, доцент; **Умнова И. Г.**, канд. искусствоведения, доцент.

Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. Духовные основы славянской культуры [Текст]: журнал теоретических и прикладных исследований / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово: КемГУКИ, 2008. – №7. – 140 с.

ISBN

ISBN

© Кемеровский государственный университет культуры и искусств

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....

ИСТОРИЯ

Батурина Т. В., Батурин С. П. Православные общественно-религиозные организации в Сибири на рубеже XIX–XX вв.

Волчек В. А. К вопросу о некоторых итогах изучения истории русской православной церкви Западной Сибири на кафедре отечественной истории Кемеровского госуниверситета

Жигунова М. А. Современное казачество Сибири: самосознание и культура ..

Романова Н. И. Воспитание в старообрядческих семьях: прошлое и настоящее.....

Пономарев Р. Е. Влияние русской православной церкви на образ жизни переселенцев в Сибири XVII века.....

Тресвятский Л. А. Воздействие православия на уровень религиозности населения сибирских селений в дореволюционный период.....

Нестерова С.В. Православная культура Алтая: исторический анализ...

Левина И. Л. Православие и нравственность: исторический опыт русской православной церкви.....

СОЦИОЛОГИЯ

Журавлев В. М. О соотношении научного и религиозного мировоззрений в современном российском обществе.....

Никитина И. В. «Православная соборность» и «коммунизм как идеал»: антиподы или аналоги? Постановка проблемы.....

Глиос Г. Н. Роль религии и духовности в формировании оптимального правового сознания современного российского социума.....

Мацевский Г. О. Роль православия в политической жизни современного казачества.....

Черняк Е. Ф. Организационные условия оптимизации технологического процесса функционирования связей с общественностью учреждений культуры малых городов

ФИЛОСОФИЯ

Казаков Е. Ф. Человек – единство души и тела.....

Ивлев С. В. Идеология и национальная идея России в условиях современного политического процесса ...

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ УНИВЕРСИТЕТА

Шунков А. В., Умнова И. Г. Хроника межрегиональной научно-практической конференции «Духовные основы славянской культуры»....

Астахов О. Ю. II Российский культурологический конгресс «Культурное многообразие: от прошлого к будущему».....

Н.С. Попова Итоги X Иоанновских образовательных чтений.....

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели! Вашему вниманию предлагается специальный тематический выпуск «Вестника Кемеровского государственного университета культуры и искусств», большая часть материалов которого основана на докладах проведенной в университете 21 ноября 2008г. в рамках реализации гранта ФЦП «Культура России» Межрегиональной научно-практической конференции «Духовные основы славянской культуры». Участниками конференции стали представители научно-преподавательской и творческой интеллигенции регионов Сибири, Санкт-Петербурга и Казахстана, аспиранты и студенты высших учебных заведений.

Исследование основ культурной традиции России – сквозная тема для ученых Кемеровского государственного университета культуры и искусств. В вузе, начиная с 90-х годов уже ушедшего в историю XX века, проведен ряд конференций по изучению православных истоков этой традиции и культурной роли православия вообще. Последняя из них – Международная конференция «Православная культура в современном мире», состоялась в мае 2008г. В рамках работы института толерантности университета реализуется рассчитанный на многие годы проект «Русский язык», разрабатывающий различные аспекты роли русского языка в современном глобализирующемся мире. Это внимание к Своему в культуре и одновременно к Чужому, но не чуждому, к проблемам межкультурных контактов и диалога культур, на наш взгляд, естественно дополняют друг друга. Осознать Свое, можно только глядясь в зеркало Чужого, взаимодействуя с ним, воспринимая его как равноправного участника развивающейся глобальной культуры человечества.

Как показывает название конференции – «Духовные основы славянской культуры», материалы которой легли в основу данного выпуска «Вестника» нашего университета, постепенно происходит расширение поля исследований. В центре внимания оказываются уже не только православные, но и более древние, языческие пласты, сохранившиеся в глубинах русской ментальности и проявленные в фольклоре, в том числе – в фольклоре Сибири.

В соответствии с такой направленностью исследовательских интересов участников конференции в фокусе внимания данного выпуска журнала оказались, прежде всего, проблемы роли славянской письменности и культуры в языковой картине мира, значения славянских традиций в культурном пространстве современной России и развития духовных традиций отечественного искусства.

Во всех докладах и статьях красной нитью проходит идея о назревании насущной потребности в новом осмыслении духовных основ славяно-русской культурной традиции, что помогло бы консолидировать различные группы российского общества, реально способствовать возрождению духовности и культуры подрастающего поколения и всего нашего общества. Полная реализация исторически доказанных потенций славянской культуры

способна обеспечить России достойное место в современном стремительно меняющемся мире. Культура является одним из основных ресурсов в борьбе за возрождение нашей страны. Ее вселенская и, одновременно, глубоко национальная сущность, соединяющая в себе духовные начала как Запада, так и Востока, способна стать одним из объединяющих факторов для современного мира, в котором культура, к сожалению, все чаще становится основой религиозных и национальных конфликтов.

В еще большей степени все эти моменты характеризуют сферу искусства. Искусство само по себе, в силу своей сути, в отличие от таких элементов культурной жизни, как менталитет, обычаи, обряды, религиозные и политические убеждения, несет в себе потенциал не розни народов и культур, но их объединения на началах творчества и гуманизма.

Русское театральное и музыкальное искусство, русский язык и литература внесли огромный, и до сих пор не полностью оцененный вклад в мировую культуру, стали центром духовного притяжения для множества народов, населяющих нашу Родину.

Поэтому одним из выводов состоявшегося научного форума явилась идея о том, что одним из важнейших путей к нравственному оздоровлению и гражданско-патриотическому воспитанию детей и молодежи является глубокое знакомство с отечественной историей и традиционной российской культурой, заключающей в себе великий духовный потенциал, так необходимый для возрождения благоприятной нравственной атмосферы в обществе в целом и в системе образования в частности.

Незавершенность поднимаемых в этом выпуске журнала вопросов подчеркивают необходимость дальнейших исследований, а широкое участие в публикациях номера аспирантов и студентов позволяют надеяться, что преемственность научного поиска составит основу для пролагания путей от изучения истоков российской культуры и ее современного состояния к познанию и сотворению достойного будущего.

*В. И. Марков,
доктор культурологии, профессор,
проректор по научной работе КемГУКИ*

ИСТОРИЯ

Т. В. Батурина

*кандидат исторических наук, доцент кафедры философии
Кемеровский технологический институт пищевой промышленности*

С. П. Батурин

*кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и социологии
Кемеровский институт (филиал)
Российского государственного торгово-экономического университета*

ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЩЕСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СИБИРИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

Несмотря на возрастающий интерес исследователей к истории Русской православной церкви в синодальный период, не все ее аспекты изучены с достаточной полнотой. В значительной степени это относится к истории православных общественно-религиозных организаций, возникавших повсеместно в данный период.

Под «православными общественно-религиозными организациями» подразумеваются самоуправляющиеся объединения духовенства и мирян, созданные с целью укрепления и распространения православия, имеющие свой Устав, определенную структуру, официально утвержденные государственной или церковной властью.

Вторая половина XIX – начала XX вв. для Сибири, как и для страны в целом, стали благоприятным временем развития общественного движения. Этому способствовала эпоха глобальных преобразований 1860–1870-х гг. В роли местного фактора, давшего мощный импульс аккумуляции культурных ресурсов на рубеже веков, выступило строительство железнодорожной магистрали. Последовавшая затем столыпинская аграрная реформа вызвала усиление миграционных процессов. Это не могло не отразиться на общественной и культурной жизни региона.

Сибирское епархиальное духовенство, воспитанное в традициях гуманитарной школы, также втягивалось в этот процесс. К общественной деятельности его располагало следующее обстоятельство – по долгу службы связанное с просветительной работой, оно не только не могло оставаться в стороне, но и должно было в известной мере задавать тон. Поэтому еще с начала 60-х годов XIX в. в Сибири под руководством духовенства стали складываться и активно функционировать благотворительные церковно-общественные организации, преследовавшие почти исключительно филантропические цели.

В отношении таких организаций участие православного духовенства выразилось, прежде всего, в работе обществ трезвости. Причем оно было плодотворным с момента их основания. Это обстоятельство является одним из свидетельств, выступающих в роли аргумента о готовности и способности православного духовенства бороться с самыми тяжелыми недугами

общества. Часто священнослужители не только активно участвовали в работе названных организаций, но и возглавляли их.

Антиалкогольное движение было наиболее распространенной формой благотворительности, которая особый размах приобрела в начале XX века. В Сибири этот период отмечен созданием разного рода попечительств о народной трезвости, просуществовавших в общей сложности около 20 лет. Инициатором их основания в целях борьбы с пьянством, параллельно с введением казенной винной монополии выступило Министерство финансов.

Свидетельством масштабности названных мероприятий является разветвленная структура этих общественных организаций. Четкая слаженность действий должна была обеспечиваться специально созданными губернскими и уездными комитетами. Работа уездных комитетов была направлена на открытие чайных, народных домов и других учреждений с целью создания при них специальных библиотек-читален, народных чтений и т. п. Народные чтения приобрели большую популярность. Так, в течение 1909г. в селах Тобольской губернии в общей сложности состоялось 692 чтения. Несмотря на их одностороннюю тематику и далеко не всегда высокую квалификацию лекторов, именно эти мероприятия часто являлись для основной массы сельского населения единственным развлечением в выходные и праздничные дни. Причем около 70% подобных мероприятий проводилось местным духовенством, не только осознававшим всю пагубность пьянства как всероссийского явления, но и включившимся в борьбу с ним еще задолго до начала общегосударственной кампании.

Следует отметить, что в России антиалкогольная общественная активность была выражена значительно слабее, нежели в Европе и Америке, где уже в середине 30-х годов XIX в. она приняла массовый характер. В этот период там уже действовали около восьми тысяч обществ трезвости. В 70-е годы XIX в. антиалкогольная пропаганда переживала там свое возрождение и в отличие от отечественного подобного движения противодействовала не только употреблению, но и производству и продаже спиртных напитков, добиваясь их запрета на законодательном уровне. Сибирское духовенство, кстати, выступало с аналогичными заявлениями еще в 40–60-е годы XIX в., однако услышано не было [1, с. 222]. Слишком большой доход давала винная монополия в государственную казну. По этой причине борьба священнослужителей с пьянством часто напоминала сражения Дон Кихота с ветряными мельницами.

В сравнении с рассмотренными организациями подобные учреждения православной церкви носили исключительно просветительный характер и каких либо лечебных целей не предусматривали. Тем не менее духовенство в борьбе с пьянством проявляло завидное постоянство и последовательность, хотя и не избежало в своей работе тех основных общероссийских тенденций, которые развивались в фарватере государственной политики. В 1883г. К.П. Победоносцев в письмах к Александру III указывал на «всемирный зов к правительству об исцелении этой ужасной язвы» и о пагубности распространения в связи с этим кабаков по всей стране [2, л. 7].

Активизацию деятельности локальных обществ трезвости связывают с началом XX в., когда на волне правительственной кампании борьбы за трезвость повсеместно происходило обновление уже существовавших и учреждение новых подобных организаций. С этого времени число обществ трезвости, иногда именуемых братствами, находившихся в ведении сибирского духовенства, постоянно возрастает. В конце XIX – первом десятилетии XX вв. они вели целенаправленную просветительную работу не только в епархиальных центрах и городах, но и в сельской местности [3, л. 21].

В период массовых крестьянских переселений конца XIX в. в Сибири было организовано множество новых поселков. При первом взгляде на некоторые переселенческие села, современников поражало убожество деревянных храмов, с одной стороны, и хорошо устроенные постоянные дворы – с другой. Священнослужители выражали недовольство по поводу того, что многие поселки имеют казенную лавку по продаже водки и несколько пивных. «Въезжая в поселок, прежде всего замечаешь в нем отсутствие школы, в глаза тебе бьют не одна, а несколько вывесок пивных и даже винная казенная лавка... Для примера укажу на торговлю в поселке Новоселы, Тюкалинского уезда. Приезжий из России гражданин открывает мелочную лавку, а при ней продажу казенной водки. 8 сентября – храмовый праздник, а 7 уже весь поселок был пьян и шумел все ночь, через день привезенных ста ведер водки в лавке не стало, а напротив его лавки красуется радужная вывеска пивной. И это в беднейшем поселке. А что делается в других поселках? Из сведений, полученных от причтов, видно, что это зло пустило глубоко и далеко свои ядовитые корни» [4, с. 5].

Церковнослужители считали пьянство злейшим врагом церкви, с которым приходилось бороться православному духовенству. Священники сетовали, что дело доходит до курьеза. В праздники по указу властей винные лавки закрывались, чтобы не было пьяных, дабы не осквернить праздника. Но за то в это время свободно торговали трактиры и пивные и получалось тоже самое пьянство. В таких поселках отношение прихожан к церкви, ее содержанию – равнодушное. Приведем для примера свидетельство священника переселенческого села Москоленское Акмолинской области Омского уезда: «пасхальное хождение со святыми иконами бывает только в деревне Инсарке, прочие же поселки смотрят на этот обычай как на нововведение. Крестные ходы бывают только летом во время засухи и по всем селениям прихода» [4, с. 101].

Нравственное состояние сельского населения священнослужители считали неудовлетворительным, отмечая недостатки и пороки – пьянство, сквернословие, ссоры и распри. Они указывают на злоупотребление спиртным как на один из главных пороков сибиряков, при чем сильнее он был распространен среди переселенцев. Любили пьянствовать новоселы на свадьбах, а особенно на поминках, приглашенным туда предлагалось обильное угощение, а на сороковой день поминание совершалось прямо у питейного заведения. У старожилов этого не было: у них поминали

родителей устройством обеда, на который созывали обычно стариков. На таком обеде сначала все долго молились, затем тихо и скромно обедали, опять молились и расходились. Но если пороку пьянства больше предавались переселенцы, то сквернословию – преимущественно сибиряки-старожилы. Даже переселенцы удивлялись беззастенчивости коренных сибиряков в сквернословии. С пьянством было связано и распутство. Народ сибирский смотрел на распутство как на «легких птичий грех». Кроме тайного распутства существовало открыто и сводничество. На увещевание священников таким людям разойтись или повенчаться, как правило давалось обещание исполнить просьбу, но на самом деле их никогда не исполняли.

Посты переселенцы и старожила соблюдали строго, но понимали пост как воздержание от скоромной пищи. «Упиваться же вином и предаваться другим порокам не стесняются и в пост». Святость праздничных дней почиталась и новоселами и старожилами своеобразно: оставлялись полевые и домашние работы и народ проводил время либо в праздности, либо в играх, а чаще всего в гулянках со спиртным. Больше почитался сельским населением канун праздника. В эти дни воздерживались от попоек и гулянок, и только у выходцев из малороссийских губерний сохранялся обычай под праздники устраивать игрища с песнями и плясками. Признавая работу в воскресенье и праздничные дни греховой, сибиряки трудились главным образом на себя. В летнее время наемная работа за плату допускалась и в праздники. Еще охотнее сибиряки ходили на «помочи», где работа оплачивалась не деньгами, а вином и угощением [5, с. 95].

Однако постепенно, по свидетельству приходских священников, положение дел в религиозно-нравственном состоянии крестьян в ряде мест Сибири менялось к лучшему. К концу рассматриваемого периода, благодаря духовно-просветительской деятельности в епархиях, общий уровень религиозно-нравственной жизни сибиряков повышался, чему способствовали усиленная церковная проповедь, организация внебогослужебных чтений, введение общего пения, обучение взрослых прихожан молитвам, организация церковных школ, обществ трезвости.

Постепенно и в среде сибиряков появлялись примеры «истинно христианской жизни» – трудолюбивой и трезвой. Особенно отмечалось церковью то обстоятельство, что молодежь, обучавшаяся в школах, оказывала «усердие к церкви», уклоняясь от пьяных гуляний. На уменьшение пьянства благотворно действовали общества трезвости. Так, в 1912г. в Томской епархии действовало 53 общества трезвости, преимущественно в сельской местности. Подавляющее большинство таких обществ было организовано с 1908 по 1912 годы. Общества трезвости имели свои помещения, где организовывались «душеполезные» чтения. Общество трезвости под названием «Утоли моя печали», действовавшее при Омском епархиальном братстве, имело многочисленные филиалы и Устав, в котором были обозначены цели общества: «1. Бороться с народным недугом пьянства через широкое распространение в народной среде начал трезвости и безусловного воздержания от употребления водки, вина, пива. 2. Сблизить

между собой трезвенников для борьбы с пьянством. 3. Для достижения своих целей общество устраивает в пределах Омской епархии устные беседы и чтения о вреде пьянства, исторические и бытовые. Распространяет в народе книги и брошюры, устраивает библиотеки и читальни, чайные и духовные концерты, предпринимает все то, что может отвлекать от винопития и создавать в народной жизни трезвую обстановку» [4, с. 122].

Членами общества могли быть православные всех сословий, за исключением лиц, причастных к производству и продаже спиртных напитков. Особенно желательным было вступление в общество непьющих, которые становились примером для подражания другим. В ряде случаев было замечено, что молодое поколение по своему религиозно-нравственному развитию отличалось от своих отцов и дедов в лучшую сторону. В праздничные дни церкви были переполнены и не вмещали молящихся.

Таким образом, в конце XIX – начале XX вв. Русская православная церковь вела активную борьбу с распространением пьянства среди народа и пропаганду здорового образа жизни. Ее активность в этом вопросе была значительно выше, чем властей светских. На 1 января 1911г. в Российской империи (без польских губерний и Финляндии) насчитывалось более 1400 обществ трезвости, из которых 17% были гражданскими (240), а более 83% (1160) действовали при православных храмах. В Сибири общества трезвости были наиболее распространенной формой общественно-религиозных объединений. На протяжении всего рассматриваемого периода их количество постоянно возрастало, вплоть до начала первой мировой войны.

Обострившаяся борьба церкви за укрепление православия через действия этих организаций была успешной далеко не везде. И причина этого, видимо состояла в том, что в большой степени их появление было инициативой правительства и православной иерархии, а не явлением, порожденным самими народными массами и местной церковной интеллигенцией. К тому же времени, отведенного на борьбу с пьянством, было явно недостаточно. Революционные события, захлестнувшие Россию, остановили этот процесс.

Литература

1. Харченко Л. Н. Роль Православной церкви в культурном развитии Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917г.) Дисс. на соиск. учен. степени доктора ист. наук. СПб., 2007.
2. РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 281.
3. Иркутские епархиальные ведомости. 1897г. №15.
4. Голошубин И. Описание Омской епархии. – Омск, 1915.
5. Батурина Т. В. Русская православная церковь и крестьянские переселения в Сибирь на рубеже XIX–XX вв. Дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – Новосибирск, 1999.

В. А. Волчек,
доктор исторических наук, профессор
Кемеровский государственный университет

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ИТОГАХ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ НА КАФЕДРЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ КЕМЕРОВСКОГО ГОСУНИВЕРСИТЕТА

Осмысление опыта исторического развития российской цивилизации является, несомненно, необходимым условием для определения нравственных ориентиров нашего общества. С 90-х гг. XX в. Русская православная церковь (РПЦ) стала рассматриваться государством, определенными политическими объединениями, частью общества как интегрирующая сила, на протяжении ряда столетий сохраняющая духовную преемственность и единство народа.

Дореволюционная историография уделяла много внимания изучению истории РПЦ. Причем труды церковных авторов занимали главенствующее положение. Светские исследователи, как правило, затрагивали лишь отдельные аспекты ее истории при описании государства и общества. В работах XIX – начала XX вв. содержится огромный фактический материал, были поставлены вопросы периодизации, места православия в истории государства и народа. В исследованиях этого периода сведения по истории церкви в Сибири в основном фрагментарны, отражают лишь ход внешних событий. В них большое внимание уделяется историко-культурным достопримечательностям. В связи с этим нельзя не сказать о таких ученых, как П. Н. Буцинский, Д. Н. Беликов, В. И. Вербицкий, Е. Н. Воронец, Т. А. Догуревич, Е. К. Смирнов, П. Сумароков, П. А. Слобцов, Н. М. Ядринцев и других.

В послереволюционный период был сделан упор на разработку новой концепции церковной истории при преобладании идеологических установок. Внимание историков в основном привлекали проблемы формирования и функционирования монастырского землевладения, политика секуляризации, социальные конфликты. Следует отметить, что уже в конце 80-х гг. XX в. наметилось изменение подходов к изучению истории и РПЦ, что нашло отражение в коллективной монографии «Русское православие: вехи истории», вышедшей в 1989 году.

В девяностые годы произошел перелом в изучении истории церкви вообще, и в Сибири в частности. Это нашло отражение и в направлении исследований на кафедре отечественной истории Кемеровского государственного университета. В 1992 г. в статье «К изучению истории Кузбасса дореволюционного периода» автор отмечал, что неизученными остаются вопросы, связанные с анализом роли и значения церкви, как в освоении края, так и в формировании духовного фона региона. В этом же году в статье «К вопросу о дальнейшем исследовании истории церкви в Западной Сибири» было отмечено положительное значение программы «Роль религий в истории и современном мире», принятой в 1989 г., круглого

стола светских и церковных историков «Роль Русской православной церкви в истории России». Однако автор указал на то, что в комплексной программе не была отражена необходимость изучения истории церкви в отдельных регионах. Были выделены основные направления изучения истории церкви в Западной Сибири: отказ от некоторого пренебрежительного отношения к трудам и выводам дореволюционных исследователей; включение в сферу анализа трудов не только советских ученых, но и работ дореволюционных и современных авторов клерикального направления; проведение библиографической работы, изучение роли и влияния на духовную жизнь населения приходских священников; уточнение идеологической и политической роли монастырей, церковных приходов на местах и другое.

В 1996 г. на конференции «Духовная и светская культура как фактор социального развития региона», проходившей в Кемеровском государственном институте культуры и искусств было выдвинуто положение о РПЦ как факторе сохранения нации. В условиях, когда процесс становления и упрочения политических институтов России происходил на фоне постоянного расширения территорий, многонационального характера государства требовалось найти в русском обществе ту силу, которая могла бы цементировать нацию. За счет того, что на окраинах священнослужители были зачастую единственными представителями интеллигенции, миссионерской и просветительской деятельности, централизации религиозной организации, отсутствия инквизиционной практики, использования идей мессианства («Москва – третий Рим»), слабого развития светского образования, православная церковь и стала такой силой.

Сейчас уже можно смело говорить о достигнутых результатах. Так, А. М. Адаменко в своей кандидатской диссертации и монографии «Приходы русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVIII – начале XX века», вышедшей в 2004 году, указывает, что юг Западной Сибири начал осваиваться Русской православной церковью параллельно с процессом заселения Сибири русским населением. Поэтому образование первых приходов можно отнести к началу XVII в. Первые приходы, как правило, образовывались при острогах (Томск, Кузнецк). Постепенно по мере расселения русских к югу шло освоение территорий будущих Кузнецкого, Бийского и Барнаульского уездов, что вело к образованию новых приходов. Особенно бурно процесс образования их проходил в XIX – начале XX в., что было связано с промышленным освоением территорий Мариинской тайги и Алтайского округа и волной вольного крестьянского переселения на юг Западной Сибири. Приходы, как выяснил А. М. Адаменко, характеризовались значительными размерами как по количеству прихожан, так и по территории, входящей в них.

Исследователь выделил несколько типов приходов: сельские, городские, при заводах и рудниках, при военных укреплениях, инородческие. В начале двадцатого столетия появляются единоверческие приходы и приходы при железнодорожных станциях. В целом на данной территории постоянно преобладали сельские приходы с большинством населения, состоящим из

крестьян и поселенцев. Достаточно большую группу составляли инородцы, учет которых был систематизирован только в XIX в., а также служащие, мастеровые и разночинцы. В городских наблюдалось увеличение процента купцов и мещан. В среднем на протяжении всего изучаемого им периода наиболее крупными являлись приходы южной части региона (Барнаульского, Бийского уездов). Они обычно включали в себя несколько населенных пунктов, расстояние между которыми было довольно значительным (иногда более 50 верст). Хотя в начале XX в., как установил ученый, около четверти приходов уже состояли из одного селения. Размеры приходов по количеству душ были самыми разнообразными.

Одной из основных задач, стоящих перед прихожанами, после того как они осознавали необходимость открытия собственной самостоятельной единицы, являлось строительство храма, которое в основной массе общин осуществлялось на собственные средства. Во время строительства каменных или больших деревянных храмов производился сбор добровольных пожертвований по епархии и за ее пределами. В отдельных случаях инициатором постройки выступали представители государства (Колывано-Воскресенский горный округ, фонд императора Александра III) или частные лица. Большинство церквей были деревянными, хотя со стороны государства постоянно шли требования о строительстве по возможности каменных храмов. Обычным материалом служили лиственница, кедр, ель. Первоначально церкви строились на берегах рек, но постепенно от подобной практики стали отказываться, и церкви в XIX в. обычно сооружались в центре населенных пунктов.

Содержание храмов почти полностью возлагалось на приходскую общину, и особым лицом, следящим за этим, становился церковный староста. В его задачи входило наблюдение за строительством и содержанием храма, сбором и расходованием денежных поступлений из церковных сумм. В конце XIX в. появился новый источник доходов на содержание церквей – проценты с банковского капитала. В помощь старостам в середине XIX в. стали создаваться особые органы – церковно-приходские попечительства, которые обязаны были следить за состоянием храма, кладбищ, школ, богоугодных заведений и пр.

Клир, состоящий из священноцерковнослужителей, являлся неотъемлемой частью приходской структуры. Первоначально члены причтов избирались прихожанами, но постепенно набирает силу процесс замены данной формы замещения вакантных мест на назначение причтов со стороны епархиальной власти. Сибирь в XVIII в. в основном обслуживалась священноцерковнослужителями, переехавшими из европейской части России. Лишь в XIX в., с созданием большого количества духовных школ в Сибири, среди клира начинают преобладать местные кадры. Во второй половине XIX – начале XX в. большинство членов клира составляли люди в возрасте 20–40 лет с довольно высоким уровнем образования; повышается процент тех, кто окончил светские учебные заведения.

Исследователь убедительно показал, что одним из важных вопросов во взаимоотношениях прихожан и причтов было содержание храмов и священного клира. В основной массе приходов содержание осуществлялось за счет самих прихожан. К каждой церкви обязательно должны были выделяться земельные наделы, дома для жительства причтов. Вместо выделения земли могла выплачиваться хлебная руга, иногда она заменялась денежным жалованием. Но далеко не все приходские общины выполняли данные требования, и со стороны священников постоянно шли нарекания на бедный уровень жизни. В конце XIX в. появляется еще один источник доходов – проценты с капиталов, завещанных на содержание храма или причтов: от dobroхотных дарителей, которые вкладывались в Государственный банк России.

А. М. Адаменко показал, что на юге Западной Сибири на протяжении всего периода шел процесс формирования приходской системы с постоянным увеличением количества приходов, разнообразием их форм. Преобладающим типом приходов для данной территории на протяжении XVII – начала XX в. являлись сельские приходы. Основной категорией населения в них были крестьяне и поселенцы. Инициатором открытия приходов в основном являлось население.

Нет оснований говорить, как это делали некоторые исследователи, что в среде священноцерковнослужителей сложилась система наследственного занятия вакансий в причтах. Основным для данного региона было назначение в клир со стороны епархиального начальства. К началу XX в. нет оснований говорить о полной замкнутости духовного сословия, об этом можно судить по образовательным учреждениям, которые заканчивали члены причтов.

Большую ценность, на наш взгляд, представляют списки состава приходов Томского, Кузнецкого и Барнаульского духовных правлений в XVIII в. и Томской епархии в 1914 г.

В своем исследовании «Церковно-приходская школа Томской епархии (1884–1917)» Ю.Ю. Гизей показала, что экономическое развитие России поставило вопрос повышения образовательного уровня населения. События начала 80-х гг. XIX в. указали на необходимость держать этот процесс под строгим контролем. На первый план были выдвинуты задачи воспитания подрастающего поколения в духе государственной идеологии и обучения необходимому набору знаний.

В этих условиях правительство сделало ставку на развитие сети начальных церковных школ. Государство стремилось использовать силу идеологического влияния церкви на общественную жизнь страны. Не последнюю роль играла относительная дешевизна церковной школы. Кроме того, РПЦ к концу XIX в. накопила достаточный педагогический опыт, а потому могла включиться в процесс распространения грамотности среди прихожан.

Издание правил о церковно-приходских школах 1884 г. положило начало формированию системы начального церковного образования, просуществовавшей до 1917 г. и занявшей значительное место в системе

начального образования Российской империи. Многие структуры и элементы церковной школы были скопированы у министерства народного просвещения (МНП).

Главной чертой начального образования в Томской губернии в конце XIX – начале XX в. являлся постоянно растущий «школьный голод», что было связано с активной переселенческой политикой. Церковная школа Томской епархии, составившая более половины всех начальных учебных заведений губернии, также не смогла заполнить собой рынок образовательных услуг и обеспечить потребности всего населения в образовании.

Церковные школы, во многом благодаря деятельности церковно-школьной администрации, быстро заняли лидирующее положение в образовательной системе губернии. В утвержденной МНП в 1914 г. школьной сети по Томской губернии церковные школы составляли 56 % от общего количества существующих начальных учебных заведений, а количество учащихся в них – 51 %.

Быстрое развитие сети церковных школ потребовало создания развитой системы управления, включавшей в себя Томский епархиальный училищный совет и 7 его уездных отделений. Анализ личного состава Совета и его отделений, который провела Ю.Ю. Гизей, свидетельствует, что успешная деятельность Совета и его отделений во многом зависела от образовательного ценза и педагогического опыта их членов, поэтому наиболее плодотворной являлась деятельность отделений, находящихся в уездах, имеющих духовные училища: Томское, Барнаульское и Бийское.

Церковно-приходская школа Томской епархии, в сравнении с министерской, имела более низкую учебную и материально-техническую обеспеченность, что было связано со слабым финансированием. На церковную школу средств тратилось в 3,5 раза меньше, чем на министерские школы.

Финансирование церковных школ епархии состояло из трех источников: местных, казенных и пособия из губернского земского сбора. Их соотношение на протяжении всего периода было неодинаковым. На начальном этапе, как показали исследования, церковные школы содержались в основном на местные средства. В Томской епархии большую часть местных поступлений составляли средства сельских и волостных обществ, а также частная и общественная благотворительность. По России эти показатели были заметно ниже. Из благотворителей и попечителей наибольшие средства вносило купечество, хотя основной массой попечителей церковных школ являлись крестьяне. Ухудшение материального положения сибирской деревни в начале XX в. негативно сказывалось на финансировании церковно-приходских школ и особенно школ грамоты. Выделение с 1887 г. пособия из губернского земского сбора способствовало развитию церковно-школьного дела. Однако, оставаясь на протяжении 15 лет неизменным, оно не могло обеспечить существующий темп роста сети церковных школ. Казенные средства, начавшие поступать в епархию с 1896

г., постепенно к 1908 г. становятся основным источником финансирования церковных школ. Сравнение с общероссийскими тенденциями показывает, что в Томской епархии основную часть содержания церковных школ составляли местные средства и земское пособие. Ситуация меняется, лишь тогда, когда участие в организации всеобщего обучения в губернии потребовало резкого увеличения расходов на содержание церковно-школьного дела.

Учительский персонал церковных школ на протяжении рассматриваемого периода претерпел существенные изменения. Во-первых, пришлось отказаться от учителей из членов причта. Во-вторых, благодаря стараниям церковно-школьной администрации, удалось значительно повысить качество учительского персонала. Вырос образовательный ценз учителей церковных школ, к 1917 г. основную массу учителей ЦПШ составляли лица со средним образованием либо сдавшие соответствующие испытания на звание учителя церковно-приходской школы. В-третьих, увеличивается удельный вес учительниц среди учащихся церковных школ, что было связано с изменением социального статуса женщины и военными мобилизациями, которые отнимали у школы учителей-мужчин.

Низкое жалование (по сравнению с учителями министерских школ) и слабая социальная защищенность приводили к большой текучести кадров и семейной необустроенности учителей церковных школ. Большинство учительниц преподавали в школе до замужества, а мужчины рассматривали свое учительство как условие дальнейшего карьерного роста по духовной линии. Ю. Ю. Гизей выделила три этапа в развитии начального церковного образования в Томской епархии. Первый (1884–1896) был связан со становлением структуры управления, а также увеличением сети начальных учебных заведений. С изданием в 1884 году «Правил о церковно-приходских школах» началось церковно-школьное строительство в епархии. Нижняя граница периода обусловлена вмешательством светской власти в развитие сети начальных учебных заведений. По распоряжению томского губернатора А.А. Ломочевского в губернии было создано около 1000 домашних школ грамотности, которые в 1896г. были переданы в ведение томского епархиального училищного совета.

Во второй период (1896–1908) основная деятельность церковно-школьной администрации была направлена на сохранение сети и совершенствование материально-технической базы и учительского персонала существующих школ. Характерной чертой этого периода стало сокращение сети церковных школ за счет школ грамоты, содержащихся в основном на средства сельских обществ. Совет, по мере роста финансовых средств, стремился увеличить сеть одноклассных церковно-приходских школ. Параллельно предпринимаются меры по улучшению педагогического состава церковных школ: создается сеть второклассных школ, проводятся краткосрочные педагогические курсы. Повышению качества преподавания способствовало создание церковно-школьной инспекции.

Третий период (1909–1917), как указывает исследователь, был связан с проведением работ по разработке и внедрению школьных сетей в Томской губернии. Томский епархиальный училищный совет настоял не только на включении своих школ в сети, но и добился решения о дальнейшем развитии школьной сети губернии за счет церковных школ. В 1909 г. все существующие школы грамоты были преобразованы в одноклассные церковно-приходские. Участие церковно-школьной администрации в реализации всеобщего обучения в губернии выразилось в открытии дополнительных учительских вакансий, новых школ и активизации строительства школьных зданий. У Совета существовал план дальнейшего развития системы церковных школ до 1924 г., который мог быть реализован лишь при условии увеличения казенных ассигнований.

Постановление Временного правительства о передаче церковных школ в ведение министерства народного просвещения, а на местах – органам местного самоуправления прервало реализацию этих планов. Бывшие церковные школы вместе со своей материально-технической базой и учительским персоналом были включены в систему светского начального образования.

Изучению некоторых аспектов истории РПЦ уделяет большое внимание В.А. Овчинников. В 2002 году он защитил диссертацию по теме «Православные монастыри, архиерейские дома и женские общины томской епархии во второй половине XIX – начале XX вв.», в 2004 году вышла его монография «Православные монастыри и женские общины томской епархии во второй половине XIX – начале XX века». Исследователь пришел к выводам, что на протяжении второй половины XIX начала XX вв. шло быстрое развитие монашеских обителей Томской епархии, характеризующееся количественным и качественным ростом. За 1860–1916 гг. их количество возросло с 2 до 13. Процесс шел в рамках общероссийских тенденций, но имел свою специфику. Большинство обителей епархии были женскими и появились как женские общины на волне подъема благотворительности и религиозности в обществе. Культурно-просветительская работа (в силу слабого развития сети государственных и частных просветительно-благотворительных заведений) имела для обширных и малоосвоенных просторов Западной Сибири большее значение, чем в европейской части.

Существенным фактором, определившим миссионерскую направленность большей части монашеских обителей епархии, явилось их расположение в приграничной области, входившей в сферу стратегических интересов государства в азиатском регионе. Семь из 13 монастырей и общин епархии находились в ведомстве Алтайской духовной миссии. Миссионерские монастыри играли роль форпостов русской цивилизации, постепенно превративших языческий мир в периферию единого православного пространства. Помимо религиозного, они имели важное государственное значение, так как неразрывно были связаны с укреплением идеологической основы империи и противодействовали распространению ислама и буддизма на юге Западной Сибири. Культуртрегерское влияние, оказываемое монастырями,

расширяло взаимопроникновение культур, способствуя вхождению инородцев в административно-правовое и культурное поле Российской империи.

Общероссийская тенденция преобладающего роста числа монашествующих женского пола четко прослеживается и в Томской епархии, в которой они к 1916 г. превосходили число монахов и послушников и 8,5 раза. По сравнению с мужскими, женские обители характеризовались большей стабильностью состава. Основным источником пополнения числа насельников монастырей являлись представители крестьянского сословия, преимущественно жители Томской губернии. Монашествующие обладали практически стопроцентным уровнем грамотности и высокой степенью образованности по сравнению со средними показателями указанных характеристик населения Сибири.

Исследователем отмечено, что в повседневной жизни обителей решения высшей и епархиальной властей играли незначительную роль. Перспективное развитие монастырей, в том числе и усиление значения в просветительской жизни региона, было связано с общепархиальными программами, то есть зависело от решений, принимаемых на епархиальном уровне. Женские обители отличались развитой организационной структурой и многочисленными административно-исполнительскими должностями, четким горизонтальным разделением по специализированным линиям.

В начале XX в. произошли изменения управления, сказанные с укрупнением обителей, активным применением принципов соборности и выборности, усилением роли и степени участия к жизни региона.

Вторая половина XIX в. была ознаменована появлением великих образцов русской святости. Имена подвижников: митрополита Московского Макария (Невского), настоятельницы Улалинского миссионерского монастыря монахини Ольги – стали известны повсеместно по территории Российской империи.

За исследуемый период монашеские обители при поддержке общества и государства создали комплексные развитые хозяйства, увеличили капиталы. Большое значение для их развития имело появление в результате реформ 60 70-х гг. XIX в. нового социального слоя предпринимателей-благотворителей. Вместе с экономическим развитием монастыри увеличивались количественно и принимали более прогрессивные формы просветительно-благотворительные заведения при них.

Монашеские обители играли роль культурно-просветительских центров для окрестного населения, оказывая влияние на формирование нравственной основы и ценностных установок, способствуя росту элементарной образованности. Храмы монастырей служили духовными центрами епархии. Помимо религиозно-нравственного, большое культурно-просветительское воздействие оказывали существовавшие при обителях иконописные мастерские, декоративно-прикладное искусство, церковные хоры, народные чтения. В большинстве случаев обители служили примером рациональных отношений в коллективе, любви к ближнему, эффективного хозяйства.

Монастыри играли роль социального стабилизатора, решая проблемы путем призрения и обучения, лечения социально незащищенных слоев общества. Большое значение имела деятельность обителей во время эпидемий, неурожаев, войн. Специфическим видом культурно-социальной деятельности было погребение и отпевание умерших. С монастырскими пантеонами связано сохранение исторической памяти народа.

Просветительно-благотворительная деятельность осуществлялась монастырями также в форме организации школ, приютов, больниц, библиотек, богаделен. На основании количественного и качественного роста учебных и благотворительных заведений, применения новых форм и методов работы, политики государства и общего развития просветительской епархиальной сети Овчинниковым В.А. было выделено два этапа в процессе развития просветительно-благотворительной деятельности обителей епархии.

В конце XIX – начале XX в. для женских обителей были характерны следующие формы работы: создание просветительно-благотворительных комплексов (школа, приют, богадельня, библиотека, больница), создание учебных заведений по подготовке учителей.

Миссионерская направленность преобладала в работе большинства монастырских школ и приютов.

Новые условия требовали применения и нетрадиционных, современных форм работы. Опыт церковных училищ по подготовке учителей Томского архиерейского дома и Чемальской общины, Дома трудолюбия при Томском Иоанно-Предтеченском монастыре был признан передовым в империи. Просветительно-благотворительные заведения монашеских обителей занимали важнейшее место в программе развития просветительской деятельности в Томской епархии.

Данные выводы свидетельствуют о высокой степени влияния монашеских обителей на формирование социокультурных характеристик региона. Монашествующие, послушники и послушницы, составляя к 1916 г. лишь 0,028 % православного населения Томской епархии, оказывали значительное воздействие на духовную жизнь населения юга Западной Сибири, служили объединяющим компонентом благотворительных усилий государства и различных слоев общества, облекая их в конкретные общественно значимые формы.

К.Ю. Иванов защитил диссертацию по теме «Старообрядчество юга западной Сибири второй половины XIX – начала XX века». Он выявил размытость границ между старообрядчеством и официальным православием в народном его варианте. Схожими являются отношения к синодальному духовенству, целям и формам обучения подрастающего поколения.

Была изучена тенденция роста численности старообрядцев. Анализ динамики численности позволил выявить тенденцию сохранения удельного веса старообрядческого компонента в конфессиональной структуре населения региона, был примерно на одном уровне за счет как естественного, так и механического прироста. Наиболее населенными старообрядцами являлись на

протяжении всего изучаемого периода южные уезды – Барнаульский, Бийский и выделившийся из последнего в 1895г. Змеиногорский, что было связано как с земледельческим освоением этих плодородных земель, так и с удаленностью от духовных и светских властей.

Другой важной тенденцией на протяжении всего изучаемого периода являлась дифференциация согласий и появление новых толков, которые имели как внешнюю причину – переселение из других регионов носителей иных обрядово-догматических традиций, так и внутреннюю – отсутствие полноценного духовного образования и самостоятельное толкование вопросов богослужебной практики.

На примере старообрядчества юга Западной Сибири подтверждены противоречия «золотого десятилетия», выявленные Ю.В. Клюкиной для уральского региона и выражавшиеся в отторжении частью толков и согласий возможности вхождения в формирующееся гражданское общество. Появляется новый критерий для деления старообрядчества на два направления – общинников и противобщинников. Наиболее включенными в формирующийся в России новый тип общества оказались представители двух наиболее влиятельных в регионе согласий – поморского законобратного и, особенно, белокриницкого. Деятельность этих согласий являет положительный пример проявления в изучаемом регионе «золотого десятилетия» российского старообрядчества. Предсказуемым является негативное отношение наиболее радикальных согласий (странников, титовцев), неожиданным – часовенного согласия, ранее достаточно терпимо относившегося к РПЦ и государству. Юг Западной Сибири стал одним из центров формирования на базе часовенного нового согласия – не приемлющих общин.

Отношения РПЦ и старообрядчества имеют аналогии в других регионах. Первоначально господствующая церковь боролась с «расколом» при полицейской поддержке государства. Изменения и в государственной, и в синодальной политике в сторону смягчения начинаются с последней четверти XIX в., когда старообрядцам законами 1874 и 1883 гг. постепенно возвращается часть гражданских прав. Крупным событием стало дарование старообрядцам в 1905–1906 гг. практически всех гражданских и религиозных прав, когда фактические старообрядцы, формально принадлежавшие к официальному православию, получили возможность легализовать свою истинную конфессиональную принадлежность. Однако необходимо отметить, что в своем отношении к старообрядцам синодальные священники и миссионеры не всегда руководствовались решениями высшей власти или Томской духовной консистории. Особенностью изучаемого региона является проведение борьбы со старообрядчеством силами не только специального противораскольнического братства, но и противоязыческой миссии.

В 2007 году кафедрой Отечественной истории КемГУ совместно с лабораторией истории южной Сибири института экологии человека СО РАН была издана с благословения епископа Кемеровской и Новокузнецкой епархии Аристарха коллективная монография «Русская православная

церковь юга Западной Сибири (XIX–XX вв.)». Работа посвящена 15-летию епархии. По сути дела в ней, во-первых, подведены некоторые итоги работы кафедры в данном направлении; во-вторых, участие в ее написании сотрудников других научных коллективов (А.В. Горбатов, О.Н. Устьянцева) свидетельствуют о необходимости объединения усилий различных научных коллективов в изучении истории РПЦ.

М.А. Жигунова

кандидат исторических наук, докторант

кафедры этнографии и музееведения

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

СОВРЕМЕННОЕ КАЗАЧЕСТВО СИБИРИ: САМОСОЗНАНИЕ И КУЛЬТУРА

Начавшийся в конце 1980-х – начале 1990-х гг. процесс социально-экономического и политического возрождения российского казачества актуализировал исследования по «казачьей» тематике, что проявилось в росте общественного интереса к истории и культуре этой самобытной военно-служилой группе русского этноса, проведении целого ряда научных и научно-практических конференций [1], появлении новых общественных объединений и фондов, исследовательских работ, включая коллективные монографические труды [2]. Процесс возрождения сибирского казачества протекает довольно неоднозначно, характеризуется значительным расколом на общественное и реестровое общества, поисками новых форм идентичности и функциональных ролей.

В данной публикации мы рассмотрим проблему самосознания (самоопределения) и культуры современного сибирского казачества, основываясь на этносоциологических и этнографических материалах, собранных в 1982–2006 гг. экспедициями Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (с 2006 г. – Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН), Омской областной общественной организацией «Центр славянских традиций», а также – лично автором. Исследования проводились на территории России (в Алтайском крае, Омской, Новосибирской, Тюменской областях, Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах) и Северного Казахстана (в Кустанайской, Павлодарской и Северо-Казахстанской областях). Дополнительными источниками послужили материалы Всероссийской переписи населения 2002 г., личные наблюдения и непосредственное участие автора в экспедиционных исследованиях, работе межрегиональных фестивалей казачьей культуры «Наследие» (2000, 2001, 2003, 2005 гг.), межрегиональных съездах сибирского казачества, сведения и публикации средств массовой информации.

В силу различных исторических и социально-политических факторов культурное наследие сибирских казаков изучено крайне недостаточно. Подавляющее большинство опубликованных работ исследователей Сибири были посвящены аборигенному населению, либо крестьянству и рабочему классу, либо отдельным локальным группам русского этноса. Советские сибиреведы касались отдельных аспектов истории и культуры казачества, как правило, попутно, в связи с разработкой других тем [3]. Только в 1960–1970-е гг. появились первые публикации отечественных историков, посвященные сибирским казакам (Н.Г. Аполлова, М.М. Громыко, Н.В. Горбань, А.И. Долгих, А.Р. Ивонин, Н.А. Миненко, Н.И. Никитин, В.И. Петров, А.Т. Топчий, Н.А. Хвостов и др.). В последующие десятилетия активно разрабатываются различные вопросы истории Сибирского казачьего войска (С.М. Андреев, Н.Г. Аполлова, И.А. Еремин, Д.В. Колупаев, А.А. Малолетко, А.В. Матвеев, Е.Н. Комиссарова, Ю.Г. Недбай, Р.Г. Скрынников, С.В. Шевченко, В.А. Шульдяков, К.Б. Умбрашко и др.), исследуется культурное наследие казаков (Ю.В. Аргудяева, Е.Я. Аркин, Г.Г. Ермак, Е.М. Бородина, М.А. Жигунова, Т.Н. Золотова, А.А. Лебедева, В.А. Липинская, М.Н. Мельников, П.Е. Петров, А.В. Сафьянова, И.Г. Чумаков, Л.Е. Элиасов и др.).

Отдельно следует остановиться на освещении заявленной тематики в Казахстане. Феномен казачества привлекал внимание многих историков, а также – лингвистов, фольклористов, искусствоведов (М.Ж. Абдиров, Н.В. Алексеенко, М.М. Багизбаева, Е.Б. Бекмаханов, Н.Е. Бекмаханова, Г.С. Власова, А.С. Елагин, Ж. Касымбаев, М.К. Козыбаев, И.Н. Князева, Е.Д. Плеханова, А.Д. Цветкова и др.). В зависимости от авторской позиции и времени исследования вопросы истории и культуры, а также – места и роли казачества Казахстана освещаются с различных точек зрения. Можно говорить о «сложившейся традиции казахстанской историографии считать казачество вначале исконно тюркским явлением, трансформировавшимся затем в ходе вековой славянской колонизации юга и юга-востока в русское казачество» [4]. Автор данной публикации проявил интерес к изучению сибирского казачества, начиная со своей первой студенческой этнографической экспедиции в ОмГУ, некоторые итоги многолетних исследований нашли отражение в опубликованных ранее работах [5].

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в перечне встретившихся в переписных листах вариантах самоопределения на вопрос: «Ваша национальная принадлежность», 140292 человек назвали себя казаками. Наибольшее количество таких ответов было зафиксировано в Ростовской и Волгоградской областях (соответственно – 87 492 и 20 648 чел.), а также – Краснодарском крае (17 542 чел.). Интересно, что подобные варианты самоопределения встретились практически во всех административно-территориальных единицах Западной и Восточной Сибири (за исключением Усть-Ордынского Бурятского и Корякского автономных округов). На территории Сибири количество лиц, назвавшихся казаками, колеблется в следующих пределах: Агинский Бурятский автономный округ – 1, Эвенкийский автономный округ – 2, Томская область – 4, Таймырский

автономный округ – 5, Чукотский автономный округ – 7, республика Тыва и Еврейская автономные области – по 8, республика Алтай и Новосибирская область – по 10, Кемеровская и Омская области – по 12, Магаданская область – 22, Читинская область – 32, республика Хакасия – 33, Амурская область – 34, республика Бурятия и Ямало-Ненецкий автономный округ – по 51, республика Саха (Якутия) – 53, Алтайский край – 57, Камчатская область – 59, Сахалинская область – 61, Хабаровский край – 75, Приморский край – 84, Ханты-Мансийский автономный округ (Югра) – 144, Иркутская область – 154, Тюменская область – 266, Красноярский край – 288 [6].

Таким образом, в 2002 г. назвали себя особой национальностью – казаками 1543 человек, проживающих на территории Сибири. На самом деле, количество лиц, относящих себя к современному казачеству, гораздо больше. Так, только к декабрю 2002 г. в Сибирское войсковое казачье общество (государственный реестр) входили 9 казачьих обществ, дислоцирующихся на территории Омской, Томской, Тюменской, Кемеровской и Новосибирской областей, в Алтайском крае и Республике Алтай, Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах, общей численностью более 10 тысяч человек (с семьями – более 30 тысяч) [7]. Кроме того, считают себя казаками около 20 тысяч членов различных общественных казачьих организаций. На 1 января 2006 г. в структуру «Сибирского казачьего войска» Союза казаков России входило 12 подразделений: Омская областная казачья община, Тюменское линейное казачье войско, Обско-Полярная казачья линия Ямало-Ненецкого автономного округа, Обь-Иртышский казачий отдел Ханты-Мансийского автономного округа (Югры), Тюменская казачья линия, Новосибирская областная казачья община, Кемеровский отдел, Алтайский отдел, Томский отдел, а также – в республике Казахстан: Усть-Каменогорский и Павлодарский отделы, Кустанайская областная казачья община [8]. В настоящее время к современному сибирскому казачеству относят себя около 50 тысяч человек.

Вопрос о национально-культурной идентичности (принадлежности) казаков, включая саму этимологию слова «казак», относится к дискуссионным и активно обсуждается учеными различных специальностей, как в нашей стране, так и за рубежом [9]. В тюркских языках слово «казак» переводится как «человек вольный, независимый, искатель приключений, бродяга», и даже – «разбойник» [10]. У В.И. Даля казак – это «войсковой обыватель, поселенный воинъ, принадлежащій къ особому сословію казаков, легкаго коннаго войска, обязаннаго служить по вызову на своихъ коняхъ, въ своей одежде и вооруженіи» [11]. В «Словаре русского языка» С.И. Ожегова под казаками понимаются «члены военно-земледельческой общины вольных поселенцев на окраинах государства, активно участвовавших в защите и расширении государственных границ; крестьяне, потомки этих поселенцев, ... а также бойцы воинской части из этих крестьян» [12]. Интересно, что слово «казак» часто попадало в языки Сибири и приобретало значение «русский», так как первые русские пришельцы зачастую и были казаками [13].

Сибирские казаки являлись этносословной группой в составе русского этноса, формирование которой связывают с начальным периодом русского освоения Сибири и походами атамана Ермака (1580-е гг.). Специфические функции и образ жизни военно-служилого населения способствовали некоторой обособленности и привилегированности казаков. По сравнению с окружающим крестьянством, казачество было более образованным, зажиточным, тяготело к городской культуре и православной церкви [14]. Характерной особенностью сибирского казачества являлся неоднородный этнический и социальный состав: в него верстались казаки и крестьяне из Европейской части страны, Урала и Сибири, повстанцы с Дона, польские конфедераты, пленные наполеоновской армии, обращенные в христианскую веру киргиз-кайсаки, татары, чуваша, мордва и т.д. Важным для казаков являлись представления о личной свободе и независимости, понятия чести и преданности воинскому долгу. Поскольку казаки проживали в пограничных территориях, у них широко распространено было двуязычие. Среди сибирских казаков наиболее распространенным являлся казахский язык. Идентичными были даже сами названия - «казаки».

По вероисповеданию подавляющее большинство сибирского казачества являлись православными (в том числе – старообрядцами), но встречались представители других конфессий. В традиционном казачьем жилище в красном (переднем) углу обычно находилась божничка, или киот с иконами. Особо почитаемой у сибирских казаков являлась икона Николая Чудотворца, считавшегося покровителем Сибирского казачьего войска. Бытовали у сибирского казачества коллективные и семейные чтения религиозных книг (в праздники и по вечерам), пение духовных стихов. Сибирские казаки, кроме воинской службы, занимались земледелием, животноводством, пчеловодством, рыболовством и охотой. Домашние промыслы у сибирского казачества не получили особого распространения, так как все необходимое казаки могли купить (на ярмарках, базарах, в лавках). Тем не менее, многие казачки занимались прядением и ткачеством, шитьем, вышивкой и вязанием. В отличие от окружающих крестьян, казаки довольно рано стали использовать покупные ткани и городские формы одежды. У всех мужчин призывного возраста имелось обмундирование, пошитое из материала, предоставленного государством. «Народной отличительной эмблемой казаков» являлись лампасы. В воскресные и праздничные дни казаки всегда одевали мундиры. Военная форма казака, наряду с оружием, являлась семейной реликвией. Одежда женщин была более разнообразной: юбки, кофты, платья, реже - сарафаны. Пошитые из одинаковой ткани юбка и кофта назывались «парочкой». Особой популярностью пользовались кофты покроя «казачок»: короткие, отрезные по талии блузки, плотно обтягивающие фигуру.

К 1911 г. в Сибири проживало 675 тысяч человек, относимых к казачьему сословию [15]. Сибирское казачье войско было ликвидировано в декабре 1919 г. приказом Сибирского революционного комитета. После гражданской войны, в процессах расказачивания и раскулачивания многие из

сибирских казаков были репрессированы, а их дети и внуки вплоть до 1990-х гг. боялись признать себя потомками казачьего рода. Так, при первых опросах, проведенных нами в 1980-х гг. в бывших казачьих станицах Омской области, подавляющее большинство опрошенных называли себя *русскими*, лишь при уточняющих вопросах выяснялось, что «*предки были из казаков*». Обратная ситуация наблюдалась в Северном Казахстане. Там на вопрос: «*Вы русские?*» нам отвечали: «*Мы – казаки*». В советское время специфика казачьего самосознания лучше сохранялась у потомков казаков, оказавшихся на территории Казахстана. Способствовало этому иноэтническое казахское окружение (что обычно ведет к консервации традиций), сохранение исконных мест проживания (в Омской области, например, многие казачьи станицы переименовывались в деревни и заселялись крестьянами, а казачье население перемещалось в другие населенные пункты). По-видимому, сибирские казаки, оказавшиеся на территории Северного Казахстана, подверглись меньшим репрессиям, чем их собратья в России, поддержавшие в большинстве своем «белого адмирала» А.В. Колчака.

Проведенные в начале 2000-х гг. панельные исследования зафиксировали прямо противоположную 1980-м гг. ситуацию. Проживающие на территории Северного Казахстана потомки иртышских казаков все чаще называют себя *русскими*, утрачивая специфику казачьего самосознания (при сохраняющихся культурных традициях). А на территории Западной Сибири все чаще встречаются люди, гордо называющие себя *казаками*. Подавляющее большинство современных казаков, проживающих на территории Западной Сибири определяют себя *русскими*. Часть опрошенных называют себя *казаками* или *сибирскими казаками*. Среди современных казаков Сибири часто встречаются представители из других казачьих войск, чаще всего – из Кубанского и Донского, а также – из Уральского, Оренбургского, Терского и Забайкальского и др.

Несмотря на то, что некоторые определяют казаков в отдельную национальность, существует и такая точка зрения, согласно которой «*Казак – не национальность, а особое состояние духа*». Распространенными выражениями являются словосочетание «*вольный казак*» и поговорка: «*Терпи, казак, атаманом будешь!*». Среди заповедей сибирского казачества особо выделялась и выделяется следующая триада: «*Казаком нужно родиться! Казаком нужно стать! Казаком нужно быть!*». В качестве девиза употребляется следующий: «*Слава Богу, что мы казаки! Все перетерпеть и победить!*». Гимном современного Сибирского казачьего войска является «Песнь о Ермаке» К. Рылеева («Ревела буря, дождь шумел...»). Встречаются среди современного казачества люди, определяющие себя как *чалдоны* (*челдоны*) – «*вечные, исконные, коренные сибиряки*», «*русские коренные жители Сибири*», «*здешние уроженцы*», «*испокон веку здесь живущие*». Также среди вариантов самоидентификации казаков Сибири встречаются следующие: *мужчина* (*настоящий мужчина*), *воин*, *россиянин*, *патриот*, *атаман*, *хорунжий*, *есаул*, *сибиряк*. Особый интерес представляет самоидентификация «*метис*» (так называют себя люди,

родившиеся в национально-смешанных семьях). Для казачества Сибири браки с людьми различных национальностей являются обычным делом. Вот характерное высказывание родовой сибирской казачки Т.Ф. Галайбы, записанное нами в с. Прииртышское Железинского района Павлодарской области: *«Я в нациях не разбираюсь, лишь бы душа да человек хороший»* (запись 2004 г.). Для казаков (в целом) определяющую роль в отношениях играли личностно-психологические характеристики отдельного человека, характерной чертой являлось толерантное отношение к людям разных национальностей и вероисповедания.

В 2000–2007 гг. мы проводили этносоциологические исследования, одной из задач которых являлось выявление авто- и гетеростереотипов казачества. Интересно, что они существенно отличаются. Так, согласно мнению самих казаков, характерными чертами для них являются смелость, воля, патриотизм, сила, храбрость, мужественность, удаль, смекалка, любвеобильность. По мнению окружающего населения, казаки чаще всего – своевольные, гордые, непокорные, упрямые, драчливые, задиристые, бесшабашные, «гулящие». Чтож, казаки являлись в царской России привилегированным сословием, специфическая «особость» ощущалась казаками всегда, они четко отделяли себя от окружающего крестьянского населения («мужиков»), очень неохотно отдавали своих дочерей замуж за крестьянина.

Неоднозначно и противоречиво отношение к возрождению казачества: от уважения и восхищения до полного презрения и отрицания. У русского населения Западной Сибири при слове «казак» чаще всего возникают следующие ассоциации: *воин, войско, конь (кони, лошади), свобода, воля, вольница, шашка (сабля), атаман, Дон (и «Тихий Дон»), Тарас Бульба, граница, защитник*. Также отмечались особенности их внешнего вида и одежды: *усы, чуб, шаровары, лампасы, папаха*. Во многих ответах подчеркивалось, что раньше казаками считались *«вольные люди на лошадях, с саблями», «служилые люди, защитники отечества», «люди, охраняющие границы России при царях», «вольные люди, кочующие по просторам нашей Родины», «люди слова и чести, почитающие своего атамана», «дружный народ», а сейчас – «не знаю, кого можно отнести к казакам», «настоящих сейчас нет», «неопределенная категория, существующая только в сознании», «их век прошел, сейчас это что-то балаганно-вычурное», «ряженые самозванцы».*

Поскольку для поддержания каждой культурной традиции необходимо ее постоянное воспроизводство и функционирование межпоколенной связи (от старших – к младшим), в современных условиях особую важность приобретает работа, направленная на изучение, сохранение и пропаганду лучших казачьих традиций, развитие межрегионального сотрудничества, координацию действий представителей академической науки, культуры и образования с представителями различных казачьих обществ. Этим же целям должны соответствовать проводящиеся конференции и фестивали,

действующие Центры казачьей культуры, хранящиеся в музеях коллекции, представляющие историю и культуру сибирских казаков [16].

Сложная, многогранная, и во многом противоречивая проблема национально-культурной идентичности сибирского казачества во многом остается нерешенной. Современное казачество Сибири отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, различными историческими, социально-экономическими, природно-географическими и этнокультурными факторами. Поэтому для казачьей культуры характерными чертами являются многосложность, разнообразие и синкретизм различных культурных традиций. Неоднородность социального, этнического и конфессионального состава, большая территориальная разбросанность, разобщенность источников, материалов, исследований российских и казахстанских ученых, недостаток конкретной информации вызывают существенные трудности в исследовании этой проблематики. Для дальнейшей разработки этой тематики необходимо проведение комплексных работ по собиранию, изучению и пропаганде историко-культурного наследия сибирского казачества, с целью написания обобщающего историко-культурного исследования.

Литература

1. Казаки Урала и Сибири в XVII–XX вв.: Материалы Всероссийской научной конференции. – Екатеринбург, 1993; Казачество в истории России: Материалы Всероссийской научной конференции. – Краснодар, 1993; Казачество: история и современность: Материалы научно-практической конференции. – Омск, 1994; Катанаевские чтения–98: Материалы докладов Второй всероссийской научно-практической конференции. – Омск, 1998; Катанаевские чтения: Сборник научных трудов, посвященный военному администратору и ученому генерал-лейтенанту Георгию Ефремовичу Катанаеву (1848–1921). – Омск, 2003; Катанаевские чтения: Материалы Пятой Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 17–18 апреля 2003 г.). – Омск, 2003; Катанаевские чтения: Материалы Шестой Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 23–24 мая 2006 г.). – Омск, 2006; Первая общероссийская научно-практическая конференция «Казачество как фактор исторического развития России». – СПб., 1999; Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 420-летию Сибирского казачьего войска (г. Омск, 17–18 декабря 2002 г.). – Омск, 2003 и др.

2. Гнезденко А.М., Гнезденко В.М. За други своя или все о казачестве. – М., 1999; Ивонин А.Р. Городовое казачество Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. – Барнаул, 1996; История казачества Азиатской России. В 3-х т. – Екатеринбург, 1995; Недбай Ю. Г. История казачества Западной Сибири 1582–1808 гг. (Краткие очерки). – Ч. 1–4. – Омск, 1996; Очерки традиционной культуры казачеств России. В 2-х т. – М. – Краснодар, 2002, 2005 и др.

3. Жигунова М.А. Об изучении этнической истории и культуры сибирского казачества // Первая общероссийская научно-практической конференции... – С. 88; Жигунова М.А. Матвеев О.В. Из истории изучения фольклора и этнографии казачеств России // Очерки традиционной культуры казачеств России. – Т. 1. – С. 103.

4. Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 142.

5. Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Новые материалы по традиционной духовной культуре сибирских казаков // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. – Омск, 1988. – С. 153–159; Жигунова М.А. Материалы по этнографии сибирского казачества (одежда) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Вып.4. – Барнаул, 2001. – С. 83–86; Она же. Поселение и традиционное жилище казаков // Очерки традиционной культуры казачеств России. – М. – Краснодар, 2002. – С. 473–475; Она же. Традиционная одежда казаков // Очерки традиционной культуры ... – Т. 1. – С. 552–556; Жигунова М.А., Матвеев О.В. Из истории изучения фольклора и этнографии казачеств России // Очерки традиционной культуры...Т. 1. – С. 99–109; Она же. Красный флаг для невесты // Родина. Российский исторический журнал. – 2004. – № 9. – С. 75–80; Она же. О похоронной обрядности сибирских казаков // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Алматы–Омск, 2004. – С. 191–194; Она же. О традиционных верованиях сибирского казачества // Культурологические исследования в Сибири. – 2004. – № 1 (12). – С. 84–94; Она же. Обряды жизненного цикла сибирских казаков // Культурологические исследования в Сибири. – 2005. – № 1 (15). – С. 83–94; Она же. Сибирское казачество. Фольклор // Очерки традиционной культуры казачеств России. – М. – Краснодар, 2005. – Т. 2. – С. 452–462; Она же. Казачество Сибири и Северного Казахстана: проблема идентификации // Мир казачества. Сборник научных трудов. – Вып. 2. – Краснодар, 2007. – С. 111–122 и др.

6. http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_03.xls.

7. Плетнев В.А. Сибирское войсковое казачье общество (государственный реестр): состояние, цели и задачи на современном этапе // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее... – С. 94–95.

8. Русский рубеж. Газета Межрегиональной общественной организации «Сибирское казачье войско» Союза казаков России. – № 25, февраль 2006. – С. 6.

9. Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 10–32; Асфендиаров С. История Казахстана (с древнейших времен). – Алматы, 1993. – С. 93; Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.-Новосибирск, 2000. – С. 232–234; Народы России: Энциклопедия. – М., 1994. – С. 169–174; Словарь русских народных говоров. – М. – Л., 1966–1999. – Т. 12. – С. 306–307; Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975–1998. – Вып. 7. – С. 17; Словарь языка мангазейских памятников /Сост. Н.А. Цомакион. – Красноярск, 1971. – С. 176; Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата, 1992. – С. 52, 115; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986–1987. – Т. 2. – С. 158; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. – 3-е изд., стереотип. – Т. 1. – М., 1999. – С. 367–368; Етимологічний словник української мови. Т. 1–3. – Київ, 1982–1989. – Т. 2. – С. 495–496.

10. Фасмер М. Этимологический словарь... – С. 158; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь ... – С. 368.

11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртене. В четырех томах. Т. II, И-О. – М., 1998. – С. 176.

12. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1986. – С. 224.

13. Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири... – С. 233; Хелимский Е.А. Компаративистика. Уралистика: лекции и статьи. – М., 2000. – С. 352.

14. Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков // Русский вопрос: история и современность. – Омск, 2000. – С. 127–137; Они же. Традиционная культура сибирского казачества: история и перспективы изучения // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее... – С. 59.

15. История казачества Азиатской России. – Екатеринбург, 1995. – С. 13.

16. Жигунова М.А. Третий межрегиональный фестиваль казачьей культуры «Наследие» // Культурологические исследования в Сибири. – 2003. – № 3 (11). – С. 187–195; Она же. Экспозиция по сибирскому казачеству в Музее археологии и этнографии

Омского государственного университета // Электронный век и музеи. – Омск, 2003. – Ч. 1. – С. 247–252; Она же. Этнографические коллекции по восточным славянам в Музее археологии и этнографии Омского госуниверситета // Культурологические исследования в Сибири. – 2005. – № 3 (17). – С. 107–113; Матвеев А.В., Трофимов Ю.В. Исследования Горькой линии военных укреплений XVIII века (историография вопроса, новые проблемы, решения) // V Исторические чтения памяти М.П. Грязнова: Материалы Всероссийской научной конференции. – Омск, 2000. – С. 77–83; Первых С.Ю. Коллекция музейных предметов по истории Сибирского казачьего войска в фондах Омского государственного историко-краеведческого музея // Катанаевские чтения–98: Материалы докладов второй всероссийской научно-практической конференции. – Омск, 1998. – С. 277–280; Сибирское казачье войско в фотографиях Омского государственного историко-краеведческого музея. Каталог / Сост. Л.П. Полоницкая. – Омск, 2000.

Н. И. Романова

*кандидат культурологии, доцент кафедры философии, права
и социально-политических дисциплин*

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ВОСПИТАНИЕ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЕМЬЯХ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Целесообразность обращения к проблематике семьи, брака и семейного воспитания в старообрядческой культуре обусловлена проблемами современной цивилизации. Идущая быстрыми темпами унификация постиндустриального общества в рамках глобализационной парадигмы необратима. И на фоне упрощения взаимодействия между людьми, этносами, государствами ярко высвечивается проблема утраты культурной самобытности и уникальности. Еще одной проблемой, подчеркивающей необходимость изучения традиционных культурных основ семьи, является ухудшающаяся демографическая ситуация в России, тесно связанная с кризисом семейных ценностей. Обращение к традиционным нормам семейной жизни русского народа видится весьма актуальным в условиях нашего быстроменяющегося мира, где зачастую идет неприкрытая подмена истинных ценностей. Культура всегда выполняла функцию адаптации человека в окружающем мире. И семья, прежде всего, была именно тем институтом, в рамках которого ребенок приобщался к своей культуре.

На фоне быстропротекающих социокультурных процессов в России само существование старообрядческой семьи доказывает высокую адаптивность и состоятельность традиционных основ семьи, выступающих, быть может, как единственно возможный выход для сохранения культуры. Данная реальность является серьезным аргументом против распространяющегося в повседневном сознании людей разрушительного для социума мифа о том, что теперь ячейкой общества становится личность. В связи с этим выявление адаптивных функций и возможностей старообрядческой семьи призвано помочь обратить внимание общества на накопленный предыдущими поколениями культурный потенциал.

Специальному изучению старообрядческой семьи посвящено совсем не много работ. Как правило, в рамках изучения общей истории раскола исследователи лишь вскользь касались некоторых сторон жизни старообрядческих семей. В прошлом известные историки раскола митрополит Макарий [16], А. П. Щапов [44], И. Ф. Нильский [28] касались юридических сторон брака старообрядцев, внутриконфессиональных споров о браке у самих староверов. Вопросов семьи и брака у сибирских староверов частично касались представители официальной церкви, известные своим критическим и предвзятым отношением к старообрядчеству. Среди них В. Юновидов [45], протоиерей Д. Н. Беликов [1], некий И.И.С. [8]. Среди современных (советских и постсоветских) историков интерес к вопросам брачно-семейных отношений в той или иной мере отмечался у П. Г. Рындзюнского [37], О. Н. Садовой [39], А. И. Мальцева [17], Т. С. Мамсик [18, 19] и др.

Особо следует отметить этнографические труды, в которых отражены непосредственные наблюдения за жизнью старообрядцев в местах их локального и компактного проживания. Несомненный вклад внесли такие исследователи и писатели прошлого, как П.И. Мельников-Печерский [21], Г. Д. Гребенщиков [4, 5], А. И. Новоселов [29], М. Швецова [42], Е. Шмурло [43], Н. М. Ядринцев [46] и др. Замечательные этнографические исследования проводились затем советскими учеными-этнографами Е. А. Бломквист и Н. П. Гринковой [20], Е. Ф. Фурсовой [41], Ф. Ф. Болоневым [2], А. А. Лебедевой [10], Л. М. Сабуровой [38], М. М. Громыко [6, 7], Н. А. Миненко [23-27], В. А. Липинской [11-15] и др. В трудах этих исследователей содержатся описания внутрисемейных отношений, способов организации хозяйственной деятельности, обрядности, народной медицины и др. В культурологическом и этнографическом русле ведутся на протяжении многих лет теоретические и прикладные (полевые) авторские исследования, посвященные изучению вопросов семьи и семейного воспитания у алтайских староверов [30–36 и др.]. Сравнительно недавно появилось серьезное научное исследование старообрядческой семьи как культурно-исторического феномена А. П. Веселовой [3].

В целом, следует отметить отсутствие специальных монографических исследований, и лишь небольшое количество комплексных работ, посвященных старообрядческой семье. Таким образом, недостаточность изучения феномена старообрядческой семьи и вопросов воспитания в ней, а также сама актуальность темы подчеркивают необходимость серьезного научного к ней подхода. В частности требуется изучение не только историко-культурных основ традиционной православной старообрядческой семьи, но и ее положения в современном обществе, механизмов ее сохранения и выживания в современных условиях. Именно подобную цель можно поставить в данной работе. В ней принципиально опускаются конфессиональные особенности семейно-брачных представлений как в поповских, так и в беспоповских старообрядческих толках и согласиях. Эта тема является предметом особого рассмотрения и узкоспециального

исследования; в самих же традиционных основах отношения к семье, воспитанию, пожалуй, невозможно выделить принципиальные отличия, что в свою очередь связано с тем, что опирались они на многовековую христианскую православную традицию. В большей степени наблюдаются различия, связанные в основном с заключением брака (например, отсутствие священника в беспоповстве накладывает отпечаток в вопросах таинства венчания, также существенна проповедь безбрачия и др.).

Каковы же устои, культурно-исторические особенности традиционной старообрядческой семьи, а также семейно-брачные представления староверов? Источником семейно-брачных норм традиционно являлась Кормчая, в которой определялись виды родства, крайние границы для запрещения браков, указания священнику по вопросам обряда венчания. А главное, что в ней утверждалось догматическое понимание брака – обязательность благословения священника. Еще одним важным источником по устройству семейных отношений и быта является памятник русской литературы и быта XVI в. «Домострой», составленный из «слов» и поучений («Измарагд», «Златоуст», «Златая цепь» и др.).

Семья по праву может считаться оплотом старообрядчества. Обучение и воспитание приверженца старой веры проходили, прежде всего, в семье, под руководством старших родственников. Главная задача, стоявшая перед семьей заключалась в том, чтобы дать детям основы христианского вероучения. По сути, старообрядческая семья являлась общиной и объединяла кровных родственников, тружеников и единоверцев одновременно и насчитывала от 20 до 40 и даже более человек (встречались семьи в 100 человек и больше). Формированию больших семей способствовало отсутствие семейных разделов, большие неосвоенные пространства, запрет аборт. Браки среди родственников запрещались до восьмого колена, а прирост семей был очень высоким, так как женщины рожали от 7 до 20 детей.

Чтобы управлять такой большой общиной, необходима была определенная организация. Эту функцию выполнял мужчина – отец семейства, чей авторитет был самым высоким и непререкаемым, ему подчинялись все члены семьи беспрекословно. Старшим же в семье был тот, за кем чувствовалась сила и способность управлять и трезво взвешивать поступки каждого. Чаще всего им был дед. При наступлении глубокой старости такой дед или прадед собирал семейный совет и торжественно передавал свою власть сыну или жене, если она была им признана достойной для распорядка.

Уважение к старшим было одним из заветов. Унизительны были не поклоны (старшим в ноги кланялись), а нарушение «почета перед старшими». Уважение к старине, к родне и к чужим было одним из главных требований к детям в семье. Родню близкую и далекую знали до пятого колена. При детях о старших плохо не говорили. Обычно дети в таких случаях слышали – «Бог им судья» или «Он их накажет», «Не будьте и вы такими и все будет хорошо». Детей обязательно учили приветствовать

старших, здороваться с ними при встрече, а за подарки в ноги кланяться. Уважение к старшим не было вынужденной обязанностью, так как старшее поколение не роняло своего престижа, но всячески поддерживало его поступками, достойными примера. Прожить до старости без нарушения семейной и общественной этики – вот что было идеалом для всякого идущего в жизнь человека. Положение женщины также было на высоте. Женщина была не рабыней, а полноправным человеком. Ее уважали и прислушивались к ее мнению. В беспоповских толках и согласиях женщины нередко пользовались значительной долей самостоятельности. В них женщины весьма часто являлись наставницами, начетчицами, нередко им принадлежала руководящая роль в общине.

Крепость семей староверов поражала всех исследователей, в ней практически были исключены разводы. Причиной этого, прежде всего, являлись строгие религиозные нормы, регламентирующие всю жизнь семьи. Высоко стояли супружеская верность и целомудрие юношества. «Этих людей нелегко было превратить в безропотных и безличных рабов. Это были люди с большой человеческою душою и мягким, отзывчивым к ближнему сердцем. Всякого незнакомого странника сами позовут, накормят, обогреют и вымоют в бане. Выругаться нехорошим словом, поесть молока в пятницу, послушаться старшего было редким и большим грехом, и оттого дети до 20 лет были целомудренны, а семейные отношения освящались согласием, взаимным уважением и мирным трудолюбием» [5, с. 25]. В семьях чаще царили взаимная преданность, доверие и уважение (например, обращение друг к другу по имени отчеству). Речь в семье была сдержанной, без грубых слов и ругательств, наполнялась ласкательными оборотами, ссор почти не было.

Нравственное и физическое здоровье обеспечивалось строгим отношением к соблюдению здорового образа жизни, чему способствовали отказ от алкоголя, курения табака, отсутствие распутства, здоровая пища, размеренный труд, а также лечение природными средствами.

Всякое отступление от установленных старообрядческим обществом правил и норм поведения осуждалось и преследовалось самым энергичным образом, и не только церковным проклятием или отлучением от согласия, но и мерами всеобщего осуждения ослушника или оступившегося.

Что же выступало в роли, главных помощников в воспитании детей старообрядцев? Прежде всего, труд, религия и фольклор. Именно эти компоненты воспитания являлись основными в процессе социализации ребенка.

Весь трудовой опыт впитывался человеком с детства и пригождался ему во всей его нелегкой жизни. Крупное крестьянское хозяйство основывалось на семейной кооперации. Трудовое воспитание подрастающего поколения происходило в процессе реальной производственной ежедневной деятельности с помощью наставлений старших, а также учебных примеров. Трудовая деятельность человека начиналась очень рано, потому что тяжелый труд крестьянина требовал, чтобы к нему привыкали фактически с самого

начала сознательной жизни, он должен был войти в плоть и кровь человека, иначе казался невыносимым [26, с. 121].

В семьях происходило возрастное распределение обязанностей. Перед выездом в поле держали совет что пахать, где и кому; сколько отвести десятин под ячмень, рожь, овес, лен, коноплю. Выходило, что нужно было обработать не один гектар. За плугом, как правило, шли старшие сыновья, а 10–12-летние сыновья и дочери в это время погоняли лошадей. Респондент Н. М. Ермолаева рассказывала: «Караулили гусенят, цыпушек, утят, пасли кур. Кто пол моет, кто на огороде работает, прополкой занимается, кто – за водой, кто – в подпол за нужным лез. С 4-х лет пол подметай, соску дай, зыбку качай, песни пой, пои молоком. По дому малыши пол мели, посуду мыли». Совсем маленькие, 4–7-летние, приобщались к труду через старших – родителей и стариков. Они уже ухаживали за ребенком: должны были уметь покачать зыбку, поить из соски с молоком (обычно, это коровий рог, на который натягивали сосок от вымени коровы), да еще и песни петь. Нужно заметить, что обязанности распределяли по наклонностям, способностям и характеру. Один лошадей любил, другой – столярничать, третий – плотничать, четвертый – рыбачить и т.д. И родители должны были с этим считаться.

Большую роль в воспитании детей играли бабушка и дедушка. Так, на дворе, уже постаревший, дед с младшими внуками столярничают. Он еще крепок и вполне может еще работать в поле. Но у него и на дому работы не впрокорот – надо и сбрую починить, и бадейки сделать, да и за домом догляд нужен был, чтобы каждый своим делом занимался. Дед учил своих внуков – где молоток, где гвозди, а если что-то мастерил, объяснял всю последовательность работы. Знакомство с животными, птицами, насекомыми происходило здесь же через деда и бабушку. Идя вместе с внучатами кормить цыплят или скот, загонять ли в стойло лошадей или взнуздывать их, старики учили детей, показывали первые навыки и рассказывали о животных и птицах. Дети со взрослыми ходили собирать в лес ревеня, колбу, лук, чеснок, ягоды, грибы. Осенью старших детей брали с собой орешничать.

Родители и деды учили детей приметам погоды, игравшие положительную роль в воспитании детей: ребенок развивал наблюдательность, присматриваясь к природе и погоде, сопоставляя со сказанным старшими. Через наблюдение появлялась любовь к природе, а главное шло ее познание. Ребенок знакомился с растительным и животным миром, наблюдая за поведением домашних животных, лесных птиц, насекомых, ростом растений. Живя в окружении красивых гор, журчащих рек, цветущих полей, ребенок воспитывался красотой природы, появлялся эстетический вкус, эстетические переживания.

Всем в доме управляла мать, которая, готовя обед, не отходила от печи и ухватом ставила и убирала из нее ведерные чугунки с едой для большой семьи. Здесь же, у стола, ей помогали и старшие дочери, они стряпали, сепарировали молоко, готовили корм для птиц и скотины. Как правило, хозяйка – женщина властная и сильная, дом она содержала в полном порядке.

Если в доме уже жили снохи, то обычно женщины «понедельничали», то есть в течение недели выполнялась одной женщиной одна работа, другой – другая, третьей – третья, на следующей неделе функции менялись и т.д. Вечером та, которая постоянно у печи всю неделю, спрашивала у свекрови, что готовить на следующий день.

Рабочий день начинался рано. В 3–4 часа вставала женщина, печь затапливала. Затем молилась. Часов в 5 – мужчины вставали, у них работы много – скотине сено давать, успеть подготовиться к дневным работам. Завтрак надо было заработать, зимой завтракали часов в 11, летом раньше. Обед носили на покос, в поле, в час–два обедали, ужинали в 18–19 часов. Когда заканчивались работы, все садились с молитвой за стол (любое принятие пищи начиналось с молитвы). Здесь необходимо сказать о том важном значении, которое придавалось столу у староверов: «Стол – это Божий Престол». В доме старообрядца на столе всегда, в любое время, должен был лежать хлеб и соль, – христианская символика связывает хлеб с Христом, поэтому хлеб, постоянно находясь на столе, превращал его тем самым в престол. Уподобление стола церковному престолу вписывалось в более широкий круг религиозно-бытовой символики: дом условно уподоблялся храму, красный угол – алтарю, глава семьи – священнослужителю, акт принятия пищи – жертвоприношению [40, с. 228]. Потому неслучайно столь строгое отношение к столу у староверов, выражавшееся в том, что на него нельзя было класть локти, нельзя было бить яйца об него, нельзя было опаздывать к столу, к трапезе. Малыши – «детва», ели после старших или отдельно за маленьким столом. Ели все из одной большой чашки, что особенно подчеркивало общность всех членов семьи, внушало чувство единства, родства, закладывало основы общинности. Строгим было принятие пищи – баловство не разрешалось и строго пресекалось, кто опоздал – к еде не допускались.

Росли дети умелыми, сильными, крепкими и закаленными. Закалка была естественной, с самого рождения. Достаточно вспомнить, что у старообрядцев детей крестили зимой в ледяной воде из проруби, а весной и осенью (а так же летом) прямо в реке; кроме того, обычай русской бани выбегать, напарившись, и окунаться в проруби зимой, тоже способствовал укреплению здоровья. Практически все детство ребятишки бегали босиком («от снега до снега»). Было, и даже часто, что дети умирали. Но рожали помногу (аборты – страшный грех), и смерть ребенка воспринималась естественно: «Бог дал – Бог взял».

Солнце, травы, мед, вода и целебный воздух были лучшими целителями. На простуды внимания не обращали, болячек на теле даже не замечали, грипп не свирепствовал, так как против простудных заболеваний у человека вырабатывался сильный иммунитет, который ему давала природа. И что еще очень важно отметить, большое значение для старовера имел строжайший запрет применения табака, алкоголя и чая.

Итак, сочетание напряженного физического труда со здоровым образом жизни и красотой окружающей природы оказывали сильнейшее влияние на личность, формировали ее.

Лень и праздность считались главными пороками, осуждаемыми в религиозных заповедях, в которых провозглашается труд человека, направленный на благо, а, следовательно, и во имя Бога. Поэтому любой труд, любая деятельность, освященные свыше, и рассматриваются в нравственном плане. Благодаря труду, старшие воспитывали младших, и это главный их помощник. Необходимо отметить, что в воспитании духовность и труд очень тесно переплетались и составляли единое целое. Так, с верой в Бога, с молитвой трудились старообрядцы и детей растили в том же духе.

Религия – это духовная культура старообрядцев, вводящая строгий регламент во все сферы их жизни. Как же непосредственно религия влияла на семью? День в старообрядческой семье начинался с молитвы, любая работа начиналась с нее, принятие пищи, буквально все. С самого рождения ребенок уже вовлекался в религиозную атмосферу, все это воспринималось естественно. То, что заповедали отцы, неприкасаемо, и негоже было подвергать кому-нибудь что-либо сомнению. Респонденты рассказывали о своем детстве: «Молитвам ущили ядва рябенек нащиал лепятать» (Н. М. Ермолаева); «Ущили не плясать да играть, а молитвам!» (С. И. Филатова); «Старую веру строго держали, мама верила очень. С детства «Молися!» – долбили. «Начал» – первый учили, «Отче наш», «Богородице» (П. Д. Немцева).

Для старообрядческой культуры, существовавшей в категориях средневековой традиционной культуры, свойственно дуалистическое разделение мира: добро-зло, свое-чужое, сакральное-профаническое, полезное-вредное и др. Этот дуализм был даже гипертрофирован, возведен в абсолютную норму по причине постоянной угрозы: внутренней (необходимость хранить внутреннюю чистоту от обмирщения, существовавшие разногласия внутри самого староверия, которые порождали новые толки и согласия), так и внешней (преследования со стороны властей – светских и духовных, веяния культуры Запада). В связи с этим староверы вынуждены были изолироваться от второго, негативного начала и всячески препятствовали проникновению «чужого» в «свое» религиозное пространство. Для самосохранения от негативного второго в условиях мировоззренческой дуальности любая традиционная культура вводит систему запретов, но любой запрет должен иметь идеологическое основание. В качестве такового в старообрядческой системе запретов, наследованной от прошлого, выступал концепт «Страха Божия», который был актуализирован и даже абсолютизирован и играл очень серьезную роль в воспитании верующего. Почему именно «Страх божий»? Сам по себе страх ведет к покорности, к дисциплине. В условиях угрозы он был своеобразным механизмом, обеспечивающим единство и спасение общины, каждого ее члена. Страх Божий дисциплинировал и объединял людей вокруг традиции, направлял мысль в привычное русло консерватизма, к общезначимым

архаическим ценностям, а не новациям, служил средством для быстрой мобилизации человеческих возможностей. Кроме этого, имелись более глубокие причины культивирования Страха Божия в старообрядчестве, а именно идейные истоки, на которые оно опиралось. Поэтому понятие Страха Божия прививалось, прежде всего, в семье, причем в ее повседневной жизни.

В основе всех норм и требований лежало привитие верующему Страха Божия. В ходе непосредственных авторских наблюдений за жизнью старообрядческой семьи, а также воспоминаний людей преклонного возраста (информаторов) было отмечено довольно частое употребление выражений типа: «Бойся Бога!», «Да убоимся гнева Божия», «Бога совсем не боится!» (на непослушного ребенка), «Не гневи Бога и людей!». Боязнь наказания Божьего особенно сильный аргумент против провинившегося человека. В ребенка Страх Божий насаждался достаточно изобретательно, в соответствии с его уровнем понимания и детского сознания.

Воспитание велось по религиозным заповедям, обучение тоже. Грамоте учили только мальчиков. Этим занимались духовный отец или дьячок. Девочек обычно не учили. Считалось, что женщине это не нужно было, так как вся ее жизнь проходила в труде и в семейных заботах. Но те девушки, которые хотели посвятить себя Богу, а не мирской жизни, по воле родителей шли в монастыри.

Большую роль в религиозном просвещении детей играли притчи, а также сказки, сказания и загадки на религиозную тему. Миропонимание, а также нравственные и этические аспекты сознания старообрядцев нашли свое отражение особенно в притчах. Вообще притча служит как бы художественным дополнением к тому или иному строгому правилу, она как бы сглаживает суровость религиозного закона, делает его даже в некотором смысле более привлекательным, земным. Притча – это своего рода сказка, привлекающая не только ребенка, но и взрослого. Причем такая сказка, нормы которой обязательны для выполнения, в отличие от народных сказочных повествований о леших, Бабах Ягах, добрых молодцах и т.д.

Книжная культура у старообрядцев всегда стояла очень высоко. В домах находились большие библиотеки. В них почетное место занимали старинные книги. Также трепетное отношение староверы проявляли к иконе. Книга и икона – для них настоящие святыни. Респондент А. И. Гусякова искренно сказала: «Самое дорогое иконы. Дороже ничего нет. Иконы, дети – все, больше ничего не дорого».

Для ребенка лики икон были одушевленными, он воспринимал их живо и наделял их определенными свойствами. Интересны в связи с этим несколько рассказов – И. В. Егоров: «Бывало родители уйдут куда-нибудь, а мы одни оставались, бесились же да баловались. А мать, уходя, говорит – наказывает: «Будете баловаться – Боженька камушком по голове стукнет», – и уйдет. Вот сидим и молчим, шепотом сначала разговариваем, боимся и ждем – вдруг Боженька по голове камушком стукнет. Ну а потом ждем-ждем, ан все нету. А мы возьмем и Боженьку тряпкой закроем, чтоб не видел, и начиналось». Подобную ситуацию описывала Н. М. Ермолаева: «У нас

сестры, которые постарше уже, с нами одни оставались во время поста, хочется уж что-нибудь вкусненькое поесть, оскоромиться. Они возьмут иконы тряпкой закроют, приговаривая: «Теперь Боженька не увидит». Залезут под лавку и ели что-нибудь скоромное».

Внешний вид молящегося старовера подчеркивал его религиозность. Пояс, глухой ворот символизировали внутреннюю собранность человека, что помогало сдерживать отрицательные моменты своей натуры. Непременным атрибутом старообрядца была и остается лестовка. Лестовками ведется счет прочитанных молитв, ими «отмеряется» епитимия. Для неграмотных Исусова молитва была действительно очень необходима. Потому-то такое важное значение придается в старообрядчестве лестовке. Староверы в действительности на практике осуществляли приемы «умного делания». Исусова молитва входила во все существо человека, она наполняла его, спасала и помогала, становилась насущной потребностью, «твердым хлебом» для духа и души человеческой.

Значительное влияние на детей староверов оказывали духовные стихи. Их пели в посты, другие песни петь в это время было грехом. Русский фольклор без духовных стихов не может быть признан целостным явлением. Строгие и суровые по поэтическому и музыкальному тексту духовные стихи созвучны были тем ограничениям, которые предписывались во время поста. Посту придавалось большое религиозное и нравственное значение. Кроме того, он имел и оздоровительное воздействие на организм человека. По сути своей русский человек был вегетарианцем, так как большая часть года выпадала на посты. В ребенке пост воспитывал и силу воли, и умение сдерживать желания плоти. Истинное значение постов в сознание ребенка входило не сразу.

Воспитательное значение для ребенка имело покаяние. Ребенок учился анализировать свои поступки, отличать в них доброе от злого, исповедь маленького человека – это воспитание искренности и честности его. Благодаря исповеди, у ребенка с детства воспитывалось понятие греха перед Богом, а значит и перед людьми. Строгое отношение к покаянию в старообрядчестве влияло на положительные качества старовера, и, прежде всего честность и порядочность, что отмечалось людьми, принадлежащих к нестарообрядческим конфессиям.

Большой вклад в воспитание детей вносили церковные праздники. Пасха, Рождество или Троица были большой радостью для детей. Пасху приходилось ждать долго – 7 недель Великого поста, во время которого не разрешается скоромная пища и увеселения, что способствовало воспитанию твердости и стойкости духа. Пасха после такого длительного поста воспринималась как великий праздник. Если труд – это жизнь, потребность, то праздник – это радость, причем заслуженная.

Праздничное общение создавало очень «благоприятные условия для обмена знаниями, слухами, социально-значимым опытом. Но главный поток информации во время праздников шел «по вертикали» – от старшего

поколения к младшему» [27, с. 9]. Респондент С. И. Филатова заметила, говоря о праздниках: «Гуляли по улицам, пели, но сперва молились!»

Фольклор играл значительную роль в воспитании. Если труд физически развивал ребенка и воспитывал в нем волю, терпение и стойкость, он и закалял его, а религия формировала высокие моральные качества и духовность, то фольклор, наряду с такими же воспитательными воздействиями, способствовал и эстетическому воспитанию. Пословицы, песни, обряды в сочетании с красотой природы формировали эстетический вкус. Эстетическое воспитание вплеталось в повседневность, например, девушка, вышивая приданое, знала, что ее искусство будет оценено другими. Красочная одежда с многочисленными украшениями из живых цветов, множества бус, лент, украшенные вышивкой полотенца, рушники, роспись домов (эта традиция характерна исключительно для рудноалтайского старообрядчества), изготовление и украшение домашней утвари, различных технических приспособлений (прялок, ткацких станков) - все это играло огромную роль в эстетическом воспитании детей старообрядцев. Тяжелый труд, который часто выматывал, заставлял искать пути «скрашивания» повседневности путем эстетического наслаждения [27].

К народной культуре причастен был каждый: нельзя было не знать песни и фигуры хоровода, причитания, колядки, не учитывать все их сезонно-обрядовые, игровые и этические особенности, так же как нельзя было не знать различные сроки и приемы ухода за различными культурами или породами скота, не учитывать многочисленные оттенки почв, погоды и пр., не помнить связанные с ними приметы [6].

Фольклор входил в жизнь ребенка очень рано – с колыбельной песни, через которую ребенок приобщался пока только слуховым восприятием к человеческой речи, без чего невозможно развитие мышления. Кроме того, колыбельная прививала уже чувство наслаждения народным напевом, грустным и убаюкивающим. Колыбельная песня была первой ступенькой на сложном и длинном пути приобщения ребенка к высокой музыкально-поэтической культуре народа [22]. После колыбельной песни приходили на смену потешки, в которых присутствовало уже множество – пальцы, сорочата, гости, дети и другое, таким образом ребенок приобщался к числу, но пока к абстрактному (этот, другой, тот, а также сумма). После потешек вводились прибаутки-небылицы, в которых кошки могут шить, утки в дудки играть, таракан дрова рубить и т.д. Логическим продолжением введения потешек служили сказки о животных, через которые ребенок знакомился с окружающим миром. В сказках о животных даны в иносказательной форме отношения между людьми и характеристики человеческих качеств (лиса – хитрость, медведь – сила, сова – ум, еж – мудрость, заяц – трусость и т.д.). Сказки не только воспитывали детей, но и помогали даже взрослым, отвлекая среду от будничного постоянного труда, а в условиях отсутствия просвещения сказка оказывала положительное воздействие.

В тихой и спокойной обстановке, перед сном или в дождливую погоду особенно любили загадывать загадки. Иногда включались даже взрослые. Здесь все тренировали свой ум и сообразительность.

Особо, конечно, надо сказать о песне. Сила песни неизмерима. Испокон веку была она спутницей русского человека. В ней отражались и боль и радость его, и думы его, и чувства, и вся история от древности седой до наших дней [22, с. 131]. Старообрядческая песня (то есть песня, бытовавшая в этой среде), как правило, грустная, тоскливая, с долгими распевами гласных букв. Песни подразделялись на свадебные, бытовые, любовного, исторического содержания. Последние делились на казачьи и разбойничьи.

Язык был основой общения между родителями и детьми, дети впитывали все эти особенности с первых дней жизни. Интересно, что те, кто не испытал влияния современной книжной культуры, сохранили речь в неприкосновенности, а те, кто уже в советское время получил образование и оторвался от деревни, говорят на современном русском языке, сильно испытавшем влияние литературной культуры.

Одним из главных методов воспитания были поощрения и наказания. Вот что говорилось в назидание родителям в «Слове из притчи о воспитании детей» в Измарагде (сборник для домашнего чтения поучений Святых): «Наказывайте смолоду детей своих. Вещает премудрость Божья: «Любящий сына своего палки для него не пожалеет. Наказывай его в юности, чтобы он принес тебе покой в старости. Если же смолоду его не накажешь, то ожесточится и не покорится». А вот что о наказании говорил Иоанн Златоуст: «Если кто детей своих не учит покоряться воле Божьей, то осужден будет суровее, чем разбойник: убийца ведь тело умерщвляет, а родители, не воспитывающие своих детей, душу губят».

Надо сказать, что воспитание детей в старообрядческой семье отличалось некоторой суровостью, но эта суровость имела границы. Наказания были неодинаковые, это зависело от степени тяжести совершенного. Наказывали за невыполнение какого-то задания, например: запустил животных или птиц в огород – допустил потраву, не пригнал и не накормил лошадей, скот, что-нибудь разбил, оскоромился в постный день, обманул кого-нибудь из старших, не доглядел за ребенком и многое другое. В связи с этим были и различные наказания – отругают или пожурят, оттаскают за уши, стеганут раза два-три ремнем или плетью по спине, лишат обеда за опоздание, баловство за столом. Наказывали работой.

За старательность, трудолюбие, послушание («не перечь взрослым») дети награждались. Их угощали, что-нибудь покупали (платок, рубашку, сарафан, кепку), их приводили в пример остальным и сравнивали со Святými (конечно на примере), а также с добрыми и известными родственниками.

Рассмотрев основные особенности семейного воспитания детей в традиционной старообрядческой семье в прошлом, необходимо сказать о ее современном положении. И, конечно, здесь будут отмечаться и конфессиональные различия (в разных толках и согласиях), и демографические особенности (городское старообрядчество было более

подвержено внешним влияниям, сельское – меньше). Тем не менее, и здесь можно выделить ряд общих тенденций.

Сегодня, когда «мир» так сильно воздействует на все сферы жизни старообрядца, опасность обмирщения сознания верующих как никогда серьезна. Чтобы в таких условиях сохранить паству, разные старообрядческие согласия делают ставку на семью. Основным направлением в их идеологической программе является воспитание религиозности в подрастающем поколении. Семья должна стать домашней церковью, школой религиозного воспитания и религиозной семейной жизни. Вера, привитая в семье, получает дальнейшее развитие и закрепление в общине. От того, как будут посеяны семена, зависит плод продолжающегося наследия [9, с. 84].

Сохранять чистоту и строгость веры в современном мире как никогда трудно. Мир традиционно рассматривался в старообрядчестве как «антихристов», а в настоящее время эсхатологические представления усилены в условиях распространения и порою агрессивного влияния западной культуры. Чтобы защититься от такого мира, в староверии всегда существовала система строжайших запретов, культивируемых и сегодня. Запреты укрепляются авторитетом родителей (угроза наказания), Церкви и книжной аргументацией. Однако, для современных старообрядческих (в большей степени молодых) семей характерно значительное «послабление» запретов, что является серьезной проблемой. Беспоповцы отказываются искать своего рода «компромисс» с современностью, а Старообрядческая Церковь пытается более мягко выйти на корреляцию с ней. Хотя старообрядческий священник выдвигает по отношению к своим прихожанам всегда самые строгие требования, что в свою очередь проявляется в разрешении или недопущении к причастию.

Следует сказать, что если в бытовом отношении «послабления» происходят, то все, что касается поведения в Церкви во время богослужений, то здесь категорически не допускается никаких отступлений. Строгое поведение в Храме, соблюдение мужской и женской половины, строжайшее требование к одежде (женщина – сарафан, или длинное платье, особым образом закрепленный платок, мужчина – кафтан или рубаша, обязательно подпоясанная поясом) и мн. др. – все это можно наблюдать в современных храмах старообрядцев.

Много внимания в РПСЦ уделяется сейчас распространению кириллической грамоты и знаменного пения среди молодежи. Обучение ведется при храмах, а также в семье. Следует сказать, что в условиях недостаточности материальных ресурсов, церковь не может на нужном уровне организовывать воскресные школы.

Нельзя забывать, что, не смотря на достаточно изолированный конфессиональный характер, староверие является частью современного общества, включено в него своей историей и культурой. В течение очень длительного периода староверы подвергались гонениям и потому всегда стремились к закрытости. Главная задача – сохранить «древнее благочестие».

Сейчас вместо гонений в повседневную жизнь старовера врывается инокультурная среда. В домах городских (да и в сельских) старообрядческих семей можно увидеть компьютер, видеотехнику, а в руках у старовера – мобильный телефон. Однако эти средства выступают всего лишь как средство и жестко ограничивается их употребление (сугубо в утилитарных целях).

Тем не менее, староверы устойчиво сохраняют свою самобытность, мировоззрение, и что особенно важно, свое высокое самосознание. Для этого семья стремится ограничить контакты с внешним инокультурным окружением, а частичное использование современной техники видится менее губительным, чем их строгий и суровый запрет. Если даже семья отходит от каких-то запретов, тем не менее, стремится к возвращению к исходной позиции, сохраняя ее в своем сознании и представляя ее как истину и идеал. На основании этого существует еще одно очень интересное наблюдение, которое заключается в том, что институт семьи при возникновении внешних благоприятных условий способен реанимировать не воспроизводящиеся по объективным причинам традиции, но сохраненные в культурной памяти [3, с. 25].

Влияние светского образования также отличает современную семью старообрядцев. Поэтому сегодня среди них можно встретить представителей интеллигенции – и ученых, и, и врачей, и учителей и др. Нередко можно увидеть и предпринимателей.

Таким образом, можно утверждать, что брачно-семейные отношения, не смотря на серьезные внешние влияния «мира», в старообрядческой семье остаются традиционными, где главными постулатами являются отношение к браку как к таинству, недопустимость разводов. Кроме того, иерархичность семейной внутренней структуры, четкое разделение ролей, традиционность воспитательного процесса и др., показывают, что старообрядчество продолжает руководствоваться тем образом семьи, который существовал в традиционной средневековой культуре. Семья продолжает оставаться главным гарантом сохранения «древнего благочестия» и конфессиональной специфики через религиозное воспитание и усвоение комплекса запретов.

Духовные стихи поются, книги читаются, иконы почитаются, обучение ведется грамоте и даже знаменному распеву. Но главное – участие староверов в регулярных службах. Современные дети безболезненно выстаивают многочасовые службы (продолжительные, по древним образцам), легко «бьют» земные поклоны, разбираются в ходе богослужения, знают большое количество молитв, запоминают большие тексты, разбираются в основах православного учения, разбираются в церковной истории. Понимают справедливость старой веры, разбираются в отличиях от новообрядцев. Вообще современных староверов (как и в прошлом) отличает высокая самоидентификация. Говоря о современности, следует сказать, что они весьма спокойно воспринимают «блага цивилизации», не «цепляясь» за них, и никогда не возводят их в культ. Глубоко уважают родителей, бабушек и дедушек, родственников, братьев по вере. Дети добры, внутренне

открыты, скромны во всем, непритязательны, в высокой степени послушны. Дети подросткового периода и их родители практически не знают «прелестей» переходного периода. Отношение к труду не изменилось, осталось традиционным. Дети очень трудолюбивы, не боятся любой работы, отзывчивы в помощи ближнему. Возможно, единственной потерей, захватившей все общество в целом, в т.ч. и старообрядцев, является наблюдаемое сегодня исчезновение певческой традиции. Молодежь не поет старинных песен (кроме духовных стихов), не знает их, старшее поколение не передало певческие традиции подрастающим поколениям. Утеряны многие фольклорные формы. Культурный разрыв в данной сфере охватил все социальные слои современной России.

Таким образом, современная старообрядческая семья, проявив высокую адаптивность в современном мире, по праву может быть названа традиционной. Ее идейные и функциональные основы существования сохраняются незыблемыми в быстро меняющихся социальных условиях. Столь замечательный и бесценный опыт достоин особого внимания и изучения.

Литература:

1. Беликов Д. Н., протоиерей. Старинный раскол в пределах Томского края. – Томск, 1905. – 67 с.
2. Болонев Ф. Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. – Улан-Удэ, 1992. – 224 с.
3. Веселова А. П. Семья в старообрядческой культуре: опыт исторического исследования. Автореферат дисс. на соискание уч. степ. канд. ист. наук. – Томск, 2007. – 27 с.
4. Гребенщиков Г. Д. Алтайская Русь. Историко-этнографический очерк. «Алтайский альманах», 1914 // Приложение к газете писателей Алтая «Прямая речь». – Барнаул. – Дек.1990. – 34 с.
5. Гребенщиков Г. Д. Река Уба и Убинские люди: литературно-этнографический очерк // Алтайский сборник. – Т. 11. – Барнаул, 1912. – С. 1–80.
6. Громыко М. М. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII–XIX вв. // Русские: семейный и общественный быт. – М.: Наука, 1989. – С. 7–24.
7. Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – 186 с.
8. И. И. С. Из истории раскола в Томской губернии в XIX в. // Исторический вестник. – 1901. – Июнь. – № 6. – С. 1081–1110.
9. Кузьмина Л. П. Старообрядцы в современном мире (обзор журнала «Церковь» за 1982–1988 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. тр. – Новосибирск, 1992. – С.84.
10. Лебедева А. А. Русские Притоболья и Забайкалья (Очерки материальной культуры XVII – начала XX вв.). – М., 1992. – 136 с.
11. Липинская В. А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири (вторая половина XIX – нач. XXвв.) // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 2. – С.113–127.
12. Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. тр. – Новосибирск, 1992. – С. 213–217.

13. Липинская В. А. Русское население Алтайского края: Народные традиции в материальной культуре (XVIII – XX вв.). – М., 1987. – 224с.
14. Липинская В. А., Сафьянова А. В. Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова. – Л., 1978. – С.180–201.
15. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. – М.: Наука, 1996. – 269с.
16. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – Книга седьмая. – М., 1896. – 672 с.
17. Мальцев А. И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX вв.: проблема взаимоотношений. – Новосибирск, 2006. – 234 с.
18. Мамсик Т. С. Община и быт алтайских беглецов-«каменщиков» // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX вв. - Новосибирск, 1975. – С. 156–168.
19. Мамсик Т. С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. – Новосибирск, 1989. – 240 с.
20. Материалы комиссии экспедиционных исследований: Бухтарминские старообрядцы. – Л: АН СССР, 1930. – Вып.17. – 432 с.
21. Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах: В 2 т. – М., 1989. – Т.1 – 640с., Т. 2 – 576 с.
22. Мельников М. Н. Поиски сокровищ. Записки фольклориста. – Новосибирск: Зап.-Сиб. книж. изд-во, 1985. – 50 с.
23. Миненко Н. А. Идеал суженого у русских крестьян Урала и Сибири // Традиционная культура русских крестьян Сибири и Урала. – Тюмень, 1995. – С. 3–8.
24. Миненко Н. А. Крестьянская семья Западной Сибири в первой половине XIX в. (численность и структура) // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX в. – Новосибирск, 1975. – С. 136–145.
25. Миненко Н. А., Рабцевич В. В. Любовь и семья у крестьян в старину: Урал и Сибирь в XVIII–XIX вв. – Челябинск, 1997. – 187 с.
26. Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII - первая половина XIX вв.). - Новосибирск, 1979. – 352 с.
27. Миненко Н. А. Социальные функции календарных обычаев и обрядов в Сибирской деревне первой половины XIX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – С.9.
28. Нильский И. Ф. Семейная жизнь в русском расколе. – М., 1869. – Вып. 1. (От начала раскола до царствования императора Николая I); Он же. Семейная жизнь в русском расколе. - М., 1869. – Вып. 2. (От начала раскола до царствования императора Николая I).
29. Новоселов А. У старообрядцев Алтая. (Ист. этногр. отчет о поездке на Алтай) // Изв. Зап.-Сиб.отд. Рус. Геогр. о-ва, 1913. – Т.1. – Вып.2. – С.1–18.
30. Романова Н. И. Верхнеубинское старообрядчество Рудного Алтая: историко-культурологический аспект. Автореферат дисс. на соискание уч. степ. канд. культурологии. – Кемерово, 2000. – 29 с.
31. Романова Н. И. Воспитание в старообрядческих семьях Рудного Алтая // Проблемы культуры и искусства: Всеросс. аспирантская конф. 23 апреля 1997 года: Тезисы выступлений. - СПб.: СПбГАК, 1997. – С. 178–179.
32. Романова Н. И., Егоров И. В. Старообрядцы на Алтае // Сибирь: Журнал писателей России. Иркутск. – № 1. – 2004. – С. 102–123.
33. Романова Н. И. Религиозный аспект духовной культуры старообрядчества Рудного Алтая (по материалам экспедиционных исследований; р. Уба, Восточный Казахстан) // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества: Материалы Всерос. науч. конф. / Новосиб. гос. консерватория им. М. И. Глинки. – Новосибирск, 1999. – С. 41–51.

34. Романова Н. И. Страх Божий как воспитательная доминанта в старообрядческой культуре // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы IV Междунар. науч. конф. 2004 г. – Владивосток, 2004. – С. 26–31.
35. Романова Н. И. Структура повседневности старообрядческой семьи: исторический и современный аспекты // Культурология, культура и искусство в современном российском социуме: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конференции. КемГУКИ, 16–17 фев. 2007 г. – Кемерово: КемГУКИ, 2008. – С. 207–219.
36. Романова Н. И. Убинские староверы: опыт взаимодействия с природной средой // Проблемы сибирской ментальности: Сб. науч. статей. – СПб: Астерион, 2004. – С. 227–237.
37. Рындзюнский П. Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма // Вопросы истории религии и атеизма. – М., 1950. Вып. 1. – С. 191–198.
38. Сабурова Л. М. Культура и быт русского населения Приангарья. Конец XIX – XX вв. – Л., 1967. – 280 с.
39. Садовая О. Н. Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII – первой трети XIX вв. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. – Новосибирск, 1982. – С. 196–218.
40. Топорков А. А. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения: Сб.ст. – Л., 1985. – С. 228.
41. Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И. Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (кон. XIX – нач. XX вв.). – Новосибирск, 2002. – 203 с.
42. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Зап.-Сиб.отдела Императ. Рус. Геогр. Об-ва. Книжка XXVI. – Омск., 1899. – 92 с.
43. Шмурло Е. Русские поселения за южным алтайским хребтом на китайской границе // Записки Зап.-Сиб. отдела Рус. Геогр. Об-ва. – Омск, 1898. – 64с.
44. Щапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII и первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола // Сочинения А.П.Щапова: в 3 томах. – Т.1. – СПб, 1906. – С. 173–451.
45. Юновидов В. Краткий очерк состояния раскола и единоверия в Алтайской, Ануйской, Алейской, Шиманаевской, Владимирской и Бобровской волостях Бийского округа // Томские епархиальные ведомости. – 1887. – №1. – Отдел неофициальный, С. 1–15. – №3. – Отдел неофициальный, С. 1–11.
46. Ядринцев Н. М. Раскольничьи общины на границе Китая. Земледелец-дипломат и воин // Сибирский сборник. Приложение к «Восточному обозрению». – 1886, кн.1. – СПб., 1886. – С. 2.

Р. Е. Пономарев

*кандидат педагогических наук, преподаватель пастырского отделения
Православная духовная семинария Кемеровской и Новокузнецкой епархии
г. Новокузнецк*

ВЛИЯНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ОБРАЗ ЖИЗНИ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В СИБИРИ XVII ВЕКА

Освоение Сибири, присоединение к Российскому государству новой, огромной по размеру и богатой ресурсами территории имело не только экономическое, но и важное культурное значение. Процесс освоения

предполагает не только приобретение умения и возможности пользоваться чем-либо, «глагол же *освоить* в XVII в. имел значение «присвоить, сделать своей собственностью» [1, с. 118] что подразумевает использование экономических возможностей новых земель, с одной стороны, с другой – осуществление перехода от отношения: «Сибирь – чужая» к отношению: «Сибирь – своя». Данная тенденция проявляется в переподчинении управления сибирскими делами в Москве. «Когда завоевание Сибири было еще делом новым, – пишет Г. Ф. Миллер, – и на эту область смотрели, как на что-то чужеземное, тогда высший надзор за тамошними делами принадлежал Посольскому приказу», спустя некоторое время, «Царь Борис Федорович Годунов в 1599 г. приказал ведать Сибирь тому приказу, который управлял также Казанью и Астраханью. Он назывался Казанским и Мещерским дворцом, а иногда и просто Казанским дворцом», и только в 1637 г. было принято решение «создать в Москве особый приказ, названный Сибирским приказом» [2, с. 88–89].

Военные, наряду с решением задач присоединения и обороны новых земель, решали и образовательные задачи. Приведение местных народов под высокую царскую руку, предполагало изменение в поведении как сибирских народов в целом, так и каждого из его представителей, в частности. В Сибири постепенно складывалась система новых запретов и требований к местному населению, обеспечение которой возлагалась на военных. Наиболее суровые наказания были за выступление против русских властей. Наряду с ответственностью перед русскими непосредственных нарушителей, данные действия имели воспитательное значение: «чтоб иным неповадно было». Знание о действиях и их возможных последствиях создавало ситуацию оценивания собственных поступков, что является необходимым условием формирования ценностей, регулирующих поведение.

В царской грамоте воеводе князю Григорию Долгорукому от 16 марта 1596 года говорится: «А толмача Митю Токманаева за воровство, что он воровал, смуту и ссору сделал в волостях в ясашных и в служилых людех великую, велели ево бити кнутом по торгом передо всеми служилыми и ясашными татары и посадили его в тюрьму до нашего указа, чтоб неповадно было впредь иным вором так воровать, смуты и ссоры в волостях в ясашных людех и в служилых татарех делать» [2, с. 149]. При этом людям, которые по его подстрекательству изменили и сбежали, предоставляется возможность вернуться обратно, было дано указание «чтоб они ехали на Тюмень и жили по своим юртом и по волостям попрежнему, и нашу службу служивые татарове служили, а ясашные люди ясак с себя платили по прежнему, и велим им дати вперед наше денежное жалованье» [2, с. 149]. Уже здесь проявляется то, что запреты и требования сопровождаются не только наказанием, но и стимулированием со стороны русских властей определенных форм поведения: «А только они не пойдут на Тюмень и не учнут жити по своим юртом и по волостям попрежнему... вы б велели им сказать, что мы пошлем на них рать свою, а велим повоевать; а которые заклады и них в городе сидят, и мы и тех велим побить для их измены; а

только они придут житии на Тюмень, и мы их пожалуйем лутче прежнего» [2, с. 149].

При этом среди самих военных наблюдаются отклонения от общепринятых в европейской части Государства Российского норм и правил христианской жизни, выраженные в отношении к семье и браку, женщинам, христианским символам и обрядам. Ощущение вседозволенности победителей проявлялось в широко распространяющемся пьянстве и сексуальной распущенности. Среди русских переселенцев существенно преобладала мужская половина, что подвигало казаков к блудной жизни с женщинами сибирских народов: «с татарскими и с остяцкими и с вагулецкими поганскими женами смешаютца и скверная деют, а иные живут с татарскими с некрещеными как есть с своими женами, и дети с ними приживают, а иные и горше тово творят: поимают за себя в жены в сродстве, сестры свои родные и двоюродные и названные и кумы крестные, а иные де и на матери свои и на дщери блудом посягают и женятца на дщерях и на сестрах, еже ни в поганных и незнающих бога не обретаецца, о них же неточию писати, и сышати гнусно; и в таком пребеззаконном деле многие и дети с ними приживают» [2, с. 276–277]. Казаки не только не стремились вступать с женщинами сибирских народов в законный брак (в соответствии с Законом Божьим), но и не могли венчаться без принятия инородками православия [3, с. 102]. В виде невенчанного брака среди русских военных распространялось многоженство, которое приобретало различные формы: от совместного проживания с несколькими женами, до попеременного проживания с женщинами в различных поселениях, «острогах и зимовьях, куда их посылали для сбора ясака» [2, с. 73].

Г. Ф. Миллер связывал негативное поведение русских со сложившимися обычаями еще у донских казаков, которые, подражая туркам и татарам, относились к браку как к обычному житейскому договору, действующему «пока повелевающая сторона, т.е. мужчина, находит его удобным. Они, как татары, покупали и продавали жен; когда они нуждались в деньгах, они закладывали их на определенный срок. Они не знали ни ревности, ни той нежности, которую внушает нам женщина, являющаяся нашей и связанная только с нами; наоборот, в их понимании собственность на женщину ничем не отличалась от собственности на всякое другое имущество» [2, с. 72].

Казак, уезжая в Москву или в любой другой город, мог заложить жену, и по возвращении выкупить ее обратно, а «те люди, у которых они бывают в закладе, с ними до сроку, покаместа которые жены муж не выкупит, блуд творят беззасорно», – говорится в грамоте патриарха Филарета архиепископу сибирскому и тобольскому Киприану [2, с. 277]. Если за это время казак обзаводился новой женой или по какой-то иной причине не выкупал жену в установленный срок, «то заимодавец мог либо оставить ее себе, либо выдать замуж за другого, либо продать» [2, с. 72]. На обратном пути казаки обманом (обещая жениться или выдать замуж) уговаривают и привозят в Сибирь девушек и молодых женщин, которых держат «за жен места, а иных порабощают и крепости на них емлют сильно, а иных продают литве и

немцом и татаром и всяким людем в работу, и иные всякие незаконные дела делают, чего не токмо писати, и слышати жалостно и богу мерзко» [2, с. 277].

Патриарх Филарет обращает внимание на нарушение православных обрядов в Сибири: «многие ж русские люди и иноземцы Литва и немцы, которые в нашу истинную православную христианскую веру крещены, крестов на себе не носят и святы постных дней, среды и пятницы, не хронят, и в постные дни едят мясо и всякие скверны з бусорманы, с татары, и с остяки и с вогуличи вместе» [2, с. 276]. Предыдущие случаи в некоторой степени связаны с объективными обстоятельствами (традиции, нарушение гендерного баланса), то здесь проявляется пренебрежительное отношение к самой вере, ее символам и обрядам. Как указывает Софронов Н. М., процесс присоединения Сибири «сопровождался для многих первопроходцев духовно-нравственным падением, чего так боялись истинные православные» [4, с. 109].

Русскую православную церковь в этой ситуации интересуют, прежде всего, процессы поддержания христианской культуры в Сибири, которые неразрывно связаны с деятельностью православных церквей и монастырей, священников и монахов. Наряду с решением сугубо религиозных задач связанных с культом, «религиозная традиция, – пишет диакон А. Кураев, – воспроизводит и транслирует тот или иной тип внутреннего устройства человека... Это прежде всего определённый строй духовной жизни, духовный такт и даже «вкус». Обретение этого строя и передача опыта этого обретения и есть назначение Церкви» [5, с. 241]. В процессе познания основ христианства, прихожанин узнает, что он должен делать в повседневной жизни, а о чем может обратиться к Господу в молитве, что ему по силам самому, а в чем уповать на «промысел Божий».

Важную роль в познании христианского учения имеет проповедь, особенно актуальная среди неграмотного населения, для которого остаются недоступными священные тексты. В проповеди раскрываются смыслы православной веры, нормы и правила христианской жизни, которые уже в рамках исповеди выступают критериями оценки собственного повседневного поведения. Священнослужитель не осуществляет контроля за поступками каждого представителя его паствы. В исповеди каждый прихожанин занимает рефлексивную позицию в отношении к собственной жизни, которую оценивает с точки зрения правил и норм православия. Вне процесса оценки не появляются и ценности, а соответственно исповедь выступает одним из важнейших институтов формирования и поддержания христианских, духовно-нравственных ценностей. Конечно, каждый человек оценивает свои поступки не только в храме, однако именно в церкви на исповеди оценка осуществляется по определенным институциональным правилам. Данное обстоятельство позволяет полагать, что появление в Сибири храмов и монастырей неразрывно связано с поддержанием и распространением христианской культуры, которое оказывало существенное влияние на поведение, образ жизни русских переселенцев их обучение и воспитание.

До открытия отдельной епархии с кафедрой в Тобольске Сибирь относилась непосредственно к Московской епархии и строительство храмов в укрепленных пунктах и городах осуществлялось как по решениям царя и патриарха, так и произвольно, без четкого плана. Священнослужителями были выходцы из европейской части России, оттуда же поставлялись иконы и другие предметы культа. В начале XVII в. священников и церквей в сибирских городах существенно не хватало. Так в Тюмени «в остроге храма нет; а он де на пасадѣ поп один и маломощен, а другого де попа нет, и в том де попа нет, и в том де ему и всем людям тягость великая...», – говорится в грамоте царя Бориса Годунова [2, с. 156]. Проблемы духовной жизни проявлялись как в среде священнослужителей, так и среди монахов: «...до приезда Киприана в Сибирь, монахи и монахини жили вместе в одном и том же монастыре. Поэтому в сибирских монастырях царил полный разврат: монахи развратничали с монахинями и с мирскими людьми. Многие монахи и монахини снимали с себя чернецкое платье, и жили в одних домах с мирскими людьми, и в своей жизни ничем не рознились от этих последних», – утверждает П. Н. Буцинский [6, с. 285]. Храмы и монастыри, призванные стать центрами распространения христианских духовно-нравственных ценностей, а также многие священники и монахи, выступающие от имени православия, явно не соответствовали предъявляемым требованиям и не могли на тот момент достойно справиться с поставленными задачами служения, православного обучения, воспитания и христианского образования в целом.

В 1620 году принимается решение об открытии в Сибири отдельной епархии. Первоочередной задачей, по мнению первого сибирского архиепископа Киприана, являлось исправление сложившейся ситуации среди русских переселенцев, укреплении их в православной вере [7, с. 63]. Сибирская епархия с центром в Тоболе была призвана распространить «апостольское учение во всех градах... да во всех концех вселенныя Его святым заповедем проповедатись подобает», – говорится в грамоте от 15 января 1621 года царя Михаила Федоровича [8, с. 152]. Его непосредственное участие в делах русской православной церкви связано с тем, что первый царь из династии Романовых был сыном патриарха Филарета. Это обстоятельство существенно повлияло на гармонизацию отношений между светской и духовной властями, и, как следствие, привело к постановке задач распространения на российской территории (в том числе и в Сибири) православной конфессии, не только наведение порядка в русских населенных пунктах, но и приобщение к православной культуре сибирских аборигенов.

Теологическим обоснованием действий, направленных на решение первоочередной задачи исправления образа жизни русских переселенцев, согласно грамоте патриарха, выступили слова апостола Павла к Тимофею «о преступающих закон, тако глаголя: умоли, обличи, запрети таковая творящих. Виждь убо, яко первое умолити повелевает, потом же обличити, яко непослушавших, непокорившихся истинне запретити, еже есть отринутити или отсеци, яко гнил уд, повелевает». Патриарх говорит о необходимости

исправления согрешивших, приведение их к покаянию и утверждению в вере, чтобы в дальнейшем они не совершили более тяжких грехов, за которые на них будут налагаться епитимьи. В форме собеседования «слово истины тем предлагати и гладостию словес, яко медом, услаждающим, устне тех помазати; а аще убо благопослушливы обрящутца, благодать создавшему нас, яко обретохом погибшее по глаголющему: яко велия радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся» [2, с. 278–279].

В отношении тех, на кого это не подействует патриарх говорит об отлучении от божественных тайн и о возможности исправления через покаяние. А тех, кто несмотря ни на что «не послушают и всячески сопротивни будут вашему учению, наипаче же Христове вере и апостольскому преданию, таковых убо не точию запрещати и обличать, но и градским казнем подлагати закон повелевает, точию по различию греха и с велицем рассмотрением, пощавевати же никако же, понеже сопротивни не точию нашему учению, но и самому богу, и лучше есть согнивший уд от тела отнятии, да не все тело погибнет» [2, с. 280].

В отношении монахов сожительствующих с монахинями патриарх говорит о необходимости их расселения не только по различным монастырям, но и о направлении в разные города. Исправляя сложившееся положение дел, Киприан, назначил нового игумена Германа в Никольский монастырь, Макария – в Покровский и т.д. Наряду с заменой настоятелей он создает условия для христианской жизни – благодаря его усилиям возникают новые храмы и монастыри, расселяются монахи и монашки, решаются задачи материального обеспечения культовых учреждений. Следует также отметить, что «В те времена на монастыри смотрели как на необходимую принадлежность всякого города, потому что, кроме своего прямого назначения, они служили также убежищем старым и немощным людям, неспособным к самостоятельному существованию или просто утомленным мирской жизнью и желавшим провести в покое и без забот остаток своих дней. Поэтому-то в Сибири было очень мало городов, в которых рано или поздно не были построены монастыри» [2].

Киприан, с точки зрения Г. Ф.Миллера, «поучениями и мудрыми распоряжениями, при поддержке патриарха, искоренил все царившие в Сибири непорядки и злоупотребления и как в церковном чине, так и в миру завёл во всём благочиние» [2, с. 68]. Вместе с патриархом Киприана поддерживал и царь. При помощи указов он обязал воевод помогать архиепископу. Однако, с нашей точки зрения, проблема приобщения к духовно-нравственным ценностям, совершенствования образа жизни людей имеет более сложный характер и не может быть полностью решена за относительно короткий промежуток времени (с 1621 по 1624 гг.). Возможно, именно в связи с этим в Сибири середины XVII в. наряду с жестокими нравами, «распущенность царила как в мире, так и в монастырях» [6, с. 294]. Сложность положения представлена в челобитной архиепископа Сибирского и Тобольского Симеона царю Алексею Михайловичу: «В твоей государевой дальней вотчине во всей Сибирстей стране дети боярские и служилые, и

всяких чинов люди провозят с Руси вольных и крепостных людей и крестьян, и держат их у себя в работе поневоле. ...И много жонки и девки, живучи у них в неволе с нужи из бедности, приживают беззаконством детей... Вели, государь, о том ко мне, своему государеву богомольцу, и по городам прислать свои государевы грамоты, чтоб в Сибири всяких чинов сибирский люди православных христиан неволею у себя не держали и девок и жонок без мужей и мужеска полу без жен у себя по тому же бы не держали, чтоб те пребеззаконные дела вывелись, чтоб за такое многое пребеззаконие гнева Божия на себя не навести»» [9, с. 298–299]. Со своей стороны Семион сделал обязательными наставления священников после службы прихожанам, что, в свою очередь, становится одним из методов обучения и воспитания паствы.

Поддержка царя и патриарха при взаимодействии с воеводами, поучения священнослужителей прихожанам, приводят к позитивным результатам. Мы разделяем точку зрения Л. А. Тресвятского, что «Киприан сделал самую сложную работу по укреплению православия в Сибири. Последующим сибирским архиереям было уже «легче», и постепенно удалось значительно улучшить духовно-нравственную жизнь сибиряков и тем самым укрепить православие в Сибири», «люди постепенно осознали, что отношения в Сибири не должны принципиально отличаться от Европейской России» [10, с. 132]. Если военные власти первоначально «смотрели сквозь пальцы» на нарушения норм и правил христианской жизни, то благодаря действиям патриарха, архиепископов произошли позитивные изменения, как в образе жизни самих переселенцев, так и среди военных, поддержавших и способствовавших данным изменениям.

Литература

1. Инютина Л. А. Деятельность русских людей в Сибири XVII в. в отражении глагольной лексики/ Л.А.Инютина // III чтения, посвященные памяти Р.Л.Яворского (1925–1995): Материалы Международной научной конференции. – Новокузнецк: РИО КузГПА, 2007. – С. 118.
2. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т II. / Г. Ф.Миллер. – М.,Л.: Издательство АН СССР, 1941. – С.88–89.
3. Абрамов Н. А. Город Тюмень. Из истории Тобольской епархии / Н. А. Абрамов. – Тюмень, СофДизайн, 1998. – С. 102.
4. Софронов М. Н. Роль православия в становлении государственности в Сибири // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. Материалы Духовно-исторических чтений VI и VII. – Томск. Из-во НТЛ, 1998. – С.109.
5. Кураев А. Человек перед иконой. / А.Кураев // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 241
6. Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников/ П. Н. Буцинский. - Харьков, 1889. – С.285.
7. Щеглов И. В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032-1882 гг./И.В.Щеглов. – Сургут. Северный дом. 1993. – С.63.
8. Тобольский архиерейский дом в XVII в. – Новосибирск, Сибирский хронограф, 1994. – С.152.
9. Челобитная царю Алексею Михайловичу о запрете держать православных в работе поневоле // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. Издание

подготовили Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Отв. ред. акад. РАН Н.Н. Покровский. Выпуск X. – Новосибирск, Сибирский хронограф. – С.298–299.

10. Тресвятский Л. А. Влияние православия на духовную жизнь Сибири в XVII – начале XX в.: Дисс. д-ра культурологии / Л. А. Тресвятский. – Кемерово, 2006. – С. 132.

Л. А. Тресвятский

*доктор культурологии, доцент кафедры отечественной истории
Кузбасская государственная педагогическая академия
г. Новокузнецк*

ВОЗДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ СИБИРСКИХ СЕЛЕНИЙ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

В середине 1960–1970-х гг. Л. И. Емельях, В. П. Крикунов, Л. В. Островская, Н. Н. Покровский уделили особое внимание изучению ментальности населения сибирских селений, основу которой, с одной стороны, составляло православное мировоззрение, с другой, «антиклерикализм» и «антицерковные настроения» [1, 2, 3, 4, 5]. Л. Е. Емельях приводит данные об отрицательном отношении части крестьян к религиозным обрядам, на основе чего приходит к выводу о широком проникновении атеизма в крестьянскую среду [1, с. 129]. Эти взгляды противоречат выводам Л. В. Островской, которая считала, что крестьянская часть населения была «наиболее религиозной в силу социальных условий, раздробленности, неграмотности, а поэтому большей по сравнению с другими категориями населения приверженности патриархальности, особой традиционности крестьянского мышления и т.д.» [4, с. 172]. Советские историки старались раскрыть вопросы взаимоотношения крестьян и Русской православной церкви (РПЦ), показать характер и степень крестьянской религиозности, но только после прекращения идеологического давления с конца 1980-х годов исследования становятся более объективными [6, с. 156–163].

Проблеме отношения сибиряков, в том числе крестьян, к официальной церкви уделяется достаточное внимание в современной историографии (И. П. Башаров [7], О. Е. Безруких [8, с. 86–91], Л. В. Островская [9, с. 35–36]). И. П. Башаров сумел показать, что в крестьянской ментальности сохранился «... идеал доброго батюшки (примеры соответствия ему были достаточно хорошо известны)» [7]. О. Е. Безруких несколько сглаживает те противоречия, которые реально были во взаимоотношениях РПЦ и общества. Особый вклад внесён М. М. Громыко в изучение вопроса отношения различных слоёв общества к Русской православной церкви как общественному институту и центру местного развития культурно-религиозной жизни [10, с. 88–103; 11, с. 202–228; 12, с. 5–8; 13, с. 66–89; 14, с. 103–124]. В статье «Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией» автор убедительно показала особую значимость исповеди и покаяния в жизни российского общества [11, с. 210].

Взаимовлияние церкви и различных социальных групп в Сибири рассмотрели достаточно подробно Т. В. Батурина [15], А. Ю. Карпинец [16, с. 40–46], Н. А. Миненко [17]. Наиболее подробно изучен вопрос проявления религиозности различных социальных групп в Сибири (Т. А. Воронина [18, с. 53–72], С. В. Кузнецов [19, с. 168–182], Т. А. Листова [20, с. 7–35]) и др. По мнению Г. В. Любимова роль священников в условиях аграрного общества была значительна. Духовенство не только полностью отвечало за все службы в пределах храма, но было причастно к освящению крестьянского труда на земле. Он отмечает: «Известно также, что многие крестные ходы и молебны вне храма сопровождали многие полевые работы, включая посев, весь процесс созревания и сбора урожая» [21, с. 55–56]. Видно, что хотя сельский батюшка особым материальным богатством не отличался, но крестьяне даже в условиях полной трудовой занятости, не могли обойтись без его помощи. Роль обряда в жизни деревни была велика, что способствовало адаптации сельского духовенства к жизни сельской общины.

Церковная жизнь на уровне сельских приходов раскрыта следующими авторами: А. М. Адаменко [22], Н. Д. Зольниковой [23], С. В. Кузнецовым [24, с. 156–178], Л. И. Кучумовой [25, с. 159–199] и др. Исследователи отмечают, что изначально церковно-приходская жизнь в Сибири строилась по образцу северорусских земель, где роль приходов была достаточно велика. Архиереям и духовенству приходилось серьёзно считаться с мнением прихожан, но постепенно роль священства возросла, а значение прихода в решении наиболее важных вопросов церковной жизни снизилось.

Сибирские крестьяне почтительно относились к православным иконам. Общее и достаточно полное представление о православной иконе представлено в творчестве К. В. Цеханской. В статье «Иконы в народной жизни» она показывает, что икона является проявлением коллективной памяти о сущности православных ценностей. Она пишет: «Совесть людей, менталитет народа утверждался на примерах жизни своих героев, духовных подвижников в народном творчестве. Но высшим идеалом для всякого русского человека всегда оставался Иисус Христос, Богоматерь и весь сонм святых. Ведь святые угодники, созданные, как все люди, по божественному подобию, оставались единственными, кто стремился и достигал этого подобию» [26, с. 300]. Таким образом, икона понимается в качестве особого и универсального способа связи между человеческо-материальным и божественно-духовным мирами.

Сибирской иконе, как неотъемлемой части крестьянского миропонимания, за последние годы посвящены работы Т. А. Бычковой [27, с. 23–26], Н. Г. Велижанова [28, с. 161–174], Т. А. Крючковой [29] и мн. др. Эта группа исследователей сумела собрать весь доступный материал об истории икон в той или иной части Сибири. Более сложный уровень работ представлен в научном поиске И. А. Евтихеевой [30, с. 117–132], И. В. Киселёвой [31, с. 56–57], В. Я. Темплинг [32, с. 36–37]. Дело в том, что эти исследователи рассматривают отношение общества к наиболее почитаемым

иконам, именуемых чудотворными, т.е. носящими на себе проявление божественной благодати.

У православия в Сибири существовали внешние и внутренние враги: суеверия, сектантство, раскол, язычество и колдовство. Борьба с этими явлениями на разных этапах была трудной, но именно от ее успехов во многом зависело укрепление и стабильное развитие православной культуры в Сибири. Особым бичом для православной культуры было крестьянское суеверие и маловерие. Сельскохозяйственный труд ориентировал крестьян на чисто практические цели. Мало уповая на Бога, они часто видели причины неурожаев в действии всякого рода «нечистой силы». Крестьяне считали, что колдуны не только живые, но и давно умершие способны вредить людям, и, например, вбитый в могилу колдуна осиновый кол якобы мог положить предел злым его делам [4, с. 178].

Русская православная церковь всячески боролась с языческими предрассудками, которые свойственны далеким от православия людям. Только осознанное богоборчество приводило некоторых сибиряков к занятию колдовством. Н. А. Миненко пишет: «Сибирская деревня знала и колдунов, и колдуний. Вообще от них старались держаться подальше. Случалось, крестьянские общества ходатайствовали о выселении того или иного человека, заподозренного в колдовстве, в другую деревню или волость» [33, с. 116]. Сибирское крестьянство при условии отсутствия влияния православия становилось жертвой религиозных местных культов, которые принимали порой извращенный характер. Так в Туруханском крае в 1861 г. один из русских крестьян совершил человеческое жертвоприношение. Жертвой стала девочка. К такому решению «крестьянин» пришел во время участия в шаманском действии [34, с. 361].

Известно о переходе в старообрядчество крестьян во многих глухих сибирских деревнях и селах. Список лиц крестьян деревни Листьяминской, обратившихся в раскол в 1870 г. (17 семей), впечатляет, более того, они перешли в беспоповскую секту. Список крестьян, соvrащенных в раскол, деревни Григорьевой на 1871 г. – всего шесть семей (22 человека). Поморская секта русского раскола поражает количеством старообрядцев. Произошло соvrащение в раскол из православия крестьян села Субботнического Шушенской волости в 1872 г. Известно «о соvrащении 225 человек из православия в раскол крестьян Шушенской волости разных деревень» [35]. Количество старообрядцев деревни Листьянской – 34, деревни Салбинской – 105, деревни Григорьевской – 20 [36].

Крестьянин деревни Каменка Бийского округа Томской губернии Иван Григорьевич Абрамов оскорбил служителя церкви. Священник села Верхне-Каменского Покровской церкви Сосунов 8 ноября 1880 г. ходил по деревне Каменской с крестом, и зашел в дом Абрамова, и отслужил молебен. Неожиданно Иван Абрамов подскочил к священнику и сказал: «Ты свинья, а не священник». Дело в том, что И. Г. Абрамов оказался старообрядцем, который «соvrатил в раскол почти половину жителей их деревни». Сектант всячески старался себя оправдать. Он «виновным себя не признал, объяснив,

что священника он свиньей не обзывал, а сказал ему только, что он подобен свинье, и сказал это потому, что тот, входя к нему в избу, не перекрестился» [37].

Следует отметить, что старообрядцы отличались рядом положительных качеств, которые способствовали вовлечению в их среду сибирских крестьян. П. Головачев, посетивший старообрядческие переселения, пишет о ситуации в Минусинском округе Енисейской губернии: «...мы первый раз видели общество людей, для которых религиозные вопросы не одни отвлеченные идеи, не общепринятые формы, а живая потребность всего существа, краеугольный камень всей жизни, маяк и компас нравственного поведения ...» [38, с. 15].

Не везде в Сибири была возможность быстро добраться даже до ближайшей церкви. В этом случае русские крестьяне на Индигирке «обходились обычно без священника. Наливали в чистый таз теплую воду, опускали в нее серебряный крест, после чего вода становилась «святой». Крестный отец несколько раз окунал ребенка головой и ногами в воду со словами: «Крестим раба божьего Николая (Петра, и т.д.)». Крестные отец и мать почитались почти наравне с родителями. В случае смерти последних они опекали своих крестников» [39]. Благодаря таким православным формам поведения происходило настоящее воцерковление христиан.

Учитывая большое расстояние между храмом и отдельными сибирскими деревнями, приходим к выводу, что часть сибиряков не имела возможности регулярно посещать богослужения и приобщаться к таинствам. Вот почему строительство новых церквей и привлечение дополнительного числа священников в Сибирь было актуальным. Слабая воцерковленность части населения и его разбросанное расселение не способствовали скорейшему искоренению отрицательных привычек, например, ранних браков. В сложившихся условиях Иркутский епископ Софроний в 1756 г. запретил священникам венчать малолетних и браки между родственниками [40]. Таким образом, продолжалась борьба с наиболее худшими крестьянскими обычаями, которые вредили и духовному, и телесному состоянию.

Русская православная церковь в своей деятельности традиционно ориентировалась, прежде всего, на крестьянство. В XVIII–XIX вв. отмечается «готовность, с которой крестьяне-сибиряки ради строительства храма шли на всевозможные тяготы и жертвы, позволяет говорить о высокой степени приверженности их официальной церкви» [41, с. 175]. В XIX в. существовала традиция, идущая из предыдущих веков, что инициатива возведения приходских храмов, часовен, молитвенных домов исходила не от официальных церковных органов или священников, а непосредственно от мирян. Письменное прошение отправлялось архиерею на рассмотрение через Духовное правление, позднее через благочинного.

Одной из причин снижения авторитета Русской православной церкви среди населения сибирских селений явились серьезные недостатки синодальной системы управления, основанной на совмещении власти бюрократии и внешнего церковного духовенства. Ober-прокуроры Синода

начинают сосредотачивать в руках огромную власть, это становится заметным особенно к концу XIX века.

Литература

1. Емельях Л. И. Антиклерикализм и атеизм русских крестьян накануне Великой Октябрьской социалистической революции // По этапам развития атеизма в СССР. – Л., 1965. – С.59–85.
2. Емельях Л. И. Крестьяне и церковь накануне Октября. – Л., Наука. 1976.
3. Крикунов В. П. Антицерковные настроения крестьян в пореформенный период России // Вопросы истории религии и атеизма. – М. 1962. – Вып.10. – С.128–142.
4. Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Наука. Сибирское отделение. – Новосибирск, 1975. – С.172–186.
5. Покровский Н. Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура) Наука. Сибирское отделение. – Новосибирск, 1975. – С.19–49.
6. Федоров В. А. Церковь и государство в XVIII – начале XX вв.: историографические и источниковедческие аспекты изучения проблемы // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 2000 г. – М. Из-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000. – С.156–163.
7. Башаров И. П. Трудовые традиции и народные верования русского промыслового населения Восточного Прибайкалья (конец XIX-первая треть XX в.) спец. 07.00.07. – этнограф., этнология и антрополог. Автореф. дисс. на соиск. к.и.н. – Владивосток. 2002. – 29 с.
8. Безруких О. Е. (протоиерей) Православие и народные традиции в России // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. Материалы Духовно-исторических чтений VI и VII. – Томск. Изд-во НТЛ., 1998.
9. Островская Л. В. Прошения в консисторию как источник для изучения православного сознания крестьянства (по материалам Сибири второй половины XIX в. // Православие и культура этноса. Тезисы докладов международного научного симпозиума. 9–13 октября 2000 года Москва. – М. Старый сад, 2000. – С. 35–36.
10. Громыко М. М. Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
11. Громыко М. М. Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
12. Громыко М. М. Православие как традиционная религия большинства русского народа // Православие и культура этноса. Тезисы докладов международного научного симпозиума. 9–13 октября 2000 года Москва. – М. Старый сад, 2000.
13. Громыко М. М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII–XIX веках: этнографические исследования и материалы. / отв. ред Кириченко О. В., Поплавская Х. В./ М.Наука, 2002.
14. Громыко М. М. Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
15. Батурина Т. В. Русская православная церковь и крестьянские переселения в Сибирь на рубеже XIX в. 07.00.02. к.и.н. 204 с;
16. Карпинец А.Ю. Расходы на удовлетворение духовных потребностей переселенцев в конце XIX–начале XX вв. // Проблемы истории Кузбасса. Материалы научно-практич. конференции. – Прокопьевск, 2002.

17. Миненко Н. А. Русское население Урала и Западной Сибири и православная церковь (XVIII–XIX века) // Религия и церковь в Сибири: Сб. науч. тр. и документальных материалов. – Тюмень. 1995.
18. Воронина Т. А. Особенности соблюдения постов в народной среде XIX в. // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
19. Кузнецов С. В. Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
20. Листова Т. А. Народный православный обряд создания семьи // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М. Наука. 2001.
21. Любимова Г. В. Участие сельского духовенства в обрядовой жизни сибирской общины: крестные ходы и молебны вне храма (XIX – начало XX вв.) // Православие и культура этноса. Тезисы докладов международного научного симпозиума. 9–13 октября 2000 года Москва. – М. Старый сад, 2000.
22. Адаменко А. М. Приходы Русской православной церкви на юге Тобольской епархии XVII–XIX вв. Автореф. дисс. на соискание уч. степ. к.и.н. – Кемерово, 1998. – 26 с.
23. Зольникова Н. Д. Сибирская приходская община в XVIII в. – Новосибирск, 1990. – 291 с.
24. Кузнецов С. В. Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII–XIX веках: этнографические исследования и материалы / отв. ред Кириченко О. В., Поплавская Х. В. / М. Наука, 2002.
25. Кучумова Л. И. Православный приход в концепции церкви и государства и общественная мысль в России на рубеже 1850-1860-х гг. // Православие и русская народная культура. Кн.2. –М., 1993.
26. Цеханская К.В. Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М. Наука, 2001.
27. Бычкова Т. А. Наиболее чтимые иконы Томской губернии // Сибирский город вчера и сегодня. Тезисы научно практической конференции, посвященной 380-летию Новокузнецка, 23–25 VI. 1998 г. – Новокузнецк, 1998.
28. Велижанова Н. Г. Иконостасы Тобольска в первой половине двадцатых годов XVII столетия (опыт реконструкции по документальным источникам) // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. Сб. науч. тр. Ред. Василевская Э. В. Изд-во Института археологии и этнографии. – Новосибирск, 1998.
29. Крючкова Т. А. История иконописания в Иркутске. 1600-е гг.-1920 г. Автореф. к.и.н. 07.00.02. – Отеч.истор. – Иркутск, 2000. 42с.
30. Евтихьева И. А Чудотворные иконы Томской епархии // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее./ Сборник материалов VI и VII духовно-исторических чтений. – Томск. Издательство научно-технической литературы, 1998.
31. Киселева И. В. Из истории крестных ходов города Томска и чудотворных икон, с ним связанных // Культура Отечества: прошлое, настоящее, будущее. Сб. тезисов докладов 3-х Духовно-исторических чтений. Вып.2. – Томск, 1994.
32. Темплинг В. Я. О чудесных явлениях от иконы святой великомученицы в селе Прокуткином Ишимского уезда // Религия и церковь в Сибири. Сборник научных статей и документальных материалов. Вып.13. – Тюмень. Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2000.
33. Миненко Н. А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII–первой половине XIX в. / Н. А. Миненко – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989.
34. Щеглов И. В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882 гг. / И. В. Щеглов – Сургут: Северный дом, 1993.

35. ЦГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.1113. Л.4.
36. ЦГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.1114. Л. 46, 97.
37. ЦГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3940. Л.224 об.
38. Головачев П. У сибирских староверов и сектантов. / П.Головачев – Тобольск, 1896.
39. Чикачев А. Г. Русские на Индигирке: историко-этнографический очерк. – Новосибирск, Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 189 с.
40. Иркутские епархиальные ведомости. 1898. – № 14.
41. Островская Л. В. Прошения в консисторию и Синод как источник для изучения социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. – Новосибирск, 1982. – С.175; Т. В. Батурина дополняет: «Всю настойчивость прихожан в просьбах о строительстве церкви можно, как кажется, отнести к их высокой религиозности. Не отрицая её, все же приходится отмечать наличие мотива не менее сильного – стремление к удобству в проявлении своей религиозности». Цит. по: Батурина Т. В. Русская православная церковь и крестьянские переселения в Сибирь на рубеже XIX в. 07.00.02. к.и.н. С. 176.

С. В. Нестерова

*доктор культурологии, профессор кафедры философии
Алтайский государственный аграрный университет*

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА АЛТАЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Алтайский горный округ XVIII – начала XX столетий представлял собой поликонфессиональное пространство, что придавало ему особое своеобразие и выделяло среди других регионов Сибири. Неоднородный социальный и этнический состав населения способствовал появлению конгломерата религий, определявших религиозное поле округа.

Одной из древнейших бесписьменных языческих религий коренного населения Алтая был шаманизм. Его существование подтверждается письменными источниками с III в. до н.э., а археологические исследования относят появление шаманизма к еще более раннему историческому периоду [1, с. 3]. Уступив временно место бурханизму (своей модификации) – национальному религиозному движению (что было связано с политическими и социальными процессами в России и на Алтае), шаманизм вновь обрел достаточно сторонников и просуществовал в Горном Алтае всю первую треть XX в.

Другие конфессии горного округа за исключением христианских представляли собой узко локальные религиозные поля. В восточных районах Алтая в XVIII–XIX вв. получил распространение буддизм и его одно из наиболее распространенных течений – ламаизм, что было обусловлено территориальной близостью и прочными религиозными связями с Китаем и Монголией.

Мусульманство, существовавшее издавна у киргизов и казахов, которые кочевали у границ округа, вызвало необходимость создания Киргизской духовной миссии, чтобы остановить влияние ислама на Алтае.

Христианство начинает распространяться на Алтае с конца XVII – начала XVIII вв., когда его религиозное пространство было уже достаточно

освоено другими конфессиональными направлениями: шаманизмом и впоследствии – бурханизмом, а также мировыми религиями – исламом и буддизмом. Христианские вероисповедания были представлены весьма полно. Доминирующей конфессией было православие (наслаждавшееся руководством округа) и его направление – старообрядчество, получившее значительное распространение помимо желания горных властей. Лидирующая роль православия – одного из основных носителей культурных традиций в округе, предполагает более детальное рассмотрение его структурообразующих составляющих.

Старообрядчество как значительное духовно-религиозное движение, оппозиционное официальному православию, появилось на Алтае в XVIII в.

Западные направления христианства стали распространяться с XVIII в. с приездом приглашенных на заводы Алтая иностранных специалистов, исповадовавших католичество и различные направления протестантизма [2, с. 89].

Роль Русской православной церкви (РПЦ) в становлении традиционной православной культуры горного округа была велика, поскольку к моменту его освоения с конца XVII в. как крупной территориально-хозяйственной единицы, русскоязычное население там было весьма немногочисленным и непостоянным. РПЦ на Алтае выступала основным носителем религиозных традиций, а также всего жизненного уклада, свойственного православному населению империи, осуществляя связь между «центром» – Европейской Россией и «периферией» – далекой сибирской провинцией. Таким образом, было положено начало формированию религиозного (православного) пространства округа.

Иерархическая вертикаль Русской православной церкви в Сибири была представлена системой учреждений, центральной структурой которой являлись с 1621 г. Тобольская епархия, представлявшая собой крупную церковно-административную территориальную единицу, и епархиальное управление – Духовная консистория.

В 1750 г. Митрополитом Тобольским и Сибирским была создана новая административная структура – Барнаульское духовное приказное правление (впоследствии – Барнаульское духовное правление), ведавшее всей деятельностью РПЦ на территории горного округа [3, с. 5–6]. В 1752 г. В ведении Барнаульского духовного правления находилось 15 храмов, а его влияние распространялось на значительную территорию, включавшую современный Алтайский край, Республику Алтай, а также ряд районов Томской, Кемеровской и Новосибирской областей и Республики Казахстан. Через сто лет, к середине XIX в., храмов, подчиненных духовному правлению, было уже более 200.

В 1834 г., в связи с учреждением Томской епархии и консистории, все церковные структуры Алтайского горного округа вошли в ее состав.

В высшем властном церковном ведомстве – Томской консистории для руководства РПЦ в горном округе было предусмотрено два викариата (первый – с 1880 г., второй – с 1908 г.). Первому викарию, епископу

Бийскому, отводилась роль куратора миссионерских церквей в Горном Алтае, в ведении второго – епископа Барнаульского, находились все храмы Алтайского горного округа.

Между 1858 и 1886 гг. Барнаульское духовное правление как административный церковный орган прекращает свое существование. Алтайский (горный) округ к тому моменту был разделен на восемь церковных округов – благочиний [4, с. 21–22; 5, с. 46].

Центральными и наиболее сложными по составу компонентами религиозного пространства явились «базисные» структуры православия, объединяющие как приверженцев вероучения, так и всевозможные их организации, начиная с первичных общин, братств и т.д., до крупных религиозных центров – монастырей и духовной миссии.

Наименьшими структурными подразделениями Русской православной церкви были приходы, включавшие в себя церковь с причтом и общину верующих. Начало формирования приходов было связано с освоением и заселением Алтая в конце XVII – начале XVIII в., а также с интенсивным переселенческим движением второй половины XIX – начала XX столетия.

На Алтае существовало несколько разновидностей приходов: при военных укреплениях (крепостях, острогах), на предприятиях горнодобывающей промышленности – рудниках и заводах, в городах и сельской местности, а также в местах проживания коренного этноса – на территории Горного Алтая. Наиболее распространенными были сельские приходы, число которых постоянно увеличивалось [6, с. 20].

«Сибирские деревни были малочисленны и отстояли от своих приходских церквей верст на 50, 80, 100, а иногда и далее... Сибиряк редко мог бывать в храме. Иной бывал в нем только однажды – когда ему нужно было венчаться. Оставшись без храма, крестьянин постепенно отвыкал от него и отвык наконец до такой степени, что долго не хотел идти в церковь даже тогда, когда вновь построенное здание ее появлялось уже не особенно далеко от его жилья. Священники, заведывая большими, разбросанно раскинувшим приходами с 20, 30, 50 деревнями, бывали в них редко. Они объезжали приходские деревни раз-два в год для совершения накопившихся треб...» [7].

«Церквей было мало. Иногда в бедные приходы нельзя было по целым годам заполучить священноцерковнослужителей, и духовное ведомство принуждено было командировать туда священников по очереди... При таком порядке вещей народ, оставаясь вне всякого нравственно-религиозного влияния, не только сделался совершенно индифферентен к религии, и в особенности к обрядовой ее стороне, но... тяготел даже к язычеству» [8, с. 7, 63–64].

В целом для РПЦ проблема, связанная с крестьянской религиозностью в Сибири, а также на Алтае, складывалась не слишком благополучно. По сравнению с Центральной Россией религиозность сибирских крестьян была более низкой, о чем неоднократно свидетельствуют различные источники [9, с. 174].

Несмотря на «размытое» в определенной степени религиозное сознание у слоя старожильческого населения Алтая, основная масса крестьянства оставалась на позициях православия: «мысль о закрытии хотя бы одного храма никогда не возникала в крестьянском сознании. Напротив, в 60-е гг. XIX в. крестьянство Томской губернии (куда входил и Алтайский горный округ) поддержало начинание церковных властей о строительстве 90 храмов, необходимых губернии, которые «строились на добротные даяния по книжкам и кружкам» [10, с. 173; 11, с. 13–16].

Среди других структур, образовавших конфессиональный «базис» округа, следует отметить создание противораскольнического братства св. Димитрия Ростовского и Барнаульского Богородице-Казанского женского монастыря, расширивших религиозное пространство Алтайского округа в конце XIX – начале XX в.

Противораскольнические братства создавались в России в последние десятилетия XIX в. в «местах наибольшего распространения раскола». Томское епархиальное противораскольническое братство св. Димитрия Ростовского было основано в 1884 г. Одной из его центральных задач была «<...> охрана православной паствы от пропаганды раскола, ...ослабление посягательств раскола на православную церковь...». Согласно Уставу братства его отделения были открыты во всех уездных городах Томской губернии, в том числе в Бийске (1884 г.) и Барнауле (1885 г.) [12, с. 58–60, 62–63].

Одной из наиболее крупных религиозных структур явилась Алтайская духовная миссия (АДМ), сыгравшая в колонизации Горного Алтая значительную роль.

Центральной задачей миссии была христианизация коренного населения, представленного племенными объединениями и имевшими многовековые языческие традиции. Алтайская духовная миссия была учреждена в декабре 1828 г., но начало ее активной деятельности было связано с приездом в Горный Алтай ее первого руководителя – архимандрита Макария в 1830 г.

В качестве ведущего административно-религиозного центра Горного Алтая Духовная миссия способствовала созданию развитой православной инфраструктуры, включавшей помимо миссионерских церквей и молитвенных домов, монастырей и общин, церковно-приходских школ и других учреждений благотворительного назначения, миссионерские поселки и целые станы, состоявшие из ряда самостоятельных поселений.

К 1917 г. АДМ включала в себя более 30 миссионерских станов, свыше 40 церквей, 55 молитвенных домов и десятки часовен, а также 90 школ, в каждой из которых имелась библиотека [13, с. 8].

Сотрудниками миссии была проведена большая работа. Приоритет принадлежал архимандриту Макарию, создавшему на основе русского алфавита алтайскую письменность.

Монастыри миссии сыграли большую роль в развитии культуры в Горном Алтае. В ведение Алтайской духовной миссии входило три

монастыря, созданные уже после отмены крепостного права: Улалинский Николаевский (1863 г.) и Бийский Тихвинский (1894 г.) женские монастыри, а также Чулышманский Благовещенский мужской монастырь (1864 г.). Впоследствии, помимо этого, был основан еще Барнаульский Богородице-Казанский женский монастырь вне деятельности миссии.

Представляя собой крупные религиозные центры, все три вышеназванных монастыря Горного Алтая являлись опорой АДМ в осуществлении ее политики. Монастыри имели достаточно сложную структуру, в которой каждый из ее отдельных элементов (приют, школа, библиотека и т.д.) выполнял определенную задачу. Вся же их совместная деятельность была подчинена единой цели – христианизации кочевого тюркоязычного населения через создание сети учебных заведений, обучавших детей «инородцев» на их родном языке.

Монастырские комплексы Духовной миссии отмечал ряд региональных особенностей:

- преобладание обителей миссионерской направленности;
- доминирование женских обителей;
- создание монастырей, а также других элементов церковной инфраструктуры на началах благотворительности;
- комплексное решение ряда задач: миссионерской, просветительской, благотворительной и общекультурной [14, с. 146].

Сложность положения АДМ состояла в том, что она являлась единственным форпостом православия в Горном Алтае. Миссия выполняла не только свою основную задачу по обращению язычников в христианство, но также была вынуждена противостоять влиянию стойких традиций крупнейших мировых религий. С одной стороны, – буддизма (ламаизма), транслируемых сопредельными государствами, с другой – миссия испытывала воздействие ислама, распространенного в ряде районов юго-западного Алтая и в Киргизской (т.е. Казахской) степи. Ситуация осложнялась сильным влиянием и противодействием старообрядческой церкви.

Многолетнее подвижничество служение Алтайской духовной миссии на ниве просвещения и благотворительности было высоко оценено. Из всех миссий, действовавших на территории Российской империи, Алтайская – «была признана лучшей и образцовой... как наиболее приблизившаяся к идеалу православного миссионерства» [13, с. 6; 15, с. 136].

Религиозное пространство Алтайского (горного) округа было образовано различными конфессиональными полями, в сложении которых участвовали как архаические языческие культы, так и современные мировые религии. Наиболее динамичным было религиозное поле христианства, границы которого постоянно расширялись за счет новообращенных в православие алтайцев, а также приезда на Алтай горных специалистов и переселенцев, исповедовавших различные направления и течения христианства.

Православное пространство Алтая, пожалуй, не смогло занять того главенствующего положения, как это было в других регионах Центральной России, населенных этническими русскими, хотя оно и было доминирующим и поддерживалось руководством горного округа. Одной из причин подобного положения православия явилось его позднее распространение в регионе, когда многие религиозные «ниши» были уже заняты другими конфессиями. Официальной православной церкви приходилось утверждать свою сферу влияния среди христианских конфессии – католицизма и протестантизма которые имели свои локальные ареалы, хотя и не очень значительные вначале, но впоследствии (в связи с притоком мигрантов) отмеченные определенной динамикой.

Официальная церковь и старообрядчество, образуя единое русло православия, являли подчас образцы достаточно тесных контактов. Религиозные поля их могли накладываться друг на друга, образуя стратифицированную структуру. Так, например, поповцы – умеренное направление в старообрядчестве – не отрицали института священства, что сближало их с официальной церковью.

С другой стороны, старообрядческая церковь, имевшая многочисленных адептов на Алтае, расшатывала позиции православия. И хотя формально обе православные церкви – новообрядческая и старообрядческая, генетически связанные, не являлись антагонистами, противостояние между ними существовало. Особенно это проявлялось в периоды ожесточенных гонений на старообрядцев со стороны государства и официальной церкви, что приводило к массовым саможжениям. Сближение позиций обеих церквей стало намечаться после принятия указов «О свободе совести» и «О порядке устройства общин» в 1905–1906 гг. Основным оппонентом православия было язычество, которое прочно укрепилось и не стремилось сдавать свои позиции, примером тому явился бурханизм, модификация шаманизма.

Второй фактический раскол православной церкви в начале 20-х гг. XX в. И ее деление на «староцерковников» и «обновленцев» не способствовал укреплению православия в России и на Алтае. К середине 20-х гг. XX столетия в Алтайской губернии официально учтена была «351 православная община и около трехсот прочих: католики, лютеране, адвентисты, духовные христиане [5, с. 48–49].

Литература

1. Потапов Л. П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманизма у алтайцев // Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. – Горно-Алтайск, 1994.
2. Волобуева М. М. Этноконфессиональная самоидентификация немцев в Алтайском крае: историко-религиоведческий анализ // История и культура немцев Алтая (по материалам этнографической экспедиции). – Барнаул, 2002. – Вып.2.
3. Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX в.). – Барнаул, 1997.
4. Кривоносов Я. Е. 250 лет со дня образования Барнаульского духовного правления // Страницы истории Алтая. 2000 г.: Календарь памятных дат. – Барнаул, 2000.

5. Кривоносов Я. Е., Разгон Н. И. История православной церкви Алтайского края (1917–1998 гг.) // Барнаул для Вас. Альманах. 1999. – № 1.
6. Адаменко А. М. Приходы Русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVII- начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1998.
7. Городков Н. Быт первых русских поселенцев в Западной Сибири. – Тобольск, 1889.
8. Костров Н. А. Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. – Томск, 1876.
9. Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX века (классовая борьба, общественное сознание и культура). – Новосибирск, 1975.
10. Миненко Н. А. Культура русских крестьян Зауралья XVIII – первая половина XIX в. М., 1991.
11. Преосвященный Парфений (Попов), епископ томский и енисейский // Томские епархиальные ведомости. 1892. – № 13.
12. Старухин Н. А. Организация и деятельность противораскольнического братства св. Димитрия Ростовского (1884–1885 гг.) // Алтайский сборник. – Барнаул, 1997. – Вып. XVIII.
13. Из духовного наследия алтайских миссионеров. – Новосибирск, 1998.
14. Кацюба Д. В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. – Кемерово, 1998.
15. Цепенникова Е. А. Рукопись В. И. Вербицкого «Основные правила, первая походная церковь алтайской миссии» как источник по истории православного миссионерства на Алтае // Ползуновский альманах. 1998. – № 1.

И. Л. Левина

*доктор медицинских наук, профессор, зав. кафедрой психолого-физиологических основ физической культуры
Кузбасская государственная педагогическая академия
г. Новокузнецк*

ПРАВОСЛАВИЕ И НРАВСТВЕННОСТЬ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Социально-экономические потрясения, происшедшие в России на рубеже тысячелетий, подвергли серьезному испытанию всю систему морально-нравственных устоев современного человека. Усиливается дезорганизация жизни, разрушаются сложившиеся нравственно-этические нормы и традиции семьи. Нестабильность, бедность, высокий уровень занятости родителей или безработица, неблагоприятная психологическая атмосфера семьи и социума пагубно влияют на подрастающее поколение, нравственное состояние населения. Противоречия между декларируемыми и реальными социальными нормами порождают условия, провоцирующие воспроизводство различных форм отклоняющегося поведения детей и молодежи.

Идеология ложных ценностей разрушает духовно-нравственные основы жизни. Отсутствие нравственных идеалов, верных духовных ориентиров, на фоне незатихающей пропаганды псевдоценностей массовой культуры,

обрекает нашу молодежь на греховную жизнь по страстям, на разложение, а значит, и вымирание.

Давно известно, что существует прямая связь между нравственными ценностями, нравственными установками и верой. Еще христианский историк, апологет начала четвертого столетия, покойный Лактанций, обращаясь к элите Римской империи, подчеркивал, что христианская религия преобразует человека, он становится нравственнее, добропорядочнее, он перестает изменять жене, он перестает издеваться над рабами, для него немыслимы все те проступки, которыми грешат язычники [6].

Одним из путей выхода из сложившейся ситуации является обращение к культурному наследию нашей страны, важной составляющей частью которого является православие. Именно Православие во все времена нашей истории служило фундаментом самоидентификации России, обеспечивало духовное и нравственное здоровье нации и позволяло ей занимать достойное место в международном сообществе [12]. Оно всегда играло большую роль в жизни российского общества, благотворно воздействовало на моральный облик человека.

Вся русская история, история русского Православия – яркое свидетельство позитивных изменений нравственности общества путем приобщения человека к православным ценностям.

В связи с вышесказанным, представляется важным изучение накопленного исторического опыта воспитательного воздействия Православия и Церкви на духовно-нравственное состояние русского народа и широкое использование этого опыта в современных условиях.

Древне-русское язычество и его влияние на нравственность русских славян. К моменту принятия христианства на Руси язычество находилось еще на низшей степени развития, на переходе от непосредственного поклонения явлениям и силам природы, – солнцу, месяцу, звездам, заре утренней, ветрам буйным, морозу, царю-огню, матери сырой земле, живой воде, зеленой дубраве и прочих, которые доныне призываются в народных заговорах и песнях, – к олицетворениям этих явлений и сил в личных образах [3]. Но олицетворялись только низшие, простые и понятные божества: домовый – божество домашнего очага; леший, водяной, русалки, баба-яга – божества вне дома; дед мороз, кощей – божества смерти, болезней и проч. Эти низшие божества, ясные и близкие к человеку, жили вместе с ним в его избе, в его родной реке, в лесу и повсюду, куда он ходил со своим топором, косой и сохой, проникали «в темные углы домашнего быта с его тайными, частными обрядами» [3, с. 20] Божества высшие не успели приобрести ясных образов и известны по одним только именам: Сварог – божество неба, братья Сварожичи: громовник Перун – божество молнии, Дажьбог – божество солнца, Хорс (Карачун) – божество зимнего солнца, Стрибог – дед ветров, Волос – бог скота, Симаргла – богиня молнии, Мокоша – супруга солнца и др. Живя одной жизнью с природой, славянин и душу свою роднил с природой, представлял ее в материальном виде, в виде воздуха или огня – частицы царя огня, ставил в тесную связь со светилами, со звездой, под

которой родился человек, и считал все проявления ее жизни какими-то напускными и наносными. Вся жизнь его была окружена приметами по разным явлениям природы, поверьями, чародейными средствами, заговорами и таинственными, кудесническими обрядами. Была сильно развита вера в судьбу, в то, что человеку «на роду написано»; божества судеб или долей каждого человека назывались Рожаницами и считались покровительницами женщин и детей. Будущую жизнь русские славяне представляли в форме настоящей, а потому погребали или сжигали покойников вместе с разными принадлежностями их обыденного быта. Над умершим совершалась пьяная, шумная тризна. Сохранялись следы поклонения душам предков, например, в чествовании домового, именем которого заклинали в опасностях и божились при спорах о собственности, в поверьях о кикиморах и русалках, что они - суть души людей.

В отличие от религий высших (буддизм, конфуцианство и др.), проникнутых в известной степени моралью любви, самоотречения или по крайней мере юридической честности, религии низшие или первобытные стоят ниже понятий о нравственном вообще и могут быть названы прямо безнравственными [4]. В низших религиях боги являются покровителями сильных и коварных и служителями их страстей. Поэтому, как отношения людей к богам, так и людей между собой были в них чисто корыстными, эгоистическими. Поэтому мотивом служения богам древнерусского язычника были корысть и грубый расчет. В области плотской нравственности цариланеобузданная животная чувственность, феноменальное «нестыдение» (по выражению летописца), «о которых не лепо есть и глаголати» [4].

Неразвитость языческого мирозерцания и низкий уровень социального развития древнерусского славянина в значительной степени нашли отражение и в его быте. Русский народ жил отдельными волостными общинами, еще не утратившими вполне своих древнейших племенных и кровных связей. Поэтому культ носил отпечаток семейности, и боги предпочитали селиться по жилым углам и усадьбам. Каждая семья и родственная группа имели своих собственных совершителей богослужебных действий в лице своих старейших членов.

Эта общинность отражалась и в общественной жизни. В дохристианское время князья не имели ни склонности, ни возможности вмешиваться в общественную жизнь и поддерживать порядок, когда к ним не обращалось за этим само население. Преступление считалось «обидою», за которую должен был отплатить, «отомстить» сам обиженный или его род. Человека защищал не князь, а свои близкие ему люди; за убитого «мстили» отец, братья, дяди, племянники. Обычай «кровной мести» и вообще «мести» был так широко распространен, что признавался даже законом, как нормальное правило. Живя в своей общине, принадлежа к своему роду, каждый человек пользовался его защитой. Лишенный покровительства своих близких, прогнанный из какого-либо сообщества человек становился беззащитным, потому что никто не шел к нему на помощь; его можно было, по старому выражению, «убита во пса место» — и остаться без всякого наказания и

возмездия. Такие беспризорные и беззащитные люди назывались изгоями; изгой были как бы «изжитые», выкинутые из жизни вон люди. В одном церковном уставе XII в. дается такое определение изгоям: «Изгой – трои: попов сын грамоте не умеет, холоп из холопства выкупится, купец одолжает; а се четвертое изгойство о себе приложим: аще князь осиротеет».

Родовой быт первоначально вел людей к обособлению. Роды жили замкнуто, чуждались один другого и враждовали один с другим. А между тем каждому роду было необходимо со стороны добывать невест для браков своих родичей. Отсюда возник обычай добывать их насилием и хитростью, посредством «умычки» или увоза. Впоследствии этот обычай смягчился: если невесту «умыкали», то по предварительному с ней уговору. В то же время возникли и другие способы заключения брака: жених мирно приходил за невестой и выкупал ее у рода, уплачивая за нее «вено». Кое-где, там, где нравы были мягче, брак заключался ближе к нашим обычаям: невеста приезжала в дом жениха и за ней привозили ее приданое. Но так бывало, по словам летописца, только у полян. В прочих же местах семейный быт отличался грубостью, тем более, что везде существовал обычай многоженства. Предание говорит, что сам князь Владимир до своего крещения держался этого обычая. Положение женщины в семье, особенно при многоженстве, было очень тяжело, о чем свидетельствуют народные песни. В них горько оплакивается судьба девушки, отдаваемой или продаваемой в чужой род.

В языческое время на Руси было лишь одно сословное различие: люди делились на свободных и несвободных, или рабов. Свободные назывались мужами, рабы носили название челядь (в единственном числе холоп, роба). Положение рабов, очень многочисленных, было тяжело: они рассматривались как рабочий скот в хозяйстве своего господина. Они не могли иметь собственного имущества, не могли быть свидетелями в суде, не отвечали за свои преступления. За них отвечал господин, который имел право жизни и смерти над своим холопом и наказывал его сам, как хотел. Свободные люди находили себе защиту в своих родах и сообществах; холоп мог найти себе защиту только у господина; когда же господин его отпускал на волю или прогонял, раб становился изгоем и лишался всякого покровительства и пристанища.

Таким образом, в языческом обществе княжеская власть не имела той силы и значения, какое имеет государственная власть теперь. Общество делилось на самостоятельные союзы, которые одни лишь своими силами охраняли и защищали своих членов. Вышедший из своего союза человек оказывался бесправным и беззащитным изгоем. Семья, при обычае многоженства, умычки и покупки невест, имела грубый языческий характер. Рабство было очень распространено и притом в тяжелой форме. Грубая сила господствовала в обществе, и человеческая личность сама по себе в нем не имела никакого значения.

Нравственные идеи Православной Церкви. Христианская церковь не могла примириться с таким порядком. Вместе с Христовым учением о любви

и милости церковь принесла на Русь и начала византийской культуры. Церковь раскрыла для русского язычника понятие греха и указала его даже в малейших, ни для кого невидимых движениях человеческого сердца, а над всем внутренним миром человека и над всеми частностями его внешнего поведения поставила Бога, как бдительного Судию. Мысль о неизбежном божественном суде производила необыкновенно сильное впечатление на пугливое воображение язычника и отрезвляющим образом влияла на его нравственное поведение. Уча язычников вере, она стремилась улучшить их житейские порядки. Под влиянием христианства отдельные лица из языческой среды изменяли к лучшему свои взгляды и права, шли вслед Христу и являли высокие примеры нравственной христианской жизни и даже подвижничества.

Церковь старалась поднять значение княжеской власти. Князей она учила, как они должны управлять, не оставаясь безучастным к насилию и злу в своей земле, что они должны блюсти в ней порядок. Такой взгляд духовенство основывало на убеждении, что княжеская власть, как и всякая земная власть, учинена от Бога и должна творить Божью волю. Но так как «всяка власть от Бога» и так как князь «есть Божий слуга», то ему надлежит повиноваться и его надлежит чтить. Из идеи божественного происхождения и авторитета власти делалось два вывода. Во-первых, если дарование власти дело Промысла, то добиваться ее насильно нельзя. Во-вторых, богоустановленностью предопределяется и санкционируется и качество власти, каково бы оно ни было. О хороших властителях не возникает сомнения: они воздвигаются

Промыслом на благо людей, но и худые имеют также свое назначение свыше: они попускаются Богом в наказание за наши грехи. В Святославовом Сборнике 1075 г. в ответах Анастасия Синаита так развивается эта мысль: «Да добре се ведомо, яко ови князи и царие: достойны таковыя чти, от Бога поставляются; ови же паки, недостойни суще... по Божию попущению или хотению поставляются...». «Егда узришь недостойна кого или зла царя, или князя, или епископа, ни чудися, ни Божия Промысла потяжай, но разумей и веруй, яко противу беззаконием нашим тацем томителем предаемся» [цит. по 4].

По отношению к самой власти из той же идеи делался вывод об ее ответственности не только пред людьми, но и пред Богом. В предисловии к Русской Правде говорится: «послушайте и внушите вси судящий земля, яко от Бога дастся вам власть и сила от Вышняго. Давый бо вам власть Бог истяжет скоро ваши дела и помыслы испытает, яко служители есте царствия, ти не судисте право» [цит. по 2]. Ближайшее значение для церкви имела выводимая из той же посылки идея ответственности гражданской власти за интересы чисто-церковные. Князю вменялось в обязанность, как верховному попечителю церкви, хранить чистоту веры и ограждать православный народ от соблазнов.

Найдя на Руси ряд союзов, родовых и племенных, дружинных и городских, церковь образовала собою особый союз – церковное общество. В

состав его вошло духовенство, затем люди, которых церковь опекала и питала, и, наконец, люди, которые служили церкви и от нее зависели. Церковь опекала и питала тех, кто не мог сам себя кормить: нищих, больных, убогих. Церковь давала приют и покровительство всем изгоям, потерявшим защиту мирских обществ и союзов. *Церковь получала в свое владение села, населенные рабами.* И изгои, и рабы становились под защиту церкви и делались ее работниками. Всех своих людей одинаково церковь судила и рядила по своему закону (по Кормчей книге) и по церковным обычаям; все эти люди выходили из подчинения князю и становились подданными церкви. И как бы ни был слаб или ничтожен церковный человек, церковь смотрела на него по-христиански – как на свободного человека. Для церковного сознания все были братья во Христе, и не было пред Господом ни раба, ни господина. В церкви не существовало рабства: рабы, подаренные церкви, обращались в людей, лично свободных; они были только прикреплены к церковной земле, жили на ней и работали на пользу церкви. Таким образом, церковь давала светскому обществу пример нового, более совершенного и гуманного устройства, в котором могли найти себе защиту и помощь все немощные и беззащитные.

Воздействие Православной Церкви на нравственность русских князей. Крестителем русской земли является св. великий равноапостольный князь Владимир (во св. крещении Василий), князь «Красное Солнышко», сын князя Святослава Игоревича и его клкбечанки. Князь Владимир к 980 году с помощью варяжской дружины и злодейского братоубийства овладел Киевским государством. Во время приверженности язычеству буйная натура князя безоглядно отдавалась порывам самых разрушительных страстей. Публичное насилие над пленной княжной Рогнедой, предательское убийство брата Ярополка, участие в человеческих жертвоприношениях, необузданная похоть, для удовлетворения которой Владимир содержал в трех гаремах 800 наложниц – вот далеко не полный перечень, позволяющий судить о его характере [1].

Личное обращение Владимира как бы прообразует изменения, ожидавшие по крещении и соборную душу народа Невидимо, неуловимо, неощутимо касается Господь человеческой души, сокрушая узы греховного ослепления. Никто, даже сам прозревший, не в силах понять и рассказать, как наступило прозрение. Всемогуший Бог, милосердствуя о своем погибающем творении, властно действует в человеке, врачую и вразумляя, воссоздавая Свой оскверненный образ столь же непостижимым действием, как и самое действие создания его. Лишь очень приблизительно может проследить за обращением внешний наблюдатель. Именно на примере св. князя Владимира можно видеть, как принцип безжалостного эгоизма в отношениях к ближним под влиянием церкви уступал место принципу любви в ее доступной форме милосердия. Коварный братоубийца, «отменный», по словам Н. М. Карамзина, язычник, приносящий человеческие жертвоприношения, Владимир в христианстве становится в высокой степени чувствительным к людским страданиям, милостивым и ласковым, смягчается под влиянием

новой веры, проявляет исключительно широкую благотворительность всем бедным и немощным [10]. Несмотря на свой 30-летний возраст, Владимир нашел в себе столько нравственного героизма, чтобы совершенно отстать от своей крайней распущенности, т.к.к разрыв с чувственностью выступает как необходимое требование христианской нравственности [4].

Св. Владимир стал первым национальным образцом христианской добродетели, которому старались подражать в милосердии многие князья. Так, проникнутый духом новой религии сын Владимира Борис, вместо того, чтобы по языческому обычаю воспользоваться к нему киевлян и войска и прогнать Святополка из Киева, охотно признает его старшинство, а затем мученически погибает от руки неблагодарного брата. Образ неповинных страдальцев Бориса и Глеба, положивших душу свою ради мира общественного, и нежелание походить на бесчестного убийцу их, Святополка, не раз удерживали князей от междоусобной вражды и кровопролитий. Св. князь Андрей Боголюбский – полновластный государь, дающий ответ в своих попечениях о стране и народе единому Богу. Его княжение было ознаменовано многочисленными чудесами, память о которых доселе сохраняется Церковью в празднестве Всемилоливому Спасу (1 августа), благословившему князя на его державное служение. Зная о готовящемся убийстве, в 1174 году принял мученическую кончину. Оплакивая своего господина, верный слуга Кузьма говорит: «Бывало, придет гость какой из Царьграда... или латышин... даже гоганин какой если придет, князь сейчас скажет: поведите его в церковь, в ризницу, пусть видят истинное христианство и крестятся; так и случалось: болгары и жида и всякая погань, видя славу Божию и украшение церковное, крестились и теперь горько плачут по тебе...» [10]. Еще один пример благочестия являет собой великий князь Изяслав Ярославич – старший сын Ярослава Мудрого. Престол получил в 1054 году. Он предстает пред нами как человек тихий, любящий правду и не мстительный. Он простил киевлян, изгнавших его и разграбивших его дом. Простил и брата Всеволода. Даже защитил его от врагов, положив за него свою голову. И это в мире, где господствовал закон «зуб за зуб и глаз за глаз».

Владимир Мономах уступает великокняжеский престол другому, чтобы избежать кровопролития, всю жизнь свою разбирает ссоры князей и мирит их. Сын его Мстислав не хочет воевать с Олегом Рязанским, даже ходатайствует за него перед своим отцом, а Олег убил его брата, хотел отнять удел у него самого. По этому случаю, Мономах написал

замечательное по своему теплоте христианскому чувству послание к Олегу, вызывая его на мир и прощая ему все [9]. «Поучения Владимира Мономаха» – не только выдающийся памятник древнерусской художественной литературы, но и яркий пример княжеской христианской добродетели.

Таким образом, указанные им подобные примеры столь успешных нравственных влияний церкви стали для массы конкретными воплощениями новых христианских идеалов. Близкие к народу национальные образцы

добродетелей и в особенности служили для него могущественными нравственно-воспитательными уроками.

Христианская святость монастырских обителей как образец нравственности. Всю полноту христианской святости содержали в себе идеальные образцы монастырских добродетелей, которые воспринимались народом едва ли не как единственный прямой путь спасения. Это связано с тем, что, во-первых, христианство принесено к нам было в ярком аскетическом освещении; во-вторых, недавним язычникам, всецело жившим интересами земли и своего тела, резче всего бросился в глаза как раз противоположный дух новой религии; в отрицании плоти они в осязательной и доступной для себя форме почували новый, по-прежнему, характер христианской нравственности и, не постигая других сторон евангельского подвига любви, в телесном аскетизме усмотрели всю сущность христианского спасения, чрез него поняли все христианство [4]. Аскетический идеал требовал *умерщвления* плоти, отвращения от житейских радостей, презрения к женской красоте, а через это и презрение к женщине вообще. Нашлось на русской земли немало пылких идеалистов, хоте полноте осуществить идею отвержения плоти, той тяготившее плоти, которой всецело жило прежнее язычество.

Древние монастыри не всегда были похожи на нынешние. Удалясь из городов в лесную глушь, тогдашние монахи составляли свое особое поселение, как бы в пустыне, не имея до времени ни храма, ни монастырских стен. Их община кормилась своими трудами и терпела нужду даже во всем необходимом до той поры, пока не получала известности и не привлекала благочестивых поклонников. Строгая жизнь и трогательное братство иноков, способ хозяйства их, совершенно новый для языческой среды, основанный наличном бескорыстии иноков и на их неустанном труде на пользу братии, – все это очень сильно действовало на умы тогдашних людей. Они желали помочь благочестивой братии, чем могли: строили в монастыре храмы, дарили монастырю земли и рабов, жертвовали золото и драгоценности. Скромная община монахов превращалась в богатый благоустроенный монастырь и делалась религиозным и просветительным средоточием для своей области. Монастырь учил не только вере, но и «книжному почитанию», и хозяйственным приемам. В монастырях образовывались целые библиотеки и процветала грамотность; почти все знаменитые писатели Киевской Руси вышли из монастырей. Хозяйство монастырей устраивалось по византийским образцам и руководилось византийскими законами и правилами. В этом хозяйстве не было рабов, потому что церковь не допускала у себя рабства. Рабочий люд был лично свободен, но прикреплен к церковной земле и управлялся церковными властями. На обширных землях монастырей все хозяйственные порядки устанавливались сообразно указаниям греческого закона и отличались правильностью и стройностью. Поэтому монастырское (и вообще церковное) землевладение становилось образцом не только для частных, но даже и для княжеских земельных хозяйств.

Можно привести массу примеров подвижников веры и благочестия, героев христианской веры, которые приносили себя в жертву за Христа или которых приносили в жертву за Христа и Православие и, тем самым, пополняли список святых, в земле Российской просиявших.

Таким образом, в лице монастырских обитателей Киевская Русь, а в последствии Россия, стала иметь могучую религиозно-нравственную силу, оказавшую огромное влияние на духовную жизнь русского народа, а в церковной реальности Православие в жизни русского народа стало воплощаться в Святую Русь - будьте святы, как свят Господь Бог ваш.

Влияние Церкви на личную нравственность мирян. Принятие христианства русскими славянами изменило их жизнь и поведение.

Если и было христианское благочестие среди русских, то в большинстве оно было лишь обрядовое. Так, князь, строивший храмы и монастыри в своем уделе, жег и грабил церкви в чужом уделе и своей святыни украшал за счет других. То же самое делали и жители одних уделов с имуществом жителей других уделов. В междоусобной войне часто допускались ослепления, братоубийства одних князей и родственников другими [3]. Правда, видим большое уважение к аду с этим наблюдаем и преследование, даже убийства тех иноков или священников, которые обличали князей за их нехристианское поведение.

Мирская жизнь медленно прогрессировала в нравственном отношении, ослабляемая отчаянным сознанием невозможности не уступать влекущим прелестям мира. А грубые языческие пороки были велики и требовали вековых исправительных условий.

Церковь начала переустройство древнерусской языческой семьи на новых основаниях. Она уничтожила многоженство и приступила к устройению положения женщины, как жены и матери, согласно с духом христианской семьи. Первым препятствием на пути к этому делу лежал языческий пренебрежительный взгляд на женщину, опасный, тем более, что он находил себе некоторую поддержку в крайних аскетических воззрениях переводной византийской литературы шальным предубеждением русских людей [рот \ привнесла в законодательство о браке и семье целый ряд целесообразных предписаний.

Документом, закрепляющим новые предписания, стал Церковный устав Ярослава I церковный нормативно-правовой акт государственного происхождения, регулирующие общественные отношения, отнесенные им к церковной юрисдикции, составленный в период правления князя Ярослава I [10].

Для возвышения нравственного достоинства выходящей замуж девицы прежде всего необходимо было признать за ней свободную личную волю, свободное произволение на брак. И церковь положительно восстает против языческого умыкания невест, заменяя его свободным сговором, закрепляемым обручением. Добрая воля невесты в деле заключения брака особенно ярко оттеняется в Церковном тае такого рода статьи: а) «если девица захочет е, и после этого она что-нибудь сделает над собой, то

митрополиту обязаны заплатить пеню отец и мать, а также и отрок»; в) «если девица не захочет идти замуж, а отец и мать выдадут силой, и она что-нибудь сделает с собой, то отец и мать должны заплатить пеню митрополиту, а также они должны заплатить исторь», т.е. убытки семье мужа, давшей за нее вен [11].

Личная свобода женщины, гарантированная церковными законами в момент заключения брака, под воздействием той же церкви расширялась и в сфере взаимных отношений мужа и жены. В языческую пору русской жизни жена составляла полную принадлежность мужа, его рабыню. Между тем, идеал христианской семьи требовал для жены положения свободной советницы мужа. Чтобы превратить жену из имущества мужа в его советницу, нужно было ее самое сделать субъектом имуществом. Утверждалась ее личная свобода и известная степень гражданского равноправия с мужем. Есть документальные намеки, дающие основание предполагать, что еще до всеобщего крещения Руси русские женщины, по крайней мере знатного происхождения, начали приобретать себе право на раздельное от мужей имущество. Но несомненно, что только с принесением к нам византийского Номоканона¹, ясно проводящего этот принцип раздельности, русская женщина окончательно приобрела указанную частичную имущественно юридическую эмансипацию. Церковь и наблюдала за раздельностью имущества супругов: по уставам первых князей она разбирала тяжбы между мужем и женой «о животе», т.е. об имуществе. Начало особого имущества полагалось приданым, и Слово Даниила Заточника говорит о приданом, как уже установившемся факте русской жизни.

Таким образом церковь систематически содействовала возвышению женщины, как полноправной личности, тем возвышала нравственную атмосферу всей русской семьи.

К чести русской церкви следует сказать, что она даже за краткий сравнительно период (киевский) своего существования успела не только провести в гражданское законодательство несколько новых положительных норм, но и сумела ослабить и переработать сообразно со своим духом такого рода отрицательные установления русского права, которые прочно срослись с основами государственной и общественной жизни и однако противны были христианским началам, а именно и холопство [12]. Церковь, не призванная к деятельности, проявила здесь свое влияние косвенным путем. Она боролась против зла своим духовным оружием - словом обличения и наставления, направленным к совести отдельных граждан, как членов церкви.

Крупную победу одержала церковь и в борьбе с холопством. Особенную крепость институту рабства придавала его неделимость, т.е. отсутствие в нем переходных ступеней от безусловной зависимости раба от владельца – к условной и ослабленной. В греко-римском мире рабство крепко было своей

¹ Номоканон или Кормчая книга – сборник правил церкви и касающихся ее государственных постановлений, перешедший к нам и другим славянам из Константинопольской церкви после принятия христианства.

неделимостью, между тем на Руси появилось именно такое разнообразие степеней в сословии холопов, облегчившее разложение и уничтожение холопства. Историки главной виновницей дробления и разложения холопства признают церковь: «Холопская неволя таяла под действием церковной исповеди и духовного завещания. Рабовладелец добровольно, ради спасения души, смягчал свои права или даже поступался ими в пользу холопа. Личные проявления человеколюбия входили в привычки и нравы, которые потом облекались в юридические нормы» [пит. по 5]. Таким путем церковь, соображаясь с положениями византийского законодательства и свободно применяя их к условиям русской жизни, повлияла на установление в русском гражданском праве изучаемого периода нескольких случаев обязательного дарового отпуска холопов. Кроме того, церковь всячески старалась облегчить холопам возможность выкупа на волю.

Таким образом, церковь оказывала прямые нравственно-воспитательные влияния на совесть каждого отдельного ее члена, обладая при этом и своим мощным преобразующим влиянием на нравственность общественную, в связи с универсальным воздействием всю жизнь человечества, на всю цивилизацию и культуру. Великодушно призванная княжеской властью к содействию в гражданском законодательстве и вообще в строении земли русской, церковная иерархия тем самым поставлена была в наилучшие условия для христианизации русского общества. И она действительно успела провести в законодательство и жизнь несколько благодетельных влияний как осязательное доказательство выполнения церковью своего идеального служения обществу.

Итак, исторический анализ показывает, как велико было воздействие христианства на нравственность. Примеров истинного благочестия – множество, и притом благочестия истинного, высокого, далекого от показного, чисто внешнего обрядового фанатизма, не согретого душевной теплотой веры. Русская Церковь, выполняя свое высокое назначение, перевоспитывая своих членов духовно-нравственно, не ограничилась при этом только влияниями на их индивидуальный душевный строй, но, как и следовало того желать и ожидать, содействовала и переустройству общего гражданского порядка на христианских началах. Русская Церковь, перевоспитывая русский народ в духе нового, ему дарованного ему православного мирозерцания, тем выполняла свое прямое назначение, свою апостольскую миссию. Универсальный характер христианского мирозерцания глубоко влиял решительно на все стороны русского бытия. Широкое влияние Церкви охватывало все стороны общественного устройства и подчиняло себе одинаково как политическую деятельность князей, так и частную жизнь всякой семьи. Это влияние было особенно деятельно и сильно благодаря тому, что церковь была едина и власть митрополита простиралась одинаково на всю Русскую землю.

Нынешнее состояние духовного мракобесия, разгул языческих страстей и безнравственности среди всех возрастных групп российского общества требует принятия срочных мер по выходу из этого угрожающего состояния.

Одним из главных путей возрождения России является возрождение ее духовной и нравственной основы – Православия, а использование исторического опыта Русской православной Церкви – гарантом эффективности этого процесса.

Литература

1. Гумилев Л. Н. От Руси до России: Очерки этнической истории / Послесловие С. Б. Лаврова. – М: Рольф, 2001.
2. Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви. – М, 1999.
3. Знаменский Е.П. Руководство к русской церковной истории. – М: Харвест, 2005.
4. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви, в 2 тт. – М.: Наука, 1991.
5. Ключевский В. О. Православие в России. – М., 2000.
6. Кротов Я. С христианской точки зрения: религия и нравственность [Электр. ресурс]. Путь доступа: http://www.krotov.info/yakov/3_vera/3_radio/20061214.htm
7. Петрушко В. И. История Русской Церкви. Конспект лекций. – М: ПСТБИ, 1999.
8. Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. – СПб.: Литера, 1999.
9. Поучение Владимира Мономаха [Электр. ресурс]. Путь доступа: <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin>
10. Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. Составитель О. А. Платонов. – М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2000.
11. Устав князя Ярослава (пространная редакция) // Российское законодательство **Х–Х веков**. – М. 1984. – Т. 1
12. Юдин В. Нравственность «государственного Православия». Попытка осмысления бельгийского опыта // Журнал «Золотой Лев» № 77–78 – издание русской консервативной мысли [Электр. ресурс]. Путь доступа: http://www.zlev.ru/77_91.htm

М.А. Жигунова

*кандидат исторических наук, докторант
кафедры этнографии и музееведения*

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

СОВРЕМЕННОЕ КАЗАЧЕСТВО СИБИРИ: САМОСОЗНАНИЕ И КУЛЬТУРА

Начавшийся в конце 1980-х – начале 1990-х гг. процесс социально-экономического и политического возрождения российского казачества актуализировал исследования по «казачьей» тематике, что проявилось в росте общественного интереса к истории и культуре этой самобытной военно-служилой группе русского этноса, проведении целого ряда научных и научно-практических конференций [1], появлении новых общественных объединений и фондов, исследовательских работ, включая коллективные монографические труды [2]. Процесс возрождения сибирского казачества протекает довольно неоднозначно, характеризуется значительным расколом на общественное и реестровое общества, поисками новых форм идентичности и функциональных ролей.

В данной публикации мы рассмотрим проблему самосознания (самоопределения) и культуры современного сибирского казачества, основываясь на этносоциологических и этнографических материалах, собранных в 1982–2006 гг. экспедициями Омского государственного

университета им. Ф.М. Достоевского, Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (с 2006 г. – Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН), Омской областной общественной организацией «Центр славянских традиций», а также – лично автором. Исследования проводились на территории России (в Алтайском крае, Омской, Новосибирской, Тюменской областях, Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах) и Северного Казахстана (в Кустанайской, Павлодарской и Северо-Казахстанской областях). Дополнительными источниками послужили материалы Всероссийской переписи населения 2002 г., личные наблюдения и непосредственное участие автора в экспедиционных исследованиях, работе межрегиональных фестивалей казачьей культуры «Наследие» (2000, 2001, 2003, 2005 гг.), межрегиональных съездах сибирского казачества, сведения и публикации средств массовой информации.

В силу различных исторических и социально-политических факторов культурное наследие сибирских казаков изучено крайне недостаточно. Подавляющее большинство опубликованных работ исследователей Сибири были посвящены аборигенному населению, либо крестьянству и рабочему классу, либо отдельным локальным группам русского этноса. Советские сибиреведы касались отдельных аспектов истории и культуры казачества, как правило, попутно, в связи с разработкой других тем [3]. Только в 1960–1970-е гг. появились первые публикации отечественных историков, посвященные сибирским казакам (Н.Г. Аполлова, М.М. Громыко, Н.В. Горбань, А.И. Долгих, А.Р. Ивонин, Н.А. Миненко, Н.И. Никитин, В.И. Петров, А.Т. Топчий, Н.А. Хвостов и др.). В последующие десятилетия активно разрабатываются различные вопросы истории Сибирского казачьего войска (С.М. Андреев, Н.Г. Аполлова, И.А. Еремин, Д.В. Колупаев, А.А. Малолетко, А.В. Матвеев, Е.Н. Комиссарова, Ю.Г. Недбай, Р.Г. Скрынников, С.В. Шевченко, В.А. Шулдяков, К.Б. Умбрашко и др.), исследуется культурное наследие казаков (Ю.В. Аргудяева, Е.Я. Аркин, Г.Г. Ермак, Е.М. Бородина, М.А. Жигунова, Т.Н. Золотова, А.А. Лебедева, В.А. Липинская, М.Н. Мельников, П.Е. Петров, А.В. Сафьянова, И.Г. Чумаков, Л.Е. Элиасов и др.).

Отдельно следует остановиться на освещении заявленной тематики в Казахстане. Феномен казачества привлекал внимание многих историков, а также – лингвистов, фольклористов, искусствоведов (М.Ж. Абдиров, Н.В. Алексеенко, М.М. Багизбаева, Е.Б. Бекмаханов, Н.Е. Бекмаханова, Г.С. Власова, А.С. Елагин, Ж. Касымбаев, М.К. Козыбаев, И.Н. Князева, Е.Д. Плеханова, А.Д. Цветкова и др.). В зависимости от авторской позиции и времени исследования вопросы истории и культуры, а также – места и роли казачества Казахстана освещаются с различных точек зрения. Можно говорить о «сложившейся традиции казахстанской историографии считать казачество вначале исконно тюркским явлением, трансформировавшимся затем в ходе вековой славянской колонизации юга и юга-востока в русское казачество» [4]. Автор данной публикации проявил интерес к изучению сибирского казачества, начиная со своей первой студенческой

этнографической экспедиции в ОмГУ, некоторые итоги многолетних исследований нашли отражение в опубликованных ранее работах [5].

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в перечне встретившихся в переписных листах вариантах самоопределения на вопрос: «Ваша национальная принадлежность», 140292 человек назвали себя казаками. Наибольшее количество таких ответов было зафиксировано в Ростовской и Волгоградской областях (соответственно – 87 492 и 20 648 чел.), а также – Краснодарском крае (17 542 чел.). Интересно, что подобные варианты самоопределения встретились практически во всех административно-территориальных единицах Западной и Восточной Сибири (за исключением Усть-Ордынского Бурятского и Корякского автономных округов). На территории Сибири количество лиц, назвавшихся казаками, колеблется в следующих пределах: Агинский Бурятский автономный округ – 1, Эвенкийский автономный округ – 2, Томская область – 4, Таймырский автономный округ – 5, Чукотский автономный округ – 7, республика Тыва и Еврейская автономные области – по 8, республика Алтай и Новосибирская область – по 10, Кемеровская и Омская области – по 12, Магаданская область – 22, Читинская область – 32, республика Хакасия – 33, Амурская область – 34, республика Бурятия и Ямало-Ненецкий автономный округ – по 51, республика Саха (Якутия) – 53, Алтайский край – 57, Камчатская область – 59, Сахалинская область – 61, Хабаровский край – 75, Приморский край – 84, Ханты-Мансийский автономный округ (Югра) – 144, Иркутская область – 154, Тюменская область – 266, Красноярский край – 288 [6].

Таким образом, в 2002 г. назвали себя особой национальностью – казаками 1543 человек, проживающих на территории Сибири. На самом деле, количество лиц, относящих себя к современному казачеству, гораздо больше. Так, только к декабрю 2002 г. в Сибирское войсковое казачье общество (государственный реестр) входили 9 казачьих обществ, дислоцирующихся на территории Омской, Томской, Тюменской, Кемеровской и Новосибирской областей, в Алтайском крае и Республике Алтай, Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах, общей численностью более 10 тысяч человек (с семьями – более 30 тысяч) [7]. Кроме того, считают себя казаками около 20 тысяч членов различных общественных казачьих организаций. На 1 января 2006 г. в структуру «Сибирского казачьего войска» Союза казаков России входило 12 подразделений: Омская областная казачья община, Тюменское линейное казачье войско, Обско-Полярная казачья линия Ямало-Ненецкого автономного округа, Обь-Иртышский казачий отдел Ханты-Мансийского автономного округа (Югры), Тюменская казачья линия, Новосибирская областная казачья община, Кемеровский отдел, Алтайский отдел, Томский отдел, а также – в республике Казахстан: Усть-Каменогорский и Павлодарский отделы, Кустанайская областная казачья община [8]. В настоящее время к современному сибирскому казачеству относят себя около 50 тысяч человек.

Вопрос о национально-культурной идентичности (принадлежности) казаков, включая саму этимологию слова «казак», относится к

дискуссионным и активно обсуждается учеными различных специальностей, как в нашей стране, так и за рубежом [9]. В тюркских языках слово «казак» переводится как «человек вольный, независимый, искатель приключений, бродяга», и даже – «разбойник» [10]. У В.И. Даля казак – это «войсковой обыватель, поселенный воинъ, принадлежащій къ особому сословію казаков, легкаго коннаго войска, обязаннаго служить по вызову на своихъ коняхъ, въ своей одежде и вооруженіи» [11]. В «Словаре русского языка» С.И. Ожегова под казаками понимаются «члены военно-земледельческой общины вольных поселенцев на окраинах государства, активно участвовавших в защите и расширении государственных границ; крестьяне, потомки этих поселенцев, ... а также бойцы воинской части из этих крестьян» [12]. Интересно, что слово «казак» часто попадало в языки Сибири и приобретало значение «русский», так как первые русские пришельцы зачастую и были казаками [13].

Сибирские казаки являлись этносословной группой в составе русского этноса, формирование которой связывают с начальным периодом русского освоения Сибири и походами атамана Ермака (1580-е гг.). Специфические функции и образ жизни военно-служилого населения способствовали некоторой обособленности и привилегированности казаков. По сравнению с окружающим крестьянством, казачество было более образованным, зажиточным, тяготело к городской культуре и православной церкви [14]. Характерной особенностью сибирского казачества являлся неоднородный этнический и социальный состав: в него верстались казаки и крестьяне из Европейской части страны, Урала и Сибири, повстанцы с Дона, польские конфедераты, пленные наполеоновской армии, обращенные в христианскую веру киргиз-кайсаки, татары, чуваша, мордва и т.д. Важным для казаков являлись представления о личной свободе и независимости, понятия чести и преданности воинскому долгу. Поскольку казаки проживали в пограничных территориях, у них широко распространено было двуязычие. Среди сибирских казаков наиболее распространенным являлся казахский язык. Идентичными были даже сами названия - «казаки».

По вероисповеданию подавляющее большинство сибирского казачества являлись православными (в том числе – старообрядцами), но встречались представители других конфессий. В традиционном казачьем жилище в красном (переднем) углу обычно находилась божничка, или киот с иконами. Особо почитаемой у сибирских казаков являлась икона Николая Чудотворца, считавшегося покровителем Сибирского казачьего войска. Бытовали у сибирского казачества коллективные и семейные чтения религиозных книг (в праздники и по вечерам), пение духовных стихов. Сибирские казаки, кроме воинской службы, занимались земледелием, животноводством, пчеловодством, рыболовством и охотой. Домашние промыслы у сибирского казачества не получили особого распространения, так как все необходимое казаки могли купить (на ярмарках, базарах, в лавках). Тем не менее, многие казачки занимались прядением и ткачеством, шитьем, вышивкой и вязанием. В отличие от окружающих крестьян, казаки довольно рано стали использовать покупные ткани и городские формы одежды. У всех мужчин

призывного возраста имелось обмундирование, пошитое из материала, предоставленного государством. «Народной отличительной эмблемой казаков» являлись лампасы. В воскресные и праздничные дни казаки всегда одевали мундиры. Военная форма казака, наряду с оружием, являлась семейной реликвией. Одежда женщин была более разнообразной: юбки, кофты, платья, реже - сарафаны. Пошитые из одинаковой ткани юбка и кофта назывались «парочкой». Особой популярностью пользовались кофты покроя «казачок»: короткие, отрезные по талии блузки, плотно обтягивающие фигуру.

К 1911 г. в Сибири проживало 675 тысяч человек, относимых к казачьему сословию [15]. Сибирское казачье войско было ликвидировано в декабре 1919 г. приказом Сибирского революционного комитета. После гражданской войны, в процессах расказачивания и раскулачивания многие из сибирских казаков были репрессированы, а их дети и внуки вплоть до 1990-х гг. боялись признать себя потомками казачьего рода. Так, при первых опросах, проведенных нами в 1980-х гг. в бывших казачьих станицах Омской области, подавляющее большинство опрошенных называли себя *русскими*, лишь при уточняющих вопросах выяснялось, что «*предки были из казаков*». Обратная ситуация наблюдалась в Северном Казахстане. Там на вопрос: «*Вы русские?*» нам отвечали: «*Мы – казаки*». В советское время специфика казачьего самосознания лучше сохранялась у потомков казаков, оказавшихся на территории Казахстана. Способствовало этому иноэтническое казахское окружение (что обычно ведет к консервации традиций), сохранение исконных мест проживания (в Омской области, например, многие казачьи станицы переименовывались в деревни и заселялись крестьянами, а казачье население перемещалось в другие населенные пункты). По-видимому, сибирские казаки, оказавшиеся на территории Северного Казахстана, подверглись меньшим репрессиям, чем их собратья в России, поддержавшие в большинстве своем «белого адмирала» А.В. Колчака.

Проведенные в начале 2000-х гг. панельные исследования зафиксировали прямо противоположную 1980-м гг. ситуацию. Проживающие на территории Северного Казахстана потомки иртышских казаков все чаще называют себя *русскими*, утрачивая специфику казачьего самосознания (при сохраняющихся культурных традициях). А на территории Западной Сибири все чаще встречаются люди, гордо называющие себя *казаками*. Подавляющее большинство современных казаков, проживающих на территории Западной Сибири определяют себя *русскими*. Часть опрошенных называют себя *казаками* или *сибирскими казаками*. Среди современных казаков Сибири часто встречаются представители из других казачьих войск, чаще всего – из Кубанского и Донского, а также – из Уральского, Оренбургского, Терского и Забайкальского и др.

Несмотря на то, что некоторые определяют казаков в отдельную национальность, существует и такая точка зрения, согласно которой «*Казак – не национальность, а особое состояние духа*». Распространенными

выражениями являются словосочетание *«вольный казак»* и поговорка: *«Терпи, казак, атаманом будешь!»*. Среди заповедей сибирского казачества особо выделялась и выделяется следующая триада: *«Казакom нужно родиться! Казакom нужно стать! Казакom нужно быть!»*. В качестве девиза употребляется следующий: *«Слава Богу, что мы казаки! Все перетерпеть и победить!»*. Гимном современного Сибирского казачьего войска является *«Песнь о Ермаке»* К. Рылеева (*«Ревела буря, дождь шумел...»*). Встречаются среди современного казачества люди, определяющие себя как *чалдоны (челдоны)* – *«вечные, исконные, коренные сибиряки»*, *«русские коренные жители Сибири»*, *«здешние уроженцы»*, *«испокон веку здесь живущие»*. Также среди вариантов самоидентификации казаков Сибири встречаются следующие: *мужчина (настоящий мужчина)*, *воин, россиянин, патриот, атаман, хорунжий, есаул, сибиряк*. Особый интерес представляет самоидентификация *«метис»* (так называют себя люди, родившиеся в национально-смешанных семьях). Для казачества Сибири браки с людьми различных национальностей являются обычным делом. Вот характерное высказывание родовой сибирской казачки Т.Ф. Галайбы, записанное нами в с. Прииртышское Железинского района Павлодарской области: *«Я в нациях не разбираюсь, лишь бы душа да человек хороший»* (запись 2004 г.). Для казаков (в целом) определяющую роль в отношениях играли личностно-психологические характеристики отдельного человека, характерной чертой являлось толерантное отношение к людям разных национальностей и вероисповедания.

В 2000–2007 гг. мы проводили этносоциологические исследования, одной из задач которых являлось выявление авто- и гетеростереотипов казачества. Интересно, что они существенно отличаются. Так, согласно мнению самих казаков, характерными чертами для них являются смелость, воля, патриотизм, сила, храбрость, мужественность, удаль, смекалка, любвеобильность. По мнению окружающего населения, казаки чаще всего – *своевольные, гордые, непокорные, упрямые, драчливые, задиристые, бесшабашные, «гулящие»*. Чтож, казаки являлись в царской России привилегированным сословием, специфическая «особость» ощущалась казаками всегда, они четко отделяли себя от окружающего крестьянского населения (*«мужиков»*), очень неохотно отдавали своих дочерей замуж за крестьянина.

Неоднозначно и противоречиво отношение к возрождению казачества: от уважения и восхищения до полного презрения и отрицания. У русского населения Западной Сибири при слове «казак» чаще всего возникают следующие ассоциации: *воин, войско, конь (кони, лошади), свобода, воля, вольница, шашка (сабля), атаман, Дон (и «Тихий Дон»), Тарас Бульба, граница, защитник*. Также отмечались особенности их внешнего вида и одежды: *усы, чуб, шаровары, лампасы, папаха*. Во многих ответах подчеркивалось, что раньше казаками считались *«вольные люди на лошадях, с саблями»*, *«служилые люди, защитники отечества»*, *«люди, охраняющие границы России при царях»*, *«вольные люди, кочующие по просторам нашей*

Родины», «люди слова и чести, почитающие своего атамана», «дружный народ», а сейчас – «не знаю, кого можно отнести к казакам», «настоящих сейчас нет», «неопределенная категория, существующая только в сознании», «их век прошел, сейчас это что-то балаганно-вычурное», «ряженые самозванцы».

Поскольку для поддержания каждой культурной традиции необходимо ее постоянное воспроизводство и функционирование межпоколенной связи (от старших – к младшим), в современных условиях особую важность приобретает работа, направленная на изучение, сохранение и пропаганду лучших казачьих традиций, развитие межрегионального сотрудничества, координацию действий представителей академической науки, культуры и образования с представителями различных казачьих обществ. Этим же целям должны соответствовать проводящиеся конференции и фестивали, действующие Центры казачьей культуры, хранящиеся в музеях коллекции, представляющие историю и культуру сибирских казаков [16].

Сложная, многогранная, и во многом противоречивая проблема национально-культурной идентичности сибирского казачества во многом остается нерешенной. Современное казачество Сибири отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, различными историческими, социально-экономическими, природно-географическими и этнокультурными факторами. Поэтому для казачьей культуры характерными чертами являются многосложность, разнообразие и синкретизм различных культурных традиций. Неоднородность социального, этнического и конфессионального состава, большая территориальная разбросанность, разобщенность источников, материалов, исследований российских и казахстанских ученых, недостаток конкретной информации вызывают существенные трудности в исследовании этой проблематики. Для дальнейшей разработки этой тематики необходимо проведение комплексных работ по собиранию, изучению и пропаганде историко-культурного наследия сибирского казачества, с целью написания обобщающего историко-культурного исследования.

Литература

1. Казаки Урала и Сибири в XVII–XX вв.: Материалы Всероссийской научной конференции. – Екатеринбург, 1993; Казачество в истории России: Материалы Всероссийской научной конференции. – Краснодар, 1993; Казачество: история и современность: Материалы научно-практической конференции. – Омск, 1994; Катанаевские чтения–98: Материалы докладов Второй всероссийской научно-практической конференции. – Омск, 1998; Катанаевские чтения: Сборник научных трудов, посвященный военному администратору и ученому генерал-лейтенанту Георгию Ефремовичу Катанаеву (1848–1921). – Омск, 2003; Катанаевские чтения: Материалы Пятой Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 17–18 апреля 2003 г.). – Омск, 2003; Катанаевские чтения: Материалы Шестой Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 23–24 мая 2006 г.). – Омск, 2006; Первая общероссийская научно-практическая конференция «Казачество как фактор исторического развития России». – СПб., 1999; Сибирское казачество: прошлое,

настоящее, будущее: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 420-летию Сибирского казачьего войска (г. Омск, 17–18 декабря 2002 г.). – Омск, 2003 и др.

2. Гнезденко А.М., Гнезденко В.М. За други своя или все о казачестве. – М., 1999; Ивонин А.Р. Городовое казачество Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. – Барнаул, 1996; История казачества Азиатской России. В 3-х т. – Екатеринбург, 1995; Недбай Ю. Г. История казачества Западной Сибири 1582–1808 гг. (Краткие очерки). – Ч. 1–4. – Омск, 1996; Очерки традиционной культуры казачеств России. В 2-х т. – М. – Краснодар, 2002, 2005 и др.

3. Жигунова М.А. Об изучении этнической истории и культуры сибирского казачества // Первая общероссийская научно-практической конференция... – С. 88; Жигунова М.А. Матвеев О.В. Из истории изучения фольклора и этнографии казачеств России // Очерки традиционной культуры казачеств России. – Т. 1. – С. 103.

4. Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 142.

5. Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Новые материалы по традиционной духовной культуре сибирских казаков // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. – Омск, 1988. – С. 153–159; Жигунова М.А. Материалы по этнографии сибирского казачества (одежда) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Вып.4. – Барнаул, 2001. – С. 83–86; Она же. Поселение и традиционное жилище казаков // Очерки традиционной культуры казачеств России. – М. – Краснодар, 2002. – С. 473–475; Она же. Традиционная одежда казаков // Очерки традиционной культуры ... – Т. 1. – С. 552–556; Жигунова М.А., Матвеев О.В. Из истории изучения фольклора и этнографии казачеств России // Очерки традиционной культуры...Т. 1. – С. 99–109; Она же. Красный флаг для невесты // Родина. Российский исторический журнал. – 2004. – № 9. – С. 75–80; Она же. О похоронной обрядности сибирских казаков // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Алматы–Омск, 2004. – С. 191–194; Она же. О традиционных верованиях сибирского казачества // Культурологические исследования в Сибири. – 2004. – № 1 (12). – С. 84–94; Она же. Обряды жизненного цикла сибирских казаков // Культурологические исследования в Сибири. – 2005. – № 1 (15). – С. 83–94; Она же. Сибирское казачество. Фольклор // Очерки традиционной культуры казачеств России. – М. – Краснодар, 2005. – Т. 2. – С. 452–462; Она же. Казачество Сибири и Северного Казахстана: проблема идентификации // Мир казачества. Сборник научных трудов. – Вып. 2. – Краснодар, 2007. – С. 111–122 и др.

6. http://www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_04_03.xls.

7. Плетнев В.А. Сибирское войсковое казачье общество (государственный реестр): состояние, цели и задачи на современном этапе // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее... – С. 94–95.

8. Русский рубеж. Газета Межрегиональной общественной организации «Сибирское казачье войско» Союза казаков России. – № 25, февраль 2006. – С. 6.

9. Абдиров М.Ж. История казачества Казахстана. – Алматы, 1994. – С. 10–32; Асфендиаров С. История Казахстана (с древнейших времен). – Алматы, 1993. – С. 93; Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.-Новосибирск, 2000. – С. 232–234; Народы России: Энциклопедия. – М., 1994. – С. 169–174; Словарь русских народных говоров. – М. – Л., 1966–1999. – Т. 12. – С. 306–307; Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975–1998. – Вып. 7. – С. 17; Словарь языка мангазейских памятников /Сост. Н.А. Цомакион. – Красноярск, 1971. – С. 176; Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата, 1992. – С. 52, 115; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986–1987. – Т. 2. – С. 158; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. – 3-е изд., стереотип. – Т. 1. – М., 1999. – С. 367–368; Етимологічний словник української мови. Т. 1–3. – Київ, 1982–1989. – Т. 2. – С. 495–496.

- 10 Фасмер М. Этимологический словарь... – С. 158; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь ... – С. 368.
11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртене. В четырех томах. Т. II, И-О. – М., 1998. – С. 176.
12. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1986. – С. 224.
13. Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири... – С. 233; Хелимский Е.А. Компаративистика. Уралистика: лекции и статьи. – М., 2000. – С. 352.
14. Жигунова М.А., Золотова Т.Н. Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков // Русский вопрос: история и современность. – Омск, 2000. – С. 127–137; Они же. Традиционная культура сибирского казачества: история и перспективы изучения // Сибирское казачество: прошлое, настоящее, будущее... – С. 59.
15. История казачества Азиатской России. – Екатеринбург, 1995. – С. 13.
16. Жигунова М.А. Третий межрегиональный фестиваль казачьей культуры «Наследие» // Культурологические исследования в Сибири. – 2003. – № 3 (11). – С. 187–195; Она же. Экспозиция по сибирскому казачеству в Музее археологии и этнографии Омского государственного университета // Электронный век и музеи. – Омск, 2003. – Ч. 1. – С. 247–252; Она же. Этнографические коллекции по восточным славянам в Музее археологии и этнографии Омского госуниверситета // Культурологические исследования в Сибири. – 2005. – № 3 (17). – С. 107–113; Матвеев А.В., Трофимов Ю.В. Исследования Горькой линии военных укреплений XVIII века (историография вопроса, новые проблемы, решения) // V Исторические чтения памяти М.П. Грязнова: Материалы Всероссийской научной конференции. – Омск, 2000. – С. 77–83; Первых С.Ю. Коллекция музейных предметов по истории Сибирского казачьего войска в фондах Омского государственного историко-краеведческого музея // Катанаевские чтения–98: Материалы докладов второй всероссийской научно-практической конференции. – Омск, 1998. – С. 277–280; Сибирское казачье войско в фотографиях Омского государственного историко-краеведческого музея. Каталог / Сост. Л.П. Полоницкая. – Омск, 2000.

СОЦИОЛОГИЯ

В. М. Журавлев

*кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии
Бийский педагогический государственный университет имени В. М. Шукшина*

О СООТНОШЕНИИ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Как известно, в июле 2007 года было опубликовано открытое письмо десяти академиков РАН, адресованное Президенту РФ В.В.Путину. В своем письме ученые в области естествознания выразили беспокойство по поводу «все возрастающей клерикализации российского общества, активного проникновения церкви во все сферы общественной жизни» [1, с.137]. В августе того же года в печати появилось ответное письмо ряда известных деятелей культуры, в котором они возражали известным академикам. В печати завязалась острая дискуссия, получившая свое продолжение и в философской прессе.

В декабре 2007 года в г. Калуге состоялась Всероссийская конференция «Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся». Этот форум проводился Академией повышения квалификации и переподготовки работников образования (АПКиППРО) при поддержке Минобрнауки России и Администрации Калужской области, при участии Русской Православной Церкви. В рамках конференции прошло обсуждение Концепции включения в новое поколение государственных стандартов общего среднего образования учебного предмета «Православная культура» в составе новой образовательной области учебного плана «Духовно-нравственная культура»[2].

Перечисленные события и отклики общественности на них показывают, что в современной российской действительности сложилась непростая ситуация, в аспекте мировоззренческих основ менталитета российского общества.

Если внимательно и непредвзято рассмотреть современный этап духовного развития российского общества, то можно увидеть, что дальнейшее противостояние научного и религиозного мировоззрения в тех антагонистических формах, которые были характерны для советского периода нашей истории, становится невозможным. В настоящее время российское общество постепенно возрождает свои духовные основы, построенные на свободе совести как неотъемлемом атрибуте человеческой личности. Этот процесс начинает охватывать не только повседневную жизнь россиян, но и проникает в научную и образовательную среду.

Так сложилось исторически, что российское общество почти на протяжении столетия жило и развивалось под знаком антагонистического противостояния научного и религиозного знания. Советское общество официально было обществом атеистов, воинствующих атеистов. Это не означало, конечно, что все общество было поголовно атеистами. Многие люди продолжали придерживаться религиозного мировоззрения, но это носило в основном семейный характер. В системе образования господствовал атеизм. Атеизм господствовал не только в объяснении природы, мироздания, но и в подаче и трактовке морали. Мораль на обыденном уровне испокон веков существовала и развивалась в лоне религиозных представлений людей. Именно религиозное воспитание детей питало их моральные представления. И вот в эпоху тотального атеизма потребовалось заменить не только религиозные представления о возникновении мира и человека, но и поставить процесс формирования моральных представлений людей на нерелигиозную почву. Религия и мораль, как ее составляющая часть, были заменены «научной» идеологией. Но идеология, способная что-то предложить в сфере политических отношений в обществе, оказалась весьма ограниченным и, даже, тормозящим фактором в сфере нравственных процессов общества. Реальная практика становления и развития советского общества, направляемая сложившейся в стране политической и идеологической доктриной, определяла формы и методы морального

воспитания людей. Была сделана попытка заменить религиозные моральные кодексы многонационального и различно конфессионального советского народа на моральный кодекс строителя коммунизма. Как известно, в рамках этого кодекса места человеческой душе не оказалось. На место души была поставлена функция тела под названием психика и мышление. Функция тела заменила собой всю духовность человека. И именно потребности тела в их природном и социальном проявлении определяли, в конечном итоге, моральное поведение человека. Такой подход к духовности человека исходил из «единственно правильного» научно-материалистического объяснения происхождения и природы самого человека и мира, в котором он живет. В соответствие с таким объяснением, человек является продуктом биологической эволюции, ставшим, по необъяснимым причинам, на путь общественного развития. Именно на этом пути он и приобретает ту духовность, которую связывают с его сознанием.

До сих пор эта концепция, построенная на геоцентрических принципах объяснения происхождения жизни и человека, является основной (но не единственной) в современном научном познании. Но развитие самой науки в XX веке подвело человечество к пониманию того факта, что земной макроскопический опыт людей не может объяснить все загадки мироздания и, прежде всего, загадки происхождения жизни и человека. Земной опыт человечества весьма ограничен и попытка объяснить мироздание, опираясь только на этот опыт, напоминает о старой притче про трех слепых, которых подвели к слону и попросили их описать слона после ощупывания его отдельных частей. Современная космология и квантовая физика, астрофизика и волновая генетика и многие другие науки в своих исследованиях мира и человека уверенно выходят за пределы привычного земного опыта человечества и строят смелые научные концепции мироздания, в которых разум выступает атрибутом не только земного человека, но всей вселенной [3, 4]. В рамках философского знания такие подходы к объяснению строения мироздания и природы человека известны с древних времен. Но так сложилось в последнее столетие развития российского общества, что именно традиционные научные подходы, опирающиеся, прежде всего, на материалистическое философское основание, определяли и определяют до сих пор мировоззрение россиян.

Это атеистическое мировоззрение продолжало быть господствующим и в системе государственного образования. Но в постперестроечный период ситуация в системе образования в этом отношении стала существенно меняться. Во многих регионах страны стали возникать различные религиозные учебные заведения, начиная от воскресных школ различной конфессиональной направленности и заканчивая духовными семинариями и академиями. Но они выходили за рамки государственных образовательных учреждений и не имели государственной аккредитации. В рамках же государственных образовательных учреждений религиозные знания преподавались в формате светских курсов по истории религий (в вузах) и основам православной культуры (в средних школах некоторых регионов

России). Принятие поправок в закон «Об образовании» 1 декабря 2007 года и закона «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)» в феврале 2008 года, а также обсуждение вышеназванной Концепции существенно меняет правовые основы мировоззренческих отношений в образовательном пространстве современной России.

В этой связи взаимоотношение религиозного и научного мировоззрений в рамках образовательного пространства России становится актуальной темой для обсуждения. Выскажем некоторые соображения по обозначенной проблеме.

В соответствии со статьей 14 Закона РФ «Об образовании» государство предъявляет следующие общие требования к содержанию образования: « 1. Содержание образования является одним из факторов экономического и социального прогресса общества и должно быть ориентировано на: обеспечение самоопределения личности, создание условий для ее самореализации; развитие общества; укрепление и совершенствование правового государства. 2. Содержание образования должно обеспечивать: адекватный мировому уровень общей и профессиональной культуры общества; формирование у обучающегося адекватной современному уровню знаний и уровню образовательной программы (ступени обучения) картины мира; интеграцию личности в национальную и мировую культуру; формирование человека и гражданина, интегрированного в современное ему общество и нацеленного на совершенствование этого общества; формирование духовно-нравственной личности; воспроизводство и развитие кадрового потенциала общества. 3. Профессиональное образование любого уровня должно обеспечивать получение обучающимся профессии и соответствующей квалификации. 4. Содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами независимо от расовой, национальной, этнической, религиозной и социальной принадлежности, учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать реализации права обучающихся на свободный выбор мнений и убеждений ».

Текст этой статьи закона здесь приведен почти полностью, чтобы не сложилось впечатление выборочного использования ее пунктов. При непредвзятом рассмотрении этой статьи можно заметить, что получение образования в государственных учебных заведениях преследует основную цель – дать обучающимся совокупность знаний, позволяющую им получить определенную профессию и реализовать себя в современном обществе как свободную духовно-нравственную личность. Получив профессиональное образование, человек в практической плоскости, в рамках своей профессиональной деятельности, безусловно, будет руководствоваться научными знаниями, которые содержат знания о законах природы и общества. Но в сфере духовной жизни он будет придерживаться тех мировоззренческих постулатов, которые в большей степени отвечают его

внутреннему духовному миру, начало которого, как известно, закладывается в семье.

Семейные традиции весьма непросто пересекаются с общественными традициями, существующими, и даже господствующими, в определенное историческое время. Приходя в то или иное государственное образовательное учреждение, человек неизбежно приносит с собой эти семейные духовные традиции. И его адаптация к этому образовательному учреждению будет во многом зависеть от того, в какой степени он сможет сохранить и продолжить эти традиции в нем. Называя привычно семью ячейкой общества, мы часто забываем о судьбоносности этой ячейки для всего общества. Насколько семья крепко связана всеми узами с обществом, настолько неизбежно это общество, настолько оно смело может смотреть в будущее. Духовный мир человека, заложенный в семье, продолжает свое развитие в образовательной среде. И эта среда должна предоставить ему свободу выбора.

Мы хотим построить общество ответственных граждан. Но по настоящему ответственным может быть только свободный человек. А свободным человека делает возможность выбора. Выбирая сам способ своей жизнедеятельности, человек и несет ответственность за свой выбор. В мировоззренческом плане, свобода выбора напрямую связана с теми представлениями о мире, которые складываются у человека в процессе его образования. И здесь резонно поставить вопрос, какая картина мира – религиозная или научная – адекватно показывает мир человеку?

Религиозное мировоззрение человека традиционно связывается с признанием им «Абсолютного начала, т.е. Бога, от которого зависит все конечное, в том числе и человек, и стремление согласовать жизнь с волей Абсолюта» [5, с. 734]. Традиционная наука оценивает такое мировоззрение как иллюзорное отражение реальных природных и социальных процессов в сознании человека, которое с развитием науки неизбежно обречено на исчезновение. Попробуем посмотреть на религиозное мировоззрение несколько с иной точки зрения.

А. Г. Спиркин, анализируя проблему соотношения религиозного и научного знания, выделяет три подхода: сциентистско-позитивистское, историческое (эволюционное) и абсолютное [5, с. 737]. Первый подход оценивает религиозное знание как суеверие, которое с развитием науки неизбежно исчезает. Второй подход оценивает религию как развивающуюся, хотя и сохраняющую себя, форму знания. Третий подход рассматривает религиозное и научное знание как две различные и правомерные формы духовной активности человека. Первый подход, в силу его одиозности и предвзятости обсуждать не будем. Рассмотрим второй и третий подходы. Предложим следующую интерпретацию (как одну из возможных) второго подхода.

Изучая историю становления современных мировых религий можно предположить, что они возникли не на пустом месте, а уходят своими корнями вглубь веков, к тем древнейшим культурам, о которых писали

древние историки и спорят современные. Цивилизационный подход к истории человечества допускает возникновение, развитие и упадок многих цивилизаций, существовавших когда-либо на Земле. И есть основания предполагать, что знания этих цивилизаций не канули в лету вместе с ними, а сохранились каким-то образом и были наследованы последующими цивилизациями.

Можно предположить, что Библия, Коран и другие священные писания сохраняют для нас эти глубокие, древние знания в необычной, с точки зрения рациональной науки, форме. Это знание, зафиксированное в такой форме, переживает тысячелетия, приняв каноническую форму. Верующий человек берет эти каноны и усваивает их без видимых изменений. Но изменение этих канонов все равно происходит, т.к. общие принципы всегда реализуются в конкретных вариантах их проявления. Даже одна и та же молитва читается разными людьми по-разному и священное писание трактуется исторически по-разному.

В религиозных канонах всех мировых религий можно найти общие принципы, что дает основание предполагать о единой исторической основе этих религиозных учений. Постоянная борьба церкви за «чистоту» своего учения, может быть проявлением желания сохранить эти общие принципы, не дать размыться их и, тем самым, утратить навсегда. А с другой стороны, это можно расценить, как попытку остановить духовное развитие человечества. И может быть, в рамках существования цивилизации, возникновение науки есть альтернативный ответ на эту попытку. Ради справедливости надо отметить, что наука в ходе своего развития, неоднократно демонстрировала внутри себя подобное поведение, когда пыталась канонизировать, сформированную на данный момент, картину мира.

Если посмотреть на отношение религиозного и научного знания с такой точки зрения, то станет понятно, что в рамках единого духовного развития человечества, они являются двумя сторонами одной медали и их взаимоотношения должны строиться по принципу дополнительности Н. Бора [6, с. 128]. В этом случае третий подход к соотношению религиозного и научного знания можно интерпретировать как фиксирующий их противоречивость, и одновременно взаимодополнительность. Действительно, духовная активность человека может быть направлена либо во внутрь самого себя, на познание внутреннего мира, и этот внутренний мир человека есть одно из проявлений трансцендентного в мироздании, либо вовне самого себя, на познание внешнего мира. В первом случае, именно религия выступает одной из исторически сложившихся, адекватных этому процессу, форм постижения внутреннего мира человека, познания трансцендентного в человеке, его души. Во втором случае, именно наука становится адекватной формой постижения внешнего мира. Человек, изучая внешний для себя мир природы, строит и свое отношение к нему, а через отношение к миру и отношение к себе самому. И наоборот, углубляясь в самого себя, пытается понять себя и, идя от себя, пытается понять весь мир. Недаром древние говорили – познай самого себя, и ты познаешь весь мир. Через это

переплетение внешнего и внутреннего в человеке, и проявляется взаимодополнительность, внешне противоречивых, но внутренне взаимообусловленных начал мироздания и человека.

И религия, и наука, и философия как системы мировоззрения – многогранны. Нравственный аспект мировоззрения, в его духовно-сакральном выражении, больше представлен в религии, а в его рационально-познавательном выражении больше представлен в науке и философии. На данном этапе развития научного познания и особенно научной практики, актуальным становится вопрос о моральных основах этой деятельности. Ученый в своих исследованиях добирается до таких глубин мироздания и глубин разума человека, что получаемые им знания могут кардинально повлиять не только на прогресс в развитии человека, но и поставить в целом его существование под угрозу исчезновения. Наступило время, когда этическими проблемами познавательной деятельности человека необходимо заниматься не только, и даже не столько, на уровне научной деятельности, сколько на уровне формирования основ человеческой личности, т.е. с детства. Как известно, мы все родом из детства. Наметившиеся процессы в сфере российского образования в отношении научного и религиозного знаний, могут положительно повлиять не только на более глубокое понимание целостности человеческой духовности, но и создать дополнительные условия для морального становления личности человека.

Развитие науки в конце XX и начала XXI века позволяет предположить, что человечество стоит перед грандиозной сменой научных парадигм, перед очередной сменой научной картины мира, которая может повлечь серьезное изменение представлений о происхождении и природе самого человека. Задача современной системы образования в этот знаменательный период развития человечества заключается в том, чтобы оказаться достойной запросам времени и суметь предложить думающему человечеству адекватные мировоззренческие концепции. И как в этом новом мировоззрении отразятся традиционное научное, и религиозное мировоззрение покажет только будущее время. Но то, что они будут так или иначе представлены в нем, показывают современные тенденции толерантности научного и религиозного знания.

Литература

1. «ВЕСТНИК Российского философского общества». 4(44), 2007. – 256 с.
2. Письмо Минобрнауки России в органы управления образованием субъектов РФ от 04.12.2007 № ИК – 273/03 о конференции 20–21 декабря 2007 г. в Калуге
3. Владимиров Ю. С. Фундаментальная физика и религия. – М.: Архимед, 1993. – 156 с.
4. Владимиров Ю. С., Карнаухов А. В., Кулаков Ю. И. Введение в теорию физических структур и бинарную геометрофизику. – М.: Архимед, 1993. – 208 с.
5. Спиркин А. Г. Философия. Учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 1998. – 816 с.
6. Гейзенберг В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг // Пер. с нем. [Сост. А. В. Ахутин; Общ. ред. и вступ. ст. Н. Ф. Овчинникова]. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.

И. В. Никитина

кандидат философских наук, профессор кафедры философии
Бийский педагогический государственный университет
г. Бийск

«ПРАВОСЛАВНАЯ СОБОРНОСТЬ» И «КОММУНИЗМ КАК ИДЕАЛ»: АНТИПОДЫ ИЛИ АНАЛОГИ? ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Если посмотреть на проблему трансцендентного с точки зрения биоэнергетической гипотезы, как нам кажется, можно совместить материализм с признанием того феномена, который, собственно, и отразился в философии как абсолютный разум, «соборная», «симфоническая личность», «София», «логос», «ДАО», в религиозных концепциях как Бог, в искусстве как высота человеческого духа, вдохновенно постигающего суть бесконечного. Для философа путь на эту вершину лежит через рационализм, для религиозного мистика через *«откровение»*, для художника и поэта через эстетическое созерцание и вдохновение творческого художественного духа. Но, независимо от формы творчества (философской, религиозной или художественной), неизменным условием остается выход за рамки повседневного мирка «эмпирического Я» в состоянии диалога с *«Разумом человечества»*.

Почему возможен этот диалог? На наш взгляд, ситуация такова. Наукой доказано, что материя – это не только вещество, но и поле. Поля пересекаются, образуя своего рода континуум. Так на мета-уровне возникает **супермозг**. В него входят все люди планеты, как настоящие, так и прошлые, и, возможно, и все живые существа. Информация накапливается в этом супермозге на протяжении всей жизни человечества, то есть длительность существования данной системы измеряется миллионолетиями. Супермозг представляет материальную основу, а *«Разум человечества»*, как сознание этой основы, есть «идеальное как инобытие материального», то есть идеальное по форме отражение жизни человечества как своего бытия, фиксация на мета-уровне духовной культуры человеческого рода. А поскольку сложность системы зависит от длительности её существования, сложности организации и количества элементов в ней, возможности *«Разума человечества»* неизмеримо велики по сравнению не только с эмпирическим индивидом, но и с каждой отдельно взятой культурой или отдельно взятым поколением. Отсюда иллюзия всеведения и всемогущества **абсолютного разума**. Однако *«Разум человечества»* нуждается в каждом человеке, поскольку мы – его глаза и уши, мы – со-творцы, дающие возможность практически воздействовать на мир. Но мы не просто манипуляторы, мы – личности, обладающие свободой воли и собственным духовным культурным опытом. Поэтому это диалог субъектов разных уровней организации, в процессе которого информация переходит с одного уровня на другой, от одного сознания к другому.

На основе этой гипотезы можно найти рациональное, научное и, главное, материалистическое понимание того, что раньше понималось упрощенно, либо идеалистически, мистически. Например, как объяснить тот факт, что человечество не погибло на заре своей истории, хотя биологически по многим параметрам уступало по приспособленности к среде другим видам живых существ? Что дало человеческому роду преимущество, что сделало его хозяином планеты? Разум? Умение приспосабливать мир к себе? А что породило разум и сделало возможной переделку мир? Труд. Но труд уже предполагает способность ставить цель а, значит, идеальное отражение будущего результата, то есть разум, пусть даже примитивный, непосредственно вплетенный в язык практического бытия.

Возможно, способность к биоэнергетическому контакту сделало возможным существование рода как личности задолго до возникновения способности к индивидуальному отражению, и благодаря этому человеческие сообщества, обладающие этим качеством, имели больше шансов выжить. Это обусловило развитие человеческого рода по пути, отличному от других живых существ. Практически это дало возможность одновременно развивать руку как манипулятор и орудие контакта с миром, язык как средство материализации и объективации идеальной информации, традицию как основу бытия культуры, систему форм общения, а затем и их символическое выражение на языке мифа.

Другой пример: проблема интуиции. Действительно, что такое интуиция? Человек, у которого индивидуальный разум ограничен его личным опытом, вдруг, без предшествующего эксперимента, без многократных попыток, осознает не только суть проблемы, но и пути её решения. При этом, как правило, ответ, полученный таким образом, обладает высокой степенью истинности, большей, чем результат научного исследования, опирающегося на фактическую базу, на пробы и ошибки. Если представить, что в этот период человек как бы включен в систему из двух полюсов, причем один из них – *«Разум человечества»*, а другой – человек-реципиент, воспринимающий информацию из этого хранилища, то тогда это получает объяснение, а наряду с этим и факты телепатии, случаи, когда люди помнили факты, события и ситуации, происходившие не с ними или до их рождения, и многое другое.

Действительно, информация может передаваться внутри материальной системы, в данном случае, системы, состоящей из совокупного коллективного мозга человечества и мозга человека как реципиента и части мозга человечества. Роль нервных окончаний в этой системе играют биоэнергетические связи. Но эта информация нуждается в расшифровке. Она переводится на язык культуры средствами обычного человеческого разума, на язык понятий, если это наука, на язык образов, если это искусство, на язык предсказаний и догматов, если это религия, потому что интуиция модифицируется в зависимости от склонностей, интересов и способностей человека-реципиента и культуры его времени.

Вполне возможно, что подобные включения бывают гораздо чаще, чем мы это себе представляем, что объясняет факты «чудесного спасения» от пули или от столкновения с машиной, когда люди спасают себе жизнь, так как делают то единственно верное движение, которое предотвращает столкновение, меняя траекторию одного из двух объектов. Это требует переработать такое количество информации в единицу времени, которое превышает возможности эмпирического субъекта, и поэтому спасение им воспринимается как «чудо» или просто как везение.

На самом же деле, видимо, результат зависит от той информации, которая приходит с этого, высшего, полюса, *«Разума человечества»*. Почему не каждый способен воспринимать эту информацию? Это связано с мощностью системы. Информация концентрирована. Такая информация можем восприниматься в экстремальной, *«экзистенциальной»* ситуации, когда решаются вопросы жизни и смерти, и временно, ценою сильнейшего напряжения, человек обретает способность воспринимать такую информацию, или не обретает, и гибнет.

Другим примером служат те, кто занимается творчеством. Ученые, писатели, поэты, политики, если они талантливы, находятся в состоянии творческого подъема, и их способность воспринимать и перерабатывать биоэнергетическую информацию выше, чем у обычных людей. Состояние, в котором происходит систему с *«Разумом человечества»*, называется «вдохновением». Оно «капризно», но чаще приходит к тем, кто вкладывает душу в творчество, хотя иногда, как у Моцарта, это качество присутствует всегда.

Эту сторону творчества раскрыл русский философ Н. Бердяев: «творчество» есть *«выход в Царство Божье»*. Человек, по Н. Бердяеву, есть точка пересечения двух миров: мира необходимости и мира свободы, мира природы и мира Бога, мира сего и мира Иного *«Высшее самосознание человека необъяснимо для природного мира и остается тайной этого мира»* [1]. *«Подлинное творчество есть теургия, совместное с Богом действие»* [2]. Творчество делает личностью и «бога», и «человека», в нем раскрывается смысл бытия мира и культуры, создается «богочеловечество». На наш взгляд, здесь интересно то, что творчество рассматривается как диалог между двумя личностями, субъектами (человеком и Богом, или *Разумом человечества*), который возможен, если есть искренняя вера в или потребность в творчестве, направленность личности на духовное измерение, свобода от «суеты сует».

Но мало эту информацию получить, надо суметь её использовать. При расшифровке информации, переводе её на язык культуры возможны расхождения, ошибки. Особенно это заметно в области религии. Если сравнить Библию и Коран, можно отметить, что моральная информация там одна и та же: одни и те же запреты, одни и те же заповеди, одни и те же предупреждения. В частности, содомский грех рассматривается как грех, который нетерпим. За него Бог уничтожает народы. Предупреждение здесь дано на языке мифа, но если вспомнить связь «свободы сексуальных

меньшинств», то есть того же самого содомского греха, с развитием СПИДА в современном обществе, раскрывается подлинный смысл предупреждения – подобный образ жизни народов чреват самоуничтожением, неминуемой гибелью зараженной популяции. В этом пункте информация совпадает.

Но в вопросе об отношении человека, его свободной воли, к воле Бога, Коран и Библия расходятся. По Корану, бог всемогущ, и без его воли даже волос не упадет с головы верблюда. По Библии, Бог наделил человека свободой воли, и ему дана сила противиться искушению, делая выбор между добром и злом, Богом и Сатаной. Эта сила растет вместе с духовными способностями личности, но растет и сила искушения. Человек деградирует (по Библии, «теряет душу»), если не борется с собою. По Корану, человек обязан выбирать добро из страха перед Аллахом, а по Библии – из боязни искалечить *«образ божий в самом себе»*, свою бессмертную душу.

Разумеется, подобные расхождения объясняются не только мифологической обработкой текстов, передаваемых из уст в уста, и только спустя несколько веков записанных. Каждый народ, каждая культура также представляют собой **«сверхличность»**, биоэнергетический субъект, представляющий подсистему *«Разума человечества»*. В **«соборной личности»** народа накапливается информация о нем самом, его культурный опыт, отражаются его традиции, менталитет, система ценностей и даже предрассудки.

Для славянофилов и «евразийцев» **«соборная»** (**«симфоническая»**) личность совпадает с личностью народа и определяется его жизнью, как религиозной, так и политической. «Соборное» сознание является **«хоровым»**, личность в общине, как считал К.С. Аксаков, свободна как в хоре, свободна от эгоизма, самообособления; подчиняясь целому, личность развивает свое своеобразие [3]. Л. Карсавин в работе «Государство и кризис демократии» писал: народ не просто факт истории, но и результат творчества. Это своего рода организм и **«социальная личность»**. *«Индивидуальная личность есть не что иное, как момент явления, индивидуализация социальной личности, что, однако, не заставляет нас считать её менее самостоятельной, свободной и, наконец, менее индивидуальной ...социальная личность обнаруживается, существует и актуализируется только своими моментами, то есть индивидами. Отдельно от индивидов, вне их, социальная личность не существует, а если и существует, то лишь как чистая потенция...её воля = их воля и только как их воля актуализируется»* [4]. Чисто механически, путем голосования, эту проблему решить нельзя. По Карсавину, требуется, чтобы власть выражала волю народа и воплощала его потребность в самоорганизации.

Можно ли рассматривать народы как личности? Безусловно. Даже если сравнить две православные культуры, византийскую и русскую, можно найти различия в типах духовности. Византийцы претендовали на превосходство: «святая земля» – это «их земля»; как «ромеи» они причастны и к славе Августа, в царствие которого родился Христос, и к христианству. В политике византийцы исповедовали принцип: *«Бог за победителя»*. Для русских

авторов «Святая Русь» не государство, а идеал. Путь в нее идет через страдания, через отказ от эгоизма, через «боязнь греха», что, впрочем, порождает «самоедство», которое тоже грех [5].

«**Соборная личность**» есть нечто большее, чем личность «социальная». Как показали русские философы С. Трубецкой и С. Франк, О. Флоренский и С. Булгаков, это личность **метафизическая, «софийная»**, то есть причастная к высшей мудрости. «*Соборное целое*, частью которого чувствует себя личность, само есть живая личность ... в пределе это есть некое сверхвременное единство, единый соборный организм Богочеловечества, единый вселенский Человек» [6].

По этой причине коммунизм и православие часто противопоставляют. Однако если под коммунизмом понимать именно идеал как проективное состояние человечества на той стадии развития, когда, говоря словами К. Маркса, «свободное общество свободно собравшихся людей» осознает себя единым коллективным субъектом и действует на основе этого сознания, это сознание, по-видимости, будет сознанием соборным, «софийным», «ноосферическим».

То же достаточно несовершенное состояние, которое имело место на практике в советскую эпоху, отражало переходный характер этого общества. В силу неразвитости и марксистской теории и практики (ибо интервал семидесяти лет для формационных процессов слишком узок) представление о соборном идеале в нем редуцировалось до коллективизма как примата внешней общности над личностью и монолитности духовного начала, представленного верой в коммунизм. С этой точки зрения эталонной является сталинская эпоха, которая максимально воплотила этот идеал дорогой ценой для отдельных личностей и путем фактического отхода от формально декларируемой «свободы совести», так как частью этого коллективного мировоззрения стал «воинствующий атеизм». Из-за этого сущностное сходство между православием и коммунизмом по ментальное™ осталось незамеченным. Больше того, оно активно и страстно отрицалось обеими сторонами (и коммунистами – воинствующими атеистами, и верующими).

В русской традиции «**соборная личность**» может создаваться через культ. В частности, православное богослужение есть не что иное, как общая молитва «*соборной личности*», а которую по замыслу входят не только священник и прихожане, но и все, кто изображен на стенах храма. В метафизическом смысле, телом «соборного разума» является человечество, верующее во Христа. Оно же – Тело Церкви. *Соборный Разум* создается верой и поддерживается ею. Культ – способ поддержать веру, а не просто магический ритуал.

Именно поэтому молитва перед боем укрепляла силу воинов, но ту же роль, что и священники в православной Руси, в сталинское время играли комиссары, если сами верили в коммунизм, в победу над силами фашизма. С точки зрения биоэнергетики, это одна и та же ситуация: коллективное

переживание единой идеи создает «*Соборный Разум*», духовно преобразующий души входящих в него людей, дает им духовные силы.

То же самый феномен описывают историки, когда рассматривают духовную жизнь общины. Надо сказать, что для русского народа это «соборное» состояние жизненно необходимо. У нас низкий процент организаторов и когда мы пытаемся, подобно Западу, создавать цивилизацию чисто внешнего порядка, это приводит к катастрофе или, по меньшей мере, к отставанию от Запада. Русский народ вырывался вперед, когда достигал духовного единения, «*всеединства*», **соборного** состояния.

Именно так, к примеру, была утверждена династия Романовых после СМУТЫ семнадцатого века. Вопросы порядка управления государством и земельный вопрос были решены **соборно**, *Советом всей Земли*. «Земский приговор» опирался на принцип справедливости. Полученные от «**воров**» земли были возвращены «**в казну**», пострадавшим «детям боярским» выделена компенсация.

Собственно, все эпохи СМУТ были эпохами кризиса идей, и кризис общества продолжался до тех пор, пока не появлялась сила, способная восстановить соборный (общинный) разум, и с его помощью решить проблему. Вначале роль конденсатора духовной энергии играло православие, позже, в советскую эпоху – коммунизм, пока Хрущев своими реформами не расшатал эту веру. Либерально-демократический путь развития снова погрузил страну и народ в **смуту**. *Соборный Разум* России болен, поэтому и народ бездействует.

Методом доказательства «от противного» можно сказать, доказано, что именно духовный способ объединяться для нас русских является доминирующим. Это своего рода компенсация слабости внешней организации. Информация, полученная таким путем, решает вопрос выживания в экстремальных условиях. Поэтому, как ни парадоксально, экстремальные условия для русского народа не раз становились трамплином для последующего взлета. Итогом монголо-татарского ига стало великое государство Московские; польская смута завершилась созданием Империи Российской; революция, гражданская война и интервенция вылились в Советский Союз, который несколько десятилетий как супердержава влиял на судьбы мира. Чем закончится нынешняя смута, пока не ясно, но либерально-демократическая модель уже потерпела крах.

Вероятнее всего, будет нужен синтез православия и коммунизма в Русскую Идею, либо наступит гибель русской нации, а вслед за ней – и остальных народов России, а, возможно, и всего человечества, ибо альтернативой этого синтеза является Новый Мировой Порядок, основанный на превращении человеческой личности в гибрид животного и автомата, а общества – в систему, состоящую из биороботов, управляемых дистанционно. Уже сегодня в западном мире основой общественного порядка является не воспитание личности, не развитие её души и укрепление силы воли, а манипуляция людьми и электронная система контроля за их поведением. Ситуация развивается так же, как в лабораториях, где

вырабатывают нужные экспериментаторам рефлексy у морских свинок, белых мышей или крыс. В таком обществе мораль – архаика, искусство – снимающий стресс наркотик, а религия – видимость. Клятвы на библии не помешали якобы христианской Америке бомбить православную Сербию, способствовать изгнанию сербов из Косова и передать сербские земли мусульманам албанцам. Внешнее, демонстративное и лицемерное, участие в обрядах представителей демократической элиты не мешает той же элите отстаивать под имиджем «прав человека» право на содомский грех. «Свобода печати» (или, в широком смысле слова, «свобода информации») является обоснованием права издеваться над чувствами миллионов людей. Все это превращает «цивилизованный Запад» в «мир Антихриста», где люди поклоняются дьяволу, принимая его за бога.

Россия втянута в орбиту этой метафизической борьбы Добра и Зла, от исхода которой зависит само существование не только государства Российского, но и соборного сознания его народа. В этой борьбе православие и коммунизм – союзники, так как их идеалы совместимы между собой и противоположны либерально-демократическому проекту общества, состоящего из единиц, духовно отчужденных друг от друга и замкнутых в тюрьме своего индивидуального сознания, из которой они выходят только для совместной групповой борьбы против других таких же группировок, вплоть до соучастия в убийстве на национальной или религиозной почве. Это происходит потому, что либерально-демократическое рыночное общество учит в каждом видеть конкурента, которого надо уничтожить ДО ТОГО, как он это сделает с тобой. Конкурентами являются не только люди, но и нации, религиозные конфессии. Средства массовой информации культивируют агрессию, создавая представление о ней как о норме отношений между людьми. Только в рамках семейного воспитания противостоять этому давлению на сознание крайне трудно, если вообще возможно. Авторитет родителей падает, мораль размывается, возрастают масштабы вандализма. По сути дела, остались лишь отдельные островки («сообщества»), позволяющие молодежи получить опыт «соборного» или «коллективного» сознания (православная молодежная культура и комсомол) В этом плане интересен опыт Санкт-Петербурга по организации и проведению Театральных пасхальных фестивалей, фестивалей студенческих хоров, Бала победы, Дней славянской письменности и культуры. Комсомольское движение также ищет свои формы, приуроченные к праздникам «красного» календаря (театрализованные шествия, политические антикапиталистические акции).

При этом искусство играет роль посредника и носителя ценностей этого общего сознания, способствует его возвышению до сознания «софийного», если это высокое искусство, а не масскульт. В советскую эпоху именно искусство способствовало сохранению общего ценностного контекста, введению в него христианских ценностей, понимаемых как коммунистические. На наш взгляд, этот путь более продуктивен, чем предлагаемое сегодня введение курса «Основ православной культуры» в

школах. «Любовая атака» может вызвать обратную реакцию, и вырастить новое поколение «воинствующих атеистов» или просто людей ко всему индифферентных, ни во что не верящих.

Существует еще одна опасность: усиление противостояния молодежных группировок на основе религиозных разногласий, ведь в России помимо православных христиан есть мусульмане, буддисты и иудеи. Если национальное и религиозное основания будут друг друга индуцировать, агрессивность группировок молодежи может возрасти. В перспективе эта проблема может быть разрешена, но лишь тогда, когда духовный, ценностный союз идеалов коммунизма (с его интернациональным духом) и мировых религий из желательного станет возможным. Но для этого, помимо прочего, необходимо, чтобы православная церковь изменила отношение к советскому периоду и последовала своему же учению «прощай врагам своим»), отказавшись от практики противопоставления советского поколения молодежи и от огульного отрицания идеала коммунизма.

Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 354.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. – Т. 1. – 4.2– Л.: Эго, 1991. – С. 36.
4. Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии. // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 189.
5. Аверинцев С. С. Византизм или Русь: два типа духовности // Новый мир. – 1988. – №7. – С. 210 – 220.
6. Франк С. Духовные основы общества. - Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. – Т.2. – 4.2. – Л.: Эго, 1991. – С. 170.

Г. Н. Глиос

*кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин
Алтайский филиал Московского государственного университета культуры и искусств
г. Барнаул*

РОЛЬ РЕЛИГИИ И ДУХОВНОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ ОПТИМАЛЬНОГО ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО СОЦИУМА

Вступление современного российского общества и государства, на рубеже ХХХ тысячелетия, в глобальные трансформационные процессы коренным образом изменило характер и направление общественного развития. Политические и экономические реформы начала 90-х годов привели к подрыву устоев предшествующего социалистического государства, плановой экономики и к утверждению новых, во многом противоречивых основ общественного и экономического развития. Безусловно, происходящие процессы затронули все без исключения стороны жизни социума. В первую очередь, они находят отражение в общественном

сознании. Конечно же, любое реформирование общества немыслимо без кардинальных преобразований в правовой сфере, но прежде чем кардинально реформировать действующее российское законодательство, необходимо всесторонне переосмыслить роль и функции права, его место в системе прежних, современных и будущих общественных отношений. Этот вопрос продолжает оставаться открытым. По нашему мнению, его целостному разрешению может способствовать социально-философский анализ правосознания современного российского общества, на диалектических и социально-философских основаниях.

Если продолжать рассуждения в данном направлении, можно отметить, что рассмотрение проблем правосознания в социально-философском аспекте неразрывно связано с проблемой сознания, в том числе с проблемой общественного сознания. Вместе с тем необходимо отметить, что становление системы оптимального общественного сознания невозможно без утверждения системы ценностей, являющихся базовыми для традиционного российского менталитета. В первую очередь в качестве основы на всем протяжении российской истории всегда выступали религиозные и духовные ценности, нашедшие прочное закрепление, как в самых глубинных слоях общественного и индивидуального сознания (на уровне массовой психологии, традициях), так и в самых широких слоях народной культуры. На уровне правового сознания приверженность системе традиционных ценностей всегда была связана, как с реализацией базовых принципов права (справедливости, равенства), так и с самостоятельностью проводимых национально-государственных преобразований.

На всем протяжении исторического развития общественное и правовое сознание российского народа было связано с традиционными ментальными ценностями, носившими преимущественно религиозно-духовное содержание. Представления о принципах, на которых должна базироваться система действующего правового регулирования, как правило основывалась на библейских заповедях. Несмотря на то, что реализация действующего права на практике не всегда соответствовала им – на уровне живого народного правосознания «право», всегда отождествлялось с «правдой» и непосредственно отражало идеи справедливости и защиты человека от всевозможного произвола.

В самом общей плане мы можем сказать, что правосознание – это сознание, основным содержанием которого является отражение и осмысление права, правовых отношений, их аксиологическая оценка и практические ориентиры деятельности на основе полученных знаний. Последовательное рассмотрение феномена правосознания возможно через такие понятия, как сознание, общественное сознание и его уровни, а также связь последних с индивидуальным сознанием. Природа правового сознания многоаспектна, и поэтому данное явление исследуют культурологи, психологи, правоведы и философы. Культурологи рассматривают его в качестве одного из важнейших факторов формирования культуры общества, в том числе правовой. Психологи в правовом сознании усматривают

специфическое формообразование психики человека в его отношении к миру. Правоведы исследуют правовое сознание как совокупность представлений о мире и о себе, мотивирующих правомерное или противоправное поведение. Эти представления служат источником для законотворческого процесса, а также являются основанием для деятельности по осуществлению законодательства, применению и соблюдению права. Философы рассматривают правовое сознание как объект философского анализа, исследуя природу правового сознания как особой формы общественного сознания, рассматривая его связи с другими формами, механизм детерминации, уровень отношения общества и личности. Современная массовая культура в значительной степени способствует нивелировке нравственных ценностей, активно манипулируя различными механизмами, в том числе, подсознательного уровня.

Социально-философский подход к исследованию правосознания, принимая во внимание результаты других направлений, исходит из констатации факта, что правовые общественные отношения – это, прежде всего, особые субъект-субъектные отношения. Они возникают на основе защиты прав субъектов при существенно разной направленности их интересов, когда эти интересы не только разные, но иногда даже взаимоисключающие. В настоящее время данные законы носят достаточно динамичный и непоследовательный характер, что зачастую и приводит к отставанию развития текущего законодательства от стремительно развивающихся общественных отношений. И здесь мы сталкиваемся не только с закономерностями на уровне правосознания, но и с более общими закономерностями – сознания как сущностной субстанции человеческого бытия, как индивидуального, так и личностного.

Каждая эпоха имела свои представления о том, что такое сознание, и то, что называлось сознанием в то или иное историческое время, претерпевало существенные изменения. Как отмечал М. К. Мамардашвили: «...сознание – это весьма странное явление, которое есть и которое в то же время нельзя ухватить, представить как вещь» [1, с. 3]. Отчасти с данным суждением можно не согласиться, поскольку проявления сознания носят идеальный характер, имеют вид идеальной вещи, и далеко не все из них мы можем представить себе как реальный вещественно-материальный объект.

Сознание – это сущность человека, характеризующая специфику его бытия в окружающем мире по сравнению с другими формами жизни. Сознание – это атрибут собственно человеческого существования, позволяющий ему формировать субъективный образ объективного мира, оценивать его с позиций собственных первостепенных, а затем и второстепенных жизненных потребностей, интересов, а далее практически организовывать свою деятельность на основе созданных идеалов, целей, задач во всех сферах жизни.

Сознание человека и общества предстает во всем богатстве функций, во всем многообразии проявлений, которое может быть понято только в контексте всей человеческой культуры, человеческой истории. Наличные

формы сознания, возникнув в ответ на ту или другую общественную потребность, образуют некую систему, имеющую собственную структуру отношений взаимосвязи и взаимодействия [2, с. 40]. Эта структура выполняет функцию буфера между общественным бытием и конкретной формой сознания, что обеспечивает не прямой, а опосредованный характер отражения бытия. Динамика современных общественных отношений и их отражение на уровне общественного, индивидуального, а также правового сознания невозможно без органичной преемственности традиционных религиозных и духовности, закрепления их на уровне действующего права, поскольку без этого невозможны ни оптимальное развитие современной России, ни эффективные социально-экономические реформы.

Литература

1. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. – № 10. – С. 3.
2. Ильин И. А. О сущности правосознания. – М: Парог, 1993. – С. 40.

Г. О. Мацневский

кандидат исторических наук,

доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин

Старооскольский филиал Воронежского государственного университета

г. Старый Оскол

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАЧЕСТВА

В последнее время в России наблюдается повышенное внимание широкого круга учёных, а также общественных и политических деятелей к феномену политической культуры. Это связано с необходимостью осмысления произошедших трансформаций в сознании, интересах, нормах, установках и ценностях российских граждан за предшествующие полтора десятилетия. Кроме того, политическая культура, являясь составной частью общей культуры народа, определяет не только темпы и характер политических преобразований, исход политических процессов и развитие различных сфер общественно-политической жизни, но и жизнеспособность самой исторической системы.

В октябре 2006 года Общественной просветительской организацией «Русское слово» по инициативе Правления Союза писателей России был проведён выборочный опрос жителей г. Сарова Нижегородской области, посвященный проблемам духовно-нравственного, социального и экономического положения современной России [18]. Говоря о духовном состоянии общества, почти 50% отвечавших отметили «торжество безнравственности, которой никто не противостоит». Люди так характеризуют современное состояние русской культуры: «С русской культурой – действительно беда»; «Всё русское вытеснено на обочину жизни»; «Отечественная культура угасает»; «Насаждение западного образа

жизни, попытка изменить менталитет Русского народа – конец России». При этом отмечается, что «Дух космополитизма проник даже в отдалённую провинцию, веками сохранявшую русские начала». Таких взглядов придерживаются от 75% до 85% опрошенных. Более 25% опрошенных нынешнее состояние общества считают неприемлемым («Стояние в Вере никогда не было лёгким»). Среди предложений по духовному оздоровлению общества названа необходимость введение в средних школах курса «Основы православной культуры». Есть предложение об объявлении главных православных праздников общегосударственными [18].

В системе ценностей любого системного целого есть основная часть, являющаяся общей (пусть не всегда явно осознаваемой) для всех социальных слоев и групп, включающая в себя и «национальную идею». Система ценностей иерархична, что касается духовных и материальных, коллективистских и индивидуалистических аспектов. Она существует всегда как бы в двух измерениях – реальном и идеальном. Во втором случае речь идет о декларируемых идеалах, к которым наиболее ярко проявлено стремление. Таким образом, система ценностей выступает в качестве объединяющего, регулирующего и в то же время проективного начала в обществе, определяющего перспективы его развития, т.е. формирующего идеальный

«Образ мира», вступающий порой в конфликт с реальностью. На основе идеальной составляющей системы ценностей складываются и основные идеи, и сама идеология системного целого. Как считает С. С. Андреев, именно «в обеспечении целеполагающего поведения и состоят жизненный смысл и историческая необходимость возникновения и развития политических идей...». В свою очередь, «идея и поведение проявляют себя в политической жизни как единое целое...» [2, с. 10–22].

И. Ильин, рассматривая историко-культурное влияние православия на русскую традиционную культуру писал: «...Православие воспитывало в русском народе тот дух жертвенности, служения, терпения и верности, без которого Россия никогда не отстоялась бы от всех врагов и не построила бы своего земного жилища. Русские люди в течение всей истории учились строить Россию «целованием креста» и черпать нравственную силу в молитве... Православие вскормило в России чувство ответственности гражданина, чиновника и царя перед Богом...» [10, с. 308–309].

По мнению А. Тойнби, казачество всю свою многовековую историю было «пограничниками русского православия» [20, с. 140]. Его слова отчасти подтверждаются историческими источниками. Так, в повестях «Азовского осадного цикла» казаки называют себя защитниками дома Пречистой Богородицы [6].

В связи с этим представляется важным рассмотрение тезиса, предложенного Н. И. Бондарем, о том, что одной из главнейших идеологием возрождения современного казачества является заявление об «исторической и культурной преемственности поколений казачества вплоть до наших дней» [4, с. 10]. По мнению В. Е. Давидовича и А. П. Скорика, при рассмотрении

культурно-исторического пространства, заложившего основы «исторически традиционных для казаков принципов», следует выделять «триаду составляющих его элементов – воинскую службу, земледелие и самоуправление» [8, с. 236]. По всей видимости, правомерно эту триаду дополнить такими составляющими, как: отношение к власти, государству, особость и «*православность*», что, несомненно, наложило отпечаток на политическую культуру казачества. Как считает Н. В. Блинов, именно это «...являлось и фундаментом и скрепами казачьей общности, основой миропонимания и особого духовного склада. Утвердившиеся в казачестве идеи православия, монархизма и русского патриотизма не только не потеснили принесенных из глубины веков воззрений казачества, но они органически слились с ними на почве осознанного особого предназначения и воинского долга» [3, с. 9–10].

Культуры, мировоззрения, а значит и стереотипы мышления, понимания и поведения различаются тем, как они понимают происхождение мира, т.е. этнической картиной мира или национальными образами мира. При этом достаточно значимую роль играют национальные варианты религиозного чувства или национальные образы Бога. Так, например, в христианстве, как считает Г. Гачев, «догматические различия коррелятивны национальным: не случайно географическое распределение зон православия, католицизма, протестантизма и его разных течений, – тут созвучие с национальным Космосом и Психеей... В России Троица, хоть и введена Сергием Радонежским как национальное средоточие, всё ж для народного чувства слишком абстрактно-математична эта идея... И Богородица тут оттеснила в культе все прочие ипостаси христианского Божества: Бого-Матерь естественно сблизилась с «матерью сырой Землёй» и «Матерью Родиной», «Матерью Россией»... В католических странах на Юго-Западе роль Бога-Сына возвышена в силу принципа *filioque* («и из Сына» исходит Св. Дух). А в восточном христианстве православия – только из Отца исходит Св. Дух. Это очень много значит: Отец, старое, традиция – сильнее нового, молодого. Ведь что есть возвышение Сына на Западе? Это сопрягается с культом нового, молодого, динамического в западной цивилизации... Это соответствует Эдипову комплексу, что есть мотор Западной цивилизации...» [21, с. 21].

У казачества субэтнический вариант религиозного чувства средоточен тоже не в Троице, но и не только в Богоматери, а и в её Сыне. Не в Георгии Победоносце, хотя он имеет достаточно глубокую мифологическую традицию на Руси – Егорий Хоробрый земледелец и воин, и не в Архистратиге Михаиле – «предводителе небесного воинства», а в образе Спаса Нерукотворного, Спасителя. Сын Божий воспринимается на чувственно-интуитивном уровне не столько как один из персонажей Троицы, сколько как именно Спаситель, Иисус Христос – «Логос», «вечное Ипостасийное Слово Божие, от вечности бывшее со Отцом, и воплотившееся потом для нас человеков и для нашего спасения» [22, с. 2077]. При этом соотношение образов Отца и Сына не Западное, а Восточное, точнее, русско-

русское, и также предполагает главенство традиции, преемственности поколений и патриархальность культуры. Преимущественно православно-русской является и идея трансцендентной, иррациональной тайны, воплощенной в нерукотворном образе Спаса.

В этой связи вполне уместно рассматривать этимологическое значение понятия «казак» с точки зрения семасиологического (от греч. *semasia* – значение и *logos* – учение) анализа лингвокультурных универсалий двух составляющих его смысловых морфем «каз» и «зак». Морфема «каз» лежит в основе таких понятий как «указ», «наказ», «приказ», и др., производных от слова «казать». «Казать», ст.-слав. *казати*, *кажж* «сказать, показать», польск. *kazac*, *kazq* «читать проповеди, приказывать», др.-инд. *kacate* «появляется, блистает, светит», нов.-перс. *agah* «сведущий», авест. *casaitē* «учит, наставляет» и т.д. Таким образом, семантика морфемы «каз» может предполагать некое Слово, данной Свыше, как Откровение, делающее того, кому оно дано *сведущим, учителем, наставником* (не случайно, видимо, у мусульман «хаджж» означает паломничество, приобщение к святости). В свою очередь морфема «зак» является смыслообразующей для слова «Закон» (болг., сербохорв. «обычай, вера»). При этом «Закон» следует писать именно с большой буквы, вмещая в него и Закон естественный, который «полагается естественному произволению – совести, которую дал Бог для разума, как бы кормчего для корабля, как бы всадника для коня...» [23, с. 726], и Закон писанный, данный Богом Моисею в виде ветхого закона, углубленный и расширенный Иисусом Христом и ставший новым заветом, и Закон Божий как «выражение Божественной воли Высшего Разума, руководящего миром...» [23, с. 726]. Таким образом, *казак тот, кто знает, проповедует, утверждает Слово Божие на Земле*, для кого образ Спасителя (как и у дружин Дмитрия Донского на Куликовом поле) олицетворяет реальность необходимости Спасения, защиты Родины-Матери (Богородицы) – Руси-России.

Казак как носитель Высшего Закона – носитель порядка, идеи внутренней и внешней целостности государства-господарства (Господнего дара соборной жизни). Потому в различные исторические периоды казачество не только защищало внешние границы государства, расширяло его пределы, но и выступало в качестве внутренней полицейской силы, когда была угроза внутреннему единству и стабильности государства. При этом архетипическое чувство и понимание Закона для казаков имело ярко выраженный характер необходимости восстановления справедливости как воли Божьей.

С точки зрения А. А. Ивина, особенностями «коллективистического мышления» социальных структур, к которым можно отнести и казачество, в том числе являются: спекулятивная общая ориентация, догматизм, авторитарность, традиционализм и консерватизм, иерархизм, универсализм, упрощенная манера мотивации. Однако выделение данных особенностей, скорее всего, не является бесспорным и вытекает из стремления автора в какой-то степени идеализировать «индивидуализм, противостоящий

коллективизму» [9, с. 93–94]. В то же время правомерность рассмотрения коллективистского типа мышления и подход к его анализу можно считать в какой-то степени обоснованными. То, что А. А. Ивин называет спекулятивной общей ориентацией (когда «теоретическому миру отдается явный приоритет над действительным миром»), правильнее было бы назвать идеализацией *образов будущего*, имеющих роль не только приоритетного, но и устойчивого *проективного* начала в этом стиле мышления. Идеализация будущего не означает упрощенность, абстрактность и схематизированность мышления, втискивающего богатую и постоянно меняющуюся реальность в прокрустово ложе догм и доктрин. Будущий Образ мира для казака, как и для каждого русского человека, всегда выше, светлей, духовней и многообразней реальности и неразрывно связан со стремлением «жить по Христу», «по совести» [5, с. 184].

Идеализация образа будущего связана с почти *генетической религиозностью мышления русского человека*, проявлявшейся даже в эпоху всеобщего атеизма «верой в светлое коммунистическое будущее». А. Ивин в религиозности видит лишь «тоску» по идеологии, а в приверженности к христианским идеям «догматизм коллективистического мышления».

Религиозность, православность характера мышления казака, по мнению В. И. Корнеева, целью жизни ставит не увод человека от реальности, а поиск идеального мироустройства, строительство «правильного образа жизни» [13, с. 67]. Православная психология закреплена в «геноме культуры» (В. И. Корнеев), и потому утверждение А. П. Кожанова о том, что «возврат к прежнему «казачеству» немыслим» и «возрожденное казачество предстанет политико-психологической общностью людей с «новым» менталитетом» [12, с. 12], скорее отражает кризисность характера научного типа мышления, нежели реальное положение дел.

По мнению авторов работы «История казачества Азиатской России», «...отличительной чертой российского казачества является возрождение его православных традиций. По рекомендации Союза казачьих войск России в духовных семинариях обучаются казаки, которые должны стать военными священниками в будущих казачьих частях. Вновь отмечают войсковые православные праздники. Оренбургские и уральские казаки празднуют дни святых покровителей своих войск...» [11, с. 210].

Как считает А. П. Андреев, именно традиционная православность, характерная для всей истории казачества, стала «важнейшим фактором его сплочения» в новых исторических условиях [1, с. 252]. По мнению казаков, возрождение казачества и государства Российского должно идти в логике «возвращения исторической памяти; возрождения культуры и возвращения к духовным истокам Русской Православной церкви...» [19, л. 70–76]. В «Декларации казачества» было напрямую заявлено: «Немыслимо и невозможно возрождение казачества без воцерковления и вне лона Святой церкви» [17].

Православный характер мышления казаков наложил отпечаток и на развитие их отношений с государством и на само отношение к власти.

Российская правовая и политическая культура, считает А. М. Величко, строится на «том понимании человеком своей роли, значение которой лежит не в бранных формах государственной власти, а, напротив, в том нравственном понимании самоотдачи, наличия не принимаемых земным разумом задач и цели человеческой жизни, которые даются только верой» [5, с. 184]. Поэтому говорить о «рабской покорности» власти, якобы характерной для русского самосознания, и «бунтарстве» как характерной черте казачьего самосознания есть следование логике мышления «западника», строящейся на однозначном противопоставлении интересов личности и общества.

В этой связи интересным представляется анализ заявления общего сбора Екатеринодарского отдела Всекубанского казачьего войска о геноциде казачества от 11 марта 1993 г., озаглавленного «Наказ атаману Екатеринодарского отдела (без оглашения на круге)». Из содержания документа видно, что казаки достаточно однозначно противопоставляют понятия «Они», т.е. центральная власть в лице своего представителя - Главы Краснодарской краевой администрации, и «Мы» – «патриоты Кубани, исконные ее жители» [7, л. 171]. При этом указывается, что «следует помнить, что все так называемые демократы - разрушители Отечества» [7, л. 171]. Тем не менее, казаки не противопоставляют себя государству, но дистанцируются от «разрушителей Отечества». Более того, они заявляют, что «в целях обеспечения процветания тружеников» страны, они «должны сменить у власти пришедших иноплеменных руководителей» [7, л. 171]. Что же заставляет казаков стремиться к власти? Ответ вытекает из лозунгов, декларируемых в этом же документе: «Только казаки – защитники интересов славян» и «Казачья власть в кратчайший срок обуздает преступность... и обеспечит процветание труженикам, а не жуликам» [7, л. 171]. Таким образом, стремление казаков к власти, скорее всего, не самоцель, а православное, «нравственное понимание самоотдачи» в деле служения Родине. В то же время в заявлениях, что «только казаки» способны навести порядок в стране, проявляется *особость* казачьего мышления.

Если для большинства населения страны, по данным, приводимым в аналитических докладах Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП), характерно было иждивенческое отношение к государству, ожидание от государства, что именно оно возьмет на себя «роль «ведущего» в общенациональном диалоге», оно сделает все, чтобы улучшить жизнь и навести порядок в стране [16, с. 92], то активная позиция казачества проявлялась порой в осознании своей особой роли в «бережении Великой России от великих потрясений» [15, л. 40].

Возрождающееся казачество актуализировало те традиционные исторические черты своей политической культуры, которые в массовом сознании современных россиян оказались невостребованными модернизационными процессами. Такие характерные для общероссийской политической культуры черты, как общинность, коллективизм, соборность, патриотизм, «православность» и т.д., в преломлении современной казачьей

субкультуры зачастую приобретали больший радикализм, проявлялись в большей активности их утверждения и отстаивания. Особенностью целеполагания часто становилась тоже традиция: служение Отечеству, защита его, стремление к наведению и поддержанию порядка. В связи с этим затребованность в политической жизни была не самоцелью, само понимание политического строилось на доминанте государственного служения, на традиционном понимании государства как «положительно-правовой формы Родины, где истинным содержанием политики является отечество» (И. Ильин). При этом культурная преемственность ценностей Православия являлась во многом определяющей политическую жизнь современного российского казачества [14] и сыграло свою позитивную роль в его возрождении.

Литература

1. Андреев А. П. Казачье движение в России: основные тенденции и противоречия современного развития / А. П. Андреев // Проблемы истории казачества: сборник научных трудов. – Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 1996.
2. Андреев С. С. Политическое сознание и политическое поведение / С. С. Андреев // Социально-политический журнал. – 1992. – № 8.
3. Блинов Н. И. Казачество: историческая функция и следствие / Н. И. Блинов // Возрождение казачества (история, современность, перспективы): Тезисы докладов, сообщений, выступлений на V международной (всероссийской) научной конференции. – Ростов-н/Дону: НМЦ «Логос». 1995.
4. Бондарь Н. И. О степени соотнесенности исторического и современного типов казачества / Н. И. Бондарь // Возрождение казачества (история, современность, перспективы): Тезисы докладов, сообщений, выступлений на V международной (всероссийской) научной конференции. – Ростов-н/Дону: НМЦ «Логос», 1995.
5. Величко А. М. Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур / А. М. Величко. – СПб.: Изд-во Юрилич. института, 1999.
6. Воинские повести Древней Руси. – М.-Л, 1949.
7. ГАКК. Ф. Р-1843. Оп. 1. Д. 28. Л.171.
8. Давидович В. Е. Исторический социотип донской казачьей субкультуры / В. Е. Давидович, А. П. Скорик // Научный альманах «Цивилизации и культуры», Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. – М.: Изд-во Института востоковедения, 1996.
9. Ивин А. А. Введение в философию истории / А. А. Ивин. – М.: ВЛАДОС, 1997.
10. Ильин И. А. Кто мы? О революции. О революционном кризисе наших дней / И. А. Ильин // Собрание сочинений. – М., 2001.
11. История казачества Азиатской России. Т.3. XX в. – Екатеринбург: УрОРАН, 1995.
12. Кожанов А.П. О возрождении казачества / А. П. Кожанов // Возрождение казачества (история, современность, перспективы): Тезисы докладов, сообщений, выступлений на V международной (всероссийской) научной конференции. – Ростов-н/Дону: НМЦ «Логос», 1995.
13. Корнеев В. И. Особенности российской культуры (с позиции существования Бога) // Русская цивилизация / Сост. Н. Н. Моисеев. – М.: Контакт РЛ, 2000.
14. Мациевский Г. О. Политическая жизнь современного российского казачества (конец 1980-х – 1990-е гг.): монография Г. О. Мациевский. – Армавир: Информационно-издательский центр АГПУ, 2006.
15. Обращение Совета стариков ВКВ к Кубанскому казачеству. Май, 1996 г. // Текущий архив ГРКО. Папка «Обращения и декларации». Л. 40.

16. Осенний кризис 1998 года: российское общество до и после (Аналитические доклады РНИСиНП). – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); РНИСиНП, 1998.
17. Русский вестник. – 1993. – № 8–10.
18. Русское будущее. Аналитическая записка о результатах выборочного опроса жителей города Сарова Нижегородской области в октябре 2006 года.
19. Текущий архив ГРКО. Папка «Документы». Л. 70–76.
20. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Тойнби. – М., 1991.
21. Гачев Г.Д. Национальные образы мира: Курс лекций Г. Д. Гачев. – М.: Изд. центр «Академия», 1998. – 432 с.
22. Полный православный богословский словарь. Т. II / Репринтное воспроизведение. – СПб.: Изд-во П. П. Сойкина. – М., 1992.
23. Букварь. Наука, философия, религия. В 2 кн. Книга 2 / ред. коллегия архимандрит Никон (Иванов), протоиерей Николай (Лихоманов). – М., 2001.

Е.Ф. Черняк

*доцент кафедры театрализованных представлений и праздников
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ УСЛОВИЯ ОПТИМИЗАЦИИ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СВЯЗЕЙ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ УЧРЕЖДЕНИЙ КУЛЬТУРЫ МАЛЫХ ГОРОДОВ

Усиливающиеся в обществе интеграционные процессы, в результате которых происходит сближение культурной, образовательной и социальной сфер общественной жизни и активизация их взаимовлияния друг на друга оказывают существенное влияние на деятельность учреждений социально-культурной сферы. В содержании реализуемых в последние годы в сфере культуры проектов и программ, наряду с духовными интересами, предпочтениями и потребностями, находят отражение актуальные вопросы политики, экономики, культуры, приоритетные задачи социальной работы, социальной педагогики, психологии, этики, этнопедагогики и других общественных дисциплин.

В условиях современного общества, особенно перехода его в постиндустриальную (информационную) стадию развития, когда в осуществлении широкомасштабных проектов, планов, программ в сферах политической, экономической, социальной и культурной жизни участвуют большие массы населения, учет общественного мнения, умение воздействовать на него, гармонизировать общественные отношения становятся непременным условием оптимизации всякой управленческой деятельности, в том числе и в учреждениях культуры.

Продвигая идею, программу или проект, работники учреждения культуры неизбежно и постоянно сталкиваются с необходимостью объяснения их сути. Такие объяснения они вынуждены давать, в том числе, и представителям включенных в процесс целевых групп и сотрудникам СМИ. В роли посредника между учреждениями культуры и общественностью выступают связи с общественностью.

В связи с этим функции связей с общественностью и функции социально-культурной деятельности имеют две основные точки соприкосновения: осуществление коммуникации в социуме и управление процессами. А общими составляющими механизма технологий связей с общественностью и социально-культурной деятельности являются духовно-нравственные ценности, традиции, нормы и образцы поведения на основе потребностей, мотивов, целей и средств достижения результатов.

Поэтому структура технологического процесса связей с общественностью учреждений культуры малых городов может выглядеть следующим образом: (см. табл. 1)

Таблица 1.

Структура технологического процесса связей с общественностью учреждений культуры малых городов		
Создание информационно го повода или системы специальных событий	Разработка системы модулей, включающих: - цель, - содержание, - формы, - методы - средства коммуникации	Организация и проведение PR- кампаний или PR-акций, направленных на определенные целевые аудитории и формирующие положительный имидж учреждений культуры в социуме.

Связи с общественностью в деятельности учреждений культуры имеют свои организационные и педагогические основы, реализуемые посредством определенных технологических схем (модульные технологии), в которых разрабатываются наиболее эффективные методы использования PR-инструментария. Построение системных модулей является современной основой PR-деятельности учреждений культуры в связи с принципиальными изменениями за последние годы сферы связей с общественностью и модификацией ее технологий.

Нами была разработана и внедрена следующая структура технологического процесса связей с общественностью учреждений культуры малых городов: создание информационного повода или системы специальных событий; разработка системы модулей, включающих: цель, содержание, формы, методы, средства коммуникации; организация и проведение PR-кампаний или PR-акций, направленных на определенные целевые аудитории и формирующие положительный имидж учреждений культуры в социуме.

В ходе эксперимента были апробированы следующие организационные этапы технологического процесса связей с общественностью учреждений культуры (модули общего плана):

- анализ и постановка задачи (изучение нормативных документов, проведение анализа рынка образовательных и творческих услуг, проведение

«полевых исследований», анализ общественного мнения, мотиваций и установок внутренней и внешней среды, анализ общей и специализированной прессы, анализ PR-деятельности учреждения культуры в СМИ, на выставках, на конференциях и т.д.);

- разработка PR-кампании и сметы (определение целевых аудиторий, планирование и разработка организационных мероприятий, выбор средств коммуникации, определение масштаба деятельности учреждения культуры и время проведения PR-кампании, разработка бюджета PR-кампании);

- осуществление PR-кампании (проведение ряда PR-акций, презентаций и других мероприятий информационно-коммуникативными средствами, с использованием приемов режиссуры по законам драматургии);

- оценка эффективности PR-кампании (выбор методов и способов оценки эффективности PR-кампании).

Для реализации PR-проектов общероссийского и международного значения предложена следующая последовательность формирования модулей: актуальность проекта; комплект базовых материалов; набор идентификационных признаков (фирменный стиль); блок информационной поддержки; презентация; информационный модуль на выставке; инициирование внимания значимых государственных и общественных деятелей; пресс-конференция, пресс-тур, «круглый стол»; кульминационное действие.

В ходе эксперимента, воспользовавшись предлагаемой последовательностью в сфере производства продуктов и бизнесе, эта система модулей была адаптирована в учреждениях культуры малых городов.

Оптимизация технологического процесса связей с общественностью невозможна без знания участников коммуникационного важнейшими субъектами которого являются, с одной стороны, специалисты по связям с общественностью, с другой - внутренняя и внешняя общественность

К внешним целевым группам относятся органы власти, профессиональные ассоциации и союзы, деловые партнеры (бизнес-партнеры), общественные организации, учреждения культуры, профильные образовательные учреждения, спонсоры, потребители услуг, СМИ. Внутренние целевые группы включают трудовой коллектив учреждения, участников творческих коллективов, потребителей услуг данного учреждения культуры, родителей, потенциальных участников и зрителей творческих проектов учреждения культуры.

Применительно к этим целевым группам учреждение культуры может использовать эффективные формы и методы PR (табл. 2.).

Таблица 2.

Формы и методы работы публик рилейшнз учреждения культуры с выделенными целевыми группами

Формы работы	Цель использования
1	2
Пресс-релизы, статьи,	- разъяснять, аргументировать,

интервью, рекламные объявления в рейтинговых деловых и профессиональных СМИ	показывать положительную роль и оперативно освещать в СМИ; - освещать события или процессы в положительной динамике с использованием сравнительного анализа.
Теле – и радио материалы.	- оперативно освещать события в СМИ.
Пресс-конференции, мини - брифинги, круглые столы, пресс-туры и т.д.	- формировать и поддерживать позитивный имидж организации.

Продолжение табл. 2

1	2
Изготовление пресс-пакетов (набор информационно-аналитических материалов для работы с прессой).	- эффективно сопровождать мероприятия и наглядно показывать положительную роль в СМИ; - освещать события в положительной динамике и использованием сравнительного анализа.
Имиджевые презентации, видеоролики, фильмы, фотоматериалы.	- наглядно и оперативно показывать положительную роль организации в развитии культуры и образования.
Рекламная продукция: печатная продукция, сувенирная продукция, наружная реклама.	- наглядность и доступность в информировании общественности обо всех видах деятельности организации.
Участие и организация рейтингов и конкурсов	- формирование и поддержание позитивно имиджа компании; - создание событий и информационных поводов
Pro bono – социальные акции, спонсорство, благотворительность (оказание финансовой или иной поддержки различных видов деятельности: общественной, спортивной, культурной и т.д.)	- реализация социальной функции; - формирование и поддержание позитивно имиджа компании; - создание событий и информационных поводов
Членство и создание профессиональных и деловых объединений.	- обеспечить публичность деятельности; - повысить профессиональный уровень сотрудников организации; - быть в курсе событий и новых тенденций в сфере культуры и образования;

	- создавать информационные поводы.
Сотрудничество с учебными заведениями и организациями.	- подбор персонала; - повышение профессионального уровня сотрудников организации;
Неформальные встречи, бизнес- завтраки и т. д.	- решать бизнес-задачи в неформальной обстановке; - заинтересовывать, разъяснять; - аргументировать преимущества.

Особое место в деятельности учреждения культуры могут занимать презентации. «Презентация, от лат. praesentatio - публичное представление чего-либо нового, недавно появившегося, опубликованного, созданного (книги, фильма, организации и др.) [1, с. 962].

В литературе описываются различные виды презентаций: презентация общественной организации (фирмы, акционерного общества, корпорации и т. п.), презентация товара, презентация проекта, презентация объема и содержания выполненных работ (отчет), презентация плана будущих работ.

Целями презентации учреждения культуры (коллектива самодеятельного творчества, клуба по интересам, оказываемых культурных или образовательных услуг и т. п.) являются: создание имиджа учреждения культуры среди деловых кругов, создание или воссоздание благоприятного образа учреждения культуры, реклама его направлений деятельности, лучших коллективов по видам творчества, знаменитых людей. По сути своей такая презентация является частью рекламной кампании учреждения культуры.

Усиление в обществе интеграционных процессов, в результате которых происходит сближение культурной, образовательной и социальной сфер общественной жизни и активизация их взаимовлияния друг на друга, оказывает существенное влияние на функционирование социально-культурной сферы жизни общества. Проблематика научных изысканий в области социально-культурной деятельности все больше определяется поиском оптимальных путей создания развитого коммуникативного пространства, в котором могли бы пересекаться интересы и предпочтения различных по социальному статусу и культурным ориентациям групп и слоев населения. Динамика общественной жизни, меняющиеся потребности, запросы и интересы людей, особенности социально-культурного развития приводят к необходимости использования в деятельности учреждений социально-культурной сферы связей с общественностью.

Литература

1. Новый энциклопедический словарь [Текст] / под ред. А. П. Горкина. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. – 1456 с.

ФИЛОСОФИЯ

Е. Ф. Казаков

*доктор культурологии, профессор кафедры философии
Кемеровский государственный университет*

ЧЕЛОВЕК – ЕДИНСТВО ДУШИ И ТЕЛА

Тело предстаёт формой души (её «темницей», «домом» либо «храмом»), неся в себе её образ и подобие. Не только душа находится в теле, но и тело находится в душе; отсюда не только внутренняя, но и внешняя жизнь тела не может не быть выражением, не нести на себе отпечаток жизни души (душа как скульптор «лепит» тело и изнутри, и снаружи). Формой души является всё человеческое тело (пребывающее как в состоянии статики, так и динамики), но в большей степени – лицо и особенно глаза. Тело человека выражает по-разному разные уровни души, это относится, несомненно, и к лицу. Тело человека есть выражение жизни не только природного, но и духовного.

Строение человеческого тела не случайно, оно есть результат предыдущего развития и основание последующего. Соразмерность, характер взаимосвязи, последовательность и субординация частей тела, направление роста («в небо») заключают в себе ответы на вопросы о положении человека в мире, его предназначении, о его прошлом и будущем (выражают координаты его развития, спектр заложенных в нём возможностей). Само вертикальное положение человеческого тела с лицом, обращенным к небу, предстаёт знаком возвышенного назначения (об этом писали ещё Овидий, Лактанций, Августин). Строение тела человека дано для различения «высшего» и «низшего»: живот и пол расположены «ниже» сердца и головы, ближе к земле (чтобы показать их ведомый, подчинённый характер). Голова человека устроена так, чтобы он мог поднимать очи к небу и лице-зреть. Голова расположена «над» сердцем, но быть сверху, ещё не означает быть «выше». Многие мыслители отмечали, что именно в сердце духовное начало человека сконцентрировано в большей степени.

Человек – единственное из всех живых существ, тело которого (в «развёрнутом», «распластанном» виде («пятиконечная звезда») вписывается в круг. Данное обстоятельство, известное ещё до знаменитого рисунка Леонардо да Винчи, свидетельствует о полноте, завершённости, гармоничности (круг – в теории символов – один из знаков неба), идеи, заложенной в человеке, развёртывающейся в ходе истории. Тело изначально предстаёт как самодостаточное, содержащее все необходимые потенции для выражения внутреннего образа человека. Уже пройденный человеком земной путь свидетельствует, что он априори запечатлён в строении и эволюции его тела (Греция – проснувшееся тело со «спящим» лицом; Рим – «проснувшееся» (плотской душевной жизнью) лицо; средневековье – проснувшееся (духовной жизнью) лицо с заснувшим телом и т. д. Исторический процесс выступает как построение, «собираение», эволюция тела человека.

Определение природы души в греческой философии обычно происходило через соотнесение ее с телом. Распространено было представление как о материальности, телесности и в силу этого смертности души (Демокрит, Эпикур), так и её нематериальности, бестелесности и бессмертия (пифагорейцы, Сократ). Душа оживотворяет тело (Фалес, Анаксимен), являя собой воплощённую гармонию (пифагорейцы), представая нравственной и разумной, ведущей человека к свободе (Сократ). В свою очередь, тело, выступая «тюрьмой» для души (Филолай), оказывает на неё омертвляющее воздействие. Душа невидима, но возможна её визуализация. Исходя из того, что душа – открытое образование, Демокрит высказывает идею истечения потока образов из души человека и слияния его с потоком эйдосов извне. Итоговый образ возникает без участия человека и лишь улавливается им.

Душа у *Платона* понимается как часть мирового духа, существующая до соединения с телом и после расставания с ним, как начало посредующее между миром идей и миром чувственных вещей. Душа подобна божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному. Тело, в отличие от души, подобно человеческому, смертному, непостижимому для ума, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному. Тело само по себе пассивно, нейтрально (оно есть ни благо, ни зло) и получает всю свою действительность только в результате действия души. В земной жизни душа связана с телом; вместе они образуют то двухчастное соединение, которое мы именуем живым существом. Мир чувственный душа постигает не сама по себе, а лишь через тело. Душа может быть «чистой», не влача за собой ничего телесного, а может быть вся проникнута его несовершенностью, множественностью, преходящестью, оскверняясь, загрязняясь от этого, ничего не считая истинным, обретая призрачное существование.

Душа у Платона дифференцирована: она разделяется на душу разумную, ведущую к счастью, и «душу безрассудочную», ведущую к несчастью; или уподобляется парной упряжке из «белого» и «чёрного крылатых коней», управляемой «возничим» – разумом. Низшее, неразумное, похотливое начало – общее у человека с животными и растениями. Оно некрасивое, дикое, стремится к удовлетворению телесных потребностей, рвётся идти собственным путём. Именно этой частью души человек влюбляется, испытывает голод, жажду и бывает охвачен другими вожделениями. Вожделеющее начало составляет большую часть души человека, стремясь к предмету своего вожделения, она привлекает к себе то, чем хочет обладать, жажда богатства. Высшее, разумное начало противодействует стремлениям вожделеющей души. Рациональной части души подобает господствовать, так как она мудра и печётся не о себе, а о душе в целом. Только это начало души бессмертно, так как создано демиургом.

Между высшей и низшей началами души обретается эмоционально-гневливая иррациональная часть, «яростный дух» (при распри в душе человека «яростное» начало поднимает оружие за начало разумное). Этой

частью человек вскипает, раздражается, становится союзником того, что ему представляется справедливым, стремясь добиться своего либо умереть; разве что его смирят доводы собственного рассудка. Реальное соотношение частей души далеко от идеала, каким является гармония между ними, происходит столкновение между вожделеющим и разумным началами. Неоднородность души является основанием для соответствующей дифференциации тела на разные по степени совершенства и влияния на душу части. Три части души отличаются друг от друга пространственным расположением: разумная душа пребывает в голове (ближе к небесам, царству идей); «гневливая» – в груди (а именно в сердце); «вожделеющая» – в брюшной полости и ниже (в частности, в печени). В душе человека могут действовать как центростремительные тенденции (к «прилаживанию» начал души друг к другу), так и центробежные (к «смятению и блужданию» разных частей души, их «разнузданности», трусости и невежеству).

Душа у Платона способна к познанию, осуществляющемуся посредством ассоциативного мышления от внешнего мира к внутренним образам. Данный процесс выступает как «припоминание», «анамнезис». Особую роль в этом процессе играют зрительные образы, выступающие внешними побудителями, способствующими тому, что мышление схватывает отличающуюся от них и похожую на них идею; зрительность позволяет достаточно полно охватить являющееся идеальное. По существу, познание предстаёт как самопознание души; чувства, предметы внешнего мира способны удлинять, осложнять, искажать данный процесс, не содержа в себе истинное знание в «чистом» виде. «Чистое» знание можно достигнуть не иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи душою.

По Платону, душа способна существовать и вне тела, что делает возможным, в некоторой степени, определение её самой из себя. У *Аристотеля* же, душа неотделима от тела, поэтому уничтожима при его разрушении, за исключением разума, предстающего «иным родом души», выступающим проявлением божественной сущности, способным существовать отдельно, как вечное отдельно от преходящего. По *Аристотелю*, душа суть бытия тела (сохраняющая существо таковым, каково оно есть), его первая энтелехия, форма (способ организации тела), акт; душа – причина и действующее начало для созидания, цель одушевлённых тел; «душа есть всё сущее». Душа скрепляет тело, когда душа покидает его, оно распадается и сгнивает. Если у Платона душа и тело – два начала человека, у *Стагирита* человек – единая субстанция души и тела: все душевные состояния сопровождаются телесными проявлениями. Относительно души, тело – материальный субстрат, её орудие, потенция (то есть сущее в возможности). Однако имеет место и обратное влияние тела на душу. Душа имеет определённое местонахождение в теле, а именно в сердце, питая своей теплотой «жизненный дух» (пневму).

Душа есть начало тела (его неразложимая первооснова) и его завершение. Душа едина, неразделима на части, ведь она – принцип жизни и развития (если у *Демокрита* душа – пространственная величина, движущая

телом, то у Аристотеля душа движет живое некоторым решением и мыслью), а не вещь. Аристотель говорит об отдельных способностях, силах, функциях души (гибких, способных к переходам, богатых различными ступенями, оттенками), которые только в переносном смысле можно назвать частями. В основе этой классификации три ступени жизни: растительная (наделённая «питательной» способностью), животная (обладающая способностью к ощущениям; силой стремления и движения), человеческая (наделённая силой разума). При этом способности высшей из ступеней включают способности предыдущих и не могут существовать без них.

Ум является высшей силой души, «формой форм», единственной, способной «мыслить себя». В зависимости от того, соотнобразуются или не соотнобразуются с разумом силы души, они делятся на высшие, этические и низшие, чувственные. Различают «активный» разум (похожий на мастера в его отношении к материалу и свет в его отношении к освещаемым вещам) и «пассивный» (воспринимающий формы в виде понятий – извне). Для актуального нуса мыслящее и мыслимое совпадают, однако для человека характерен частичный, потенциальный нус (мыслящая сила души, таким образом, имеет формы, существующие не только в действительности, но и в возможности). Стагирит отвергает представление о душе как о гармонии. В разумной способности души зарождается воля, дающая человеку как свободу, так и ответственность. В его власти как прекрасные действия, так и постыдные. Устремления человека, не основанные на разуме, это желание, страсть, аффект (одним из примеров которого является страх, возникающий из представления о предстоящем зле, которое может погубить нас, находясь так близко, что кажется неизбежным).

Представление о душе получает дальнейшее развитие в средневековой культуре. Византиец *М. Исповедник* подчёркивает, что душа вся целиком пронизывает всё тело, давая ему жизнь и движение, заботясь о том, чтобы оно было единым и тем не менее обладает свойством испытывать воздействия всего тела и каждого из его членов. *Немесий Эмесский* развёртывает платоновскую формулу соотношения души и тела как «единства без смешения». И Немесий Эмесский и Максим Исповедник отмечают, что душа проникает через посредство своего собственного света и сквозь тело, и нет освещаемой ею части, в которой бы она не присутствовала вся целиком; *и как душа содержится в теле, так и тело содержится в душе*. Таким образом, душа (неограниченная определёнными пространственно-временными пределами, как тело) «больше» него, имея возможность взаимодействовать как с трансцендентным так и имманентным; как с прошлым, будущим, так и с вечным; как с видимым, так и с невидимым миром; как с миром реальным, так и с воображаемым. *Душевные процессы пронизывают телесный мир, последний оказывается их внутренним моментом*.

Г. Палама отмечает, что ещё до телесной смерти человека наступила смерть души, представляющая собой отделение души от Бога; душа отчуждается и отдаляется от действительно блаженной и истинной жизни

Бога. Однако, утратив бытие по «подобию Божьему», человек не лишился бытия по «образу Божьему». Поэтому душа способна «просвещаться» и облагораживаться, любовью «прилепляясь» к лучшему, добродетельному, вечному.

Особое внимание в западно-христианской традиции уделяется исследованию высшего начала человеческой души – духа, разума. Августин определяет его как Истину, Добро, Вечное, Божественное в человеческой душе.

Одной из важнейших характеристик духа является способность к разумению того, как невидимое становится видимым – данная способность осуществляется без посредства тела. Разум – «глава» души, её «око». Природа животных им не наделена. Дух бестелесен, но и он изменчив. Он то знает, то не знает; то забывает, то вспоминает; то хочет, то не хочет; то грешит, то является праведным. Надо миновать изменчивость не только тела, но и духа, дабы достичь Бога, который единственный неизменен, не изменит.

По *Фоме Ливийскому*, человек является единством, композицией души и тела. Отстаивая идею самостоятельности и бессмертия души, Аквинат вводит понятие «полной» и «неполной субстанции». «Полной субстанцией» является человек как композиция души и тела; душа же, в отдельности, является «неполной субстанцией». Ф. Аквинский называет душой первичное начало жизни во всём живущем. Жизнь же обнаруживается, преимущественно, в двух родах деятельности: в познании и движении. Собственно человеческой душой является **«начало интеллектуальной деятельности»**, начало бестелесное и самосущее. В отличие от присущей животным «чувственной души» (всякое действие которой принадлежит сочетанию души и тела) «мыслительная душа» действует через себя саму.

«Разумная душа» **виртуально** содержит в себе «чувствующую» и «питающую» душу, все низшие формы вообще. Мыслительная душа, будучи актуально сущей, предстаёт **«субъектом души»**. Главным объектом *действия* является для данной души она сама; этот объект – в силу его виртуальной наполненности – выступает, по существу, достаточным для формирования представления о жизни души в целом. Если в восприятии вещи чувственной душой силён момент **объективации**, описания «устроения» вещи, уподобление ей, то в выявлении умопостигаемой природы вещи акцент делается на **субъективацию** (через придание вещи мыслительной формы, то есть через уподобление её себе). Представая низшей ступенью среди интеллектуальных субстанций, «мыслительная душа» человека наделена и способностью чувственного восприятия. Интеллектуальное познание имеет несколько ступеней, всё более отдаляясь от материального, вплоть до области имматериальных субстанций, то есть до Бога. Таким образом, мыслительная душа способна как к познанию внешнего (материального) мира, к самопознанию (в этих действиях она предстаёт в актуальном состоянии), так и к познанию Бога (представая в этом отношении реальной потенцией).

Душа - узловым пунктом мироздания, призванный соединить оба круга бытия: бестелесный и чувственный. Душа – **субстанция**, осуществляющая себя при помощи телесных органов. Однако **субстратом** зрения и слуха является «сущность из души и тела»; а мышление и воление вообще осуществляются без помощи телесных органов (для них **субстратом** выступает сама душа). «Мыслительная душа» – то единое, в котором заключено всё многообразие природы человека. **Телесная жизнь**, в достаточно полной степени, **есть отображение, выражение жизни души**, её высшей части, являющейся единственной субстанциональной формой человека.

Отношение к телу становится более лояльным и благожелательным. Уже Августин придаёт телу положительное и безусловное значение: оно, как и душа, есть благо, так как создано Богом. Христос воплотился в человеческом теле и в теле воскрес, освятив его и дав ему Божественное оправдание. Человек, по Августину, это – душа, нуждающаяся в теле. И по Аквинату, тело не является оковами души, напротив, их соединение – благо для души. Речь уже ведётся не о войне против тела, а о борьбе за тело.

Проблема души остается одной из центральных и в европейской мысли Нового времени. С точки зрения **Р. Декарта**, душа – субстанциональна, единственным атрибутом её является мышление (поэтому душа всегда мыслит; для неё перестать мыслить – значит перестать существовать). Единство души достигается за счёт охвата происходящего в ней внутренним рефлектирующим взором. Происходит редукция понятия «душа»: из его содержания исключаются дух (в своей сверхразумной, трансцендентной части) и нерелективные (бессознательные, животные, растительные) формы душевной жизни. Свойства души, по Декарту, делятся на два разряда: активные, деятельные состояния, рождаемые душой, и состояния страдательные, «страсти души», происхождение которых связано с воздействием внешних вещей на «машину тела», отрицающих тем самым полную самодетерминацию души. Субстанциональным предстаёт также человеческое тело. Субстанциональное бытие и души, и тела не исключает наличия их взаимодействия (через шишковидную железу в мозге).

С точки зрения **Б. Спинозы**, душа и тело не две различные субстанции, а атрибуты одной субстанции (природы), относительно которой тело предстаёт как модус протяженности, а душа как модус мышления. Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-нибудь другому. Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя. Подчеркивается, с одной стороны, принципиальная неотделимость души от тела, с другой – их параллельное существование относительно друг друга. Предметом познания должна служить не душа как целостная сущность, а конкретные психические явления. По мнению **Лейбница**, душа человека представляет собой замкнутую субстанцию (монаду). Если Декарт ещё отстаивает идею «психофизического взаимодействия», то Лейбниц завершает переход к позиции «психофизического параллелизма».

На смену оказавшемуся избыточным понятию «душа» приходит понятие «психика»; вместо учения о душе (основанного на интроспекции) утверждается наука о внешних реакциях человека (экстроспекция). У **Ж. Ламетри** «автоматом» объявлялось не только тело, но и человек в целом. Таким образом, механическими оказывались и процессы, происходящие в душе (схожие с подобными процессами у животных). Человек при таком подходе представлял себестождественной телесностью, относительно которого душа выступала несущественной внутренней различённостью (мозг – это «матка» духа, изменяющаяся одновременно с «маткой» тела). Со смертью тела, по **Д. Дидро, Ж. Ламетри и К. Гельвецию**, происходит и смерть души.

«Течение ассоциативных процессов», трансформация «идей» (выступающих копиями впечатлений) составляет главное содержание жизни души с точки зрения **Д. Юма**. Представлению о человеке как себестождественной атомизированной телесности (внутренней различённостью которой является душа) противопоставляется взгляд на человека как на себестождественную, по существу, самополагающуюся душевную жизнь. Но если плотный материальный (бездушевный) мир в какой-то момент становится подобен «игре теней», то бесплотный внутренний мир в приведенной выше интерпретации напоминает игру речных бликов. И в том, и другом случае в представлении действительности есть что-то призрачное.

В мысли XIX века взгляд на человека как преимущественно телесное существо представлен **Л. Фейербахом**. Он утверждает, что тело и составляет сущность человека (даже желудок у людей есть «человеческая сущность»); душа при этом предстаёт как «функция человеческого организма». **Ф. Ницше** отмечает, что вера в тело пока всё ещё сильнее, чем вера в дух. Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдалённое, так и ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, – это тело есть идея более поразительная, чем старая «душа». Телесная история человека, в своём существе, завершена. Движущим началом телесной души представлена «воля к власти».

И. Кант пишет, что душа выходит за пределы опыта, в область трансцендентных идей, обуславливающих невозможность познания. Возможно описание природы души, но не наука о душе. По **Г. Ф. Гегелю**, душа есть первая форма проявления духа. Он развёртывает исторический подход к анализу жизни души, выделяя «природную», «чувствующую» и «действительную» души. Для первой свойственна форма смутной деятельности духа, чуждой рассудка (что определяется как «ощущение»). Телесное здесь ещё довлеет над душевным. Для второй ступени развития характерна «борьба» души с телом, рождающая вначале грёзы, затем ощущение раздвоенности и, наконец, их единство. И только на третьей ступени душа обретает господство над своей телесностью, низводя её до подчинённого средства. Вегетативная и животная душа образуют единый уровень, собственно человеческая душа – другой, а между ними выделяется

переходная (животно-человеческая) «чувствующая душа», выступающая «полем битвы» и «оазисом примирения» двух предыдущих.

Важнейшими противоборствующими началами человеческой жизни предстают дух и плоть в философии *В. С. Соловьёва*. Если духовное направлено на разумную идею добра, то плотское (связывая человека с внешним миром, с поверхностью природы) «топит» душу в материальности, ведя к разрушению высшего бытия. Однако тело пластично и потому способно к совершенствованию через одухотворение. Дух, понимаемый как высшая часть души, обнаруживает себя в чувствах стыда, жалости, благоговения и совести. Тело, само по себе, характеризуется как нейтральное; оно орудие, характер которого зависит от того, в чьих руках оно оказалось.

Плоть же, в отличие от него, есть «животность возбуждённая», выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытой (потенциальной) основой духовной жизни. Дух – это высшая часть души, плоть – низшее состояние тела. Отношение «дух – плоть» есть отношение «душа – тело» на уровне поляризации «полюсов» человеческого существа. Душа – «потенциальная сущность» (относительно «безусловно сущего» – в Боге), а всемирно-исторический процесс – «действительно становящийся».

Ф. Шлегель отмечает, что только «организация совершенного тела» является вершиной, на которой в человеке возникает духовное начало, выражающееся (в отличие от имевшегося ранее влечения к самосохранению и обособлению) в высоком влечении к возвращению в свободный мир, в томлении по утраченной свободе. Однако данное стремление не достигается на уровне отдельного человека имеющего склонность к обособлению, а лишь на уровне человечества в целом.

А. Бергсон ставит вопрос о теле, его роли в познании, формировании образов. Так как речь идёт о познании, подчинённом интересам действия, то тело, всегда связанное с настоящим, играет в нём существенную роль, соответствующим образом ориентируя его и препятствуя попыткам духа (в виде чистого воспоминания) воспарить над реальностью, отрешиться от практических нужд, погрузиться в прошлое. С этой точки зрения само «внимание к жизни» определяется как общее приспособление скорее тела, чем духа. Бергсон пытается с помощью концепции духовной памяти полностью «освободить» дух от тела и доказать тем самым возможность бессмертия человеческой души. Всё, проявляющее себя во внешнем мире, есть образ, а не «вещь». Тело, являющееся в мир, также понимается как образ. Но образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом.

Для преодоления картезианского дуализма в понимании души и тела Бергсон предлагает перейти от пространственного их различения к временному (используя категорию «длительность»), что позволяет через промежуточные степени выстроить их взаимосвязь. «Душевное состояние», постепенно продвигаясь к осуществлению, то есть к действию, выступая как продолжение прошлого в настоящем, как прогресс, как подлинная

революция становится всё более экстенсивным, в результате чего «низшая степень духа» («чистое восприятие», «дух без памяти») действительно составляет часть тела. Таким образом, между «нетронутой грубой материей» и наиболее способным к рефлексии духом существуют переходные степени, связующие их воедино.

Бергсон включает жизнь души и тела в эволюцию Вселенной, представляемой в форме конуса с абсолютом в вершине. Движение душ и тел в тотальном потоке становления разнонаправлены: первые восходят к вершине, последние (противодействуя тому) нисходят в материю. Бергсон видит причину регресса в утверждении «искусственных потребностей», вызванных преимущественным развитием в последние столетия тела человечества, а не его души. Научно-технические достижения дают лишь материальное обеспечение

человеческой жизни, способствуя тем самым росту тела человечества (что далеко не приводит само по себе к совершенствованию его души).

К. Юнг (как и ранее З. Фрейд) доказывает, что современный человек, гордящийся мышлением и волей, вовсе не является господином своей душевной жизни. Напротив, он сам подвластен таящимся в нём спонтанным силам, своего рода «демонам души». Если, по Фрейду, жизнь человека составляет неразрешимое противоречие, так как его душа разрывается между своей изначальной природой и внедрёнными культурными запретами, то, по Юнгу, основа души (бессознательное) хотя и имеет архаическое происхождение, но всё же может жить в мире с культурой. «Демонов души» нельзя уничтожить, но можно приручить (через нахождение адекватного символа) и даже поставить на службу культуре. Таким образом, культура, по Юнгу, призвана вести не борьбу, а диалог со спонтанным началом души, стремясь обеспечить целостность её жизни. Однако с развитием цивилизации, с тотальной рационализацией жизни, этот диалог постепенно утрачивается. Образуется «ужасающая символическая нищета», ведущая к утрате прisma над «демонами», к торжеству «душевной преисподней», к распространению массовых эпидемий души.

Отличительные особенности души современного человека, по К. Юнгу, заключаются в потере целостности (прежде всего в результате разрыва между спонтанной и рефлексивной уровнями души), противоречивости и спонтанности переживаний как внешней доминанте. Последняя обуславливает объектный характер души. В результате всплески душевной жизни не только на «входе», но и на «выходе» имеют непредсказуемый (пусть в разной степени) характер. По этой причине душевная жизнь окрашивается в целом в тёмные тона.

По *Г. Зиммелю*, существо человеческой жизни выражается в жизни её души. Для постижения жизни вся мощная действительность человеческой души должна быть проявлена целиком, от своих низших до своих высочайших возможностей. Содержа в концентрированном виде своеобразие человеческой жизни, душа характеризуется целостностью, процессуальностью, выступающей внутренне различённой однородностью,

творческой интенцией, взаимодействуя как с внешними обстоятельствами, так и с трансцендентным.

В. Дильтей отмечает внутреннее сходство всей человеческой душевной жизни, что позволяет говорить о «работе общего духа». Так как все люди, пишет он, живут в условиях соответствия между этим внешним миром и общей им всем структурной связью души, то отсюда возникают одинаковые формы предпочтения и выбора, одинаковые соотношения между целью и средствами, известное единообразие соотношения. **О. Шпенглер** развивает мысль о том, что единичная душа несёт в себе общее, свойственное какому-то народу. Это позволяет включить эволюцию отдельной души в историю их «общностей», поставив вопрос об истории развития душевной жизни. Что касается соотношения тела и души, то **Г. Зиммель** не приемлет его дуалистическую трактовку как двух существенно различных субстанций, так же как и умозрительные рассуждения, выводящие и тело, и дух из некоего единого бытия, дающего им общий фундамент. Есть одна жизнь, биениями которой создаются телесные и душевные экзистенции. Фундаментальным же отличием телесной жизни от душевной является её значительно меньший уровень взаимосвязи и определённости. По **О. Шпенглеру**, душа и тело связаны генетическим отношением, в котором первая выступает как «действительное», а второе как «возможное»; жизнь и определяется им как становление возможного в действительное. Тело понимается как выражение души (отсюда возможность движения познания от тела к душе), выражение ограниченное, ставшее, преходящее.

В русской мысли первой половины XX века проблема взаимоотношения тела и души была одной из главных. При этом явный акцент делается на рассмотрение их взаимопроникновения. **С. Булгаков** определяет человеческое тело как «потенциальность духовной телесности». **С. Франк** в работе *«Предмет знания. Душа человека»* доказывает, что тело есть духовное в его минимальности (то есть форма уплотнения души), а душа – «утончение» телесности до полной прозрачности, просветлённости. В итоге различие души и тела предстает как внутреннее различие души, вынесенное вовне. Наряду с единством в отношении души и тела присутствует момент различное. Для первой характерны центростремительные силы (душа влияет на тело своим единством, целостностью); для последнего – центробежные, обедняющие, ослабляющие душу, влияющие на неё «многоглаголюющей», рождающие «сумеречность» душевного бытия. Для души свойственна большая градация состояний между свободой, бесконечностью, к которым влечёт её дух, и предельностью, временностью, материей, к которым тянет тело. Поэтому душа определяется **С. Франком** как внутренний облик человека, несущий в себе отпечаток и «образа Бога», и «образа мира». Подобие душевного и телесного даёт основание говорить о «теле души» и «духовном теле».

Взаимодействие души и тела рассматривается не только в функциональном, но и в генетическом аспекте. По **С. Франку**, они проходят

соизмеримые возрастные ступени: детство, отрочество, юность, старость. Это возможно потому, что воздействие тела на душу есть, скорее, действие души на саму себя через посредство тела. Телесное и душевное едины на сущностном уровне, отсюда и единство цели их развития: совместное спасение, представляющееся для души борьбой не с телом, но за тело. Единство души и тела на сущностном уровне является основанием для адекватности внешнего облика человека его внутреннему миру. Душа в своих высоких планах «просвечивает» только сквозь одухотворённое тело. За плотью же души почти не видно; и не только по причине «плотности» плоти, но и вследствие «рассеянности», раздробленности души.

С. Франк выстраивает модель души в виде конической формы, основанием которой является «стихия душевной жизни», а вершиной – дух. Стихия душевной жизни определяется как находящаяся в постоянном движении «потенциальная сверхвременность», невыразимый бесформенный материал, неопределённость, всё и ничто: всё – потому что она есть потенция ко всему, ничто – потому что она есть только потенция; своеобразная промежуточная сфера бытия как потенция, с одной стороны, слитая с актуальностью духовного бытия и идеального света разума и, с другой стороны, соприкасающаяся с внеположенностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия.

Душа – это часть душевной жизни как целого, занимающая в ней особое место: центральной, формирующей, целестремительной инстанции. Душа есть сущность душевной жизни, то начало, которое интегрирует её в единое целое. Душа есть наивысшая степень концентрации душевной жизни, «дирижёр оркестра душевных переживаний», задающий её как единство многообразного. Именно через душу проходит «осевая силовая линия», связывающая душевную жизнь, с одной стороны, с бесконечностью и всеобъемлимостью духа, с другой – с ограниченностью и временностью тела. Душа является носителем знания, реальное существо нашей души – вера. Душа предстаёт как «свет» относительно стихии душевной жизни и как «тьма потенциальности» относительно Духа. И «недушевное», противостоящее душевной жизни, дано нам только в душевном и через него.

Единое представление о душе в XX веке не сложилось. Существуют три основных подхода: психологический, собственно философский и теологический, развиваясь достаточно автономно друг от друга. Многообразие точек зрения на душу, несопоставимое с предыдущими веками, можно объяснить нарастанием тенденции «рассеянности», раздробленности душевной жизни, слабой выраженностью её сущностного начала, преобладанием центробежных сил над центростремительными. Подтверждением этой тенденции является и подчёркиваемый представителями разных направлений объектный характер душевной жизни человека, её зависимость от телесных отношений с миром.

Представление о душе начало формироваться с самых первых этапов развития культуры. Постепенно утверждается представление о душе как внутренней нетелесной причине, сущности, движущем, целеполагающем,

нравственном начале человеческой жизни, открытом взаимодействию с трансцендентным и телесным. Душевная жизнь понимается как сложное многоуровневое динамичное образование, в котором есть как высшие («чистая душа» Платона, «активный ум» Аристотеля, «мыслительная душа» Ф. Аквинского, «дух» Августина, В. Соловьева, С. Франка и т. д.), так и низшие стороны («пассивный ум» Аристотеля, «низшая степень духа» Бергсона; «призрачное», «воображающее» начало души Платона, Псевдо-Пселла и Григория Палама; «вожделеющее» начало души Платона, «вегетативно-животное» Аристотеля, «природная душа» И. Канта и Г. Зиммеля; «стихия душевной жизни» Франка; «злая псюхе» Платона, «плотское» В. Соловьева, «демоны души» К. Юнга, «зловещее, демоническое» в душе Г. Зиммеля и т. п.).

Душа понимается как самодостаточное внутренне противоречивое образование, состоящее из контрарных, полюсных противоположностей («огня и влаги» у Гераклита, «любви и вражды» у Эмпедокла, «разумного и неразумного» у Демокрита и Эпикура, «черного и белого» у Платона, «первозданного и падшего» в христианстве, «божественного и дьявольского» у Тойнби, «образа Бога и образа мира» у Франка и т.д.). Внутренняя неоднородность душевной жизни, наличие в ней потенциальных состояний, способность к целеполаганию, взаимодействие с трансцендентным и телесным выступают основанием для ее развития.

С.В. Ивлев

*кандидат политических наук, доцент кафедры философии
Кемеровский технологический институт пищевой промышленности*

ИДЕАЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ РОССИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Отсутствие национальной идеи стало серьезным тормозом ускорения социально-экономического роста и построения в России гражданского общества. Постановка вопроса о формировании в России идеологии, адекватной времени и обстановке, широко востребована и поддерживается обществом.

Объяснение политической реальности в конкретно-исторических условиях, придание значимости институциональным отношениям между людьми осуществляется за счёт идеологии. Идеология определяется различными авторами по-разному, но без принципиальных расхождений по смыслу. Например, П. А. Сорокин считает, что идеология – это «совокупность представлений, понятий, суждений, комплексы их: убеждения, верования, теории, «мировоззрение», свойственные членам агрегата [1, с. 376]; В. Парето понимает под идеологией «остатки» неких «чувственных» догм, – абсолютных истин, общественных суждений, базирующихся на смеси фактов и чувств [2, с. 298–299]; Манхейм называет

идеологией те трансцендентные бытию представления, которые de facto никогда не достигают реализации своего поддержания [3, с. 115]; Э. Шилс определяет идеологии как системы ценностей, выступающие в качестве политического мировоззрения, обладающего силой веры и большим ориентационным потенциалом [4, с. 211]; по мнению американского политолога Л. Дж. Херсона идеология включает в себя три компонента: первый – более или менее последовательная система взглядов относительно существующего; второй – подкрепляющая эти взгляды более или менее последовательная система ценностей (то есть того, что высоко ценится, чему придают особое значение, и к чему стремятся); третий – поведенческий компонент (цели, которых хотят добиться и тактика их достижения) [5, с. 89].

Любая идеология как видно из предложенных определений включает в себя некую совокупность взглядов на реальность, а также способы изменения этой реальности с позиций целей, ценностей, идеалов, принятых субъектами социокультурной жизни.

Существенными компонентами идеологии являются социокультурные идеалы. И. Кант определяет, что «идеал – это правило и прообраз, лежащий в основе возможности «совершенства» определённых поступков и их оценки» [6, с. 503]. Социальный идеал – это высшая социальная цель, на достижение которой направлена деятельность субъектов преобразования действительности. Мы согласны с исследователями, которые определяют идеологию как систему взглядов определённой социальной группы, раскрывающая их место в обществе и обусловленные этим местом объективные интересы и дающая программу по их реализации [7].

Таким образом, в содержание идеологии входит, во-первых, социальные идеалы, которые должны объединять всех членов общества на социокультурном уровне; во-вторых, цели практической деятельности, являющиеся конкретизацией социальных идеалов.

Идеология выполняет мобилизационную, мотивационную и нормативную функции. Её главная задача – овладение массовым политическим сознанием. Во-первых, овладение осуществляется идейными средствами, то есть без прямого подключения политических институтов. Во-вторых, идеология призвана создавать позитивный образ той или иной политической линии в глазах населения. В-третьих, идеология призвана придать целенаправленность массовым политическим действиям.

Идеология играет значительную роль в организации социальной стабильности в обществе. На стабилизирующую функцию идеологии указывали многие социологи, исследователи (Э. Дюркгейм, К. Маркс, О. Конт, К. Манхейм и другие). В трудах Манхейма подчеркивалось особое значение консолидирующей функции идеологии. Он обратил внимание на тот факт, что «в определённых ситуациях коллективное бессознательное конкретных групп скрывает действительное состояние общества, как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его» [8, с. 60]. Современный американский социолог А. Гоулднер подчеркивает значимость идеологии как символического механизма, обеспечивающего интеграцию интересов

различных социальных групп и классов, она осуществляет «историческую функцию» поддержания социальной солидарности [9, с. 138–142].

Добавим, что идеология осуществляет консолидирующую роль в обществе лишь тогда, когда она приобретает легитимный характер. Если рассматривать глубже: идеология является не только инструментом власти в создании социального согласия, но и источником её легитимации. Подтверждая представления о сложившемся политическом порядке в обществе, актуализируя основания своей легитимности, идеология сохраняет и укрепляет единство общества вокруг его основных утвердившихся ценностей. У каждого человека на основе его моделей ценностей и предпочтений создаётся своя идеология, которая согласуется (а возможно и нет) с существующей идеологической атмосферой в социуме. И если есть общая идея, которая устраивает многих, то это объединяет людей и умножает их силу в движении к реализации программ, задач, разрабатываемых в обществе. Безусловно, как отмечает американский учёный М. Манн, «идеология приобретает самостоятельную властную роль, когда в социальной жизни возникает возможность более интенсивного и объёмного сотрудничества и более интенсивной и объёмной эксплуатации одних людей другими» [10, р. 23].

Следовательно, анализируя идеологию как интегрирующий элемент, необходимо заметить, что она занимает равное положение в ряду с другими социальными интеграторами – правом, силой, парламентом, системой массовых коммуникаций. Множество таких механизмов подстраховывают, перекрывают друг друга. Слабость одних неизбежно возлагает повышенную нагрузку на другие. И гипертрофированное развитие идеологии, превращение её в фокус всей системы интеграторов может лишь результатом слабости всей системы воспроизводства общества.

Ориентация на построение тотально деидеологизированного общества включает в себе дегуманизирующее начало. Это идеологический тоталитаризм наизнанку. Проблема, следовательно, не в том, как деидеологизировать общество «до основания», а в том, чтобы создать идеологическую атмосферу в социуме, которая обеспечивает стабильность, социальное согласие и указывает направление развития. Отсюда разработка идеологии – одна из актуальных практических задач России. Её отсутствие несёт опасность хаоса и беспорядка в сфере человеческих отношений. Именно поэтому утверждение идеологии является насущной необходимостью в условиях, когда «старая» идеология распалась и формируется новое общество и новое государство. Кроме того, идеологическая разобщённость граждан России в настоящее время разрушила основу государственной власти и, прежде всего, её силовую власть.

В послесоветский период российской истории стало модно игнорировать идеологию как нечто ненаучное, иллюзорное и даже мешающее позитивному решению вопросов жизнедеятельности общества и человека, поиску истины. На щит была поднята «деидеологизация» всего и

вся. Понадобилось определенное время, чтобы убедиться в ошибочности подобного подхода. Об идеологии заговорили вновь, появились работы, посвященные идеологической проблематике. Возросла потребность заполнить вакуум, мешавший решению возникших в жизни нашей страны проблем, и, в частности, проблем гражданского общества. В одной из последних работ говорится: «В действительности идеология – смыслообразующая сфера общественных отношений. История духовной жизни человечества свидетельствует, что желание людей иметь идеалы и стремиться к их достижению – неистребимое свойство человека как разумного существа» [11, с.7].

Отсутствие национальной идеи стало серьезным тормозом ускорения социально-экономического роста и построения в России гражданского общества. Постановка вопроса о формировании в России идеологии, адекватной времени и обстановке, широко востребована и поддерживается обществом. Проблема формирования национальной и социальной идеи всегда комплексная и включает в себя задачи определения вектора развития государства, общества, человека во всех сферах жизнедеятельности – геополитической, духовной, экономической, социальной, информационной и других. Таким образом, национальная идея, с одной стороны, должна быть проста и понятна большинству населения, а с другой – должна стать руководством к действию для государственной власти в целом, каждого управленца и каждого гражданина.

Развитие национальной идеи – это стремление к созданию идеальной системы, характеристиками которой являются истина, согласие, порядок, благосостояние, сохранение природы, долгая жизнь, обеспечиваемые сбалансированным развитием страны по всем направлениям жизнедеятельности. Сложности, с которыми сталкивается Россия, связаны с тем, что мы идем за событиями и реагируем на происходящее, а не вырабатываем общую стратегию, рассчитанную на то, что могут возникнуть разные явления, процессы, события. Необходимо видеть болевые точки, которые сегодня еще не появились, но завтра дадут о себе знать. Важно предвосхищать и восходящие, и убывающие болевые точки.

Очевидно, что новая идеология должна базироваться на нормативно-ценностной системе общества, и удовлетворять потребности его членов. Самое главное достоинство этой идеологии может заключаться в том, что в ней не должно быть эфемерных, оторванных от реалий недостижимых целей. Основными принципами такой идеологии, на наш взгляд, должны быть следующие:

- в ней должны сохраниться коренящиеся в российских традициях дух товарищества, сотрудничества и взаимопомощи;

- ориентация на укрепление государственного единства страны, пресечение сепаратизма;

- сохранение социокультурных справедливых завоеваний (бесплатное образование, защита материнства и детства, стариков);

■ приоритет занимает человеческая личность, защита прав человека и гражданина;

■ должны учитываться многообразные интересы различных наций и народностей, населяющих нашу страну;

■ идеология должна быть носителем целостности и нерушимости геополитического пространства России, его сохранения в интересах не только настоящего, но и будущих поколений.

Итак, идеология призвана отразить процесс оптимальной самореализации данного народа, организованного в государство и находящегося в определённом геополитическом пространстве путём создания для этого соответствующих условий природно-демографического, экономического, социального и культурного порядка.

Отметим, что наличие господствующей идеологии не означает отсутствие идеологического многообразия. Последнее обусловлено различием социальных групп в системе общественных отношений и различием их интересов. Социальные группы, осознавая свои интересы, формируют определённые идеологические конструкции (субидеологии). Такие субидеологии существуют в рамках идеологического процесса общества и взаимодействуют с господствующей в обществе идеологией. Задача власти состоит в том, чтобы обеспечить это взаимодействие на основе плюрализма, взаимоуважения, гражданского диалога.

Литература

1. Сорокин, П. А. Голод и идеология общества // Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1990.
2. Цит. по кн.: В поисках идеологического обновления. – М., 1982.
3. Манхейм, К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. – М., 1991.
4. Цит. по кн.: Матц Х. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна. – М., 1981.
5. Херсон, Л. Дж. Идеология в Соединенных Штатах // Политические исследования. – 1993. – № 6.
6. Кант, И. Критика чистого разума. – М., 1994.
7. См., в частности: Фофанов, В. П. Абстрактная модель идеологического процесса и её методологическое значение // Методологические проблемы социологической теории. – Новосибирск, 1984; Кувшинов Ю. Б., Четырова, Л. Б. Социалистический идеал как компонент идеологии//Гуманистический идеал и социальная практика. – Новосибирск, 1989.
8. Манхейм, К. Идеология и утопия. – М., 1990.
9. Цит. по кн.: Гуревич, П. С. Социальная мифология. – М., 1983.
10. Mann M. Societies as organized power networks // Mann M. The sources of social power. – Cambridge., 1988. – Vol.1.
11. Кочетков, А.П. Нужна ли России идеология в XXI веке? – М.: Ин-октаво, 2004.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ УНИВЕРСИТЕТА

А. В. Шунков

кандидат филологических наук, доцент

*заведующий кафедрой литературы и русского языка
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

И. Г. Умнова

*кандидат искусствоведения, доцент
заведующая кафедрой теории и истории искусств
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

**ХРОНИКА
МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»**

*И свет во тьме светит,
И тьма не объяла его.
(Ин., 1:5)*

Православный контекст русской литературы и культуры, христианские образы и мотивы в русской литературе – это одно из научных направлений, реализуемых в исследованиях преподавателей КемГУКИ. Назовем лишь некоторые конференции, в которых принимали участие преподаватели вуза: Международная научная конференция «Духовные начала русского искусства и образования» (Великий Новгород, 2006, 2007 гг.), «Иоанновские образовательные чтения» (Кемерово, 2007 г.), Международные славянские чтения «Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилизации в контексте третьего тысячелетия» (Орел, 2006, 2007 гг.), Международная научно-практическая конференция «Традиции русской православной культуры в языковой картине мира» (Кемерово, 2008 г.) и др.

Межрегиональная научно-практическая конференция «Духовные основы славянской культуры», поддержанная Федеральной целевой программой «Культура России», вновь подчеркивает актуальность научных изысканий в этой области. К сожалению, сегодня еще возможно услышать как среди общественности, так и среди представителей научных кругов не совсем доброжелательные оценки подобного подхода в рассмотрении истоков русской словесности – условно называемое ими «маргинальным». Однако общее количество научных конференций, проводимых в регионе, в России и посвященных исследованию вопросов основ духовной культуры русского народа, дает возможность убедиться в необходимости изучения национальных духовных традиций, в контексте которых развивалась и продолжает развиваться современная русская культура.

Авторы докладов, прозвучавших на секционном заседании конференции «Славянская письменность и культура в языковой картине мира», рассматривают разные аспекты ключевой для современной России проблемы сохранения национальных основ русской культуры – православного культурно-исторического типа развития.

Для исследователей, представившие на секции свои доклады и сообщения, понятие «языковая картина мира» – это концептуальное понятие, которое позволяет рассмотреть важнейшие стороны национального

менталитета, характер русского человека, воплощенный в исторической судьбе России, в литературе, языке, в научном и художественном творчестве.

Многогранность феномена русской духовной культуры диктует многоаспектность подходов к его изучению и дальнейшее определение приоритетных направлений исследований, что является задачей не только сугубо научной, но и общекультурной. В русле этих задач находятся и представленные темы докладов – разнообразные по тематике и содержанию, но объединенные общим стремлением обозначить духовные доминанты культуры России.

На секции прозвучало 10 докладов. Доклад *Груниной Л. П.*, канд. филол. наук, доцента КемГУ, «*Речевое воплощение образа Николы Чудотворца*» был посвящен особенностям функционирования имени собственного в пословицах и поговорках русского народа, что дает возможность определить смысловое содержание образа св. Николая и отметить его сакральные характер.

Живой отклик у слушателей вызвал доклад *Рыбниковой Е. Е.*, канд. филол. наук, доцента КемГУ, «*Значение повеления и его жанровая обусловленность в древнерусском языке*». Доклад был посвящен описанию способов выражения значения повеления в древнерусском языке. В своей работе автор затронула вопросы анализа функционально-семантической категории модальности. Рыбниковой Е. Е. была предложена методика описания функционально-семантического поля повелительности в древнерусском языке, а также рассмотрена жанровая обусловленность средств выражения значения повеления.

Выступление *Булгаковой О. А.*, канд. филол. наук, доцента КемГУ, «*Трактовка понятия «смирение» в русской лингвокультуре*» было направлено на рассмотрение лексемы «смирение» в русском языке. В своем выступлении докладчица отметила: «Трудность дать определение смирения кроется в самой сущности этого понятия, контексты употребления этого слова говорят об отсутствии единого определенного понимания смирения в русской языковой картине мира». В докладе была предпринята попытка определения смирения и его дериватов слов русского языка, через их сопоставление с близкими лексемами.

Литературоведческие доклады, прочитанные на секции, позволили ее участникам и слушателям в синхронии увидеть эволюцию христианских образов и мотивов в истории русской литературы.

Так, в докладе *Шункова А. В.*, канд. филол. наук, доцента КемГУКИ, «*Тема смерти и воскресения в «Повести о разорении Рязани Батыем». Авторская позиция*» был рассмотрен мотивный комплекс повести (мотивы крещения, воскресения), восходящий к христианской традиции. Особо было обращено внимание на построение сюжета повести.

Объектом исследования в работе «*Мирообраз души в стихотворении Ф.И. Тютчева "О вещая душа моя!"*» ассистента кафедры русской литературы и фольклора КемГУ, *Скутиной А. Л.* явилась ситуация «двойного бытия», преодолеваемая гармонизацией мира в образе Христа. Женская

ипостась души автором доклада соотносится с мотивами смятения, страдания, сливается с покаянной судьбой Марии. В стихотворении, как убедительно показала в своем исследовании автор доклада, очевиден процесс визуализации внутреннего мира через отсылку к евангельской истории.

Рассмотрению традиций поэмы Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», присутствующих в цикле М. Е. Салтыкова-Щедрина «Мелочи жизни», был посвящен доклад *Юртаевой И. А.*, канд. филол. наук, доцента КемГУ. В работе автор поставила задачу изучения художественной целостности и особенностей далевого образа в очерковом цикле М. Е. Салтыкова-Щедрина в рамках творческого диалога Некрасов – Щедрин. С точки зрения докладчицы, цикл «Мелочи жизни» стал ответом на вопрос, сформулированным поэмой Н. А. Некрасова.

Литовченко М. В., канд. филол. наук, доцент КемГУКИ, в докладе «*Образы священнослужителей у А.П. Чехова*» в сравнительно-типологическом аспекте рассмотрела образы священнослужителей в рассказах А. П. Чехова «Святою ночью», «Письмо», «Архиерей», в повестях «Степь» и «Дуэль». Было показано своеобразие чеховских героев по отношению к тому образу священника, который сформировался в русской классической литературе. «Принципиальная особенность образов священнослужителей в произведениях Чехова – это отсутствие роли посредника между людьми и Богом, между земным и трансцендентным мирами, а также роли жизненного наставника, провозвестника нравственной истины», – вывод, сделанный автором доклада.

В выступлении *Подковырина Ю. В.*, канд. филол. наук, старшего преподавателя КемГУ, «*Ветхозаветные образы в творчестве И. А. Бунина*» рассматривалась художественная функция ветхозаветных образов в творчестве И. А. Бунина. Особое внимание было уделено ветхозаветной традиции (Иов, Екклесиаст, Песнь Песней и др.), присутствующей в цикле «Темные аллеи».

Дискуссионными на секции стали два доклада, авторы которых попытались рассмотреть эволюцию христианской традиции в постмодернистской литературе. Так, аспиранткой КемГУКИ *Лушней А. А.* была проанализирована трансформация традиционных христианских образов в постмодернистском тексте на примере романа Т. Москвиной «Смерть это все мужчины» (тема доклада «*Христианские образы в романе Т. Москвиной "Смерть это все мужчины"*»).

В заключительном докладе «*Евангельские мотивы в поэме В. Ерофеева "Москва–Петушки"*» *Ровнова Л. В.*, старший преподаватель Кемеровского регионального института повышения квалификации и переподготовки работников образования (КРИПКиПРО), предметом рефлексии стали образы мистических собеседников главного героя – ангелов и Господа. В исследовании были затронуты проблемы особенности диалогизации повествования, интертекстуальности как стилеобразующего пласта («Песнь песней», «Псалтырь»), рассмотрены традиции образа юродивого.

Рассмотрению проблемы преломления духовных традиций в отечественном искусстве была посвящена работа секции *«Духовные традиции отечественного искусства»*. Ее руководитель, И. Г. Умнова, предварила работу сообщением о цели и задачах конференции. Выступавшие на секции отметили важность проводимых исследований, так как именно в произведениях искусства возможно увидеть максимально полное и органичное соединение древних традиций славянской культуры с традициями христианскими, в том числе и с православными, современными.

Доклад канд. пед. наук, доцента КемГУКИ Сокол О.В. *«Идея соборности в русской музыкальной классике»* был посвящен рассмотрению проблемы воплощения музыкально-выразительными средствами смысла, ранее утвержденного писателями и учеными. «Собрание верующих», «совместность», «сопричастность», «единство в деле» – так был объяснен термин, смысл которого уточняется в массовых хоровых сценах опер «Жизнь за царя» М. Глинки, «Хованщина» М. Мусоргского, «Князь Игорь» А. Бородина и др. Отвечая на вопрос «Присутствует ли идея соборности в операх П. Чайковского?», О. В. Сокол ответила, что присутствует, но в несколько ином качестве. Она словно способствует синтезу в музыкальном стиле композитора родных народных и западноевропейских интонаций.

Доклад аспирантки КемГУКИ Гулиашвили Л.Д. *«Преломление православности в идейно-образном содержании хоровых произведений Г. Свиридова»* позволил продемонстрировать анализ текстов отдельных хоров из цикла «Песнопения и молитвы», а также сравнить их с каноническими текстами. Докладчица подчеркнула важную деталь: еще в детстве композитор впитал православные традиции, знание которых в дальнейшем ему позволило не только органично их соединить с фольклорными, но и углубить смысл многих произведений (имеются в виду «Поэма памяти С. Есенина», «Патетическая оратория» и др.).

Доклад студентки 5-го курса КемГУКИ Медведевой Н.В. *«Особенности драматургии в цикле С. Рахманинова “Всенощное бдение”»* в необычном ракурсе представил идейно-образные и композиционные особенности гениального произведения русского классика. Не только стремление преломить особенности культовой музыки в духовно-концертном сочинении, но и желание воплотить идею соборности, сплоченности человечества противостоящего тоталитаризму, позволила создать С. Рахманинову развёрнутую концентрическую форму, не нарушая каноны структуры богослужения.

Доклад студентки 5-го курса КемГУКИ Стародубцевой Н.С. *«Деятельность Московского Синодального хора в конце XIX – начале XX веков»* познакомил с творчеством музыкального коллектива, который среди хоров своего времени считался лучшим. В докладе также отмечалась универсальность певческого состава: хор не только участвовал во всех богослужениях, но и активно концертировал, исполняя духовные и светские произведения. Владея церковно-певческой исполнительской традицией, Московский Синодальный хор выполнял роль своеобразного камертона.

Отвечая на вопрос – есть ли сегодня коллектив подобного уровня? – автор доклада назвала Санкт-Петербургскую капеллу под управлением В. Чернушенко, хор Третьяковской галереи под управлением А. Пузакова, капеллу им. Свешникова, хор Сретенского монастыря.

Доклад канд. искусствоведения, доцента Умновой И.Г. *«Христианские образы в произведениях отечественных композиторов на рубеже XX–XXI веков»* представил те новые тенденции, которые присутствуют в недавно созданных сочинениях музыкантов. Докладчик подчеркнула, что в начале нового столетия в содержании большинства жанров академической музыки очевиден приоритет духовного начала, что во многом обусловлено своеобразной «реабилитацией» христианского миропонимания, восстановлением норм религиозной морали и возрождением не потускневших за многие века подлинных ценностей славянской культуры. В доклад были включены фрагменты из произведений известных и молодых композиторов: В. Мартынова (Москва), М. Броннера (Москва), С. Толстокулакова (Новокузнецк), В. Пономарева (Красноярск), К. Туева (Кемерово).

«Роль славянских традиций в культурном пространстве современной России» – так была обозначена проблема секции, работа которой была организована кафедрой народного хора КемГУКИ (руководитель секции – зав. кафедрой Котлярова Т.А., кандидат культурологии, доцент). На секции были представлены сообщения и доклады, выполненные студентами 4–5 курсов факультета музыкального искусства КемГУКИ под научным руководством преподавателей кафедры народного хора (доц. Котлярова Т.А., доц. Красноперова Я.Н., доц. Бородина Е.М.). Слушателям были представлены результаты полевых исследований, проводившихся во время экспедиций по собиранию фольклорного материала Кемеровской области. Выступавшие в своих докладах подняли следующие проблемы: бытование фольклора в современности, взаимодействие фольклорных традиции разных народов, проживающих на территории Кузбасса, своеобразие детского фольклора.

Темы докладов, вынесенные авторами на секционные слушания, оказались созвучны выступлениям, которые были представлены на заключительном вечернем заседании конференции. В исследовании, проведенном Араевой Л. А., доктором филологических наук, профессором, КемГУ, *«Отвергнутая сакральность и ее повседневное воздействие на духовный мир современного русского человека»* предпринята попытка обоснования процесса превращения слов, священных для язычества, с принятием христианства на Руси в слова непристойные в силу их табуирования, признания «срамными». Автор с лингвистической точки зрения обосновала негативное влияние этих слов, употребляемых в повседневности, на духовное здоровье современного русского человека.

Афанасьева Э. М., канд. филол. наук, доцент КемГУ, в своем докладе *«"Боже, царя храни!" в истории русской культуры»* в широком историко-культурном контексте (XVIII–XX вв.) рассмотрела историю создания гимна

Российской Империи – «Русская народная песня» («Боже! Царя храни»). В истории исследования национальной музыкальной эмблемы впервые был поставлен вопрос о молитвенном дискурсе текста. Охранная семантика гимна наиболее очевидно иллюстрируется на фоне патриотических песен доалександровской эпохи. Особое внимание слушателей было обращено на присутствующий в тексте гимна мотив соборности, являющейся духовной доминантой русской культуры.

Доклад *Магалашвили А. Р.*, канд. филол. наук, доцента Санкт-Петербургского университета гуманитарного образования, «*Русская классическая литература в современном искусстве*» ставил своей задачей рассмотреть проблему интерпретации произведений русской литературы в изобразительном искусстве. В выступлении были рассмотрены этапы становления традиции иллюстрации художественного текста в русском изобразительном искусстве, а также восприятия и отношения к иллюстрации авторов произведений (Н. В. Гоголя, В. Набокова и др.).

По окончании работы конференции ее участники приняли резолюцию, в которой была отмечена важность и актуальность проведения подобных научных форумов, привлекающих внимание широких кругов общественности к проблеме сохранения духовных традиций России, способствующих обеспечению России достойного места в мире.

О. Ю Астахов.

*кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

II РОССИЙСКИЙ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС «КУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ: ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ»

25–29 ноября 2008 года Российским институтом культурологии совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом, Российским государственным педагогическим университетом им. А.И. Герцена, Санкт-Петербургским государственным университетом культуры и искусств, Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого, РАН, Российским государственным гуманитарным университетом, Русской христианской гуманитарной академией, Научно-образовательным культурологическим обществом был организован и проведен II Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему».

В спектр вопросов, рассматриваемых на конгрессе при участии ряда ведущих ученых в области культурологии, были включены основные разделы культурологического знания, что позволило комплексно оценить проблемное поле наук, обращенных к изучению культуры. Работа пятидесяти секционных заседаний осуществлялась в рамках следующих направлений:

- Теоретическая культурология.
- Историческая культурология.
- Сопоставительная культурология.

- Современное образование в условиях инновационного развития.
- Актуальные проблемы современного художественного процесса.
- Духовная традиция «Русского мира».
- Культурная политика.

Перед началом секционных заседаний с установочными докладами выступили ведущие ученые, задав необходимую дискуссионность мероприятию: К.Э. Разлогов, доктор искусствоведения, профессор, директор РИК, С.Н. Иконникова, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, С.В. Жидков доктор искусствоведения, профессор Государственного института искусствознания, О.К. Румянцев, доктор философских наук, профессор РИК, Ю.М. Резник доктор философских наук, профессор РИК, В.П. Шестаков доктор философских наук, профессор РИК, Н.А. Хренов доктор философских наук, профессор Государственного института искусствознания, А.С. Кармин профессор Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения, Д.Л. Спивак доктор филологических наук, директор Санкт-Петербургского отделения РИК и многие др.

Кроме теоретических проблем, связанных с самоопределением культурологии как самостоятельной науки и определением ее дальнейших перспектив развития, большое внимание было уделено практическим аспектам функционирования самой культуры, как на синхронном, так и диахронном уровне. В этой связи значимым явилось обращение к процессам инновации и традиции как способам осуществления культуры с позиции множественности ее проявления..

В работе конгресса приняли участие преподаватели и сотрудники Кемеровского государственного университета культуры и искусств, В. И. Марков, проректор по научной работе, доктор культурологии, профессор, О. Ю. Астахов, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии, Е. С. Кузнецова, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии, Е. А. Трощенко, начальник организационно-документального отдела.

Участие преподавателей и сотрудников КемГУКИ в обсуждении вопросов, ставящихся на культурологическом конгрессе, является необходимым в связи с возможностью интегрирования в процессы становления культурологического знания, которое переживало и переживает периоды интенсивного творческого развития, и драматические повороты научной конъюнктуры, связанные с неочевидностью ее статуса в системе социально-гуманитарных наук, внутри научными трудностями предметного и методологического самоопределения.

Н.С. Попова

*научный сотрудник Музея истории костюма,
ст. преподаватель кафедры теории и истории искусств
Кемеровский государственный университет культуры и искусств*

ИТОГИ X ИОАННОВСКИХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ЧТЕНИЙ

По инициативе Кемеровской и Новокузнецкой Епархии, при поддержке Администрации Кемеровской области 23–24 сентября 2008 года при участии Кемеровского государственного университета, Кузбасского регионального института повышения квалификации и переподготовки работников образования и Кемеровского государственного университета культуры и искусств состоялись ежегодные X Иоанновские Образовательные чтения, посвященные пятнадцатилетию Кемеровской и Новокузнецкой Епархии. В рамках Иоанновских чтений была организована работа пяти секционных заседаний научно-практической конференции и выставка «Святая Русь – Великая Россия» Целью X Иоанновских Образовательных чтений явилось обобщение опыта и перспективы взаимодействия Русской Православной Церкви с властью, культурой, образованием и бизнесом на всероссийском и региональном уровнях.

На базе Кемеровского государственного университета культуры и искусств прошло заседание секции «Русская художественная культура и православие», участниками которой стали представители научно-исследовательских, общеобразовательных, средних специальных и высших учебных заведений, а также деятели Церкви. Руководители секции (Г.Н. Миненко, доктор культурологи, профессор, директор Института культуры КемГУКИ и Протоиерей Александр Салтыков, декан факультета церковных художеств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва) и участники секции, заслушав доклады и обсудив актуальные вопросы современного православного искусства, отметили необходимость исследования русской художественной культуры в его православном аспекте.

Одним из главных результатов заседания секции «Русская художественная культура и православие» явилась оценка современного состояния православного искусства России и Кемеровской области, а также коллективная рефлексия актуальных аспектов православной художественной культуры: отношения национальной культуры и православия, специфика «новой религиозности» в культуре постмодерна, особенностей современного храмового зодчества и связи канона и современного православного искусства.

Учитывая результаты проведенных дискуссий, участники X Иоанновских образовательных чтений приняли итоговый документ, в котором признали необходимость дальнейшего развития взаимодействия Кемеровской и Новокузнецкой епархии с государственными структурами, органами местного самоуправления, общественными организациями в различных областях общественной и культурной жизни региона.

Было отмечено, что для осуществления этой цели в Кузбасском регионе необходимо развивать следующие направления деятельности:

1. Повышение качества духовно-нравственного образования и воспитания молодежи, формирование у нее активной гражданской позиции, уважения и соблюдения норм нравственности, интереса к духовно-нравственному самоопределению.

2. Созидание культурных форм деятельности и общения подростков и молодежи, направленных на духовно-нравственное становление личности в духе патриотизма, традиционных национально-культурных ценностей.

3. Разработка и внедрение единой системы духовно-нравственного образования и воспитания молодежи Кузбасса.

4. Развитие координации деятельности и обмен опытом между учебными заведениями Кузбасса всех уровней и Кемеровской и Новокузнецкой епархий Русской Православной Церкви в деле духовно-нравственного образования и воспитания молодежи.

5. Развитие форм высококонкретного, содержательного досуга детей, подростков и молодежи

6. Содействие деятельности общеобразовательных учреждений по изучению и освоению культурно-исторического наследия России, по апробации программ духовно-нравственного воспитания детей и молодежи

7. Обеспечение общественно-государственной поддержки культурно-просветительской, историко-краеведческой и духовно-нравственной работы в организованных контингентах молодежи

8. Научное изучение процессов духовно-нравственного воспитания детей, подростков и молодежи и разработка современных методов работы с молодежью в духовно-нравственной области; организация и проведение научно-практических конференций, семинаров, способствующих выработке стратегии духовно-нравственного воспитания, обмену практическим опытом по этому направлению.