

*Факультет социальных наук
Российский государственный педагогический университет
имени А.И. Герцена
(Герценовский университет)*



ГЕРЦЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2012

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНЫХ НАУК**

Конечно, социологический анализ профессии как сложного социального феномена не ограничивается приведенными здесь исследовательскими альтернативами. Можно рассматривать профессию как совокупность всех или части рассмотренных характеристик. К примеру, социолог Р. Абрамов составляет синтетическую модель профессии, включающие наиболее значимые критерии отнесения к профессии. Во-первых, для профессионала необходимо специальное образование, наличие которого подтверждено документально. Во-вторых, профессиональная деятельность является основным источником доходов профессионала. В-третьих, для профессионала более важным, по сравнению с материальным вознаграждением, становится вознаграждение символическое, выражаемое в форме признания профессиональных заслуг в кругу себе подобных. В-четвертых, можно говорить о профессиональном *habitus*, который выстраивает членов профессионального сообщества в социальном поле так, что вместе они создают контур, по которому только и может двигаться каждый из них. Профессиональные ассоциации, профессиональный этос, общие социальные интересы, идеология профессионализма – все это элементы, которые объединяет в систему профессиональный *habitus*¹.

Наконец, если обращаться к современным веяниям, нельзя не отметить концепцию краудсорсинга, суть которой, в контексте изучаемого предмета, можно свести к тому, что в современном обществе профессии «растекаются» и на их место приходит «коллективный разум» (от англ. crowd – толпа). Данный подход, как нам кажется, перспективен, интересен и требует последующего детального научного анализа.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Генова К.В.

Англиканская Церковь (Англиканское Содружество) в современном мире

На современном этапе развития Англиканская Церковь представляет собой четкую и отлаженную систему церковей разных стран, объединенную скорее организационно, чем на основе общей идеологии. Сами англиканцы зачастую, осознавая вероучительные различия между собой, более дорожат внешним единством, основанным на веротерпимости. Основой такой веротерпимости является представление о том, что глав-

¹ Абрамов Р. Российские менеджеры: социологический анализ становления профессии. М., 2005. С. 74.

ное в христианстве — это его нравственное учение, тогда как догматическая сторона второстепенна, если вообще нужна.

Именно такое гибкое нравственное отношение к религии позволило создать так называемое Англиканское Содружество — союз англиканских церквей совершенно разных стран и континентов от Австралии до Африки. Это стало возможным вследствие того, что Англиканская Церковь является объединяющим началом более чем для 164 государств, бывших ранее колониями Британской Империи, но до сегодняшнего дня признающими авторитет Великобритании. Само Содружество основано на добровольных началах и не является юридической структурой, так как не имеет каких-либо специальных органов, на которые была бы возложена задача управления и контроля над церквями. Основной целью Содружества является взаимопомощь и сотрудничество между разными регионами, направленное на развитие дипломатических отношений между этими странами. В этом ему активно помогают Ламбетские конференции, которые направлены на обсуждение вопросов, необходимых в качестве направляющих ориентиров будущей деятельности¹.

Поскольку Содружество не стремится к унификации местных церквей государств-участников, а лишь помогает им найти общий язык, членство в нем представляется взаимовыгодным для всех его сторон.

Таким образом, Церковь Англии из маленькой местной церкви сумела подняться до внушительной организации, распространившей свое влияние до самых дальних уголков земного шара. В этом ей помогли не разорительные войны и экспансии территорий, а уникальная вероучительная доктрина англиканства, основанная на компромиссе между различными христианскими течениями и игнорирующая наиболее спорные моменты христианства, часто вызывающие непримиримые конфликты в других конфессиях². Англиканство, рождаемое в тяжких теологических спорах среди народных волнений, сумело стать одной из самых мирных религий, наладив сотрудничество между множеством различных стран и наций, для которых сегодня это единство без Англиканской Церкви невозможно.

Доктрина Церкви представляет собой уникальное сочетание положений, присущих как католицизму, так и протестантизму. Это объясняется самим появлением англиканства, которое возникло не как самостоятельное религиозное учение, а как оппозиция Римской Католической церкви. Генрих VIII, несмотря на свой буйный нрав, был высокообразованным человеком, воспитанным в рамках католической культуры. Ему были чужды и не нужны идеи его протестантских советников, которые те почерпнули у немцев и французов³. Ни в одной другой стране Рефор-

¹ Козыренко Л.В. Англиканская церковь как конфессиональный феномен: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2006. С. 58.

² Ward K. A History of Global Anglicanism. Cambridge, 2006. P. 112.

³ Козыренко Л.В. Англиканская церковь как конфессиональный феномен: Дисс. ... к. филос. н. М., 2006. С. 31.

мация не проводилась сверху, обычно выходцы из низов или средних сословий таким путем пытались протестовать против власти. В Англии же сам король решил избавиться от власти Папы Римского над своим народом. Этим и можно объяснить то, что Генрих VIII принял сторону протестантов, но не стал радикально менять догматику новой церкви. Король скорее создал свою систему, в которой привычные ему религиозные нормы перешли под его власть, что убедило протестантов – большинство в Англии – что он поддерживает именно их. Как христианин он был предан вере предков, но как глава государства использовал достижения протестантизма во внутренней и международной политике.

Эта двойственность проявилась в Книге Общих Молитв, обращение христианской англиканской литературы, которая была призвана шедером двусмысленности в догматике, осознанным компромиссом между католическим и протестантским вероучением, на который шли составители. Этот шаг скорее был попыткой провести реформу в новом государственном институте, созданном короной, чем создание нового религиозного движения.

Но такой компромисс между враждующими конфессиями не мог устроить отдельные радикальные группы верующих. Высокая и Низкая церкви, Оксфордское движение и многое другое – все это пример расхождения во мнениях рядовых англиканцев¹. Даже в наше время проблемы разногласия внутри Церкви не прекращают волновать англиканских иерархов. Церковь Англии посредством Англиканского Содружества проводит в жизнь самые новейшие радикальные идеи, стараясь учесть пожелания всех верующих, но общественность снова раскалывается на противоборствующие лагеря.

Несмотря на все популистские меры, англиканская церковь в целом теряет прихожан. Возможно ли, что это происходит потому, что людям и не нужен компромисс, и они хотят принадлежать к более четко ориентированной конфессии? В культовой практике Церкви присутствуют элементы католической и протестантской обрядности. Богослужение в англиканских церквях в значительной мере напоминает католическую мессу, священнослужители имеют особые облачения. Люди, которым близка традиционная католическая служба, принятая в англиканстве, скорее перейдут в католичество, чем будут причислять себя к протестантам, выступающим против таких церемоний.

Одной из характерных черт англиканства в отличие от прочих протестантских конфессий является его епископальное устройство, что означает наличие церковной иерархии, претендующей, как и католическая иерархия, на преемственность власти от апостолов². Архиепископ Кентерберийский считается духовным руководителем англикан Великобритании, а также стран, входящих в Англиканское сообщество. Представить себе это сообщество без лидерства Архиепископа Кентерберий-

¹ Ward K. A History of Global Anglicanism. Cambridge, 2006. P. 85.

² Hastings A. Church and State. The English Experience. Exeter, 1991. P. 54.

ского также сложно, как представить протестантскую церковь, возглавляемую епископами.

Такой двоякий подход к вероучению, основанный на компромиссе между католичеством и протестантизмом, стал совершенно новым и прогрессивным в XVI веке, и продолжает сохранять свое моральное значение сегодня. Терпимость к неконформизму и разнообразию церковного уклада сегодня делает возможным совмещение Высокой и Низкой церкви в форме гибкой системы, открытой к экуменистическим контактам. Англиканству присуща индифферентность к догматическим разногласиям, ведь догматика, по их мнению, не может стать препятствием на пути объединения христиан.

Однако именно это является причиной, по которой Англиканской Церкви не удастся наладить диалог с другими христианскими конфессиями. Оригинальная доктрина англиканства позволяет вещи, недопустимые с точки зрения других течений христианства, в первую очередь, женское священство¹. Англиканство, идущее в вопросах толерантности на шаг впереди всего протестантизма, зачастую отпугивает возможных союзников своими радикальными взглядами.

Это ясно прослеживается на примере отношений англиканства с русской православной церковью. Консервативное православие было согласно идти навстречу Церкви Англии, пока преобразования в ней не зашли слишком далеко. В конце XIX века под влиянием Оксфордского движения, частично возвращавшего Англиканскую Церковь к более древним временам, православные иерархи с одобрением отнеслись к мысли о налаживании отношений со своими протестантскими коллегами, но только до тех пор, пока англичане не стали противоречить самому духу христианства. В глазах православных это проявилось в первую очередь в отношении к женскому священству, которое все мировые религии считают недопустимым. Не менее дерзким нарушением традиции стало и недавнее разрешение однополых браков.

Диалог между православием и англиканством был бы возможен, но не на равных условиях, так как разница в вероучении пересиливает его необходимость. Русская православная церковь всегда будет считать всех несогласных с ее доктриной еретиками, а Англиканская Церковь не сможет согласиться с таким отношением к себе. Вероятно, политическое сближение Англии и России могло бы помочь налаживанию межконфессионального диалога, но в условиях современной мировой политики в этом нет особой нужды.

Таким образом, Англиканская Церковь, разросшаяся до мирового сообщества, каким является Англиканское Содружество, остается запертой внутри него. Подобное положение хоть и свидетельствует о его са-

¹ Остапенко Г.С. Церковная реформа: к проблеме женского равноправия в церкви Англии // Исследования по консерватизму. Вып. 4. Реформы: политические, социально-экономические и правовые аспекты: Материалы международной научной конференции / Пермский университет. Пермь, 1997. С.285.

модостаточности, но в современных условиях стремления к экуменизму и глобализации представляется довольно невыгодным.

Афанасьева Е.В.

Основы разработки творческих заданий в воскресной школе на примере на примере изучения православной культуры

Формирование православной культуры в России напоминает корни многовекового дерева, пережившего бури разных эпох, но не сломленного жестокими ветрами времени. Тем не менее, этому столетнему великану принадлежит честь создания славянской азбуки, появления книжности на Руси, постройки величественных церквей и храмов и сохранения своей самобытности в годы татаро-монгольского ига, Смуты, Отечественной Войны, череды кровавых событий XX века. Веками, вплоть до 1917 года, она являлась культуuroобразующей для православных жителей России, оставаясь на всем протяжении существования советской власти в виде бережно сохраняемых простыми верующими людьми традиций, да в действующих монастырях.

После падения советского режима на смену прежней идеологии в жизнь российского общества большими темпами стали входить элементы православной культуры, в связи с чем появилось много вопросов. В числе самых острых – такие: для чего современному человеку православная культура? Нужна ли она современному подростку? Как вызвать интерес к ней у подрастающего поколения? Что нужно сделать для того, чтобы подростки нашли себя в православной культуре?

На сегодняшнее время эти вопросы относятся к сфере «Духовно-нравственного воспитания», которое можно определить, как процесс, способствующий формированию нравственных чувств (совести, долга, ответственности, гражданственности, патриотизма), нравственного облика (терпения, милосердия), нравственной позиции (способности к различению добра и зла, готовности к преодолению жизненных испытаний), нравственного поведения (готовности служения людям и Отечеству, проявления доброй воли личности)¹. Большую роль в их реализации играют воскресные школы, действующие наравне с государственными светскими учебными заведениями, что делает интересными аспекты специфики обучения православной культуре, так как этот опыт может быть полезен в светском учебном заведении.

По результатам проведенного исследования² таким важным аспектом могут стать творческие задания, посвященные православной культуре, которые выделяют 66 % учащихся воскресных школ подростково-

¹ Плотнокова Л.П. Духовно-нравственное воспитание подростков. М., 2010. С. 2.

² Исследование проводилось в октябре 2011-апреле 2012 гг. среди 70 учащихся 13-14 лет в 8 воскресных школах Санкт-Петербурга.

го возраста, как способные вызвать их интерес к этой теме. К сожалению, в рассмотренных методических пособиях по разработке творческих заданий для подростков 13 – 14 лет отсутствует разнообразие содержания, недостаточное внимание уделяется образовательным, воспитательным, и развивающим аспектам, а также психолого-педагогическим условиям применения творческих заданий.

Поэтому на начало XXI века одной из главных задач стало формирование условий для направления образовательного, воспитательного, развивающего потенциала православной культуры на пользу подрастающему поколению. На сегодняшний день тема духовно-нравственного образования интересна потребностью изучения ее возможностей, как для нужд воскресных школ, так и для светских учебных заведений, в виде разнообразных средств обучения.

На первом этапе после проведенного первичного анализа литературы и учебно-методических комплексов одной из главных задач исследования стало выявление содержания, форм, видов, средств выполнения творческих заданий в православной и воскресной школе, как наиболее актуальному заказчику данной работы. С этой целью была разработана анкета для учащихся вышеуказанных учебных заведений, состоящая из 12 вопросов, позволившая провести сравнительный анализ их творческих предпочтений.

Последним этапом данного исследования должна стать разработки уроков посвященных православной культуре с элементами творческих заданий, которые определяют специфику или общие черты данного вида учебной деятельности. Их планируется апробировать в православной и воскресной школе, для подтверждения достоверности результатов проведенного исследования. Они, в свою очередь, должны способствовать разработке методических рекомендаций в помощь учителю, желающему применять в своей педагогической деятельности творческие задания.

На основе проведенного исследования был выявлен однозначный интерес учащихся воскресных школ 13 – 14 лет к творческим заданиям, посвященным православной культуре (отрицательного отношения не выявлено). Условием этого стали учет интересов учащихся (44 %), помощь учителя (44 %), возможность учащихся задействовать любые материалы для выполнения творческого задания (44 %), право на самостоятельный выбор темы и формы выполнения творческого задания (38 %), при этом только 22 % опрошенных склонны выполнить творческое задание по заданной учителем теме.

Таким образом, перед нами предстает «портрет» современного учащегося-исследователя, важными чертами которого является свобода выбора направления, темы, и средств выполнения творческих замыслов, в противовес «навязанному творчеству». Учащиеся отнюдь не стремятся к авторитарному стилю взаимодействия с учителем: лишь 16 % указывают на роль учителя, полностью руководящего процессом выполнения творческого задания, а 22 % считают, что он совсем не принимает уча-

ствия в выполнении ими творческого задания. Учитель в таком роде деятельности выступает в роли консультанта.

Современные учащиеся воскресных школ ориентированы на результат, поэтому 27 % опрошенных указывают на выполнение творческого задания в рамках неопределенного количества времени (причем их деятельность может носить долговременный поисковый характер), а 22 % нацелены на конкретный, быстрый результат и не желают тратить на него много времени. К сожалению, выступление учащихся с результатами выполненного творческого задания не является приоритетным для подростков 13 – 14 лет.

При выполнении творческих заданий учащиеся выделяют цели, базирующиеся на развивающем, образовательном аспекте, в частности преобладают развивающие аспекты: 72 % желают применить свои творческих способности и фантазии на практике. Образовательные цели играют меньшую роль – лишь 33 % заинтересованы в изучении чего-то нового. Соревновательность между ребятами за получение хорошей оценки или дальнейшее участие в олимпиаде имеют значение лишь для 11% учащихся воскресных школ.

Учащиеся отдают предпочтение работе с кино-видеоматериалами (77 %) и со всевозможными изображениями (картины, карты) – 66 %, музыкальным произведениям (33 %), и работе с текстом (16 %) и с собственной речью (16 %). Можно сделать вывод о преобладании у них визуального восприятия над слуховым и большей роли изображений по сравнению с текстом, словом и речью в выполнении творческих заданий. Их содержание 50 % опрошенных связывают с Евангелием, важнейшими событиями Ветхого Завета, Православием в Византии, храмами Санкт-Петербурга, религиозными сооружениями, православными праздниками и современной православной культурой. Однако в ходе исследования были выявлены 44 % учащихся, которые не могут назвать интересующую область православной культуры, несмотря на долгое обучение в воскресной школе.

В числе предпочтительных форм творческих заданий отмечалось выполнение чего-либо своими руками (50 %), создание проекта по выбранной теме (44 %), постановка школьного спектакля (44 %), выбор и организацию похода на выставку (33%), создание музыкальной группы (33 %), сайта по выбранной теме (27 %), виртуальной или пешей экскурсии для одноклассников (16 %) или создание собственной выставки (11 %). Из представленных направлений творческой деятельности одни направлены на реальный мир, а другие – на решение неких проблем в виртуальном пространстве. Можно отметить ориентацию респондентов на реальный мир, который все еще интересен подросткам.

Важным вопросом является использование материалов, с помощью которых возможно осуществление творческих идей. Так, 61 % опрошенных выделяет использование дополнительных источников и литературы как обязательный этап выполнения творческого задания, 55 % – Интер-

нет-ресурсы, включающие всевозможные базы данных, компьютерные программы, 55 % — художественные материалы (пластилин, краски, карандаши и т.д.); меньшей популярностью (22 %) пользуются природные материалы (глина, камни и т.д.). Таким образом, несмотря на важную роль, которую играют в современном мире компьютерные технологии, первоисточники, литература и художественные материалы не сдают своих позиций, несмотря ни на какие быстроменяющиеся условия современного темпа жизни.

На вопрос о частоте 50 % опрошенных предпочли выполнять небольшие задания раз в полгода, 33 % склоняются к заданиям к каждой пройденной теме, меньшинство (16 %) интересуется одно большое задание на весь учебный год.

Выполнение творческих заданий имеет свою проблемную зону: 50 % респондентов обращают внимание на недостаточное количество материалов для их выполнения, 44 % не интересна тема творческого задания, у 44 % нет времени на его выполнение, только 16 % учащихся жаждут фантазии, творческих способностей. Отсутствие опыта в выполнении творческих заданий у 16 % опрошенных можно выделить как проблемный аспект, у меньшего количества учащихся недостаток помощи со стороны учителя не выделяется, как риски использования творческих заданий. Таким образом, учащиеся главным образом выделяют проблемы технического характера, характеризуемого недостатком программной и методической базы творческих заданий для старших подростков.

В заключение обратим внимание на роль творческих заданий в жизни подростка на примере изучения православной культуры: 83 % учащихся ставят на первое место развивающую роль, как помощь в развитии собственных творческих способностей, 61 % — помощь в формировании собственных положительных качеств (доброта, честность, справедливость, трудолюбие и т.д.). Образовательная роль творческих заданий, по мнению 66 % учащихся заключается в повышении интереса к православной культуре. Социальная роль изучения православной культуры заключается в возможности влияния на отношения с другими национальностями (16 %), снижении роста преступности среди учащихся (11 %); налаживании отношений в семье путем совместного творчества (11 %). Таким образом, инновационность представленных разработок, выполненных на основе полученных данных, состоит в исследовании творческих заданий, как отдельного вида учебной деятельности на примере изучения православной культуры учащимися воскресных школ и имеющей исследовательский, деятельностный и развивающий характер в религиозном образовании.

Боков Г.Е.

***Контркультура 1960-х годов и религиозный эклектизм
современного массового сознания***

Проблема современного массового сознания сегодня привлекает к себе внимание многих исследователей, становится предметом обсуждения на международных конференциях и на страницах некоторых научных изданий. Можно смело утверждать, что она представляет собой не только научный, но и очевидный общественный интерес. При этом среди ключевых аспектов этой проблемы особенно выделяется религиозная составляющая. В современной массовой культуре популяризируются элементы архаического мировосприятия, религиозные мотивы на протяжении последних десятилетий находят свое, и, зачастую, парадоксальное, отражение в кино, литературе, музыке. В рамках новых религиозных учений утверждается паранаучный симбиоз, формируется «религиозный эклектизм», характерный для множества субкультур и воспринимаемый на уровне обыденного сознания. Современная эзотерика, как и «новый» мистицизм сегодня особенно популярны, при этом как традиционные религии, так и научная картина мира, оцениваются либо крайне скептически, либо отвергаются вовсе.

Безусловно, в данном случае речь идет о так называемом феномене «новой религиозности», однако огромную сложность представляет собой попытка определить его, осмыслить его природу, выявить истоки. Проблема заключается еще и в том, что при разговоре о «религиозном эклектизме» современного массового сознания нам почти не с чем сравнивать: безудержная «тяга к иррациональному» принципиально и радикально отличается от ситуации «двоеверия» в рамках традиционной культуры. Рациональная картина мира отвергается сегодня именно в ситуации предполагаемого господства научного мировоззрения, то есть «новая религиозность» в массовой культуре укореняется именно на волне секуляризации. Причины связаны со спецификой новоевропейской культуры, и особенно – с кризисной ситуацией, сложившейся на Западе во второй половине XX века. После Второй мировой войны популярные уже в межвоенный период идеи «европейского нигилизма» и «заката Европы» стали доминирующими, приобретая новую форму выражения. Так, в 1960-е годы некоторые западные христианские теологи стали утверждать, что начинается «пост-христианская» эпоха, признавая, что положение и роль христианства принципиально изменилось. Происходило это на фоне становления концепции «Новой Эры» и постмодернизма, ознаменовавшего плюрализм и свободу выбора, и, вместе с тем, крушение традиционных ценностей и смыслов.

Спецификой современности является то, что христианство перестало восприниматься на уровне массового сознания как культуuroбращающий компонент действительности. Многие люди в Западном мире формально оставались христианами, между тем зачастую это был рели-

гиозный конформизм¹. В свою очередь, реакцией на это, как и на утверждение светского самосознания, и было возникновение феномена «новой религиозности», неразрывно связанного с массовой культурой. Его истоки – послевоенный период и, непосредственно, 60-е годы XX века – формирование молодежной контркультуры и последующая затем ее профанация и абсорбция – растворение и поглощение культурой мейнстрима.

Впервые понятие «контркультура» было введено американским социологом и писателем Теодором Роззаксом в книге «Создание контркультуры: размышления о технократическом обществе и его молодежной оппозиции», изданной в 1969 году. В ней предпринималась попытка отразить формирование мироощущения американской бунтующей молодежи, выразить основные идеи различных лидеров движения протеста. Роззак определял «контркультуру» как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мейнстрима нашего общества» и указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи². Он позитивно оценивал этот процесс и подчеркивал, что имеет в виду отнюдь не социальную волну протеста, захлестнувшую США в 1960-е годы, а формирование принципиально нового самосознания. По мнению Роззакса и некоторых других авторов, именно революция на уровне сознания и обуславливает создание контркультуры, то есть того «альтернативного объединения» взыскательной молодежи и горстки их взрослых наставников, сплотившихся против «технократического тоталитаризма», которое знаменует рождение новых ценностей и, в конечном итоге, создание нового общества³.

На то, что преобразования 1960-х годов продолжались и в последующие десятилетия, некоторые исследователи стали указывать уже с середины 1970 – начала 80-х годов, когда контркультурное движение, казалось бы, сошло на нет. Так, Мэрилин Фергюсон в книге «Заговор под знаком Водолея: индивидуальная и социальная трансформация в 1980-е годы» писала, что дух нашей эпохи преисполнен парадокса. Он является одновременно прагматическим и мистическим, политическим и аполитичным, и совмещает в себе такие установки как рациональное и эзотерическое знание, взаимозависимость и индивидуальность⁴. Дух времени выражается в распространяющемся «в нашей популярной культуре»

¹ Боков Г.Е. Религиозный конформизм и «новая религиозность» в США 1950-60-х годов // История идей и история общества: М-лы VI Всероссийской научной конференции (Нижевартовск, 17 –18 апреля 2008 года) / Отв. ред. В.Н. Ерохин. Нижевартовск, 2008. Ч. I. С. 51 – 52.

² Roszak Th. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1969. P. XII.

³ Ibid. P. XI – XII.

⁴ Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's. London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. P.18.

представлении о том, что «после темной, жестокой эры, прошедшей под созвездием Рыб, мы вступаем в тысячелетие любви и света», в «эпоху Водолея», знаменующую время «подлинного освобождения разума». Иными словами, речь идет о неких коренных культурных и мировоззренческих преобразованиях, определяющих современность, среди которых особенно заметны новые эсхатологические мотивы и миллениаристские ожидания, обращение к мистицизму, радикальное переосмысление традиционного христианства.

Действительно, отказ от существующей парадигмы, отрицание и переоценка, казалось бы, забытых ценностей, имеет глубокие антропологические и социально-психологические основания. В этом смысле, при разговоре о контркультуре мы имеем дело, с одной стороны, с целостным многоплановым явлением, отражающим динамический процесс противостояния статичным общепринятым нормативным структурам. С другой стороны, с механизмом создания новых ценностей, идеалов, эстетических принципов, и их интегрирования в практические формы поведения. В целом же, мы можем говорить о контркультуре как о феномене, связанном с формированием новой картины мира. Именно благодаря этому стало возможно и утверждение новой религиозности, поскольку смена ценностных установок связана с нигилистическим отвержением традиции и с появлением новых мировоззренческих и культурных ориентиров. Так, если «рождение христианства есть по сути своей контркультурный феномен», то и «отход от христианской культуры предполагает вначале смену ценностных установок»². Контркультура — это знамение грандиозных перемен, а переломные моменты в истории всегда связаны с новыми религиозными запросами. Отход от христианства и противостояние рационализации мира было определяющими мотивами для формирования нового сознания.

Становление контркультуры в США приходится на период так называемого «религиозного брожения» (religious ferment), ознаменовавшего переосмысление места и значения христианства в современном мире. Обращение к дзэн-буддизму, к эзотерике, к психоделическим средствам изменения сознания было яркой приметой времени. При этом наряду с популярными тогда концепциями «революции сознания» и «культурной революции», также высказывались предположения, что происходящее представляет собой вместе с тем и революцию религиозную. Так, Роберт Л. Джонсон — пастор одной из протестантских конгрегаций студенческого кампуса университета Северной Каролины, в своей работе «Контркультура и видение Бога» писал, что формирование альтернативной культуры имеет много общего с оппозиционным движени-

¹ Ibid. P. 18 — 19.

² Гуревич П.С. Контркультура // Культурология. XX век. Энциклопедия / Под ред. С.Я. Левита. В 2-х т. СПб, 1998. Т. 1. С. 322.

ем ранних христиан и является религиозным в своей основе¹. На это обращал внимание и англиканский священник Кеннет Лич в книге «Молодежная встряска: развитие контркультуры на протяжении двух десятилетий». Он отмечал, что ее зарождение совпало с периодом, когда молодежь начинала «искать Бога за пределами церкви», а в самой христианской теологии на первый план выдвинулась радикальная «школа "смерти Бога"», ответом на которую, в свою очередь, стала «Иисус-революция», носившая стихийный характер². Иными словами, речь шла о новом богоискательстве в ситуации крушения традиционной картины мира.

Многими теоретиками контркультуры обращение к различным религиозно-мистическим, эзотерическим и мифологическим мотивам воспринималось как позитивная альтернатива «гибельной технократии», то есть современной западной цивилизации, основанной на идеях «гипертрофированного Разума и Прогресса». Эти тенденции были во многом определены поиском новых мировоззренческих ориентиров вне институции христианской церкви. По мнению лидеров американского движения протеста, христианство оказалось буквально «спянно» с основаниями технократической цивилизации. Именно в ортодоксальном и институциональном христианстве, по их мнению, было заключено зерно того «гибельного» рационализма, результатом которого стало появление техногнозиса. По мнению известного американского популяризатора дзэн-буддизма и участника контркультурного движения Алана Уоттса «иудео-христианское миропонимание в своей основе пронизано рациональностью и авторитарностью». По его мнению, именно христианство определило гибельный дуализм западной культуры, в которой «духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты»³. Преодоление этого раскола будет одной из важнейших интенций «новой религиозности», с этим связано и обращение к религиям Дальнего Востока. Особенно же ярким примером поиска некоего «синтеза» и «гармонии» стало синкретическое учение «New Age», впервые заявившее о себе в 1968 году и оказавшее грандиозное влияние на массовое сознание.

Концепция «Эры Водолея» означала, что наступает период преодоления «конфликтности Рыб», то есть христианского «дуализма», между духом и материей. Утверждалось, что на основе синтеза «мудрости Востока и Запада» появится новая «духовная философия», которая ознаменует собой «прорыв к трансцендентному». На самом же деле все это были стратегии возвращения к подлинно архаическому мироощущению,

¹ Johnson R.L. *Counter Culture and the Vision of God*. Minneapolis, Minnesota, 1971. P. 33.

² Leech K. *Youthquake. The Growth of Counter-Culture through Two Decades*. London, 1973. P. 188 – 190.

³ Watts A. *Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology*. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. NY, 1960. P. 333.

к дологическим, дорациональным формам мировосприятия. В секулярную эпоху эти духовные брожения привели к появлению совершенно нового типа религиозности, к феномену «рынка религий», непосредственно связанного с приватизацией религиозной сферы, с проблемой выбора и личностного секулярного самоопределения.

Сегодня самые различные новые религиозные учения и концепции, оказывающие опосредованное влияние на массовое сознание, воплощаются в продуктах популярной культуры. Все они имеют между собой много общего. Их пафос — критика институциональных религиозных форм, укорененной традиции и ортодоксии, зачастую — теистического супранатурализма. Практически все современные религиозные движения проникнуты новым мистицизмом, романтическим утопизмом, антиклерикальными настроениями, переосмыслением дальневосточных мотивов, ожиданием наступления новой эры. Все эти мотивы были заданы контркультурой, и связано это с выхолащиванием традиции, следствием чего было возникновение на Западе таких радикальных форм теологического модернизма как теология «смерти Бога» и «христианского постмодернизма» — теология «смерти теологии»¹.

В массовой культуре появляются образы героев и суперменов, культивируются сюжеты фэнтези, новую жизнь получают различные формы мифотворчества. Особый интерес сегодня представляет целый мир молодежных субкультур, которые чаще всего хотя и не рассматриваются как религиозные, но неизменно несут в себе отпечаток религиозных исканий. Очевидно, что всякая субкультура как набор знаковых систем, определенная кодировка норм и стилей поведения, предполагает свою мифологию, символику, обязательный обрядово-ритуальный компонент, и, зачатую, является секуляризованной мистико-богоискательской альтернативной формой восприятия действительности, формирующей соответствующий образ жизни. Истоки этого кроются именно в контркультуре 1960-х годов, в попытке противостоять нормативности мейнстрима, научиться выпадать из «системы», отключаться от «матрицы симулякров», выходить на новые уровни сознания и «новые рубежи».

Религиозные учения популяризируются и во многом определяют стили массового сознания, его «клиповость» и «эклектичность». От традиционных религий, и прежде всего — христианства, при таком восприятии остается в лучшем случае форма, лишенная содержания, знание же основ вероучения среди широких слоев населения до крайности повер-

¹ См.: Боков Г.Е. 1) Проект «христианского атеизма» как радикальная теологическая репрезентация контркультурных тенденций // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. № 30 (67). Аспирантские тетради: Научный журнал. СПб., 2008. С. 47 — 50; 2) Молодежная контркультура в США 1960-х гг.: мистицизм и «радикальное» христианство // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под ред. С.В. Пахомова. СПб., 2009. С. 133 — 143.

ностью и буквально сливается в единую мозаику с элементами эзотеризма и паранауки, с кино-образами и современными суевериями. Между тем, массовое сознание, безусловно, религиозно и даже мистически окрашено. Сегодня, как и в 1960-е годы, оно отражает поиски преодоления мировоззренческого кризиса, обусловленного эффектом секуляризации для конкретного индивида, хотя и предполагает совершенно иные, гораздо более прагматичные по своей сути решения. Тем не менее, многое свидетельствует и о том, что христианство, независимо от направления, в современном мире получает новую жизнь и вновь привлекает все больше внимания. Стремление Церкви реагировать на современные процессы, быть открытой миру, приводит сегодня к осязаемым результатам.

Гайдуков А.В.

***Особенности природно-экологических объединений
славянского нового язычества (родноверия) на примере
общины «Крина»***

Уже около четверти века в нашей стране существует столь необычное для обывателя явление как славянское новое язычество или родноверие¹, связанное с возрождением и реконструкцией дохристианских традиций, в данном случае славянских. При всем многообразии подходов к определению данного феномена², находящем проявления в различных сферах – от религиозно-философской и экологической до политической и националистической, ему присуща ориентированность на природу и родственные связи (семью, родственников, народ). В славянском новом язычестве (родноверии) удобно выделить три направления – национал-патриотическое, природно-экологическое и реконструкторско-ролевое³. Весьма часто именно его национал-патриотические проявления становятся объектом пристального внимания не только исследователей, но и правоохранительных органов, переносящих ответственность за радикальные проявления некоторых индивидов, назвавшихся «родноверами», на всех носителей данного мировоззрения. Особенно это заде-

¹ Гайдуков А. Неоязычество // *Idee v Rossii Ideas in Russia Idce w Rosji: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. Vol.6 /ed.by J.Kurczak. Łódź, 2007. P. 182 – 193.

² Гайдуков А.В. «Неоязычество»: проблемы трактовки и использования термина // Герценовские чтения 2009. Актуальные проблемы социальных наук / Отв. ред. В.В. Барабанов; Сост. А.Б. Николаев. СПб., 2010. С. 328 – 335; Михеева И.Б. Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Герценовские чтения 2010. Актуальные проблемы социальных наук / Отв.ред. В.В. Барабанов; Сост. А.Б. Николаев. СПб., 2011. Ч. I. С. 139 – 143.

³ См.: Гайдуков А.В. Политические аспекты возникновения неоязычества в России // Герценовские чтения 1997. Актуальные проблемы социальных наук. СПб., 1998. С. 157 – 160.

вают представителей природно-экологического направления в родноверии, стремящихся дистанцироваться от политики и силовых проявлений¹. У них языческое мировоззрение часто дополняется особым мистическим опытом, не сильно выходящим за рамки «народного православия».

Среди причин² обращения к новому язычеству постсоветского общества были не только внутренние политические. На него повлияли мировые тенденции, связанные с секуляризацией второй половины XX в., отразившиеся в обращении к концепции «Эры Водолея», преодолевающей христианский «дуализм» духа и материи («конфликтность Рыб»), с выходом на уровень синтеза «мудрости Востока и Запада», а также «стратегии возвращения к подлинно архаическому мироощущению, к дологическим, дорациональным формам мировосприятия»³.

Выделяя условную периодизацию развития российского родноверия⁴, можно сказать, что экологическое направление проявило достаточную активность уже на первом этапе (конец 1980-х – 1997 гг.), в 1997 – 2006 гг. оно укоренилось и разрослось вширь с ростом количества и разнообразия языческих объединений. Вероучительные и обрядовые элементы, заимствуемые из научной литературы, личного опыта и друг у друга, постепенно оттачивались и систематизировались. Именно тогда споры и взаимные обвинения переросли в тесное идейное и обрядовое сотрудничество. На современном же этапе среди этого направления особый вес приобретают централизованные объединения (например, Круг языческой традиции, основанный в 2002 г.), которые стремятся сформировать адекватный позитивный образ современного язычника.

К природно-экологическому типу можно относиться и петербургскую общину «Крица», возникшую в Санкт-Петербурге 20 лет назад. Началом формального существования общины можно считать Манифест⁵, определивший необходимость изучения опыта раскрытия возможностей сознания и психики, изучения славянских традиций, обрядов и ритуалов, а также ведение просветительской работы через обучение и целительство для восстановления гармоничной цельности человека.

¹ Битневское обращение, 17.03.2002 // Вестник Традиционной культуры: статьи и документы. М., 2005. Вып. 3 / Под ред. А.Е. Наговицына. С. 129

² См. подробн.: Гайдуков А.В. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: Социология и антропологический анализ / Под ред. В. Костюшева. СПб., 1999. С. 25 – 51.

³ См. статью Г.Е. Бокова «Контркультура 1960-х годов и религиозный эклектизм современного массового сознания» в этом сборнике.

⁴ См. подробн.: Гайдуков А.В. Славянское новое язычество в России: опыт религиозно-ведического исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Дом Журналиста, 14 декабря 2012 г. / Под ред. Е.С. Элбакян, С.И. Иваненко, И.Я. Кантерова, М.Н. Ситникова. М., 2013. С. 169 – 180.

⁵ Манифест Общины экологии сознания «КРИНА», 21 мая 1993 года / А. Рапог // Коловорот-1995 [Календарь] / А.Г. Резунков. СПб., 1994. С. 122 – 123.

Организован святилище недалеко от города, Крина стала проводить регулярные обряды годового цикла, детально проработанные ее лидером А. Резунковым и издававшиеся им с 1995 по 2008 гг. в виде ежегодного славянского календаря-месяцеслова «Коловорот»¹. Данное издание смогло объединить разрозненных искателей славянской культуры в дружный коллектив, основу которого составляют всего два десятка человек. При этом друзей и «прикриненных» можно насчитать несколько сотен. Публикация своих наработок и сочинений в современных условиях является неотъемлемой чертой многих современных язычников, однако, если многие из них стараются осуществлять ее виртуально в блогах и на сайтах, то Крина более ориентирована на издательскую деятельность² и живое общение на семинарах и во время обрядов.

Организация родноверческих мероприятий³, участие в семинарах географического общества по сакральной географии, проведение собственного регулярного семинара «Кринические чтения» – встреч «Клуба культурного и природного наследия» позволяет говорить об открытой позиции лидера Крины А. Резункова (волхва Благумила), направленной на изучение и популяризацию славянских традиций.

Однако более известна Крина своим святилищем в Ленинградской области, где собираются на народные гуляния не только язычники, но и все, кому интересны русские народные гуляния и культура. Кроме обрядов там проводится ежегодный фестиваль – Круг русской традиции «Славянский Спас». Организация публичных праздников характеризует общину как активного участника жизни города. Крина проводит и «закрытые» обряды, где ее участники могут ощутить единение с Природой и с богом.

Интересно отметить, что основой вероучения Крины не является классический политеизм. Во время зачина (начала) обряда волхв приглашает «Были. Есть. Будем. В Боге едином». По его словам «Есть един Бог-творец и бесконечное множество его проявлений»⁴. Что же касается язычества, то оно понимается более экологично, чем политеистично: «язычник – носитель языческого мировоззрения или природной веры – это тот, кто ощущает себя частью Природы, живет в ладу, гармонии с

¹ См.: проект «Коловорот» // Сайт общины «Крина». [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://www.krina.ru/kolo/index.php>.

² См.: Наши издания // Община экологии сознания «Крина» [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://krina-spb.narod.ru/publications.htm>; Резунков А. Г., Самойленко Е. Н. Тропа Троянова. Песни братчины. СПб., 1995. Вып. 1; Резунков А. Г., Яковлева М. В. Масленица. СПб., 1997; Резунков А. Г. Славянские боги в русском языке. СПб., 2010 и др.

³ См., напр.: Научно-практическая конференция «Традиционная Культура: возрождение через проживание», 11 – 12.05.2007 // Балто-славянский форум. [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://www.bs-forum.sleipnir.ru/conference/conference.htm>.

⁴ См.: Извездник // Вестник традиционной культуры / Под ред. д. ф. н. А. Е. Наровницына. М., 2003. Вып. 1. С. 79.

Природой. Ему не надо владеть частью – он сам часть и обладает всем целым. Он признает Землю живым организмом, что равносильно признанию ее Божественного начала¹. Такой достаточно гармоничный подход позволяет общине бесконфликтно взаимодействовать практически со всеми людьми и объединениями, интересующимися русской и славянской культурой.

Таким образом, община Крина как представитель природно-экологического направления родноверия сформировала особый формат религиозных и человеческих отношений, демонстрируя позитивный пример «доброго и адекватного язычника». За двадцатилетнюю историю через Крину прошел ни один десяток людей. В последние годы в ней появилась молодежь, придавшая ей новые качества и расширившая возможности социального взаимодействия.

Кутарев О.В.

О неприятии славянскими неоязычниками некоторых аспектов старого язычества

Как известно, славянское неоязычество позиционирует себя преемником или даже прямым продолжателем традиции предков. Идеализация прошлого и недостаток данных о старом язычестве создают ситуацию, когда любое скудное упоминание, например, о том или ином действии может не только браться как пример для неоязычника, но даже порой, при наличии толкования, и приводить к предполагаемому выявлению обрядов². Однако в целом ряде явлений язычество новое не соответствует язычеству старому – и делает это умышленно. Более того, порой оно не желает признавать некоторые известные факты как имевшие место, даже если их сообщают такие авторитетные источники, как «Повесть временных лет» или «Славянская хроника» Гельмольда – то есть тексты, в которых неоязычество находит большую опору по другим вопросам – например, реконструкции пантеона, почитания Богов, обрядов и т.д.

Прежде всего, конечно, речь идет о жертвоприношениях, в частности кровавых и человеческих. Их упоминает значительный круг источников. Например, «Повесть временных лет» (XII в.) за 983 год сообщает, что после того, как был брошен жребий, в жертву Богам должен был быть принесен юноша. Его отец-христианин вступился за сына, и в результате были убиты они оба³. Человеческие жертвоприношения у славян-язычников явно упоминаются также в «Истории» Льва Диакона (X

¹ Там же. С. 71.

² См., напр.: Грумда С. Копье Одина [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://russbalt.rodl.org/index.php?topic=12.0>.

³ Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д.С. Лихачева, О.В. Творогова СПб., 2012. С. 56.

в.), где в жертву ради победы приносят военнопленных¹. «Хронике» Титмара Мерзебургского (X – XI вв.), где человеческие жертвоприношения совершались для умиловления Богов в особенно сложные периоды², «Славянской хронике» Гельмольда из Босау (XII в.)³, при чем в последней описание убийства-жертвоприношения епископа Иоанна приведено с довольно жестокими подробностями: славяне племени ратарей «отрубили ему руки и ноги, тело выбросили на дорогу, голову же отсекли и, воткнув на конь, принесли ее в жертву богу своему Редегасту в знак победы»⁴. Целый ряд неоязыческих общин не признает эти свидетельства, называя их «нудео-христианской пропагандой» с целью компрометации славянского язычества, якобы миролюбивого и не признающего кровавых треб. Есть объемные книги, написанные неоязыческими авторами, освещающие данный вопрос⁵.

Близким к этому явлению, часто не признаваемым за исторический факт в неоязычестве, является ритуальное умерщвление вдовы или рабыни с целью ее погребения вместе с мужем. Об этом факте упоминает Ибн Русте в «Дорогих ценностях» (X в.)⁶; Ибн Фадлан подробно описывает подобный обычай в своей «Записке» (X в.)⁷. Некоторые представители неоязычества просто отрицают историческую реальность данного факта, другие же подчеркивают исключительную добровольность самопожертвования, отмечая не особенно очевидную по первоисточникам необязательность данного обряда.

Жертвоприношения животных, часто упоминаемые в старых текстах, отрицаются нечасто, но и это имеет место. Например, движение инглиизма даже в своем «первоисточнике» – «Славяно-Арийских Вестах» – описывает исключительно «жертвоприношения безкровные»⁸.

Другим сложным пунктом в деле оценки славянского языческого наследия для неоязычников является рабство. Источников, упоминающих рабство у славян настолько много, что одно их перечисление заняло бы слишком много места. В данном случае неоязычники либо говорят о том, что рабство у славян было ограничено во времени, либо применя-

¹ История Льва Диакона Калоийского и другие сочинения византийских писателей, изданные в первый раз с рукописей Корол. Парижской Библиотеки и объясненные примечаниями Карлом Бенедиктом Газе. Переведенные с греческого на российский язык Д. Поповым. СПб., 1820. С. 93 – 94.

² Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung / Hrsg. R. Holtzmann. Berlin, 1935. Kap. VI, 25. S. 304.

³ Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. I, 52. С. 130.

⁴ Там же. I, 23. С. 77 – 78.

⁵ См., напр.: Богумил [Мурин], влх. Кровавые жертвоприношения у славян. Разоблачение мифа М., 2011.

⁶ Кузьмин А. Г. «Откуда есть пошла русская земля...». М., 1986. Т. II. С. 566 – 568.

⁷ Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Харьков, 1956. С. 144 – 147.

⁸ Славяно-Арийские Веды. Омск, 1992. Круг Первый. I.16. (сохранена орфография источника).

лось только по отношению к «вражеским народам» (что не находит подтверждения в первоисточниках), либо и вовсе приписывают появление рабовладельческой индустрии евреям¹, по мнению многих неоязычников вечным врагам славян и всего, что есть хорошего на свете².

Тем не менее, не все неоязыческие общины отрицают такие факты прошлого, как человеческие жертвоприношения или рабство. Признания наличие этого в древности, некоторые представители нового славянского язычества обосновывают это иными ценностными и историческими подходами в прошлом, и призывают отказаться от таких явлений сегодня, приводя таким образом, свою религию в соответствие с условиями современности (примером тому может служить, например, родноверческая община «Крина» из Санкт-Петербурга). Но даже и при таком третьем подходе, мы видим, что новое язычество сознательно не принимает полностью все наследие старого язычества.

Впрочем, встречаются и такие подходы, когда при признании фактов жертвоприношений, рабства, ритуального умерщвления вдов представители тех или иных общин принимают это наследие (по крайней мере, на словах), и выражают мнения, что и сегодня в этом не было бы ничего плохого. Официально подобные мнения не высказываются, однако автор данной статьи, не приводя здесь по понятным причинам примеров и ссылок, не раз встречал такие утверждения при общении с неоязычниками. Этот подход выглядит наиболее радикальным, но стоит подчеркнуть, что свои основания он обнаруживает в наследии предков, задокументированном признанными источниками.

И все же часто несомненная тенденция идеализации славянского языческого прошлого устраняется самими неоязычниками, если упомянутые факты не вписываются в ту идеализированную картину, которая выстраивается у многих из них при представлении веры предков, и совершенно не соответствует исторической реальности.

Сергеева Е.А.

Аполлоновское и дионисийское в древнегреческих мистериях

Известное выделение в культуре двух начал – аполлоновского и дионисийского, проведенное Ницше, очень хорошо иллюстрируется на материале греческой культуры – самого источника этого разделения. Аполлоновское начало воплощает в себе торжество света, гармонию форм и отношений, следование культурным нормам и установлениям. Его отличает стремление к совершенству и возвышенным чувствам. Для дионисийского же начала характерны неуравновешенность, одержи-

¹ Aquilaaquilonis. Роль евреев в славянской работорговле раннего средневековья [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные – Режим доступа <http://aquilaaquilonis.livejournal.com/15923.html> (дата обращения 10.03.2013).

² См., напр.: Истархов В.А. Удар русских богов. М., 2007.

мость в поведении, яркое проявление чувств, эмоциональная открытость, экстатические состояния, действия вопреки культурным нормам. Это своеобразный бунт эмоций против разума. И именно дионисийское начало в полной мере раскрывается в одном из ярчайших феноменов греческой религиозной традиции — мистериальных культах.

Мистерии Древней Греции представляют собой оригинальный эпизод в истории религий и во многих отношениях до сих пор остаются загадкой. Как отмечает В.И. Исаева, мистерии древних греков изучены недостаточно хорошо, ввиду скудности исторических материалов: разглашение секретов мистерий категорически воспрещалось. Отдельные элементы их сакрального содержания сегодня возможно восстановить благодаря памятникам материальной культуры и литературным трудам греческих авторов, иногда позволявшим себе тонкие намеки на священную тайну. Не стоит забывать и о влиянии на греческую культуру ближневосточных традиций и представлений, о системе универсальных символов или архетипов, элементы которой были унаследованы греками из общего индоевропейского прошлого. Роль мистерий в передаче и трансформации этих символов представляется нам очевидной.

Сами древние придавали громадное значение мистериям: лишь посвященные в них, по словам Платона, блаженствуют после смерти, а по утверждению Цицерона — мистерии учили и жить хорошо, и умирать с благими надеждами. Установление их восходит ко временам отдаленной древности; с течением веков популярность тайных культов все возрастала, и к концу IV в до н.э. отсутствие посвящения в какие-нибудь мистерии являлось признаком неверия или индифферентизма.

Наиболее популярными и значимыми для всей Греции стали культы богинь плодородия Деметры и Персефоны и бога виноделия и растительности Диониса. Смело можно утверждать, что помимо религиозного, эти культы, особенно Элевсинский, имели и важное политическое значение, способствовали укреплению и развитию полисной идеологии, а так же созданию единой культурной идентичности греков.

Корнями своими мистерии уходят в глубокую древность, в дебри греческих окраин. Хотя божествам, аналогичным тем, что почитались в мистериях, поклонялись народности, населявшие регион задолго до прихода греческих племен, подобный тип культа, безумный, безрасчетный, явно не свойственен греческой культуре.

В основе Элевсинских мистерий лежит миф о похищении дочери Деметры, Персефоны богом подземного царства Аидом. Бесспорно, мистерии не являлись только воспроизведением мифа, на его основе строилось многогранное и до сих пор до конца не разгаданное учение таинств. Тем не менее, миф напрямую говорит нам о богоустановленности мистерий, намекая тем самым на возможное установление некой связи между божеством и мистом.

Элевсинские мистерии включали в себя три основные части: «сказанное», «сделанное», «явленное», из которых последняя — важнейшая,

допускала присутствие лишь посвящаемых в высшую степень священной тайны. Именно она предполагала мистериальное глубинное катарсическое переживание, личный религиозный опыт, на что намекает Аристотель, говоривший, что посвящаемые должны не узнавать что-либо, а испытывать, переживать.

Интересную трактовку главных таинств дает нам Е.А. Торчинов в своей книге «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния». В главной части мистерий он видит преодоление подсознательных страхов миста, связанных с перинатальными переживаниями. Таким образом, с точки зрения Торчинова мистерии выходят за рамки традиционно аграрного культа, объясняющего связь между жизнью и смертью.

Но в учении мистерий интересно, на наш взгляд, не только не душещепотное воздействие таинств, скорее всего, не осознаваемое мистами в полной мере, а нечто, что они сознательно искали в них. Обещание счастья после смерти тем, кто принял посвящение, составляет отличительную черту учения Элевсинских мистерий, их краеугольный камень. Согласно греческим представлениям земная жизнь связана с смертной, а значит, после смерти мисты продолжают праздновать мистерии.

Если в таинствах Деметры путь к откровению лежал через очищение и знание, то церемонии, связанные с Дионисом, предлагали иной вариант — откровение через необычайный накал страстей, через эмоциональное и физическое напряжение.

Собственно в греческом культе Диониса можно четко выделить два разнородных элемента. С одной стороны, это был древний сельскохозяйственный культ, связанный с производящими силами природы. Несмотря на обычную для такого рода культов вольность, он был глубоко укоренен в традициях гражданской общины и не задевал своей ослепительной обычаем распушенностью моральных устоев. Эти формы культа находили свое выражение в крестьянских праздниках в честь Диониса.

Но параллельно с этими традиционными формами культа в Греции с VII в. до н.э. получили распространение оргиастические празднества Диониса, пришедшие с Востока, сопровождавшиеся крайними, зачастую дикими, проявлениями экстаза. В дионисийских оргиях получала выражение темная сторона человеческой природы.

Мифологические сюжеты, связанные с Дионисом недвусмысленно указывают на малоазийское происхождение оргиастического культа и, соответственно, его связь с мистериями Аттиса, возлюбленного Великой Матери Кибелы-Реи. В различных вариантах мифа Аттис предстает перед нами то неспособным к деторождению юношей, прославившимся совершением мистерий Великой Матери, то оскпившим себя в священном экстазе. Ключевыми элементами мифа об Аттисе являются кровосмешение, связь с Матерью Кибелой, дальнейшее оскпление, мучения и апофеоз.

Что же настолько привлекательное было в экстатическом ритуале растерзанного бога, что заставило греков воспринять его у соседних варварских народов и включить, пусть и постепенно, в свою традицию? Служение Дионису, по определению Вячеслава Иванова, было «психологическим состоянием по преимуществу». В нем грек находил то, чего ему не доставало в мистериях Элевсина: он был не только зрителем, но и сам сливался с потоком божественной жизни, в буйном экстазе включаясь в стихийные ритмы мироздания.

Мистерияльный культ вырывал человека древности из привычной бытовой обстановки и погружал в экстатическое состояние. Отвергалось все рациональное, сословные и половые различия уходили на второй план. Символически воспроизводились описанные в мифах события, и мист. участвуя в таком воспроизведении, чувствовал себя современным, соучастником божественных деяний. В таком возвышенном, экстатическом состоянии мисту давалось божественное откровение.

Воздействуя на психику самыми различными способами, от музыки и света до алкоголя и дыма курильниц, удавалось погрузить миста в подавленное, тревожное состояние, доводившееся до апогея. Теми же средствами достигалось катарсическое разрешение — выход к свету и радости, дарование мистического откровения.

В ходе мистерий человек приобщался некоему тайному знанию о жизни и смерти, твердо уверялся в собственной особой посмертной участи. И роль внутриличностного переживания, яркого мистического опыта в процессе порождения этой уверенности была главенствующей. Интенсивное воздействие на психику позволяло пережить откровение, сделать его реальным, а следовательно, ценным. Именно эта ценность обуславливала популярность мистерияльных культов на протяжении всего времени их существования.

Малафеева М.А.

Проблема самосожжений в старообрядчестве

Сразу хотелось бы оговориться, что вопрос о допустимости совершения христианами самоубийства был решен еще в 361 году на Втором вселенском соборе в Константинополе¹. Тем не менее, со второй половины XVII века проблема самоубийства приобретает новый аспект в связи с массовыми самосожжениями старообрядцев².

Стоит так же отметить тот факт, что именно распространение эсхатологических настроений в конце XVII — начале XVIII века привело к тому, что призывы к самосожжению нашли отклик в сердцах многих

¹ Романова Е.В. Самовольные смерти в старообрядчестве: учение и истоки // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: сб. ст. СПб., 2002. Вып. 2. С. 231

² Там же.

православных людей того времени¹. Главной из причин распространения, так называемых, «гарей», является появление странствующих проповедников с «учением о добровольной смерти». Интересно, что прохождение этих проповедников или наставников всегда оставалось тайной, как для самих крестьян, так и для следствий, которые велись в то время². В публицистической литературе чаще всего встречается обвинение этих самых бродячих проповедников в соращении, так как есть сведения, что самосожжения проходили именно там, где они появлялись.

Есть мнение, что на практике старообрядческие самосожжения начались прежде, чем было найдено обоснование, оправдывавшее их. Во всяком случае, представления о спасительности добровольной смерти в огне впервые обнаруживается только в сочинениях Аввакума. К тому времени, когда гари были уже достаточно известным явлением³. Не смотря на все это, следует признать, что «учения о добровольной смерти» наподобие учения об Антихристе в старообрядчестве не существовало⁴.

Однако же в подготовке к самосожжению заметное участие принимали поселения, где эсхатологические настроения были наиболее ощутимы и оформлены. В связи с этим можно говорить о том, что с самого начала раскола старообрядчество начинает развивать эсхатологическое учение о поэтапном отпадении христианского мира в царство Антихриста и приближающемся Конце Света. Прежде всего, представители старообрядчества в своих рассуждениях отталкивались от Апокалипсиса и толкования Андрея Кесарийского. Не смотря на это, все тексты были изложением одних и тех же представлений о конце света и необходимости спасения путем добровольной смерти⁵. В частности это были рассуждения о пришествии Антихриста, о знамении антихристового времени и необходимости принять смерть, чтобы обрести мученический венец. Ну и естественно вслед за Аввакумом проповедники гарей так же учили паству, что добровольная смерть уподобит их святым мученикам первохристианам⁶. В первую очередь знамения пришествия Антихриста, считались любые расхождения с так называемыми «никонианам». Самоубийство, таким образом, осознается проповедником как способ избежать мучения от рук гонителей⁷.

Именно с отношения к «гарям» начинаются различия в эсхатологии внутри старообрядчества. Нет сомнений в том, что самосожжение представляло собой довольно сложный комплекс обрядов, продиктованный

¹ Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке. М., 2003. С. 108.

² Там же. С. 111.

³ Романова Е.В. Указ. соч. С. 244.

⁴ Там же. С. 243.

⁵ Там же. С. 235.

⁶ Там же. С.237.

⁷ Там же.

эсхатологическими настроениями и теснейшим образом связанных с обоснованием различных уровней, — «обнаружения» антихриста до богословской аргументации в пользу самоубийств¹. Более того, самосожжения, вероятно, только на первых этапах развития старообрядчества были ответом на гонения. Позднее в период появления многолюдных старообрядческих «общежителств» и ослабления эсхатологических настроений, мотивы самосожжений стали несколько иными — в частности протест против «мира антихриста». Кроме того, вполне вероятно, что в разных регионах России имели место разные, хотя и объединенные общим эсхатологическим содержанием, точки зрения самих старообрядцев на столь радикальную форму неприятия окружающего мира².

Самосожжения, как действительная проблема, существовала вплоть до конца XVIII века, и их организация оставалась главным обвинением, которое власть предъявляла старообрядцам. К концу XVIII века происходит некоторое ослабление эсхатологических настроений, что приводит к прекращению гарей. Однако существует мнение, что к этому времени в огне погибли все радикально настроенные старообрядцы — сторонники «огненной смерти»!

Таким образом, по вопросу возникновения самосожжений существует две трактовки: либо распространение самоубийственных смертей объясняется влиянием других религиозных традиций (армянской, лютеранской, иудейской), либо внутренними причинами: неверным истолкованием происходящего, на основе которого затем невежественными учителями создаются проповеди³.

Астахова Л.С., Александрова Н.Н.
Религиозная ситуация в Республике Татарстан: взгляд
после теракта

Мониторинг религиозной ситуации в регионах — известная практика многих социологических служб. Благодаря определенным процедурам выявляются изменения параметров религиозности, динамика религиозных представлений, изменение конфессиональных пространств... Однако мониторинг, запущенный с января 2012 года в Республике Татарстан⁴ оказался достаточно трагичным в силу ситуаций в религиозной жизни страны, оказавших на респондентов сильнейшее влияние и, более того, поставивших валидность всего исследования под вопрос по ряду причин. Проблемам, обнаружившимся в религиозной жизни Республики по-

¹ Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке. М., 2003. С.118

² Там же. С.110.

³ Романова Е.В. Самовольные смерти в старообрядчестве: учение и стоки. СПб., 2002. Вып.2. С.246.

⁴ Итоги предварительного социологического исследования дополнены данными на октябрь 2012 г.

сле теракта (покушения на муфтия Татарстана Ильдуса Файзова и убийства его заместителя Валиуллы Якупова)¹, и анализу этих проблем будет посвящена данная статья.

Под религиозной ситуацией мы будем понимать *системный комплекс социальных отношений по поводу религии, сложившийся в конкретных пространственно-временных координатах*.

Под мониторингом в социологии традиционно понимается процесс систематического или непрерывного сбора информации о параметрах религиозной ситуации для определения тенденций изменения параметров и оценке общего состояния религиозного самочувствия. Мониторинг религиозной ситуации, разрабатываемый нами, предполагал ежеквартальный замер параметров на протяжении трех лет по всем районам Татарстана с преимущественным исследованием религиозного населения.

Количественные показатели религиозной ситуации в Республике Татарстан достаточно постоянны: конфессиональный состав не меняется значительно в ту или иную сторону, традиционные религиозные объединения представлены стабильными и давно известными организациями. В то же время наблюдались изменения в блоке так называемых новых религиозных движений (НРД), чаще всего – в сторону уменьшения численности общин: отдельные организации покидают территорию Татарстана. Некоторые организации, наоборот, увеличивают численность прихожан, открывают приходы, разрабатывают новые формы социальной работы с населением, проповеди и т.д. Данные флуктуации до сих пор были достаточно однородны: на фоне очевидного сращивания национальной и религиозной идентичности данные колебания численности верующих в НРД не создавали существенных изменений в религиозной географии Республики в целом.

Сращивание идентичностей представляло собой своеобразную защиту от распространения на традиционных конфессиональных территориях нового религиозного сознания, от догматических и поведенческих изменений существующих и эффективных на протяжении долгого времени форм. На это же была направлена национальная политика государства, предполагавшая закрепление национальных традиций, а косвенно это реализовывалось за счет ценностей изначально религиозных. Однако постепенно данная система начала отмирать. Прежде всего, это связано с тем, что ни ислам, ни христианство не предполагали, что какой либо народ будет обладать преимуществами над другими народами в обладании религией, наоборот, как известно, «несть ни эллина, ни иудея».

В Республике Татарстан при формировании векторов исследования предполагалось движение по двум направлениям мониторинга: монито-

¹ См.: Муфтия республики Татарстан взорвали вместе с машиной через час после убийства его бывшего заместителя // Новости newsru.com. 19.07.2012. [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/crime/19jul2012/kazan.html>.

ринг параметров и мониторинг состояний религиозной ситуации. В первую очередь, была сформирована программа мониторинга параметров – наблюдение за параметрами религиозной напряженности. На этапе разведывательном была сформирована картина исторических процессов, имевших место до начала проведения мониторинга, включая религиозно-государственные отношения, несомненно, оказавшие огромное влияние на развитие ситуации (особенно исламская составляющая) и ее нынешнее состояние. Кроме того, за основание был взят имеющийся срез религиозных организаций, то есть количественный учет наличия и интенсивности деятельности религиозных организаций на момент начала мониторинга (согласно официальным данным и данным, полученным на разведывательном этапе самими исследователями).

Основной этап исследования – мониторинг состояния – представляет собой отслеживание состояния религиозной ситуации для определения и предсказания момента перехода на кризисный уровень, с использованием экспертной системы поддержки принятия решений о состоянии объекта и дальнейшем управлении. Данный этап должен изучать религиозную ситуацию как систему, с учетом как внешних факторов (социальные взаимодействия, социальные институты вне религиозного характера, например, государство, СМИ и т.д.) так и внутренних (положение дел в самих религиозных сообществах и организациях).

Прежде всего, был сформирован исходный принцип – исследование религиозного самочувствия в условиях поликонфессиональности. Это было необходимо, так как исследования на уровень религиозности в подобной ситуации ничего не дали бы: знание процентного соотношения по религиозной самоидентификации не позволило бы обнаружить проблемных точек, особенно, если учесть, что опасные направления ислама не называют свое вероисповедание по самоназваниям или названиям религиозной группы, к которой они принадлежат – они все принадлежат к исламу.

Значительно осложняет ситуацию и необходимость введения индикаторов, которые должны быть универсальными, иметь место во всех религиях, распространенных на данной территории. Так как религиозные ориентиры различных мировоззренческих систем весьма разнятся, было принято решение откорректировать ряд методик под выявление не только религиозной (вариант социальной) дистанции, но и раздражения на определенные религиозные группы или индикаторы, фиксирующие реакцию на появление этих групп на данной местности. Это должно свидетельствовать о неблагоприятном состоянии религиозного самочувствия.

Итак, до завершения первого года исследования, на этапе сбора количественных данных в августе 2012 года, в течение месяца после теракта в Казани, были обнаружены процессы существенного сдвига толерантных взаимоотношений в Республике. Данные, полученные качественными методами (включенное наблюдение и глубинные интервью)

подозрения исследователей подтвердили. Ввиду того, что на данном этапе идет обработка количественных данных, мы можем располагать лишь качественными характеристиками, в том числе – проанализировать причины отказов от ряда вопросов, мотивацию отказов, а также ответы на открытые и проективные вопросы.

Наибольшее огорчение исследователей вызвал тот факт, что резко возросло число отказов по религиозным мотивам. Квотная целевая выборка, сформированная с преимущественным преобладанием представителей традиционных конфессий, предполагала как раз участие мусульман и православных в равных долях (с учетом районирования и компактного проживания представителей определенных конфессий в том числе). Однако на практике мусульмане по вероисповеданию, поняв, что вопросы затрагивают проблемы религиозного самочувствия Республики, часто достаточно резко отказывались отвечать, мотивируя это примерно следующим образом: «вы же экстремистов ищете, а я скажу что-нибудь не так, и все», или «вы все равно поймете неправильно».

Абсолютное большинство респондентов на вопросы, касающиеся наиболее важных событий последнего месяца, не отмечали событий, произошедших в религиозной жизни РТ, выбирая частные факты их жизни. Но в то же время, когда поднимался вопрос о важных событиях, отраженных в СМИ, картина важных событий сразу менялась. Перечень актуальных событий чаще всего касался религиозной жизни Республики и страны: убийство В. Якупова, вопросы доверия РПЦ и т.д. Создавалось впечатление, что внешне жители Татарстана не рассматривают эти проблемы как ситуацию, которая может затронуть их лично. Однако при дальнейшем ранжировании ситуаций респондентами обнаруживалось прямо обратное: данное поведение есть свидетельство нежелания признаваться никому, даже самим себе в опасности, нависшей над религиозной жизнью республики.

Весьма неприятным оказалось заметное движение в сторону национальной и религиозной обособленности: если еще весной респонденты, особенно сельских районов, в тестах на социальную дистанцию демонстрировали достаточно стабильные характеристики мирного сосуществования и толерантности, то к осени религиозное дистанцирование резко возросло: все чаще отсутствует желание сосуществовать в замкнутых рамках семьи, соседства, поселения с представителями других конфессий. Эти процессы, в тоже время, не есть свидетельство развития замкнутой, «сектантской» идеологии закрытых религиозных сообществ, обособленных от общества: подобные реакции дают люди с сохраненным образом Татарстана как Родины, с четким видением будущего, и даже зачастую не имеющие религиозную идентичность в перечне самых важных своих характеристик, т.е. респонденты являются вполне светскими людьми.

Таким образом, на данный момент необходимо объективировать следующие аспекты восприятия религиозной ситуации в регионе:

1. Продолжает развиваться и углубляться религиозная аномия в поликонфессиональных регионах: сильное размежевание по этническому признаку сменилось размежеванием на конфессиональной почве, сращивание религиозной и этнической идентичности снижается. 2. Возрастает дистанция между активными верующими и верующими, не имеющими четкого и постоянного религиозного поведения. Первые воспринимаются как «фанатики», «деструктивные» и т.п. 3. Четкое конфессиональное противостояние, затухание «экуменических» движений. 4. Резко увеличилось религиозные фобии (самые качественно сконструированные агрессоры – ислам и секты). В то же время растет число людей, выбравших формулировку «нет плохих религий – есть плохие люди», т.е. населением четче понимается личностный аспект в религиозном поведении даже деструктивного толка. 5. Наблюдается крайне болезненное восприятие массами религиозной тематики, особенно в поликонфессиональных регионах.

В результате первого этапа исследования уже обнаружился спектр наиболее значимых «религиозных» проблем: большинство религий озабочено повышением престижа своей конфессии, зачастую не думая о последствиях проповеднической деятельности; используются приемы психологии воздействия и «черного пиара»; все еще актуально, даже необходимо устранение неадекватного понимания религиозной жизни среди сограждан, повышение религиозной культуры и осведомленности населения в Республике.

Мониторинг по Республике Татарстан продолжается. Будем надеяться, что нам удастся преодолеть сложности данного острого для религиозной жизни региона момента и следующие данные будут более оптимистичными.

Багаманова Л.Р., Евсеева И.К.

Проблемы профессиональной этики в проведении полевых исследований религии

С развитием социальных наук и качественных методов исследования мы сталкиваемся с проблемами этики исследования. Несомненно, этические аспекты присутствуют в разных социальных исследованиях, особенно связанных с такими сферами как медицина, образование, религия. В исследовании все больше применяются качественные методы исследования, что позволяет вступать в контакт с респондентом «лицом к лицу», и, тем самым, вторгаться в сферу индивидуального, личного, сакрального.

Медицинские эксперименты на людях, в том числе и умирающих, стали привычными, но не так просто сказать, насколько эти эксперименты оправданы и этичны. При испытании нового лекарства в интересах эффективности применяется обман пациентов. Например, одна группа

получает новое лекарство, а другой могут сказать, что она его получила, хотя на самом деле это не так. Вера человека в то, что ему дали лекарство (эффект плацебо) может привести к позитивным эффектам. Но возникает вопрос: этично ли скрывать правду? Но с другой стороны, если не использовать такие эксперименты, то результат воздействия многих лекарств останется неизвестным.

Подобные проблемы возникают и в социологическом исследовании определенной религиозной группы, когда используется какой-либо обман, недоговоренность, ложь по отношению к участникам исследования.

Таким образом, возникает вопрос: какие проблемы исследования должна решить этика? В данной статье мы хотели бы рассмотреть ряд проблем: 1) защита, как интервьюера, так и респондентов от нарушений их личных морально-этических границ; 2) защита исследователя от этического дискомфорта и вреда его жизни и здоровью; 3) возможность полноценного научного социологического исследования при соблюдении этических норм относительно интервьюеров.

Как этика должна защитить респондента? Проводя исследование, нам всегда хочется получить самый точный результат и невольно возникает желание заглянуть в наш объект и пронаблюдать его изнутри так, чтобы информация не была искажена или «адаптирована» так, как себя желают преподать респонденты. Быть может, не стоит раскрывать своих научных целей, а лишь только наладить общение с респондентом, придумав легенду, и изучать. Тогда действительно можно с большей долей вероятности говорить о том, что респонденты пойдут на контакт и не станут скрывать важную информацию, хотя и нельзя быть уверенным в ее достоверности. Такая стратегия исследования, пожалуй, будет наиболее успешной, результативной. И шпионской. Да, для науки не должно быть закрытых дверей, мы должны иметь доступ для свободного изучения, и, в конце концов, это сослужит добрую службу нашим интервьюерам. Но стоит признать, что такой подход абсолютно ненаучен. И тому несколько причин: этический дискомфорт исследователя, если и не возникнет при сборе и обработке информации, то уж точно должен появиться при публикации результатов исследования, поскольку вторжение в личное, тем более, религиозное, духовное, пространство респондентов заставляет задуматься о моральном праве исследователя на обнародование полученных сведений. И еще одна проблема – это риск навсегда и «испортить» поле и для себя, и для коллег.

Любое социальное исследование при сборе информации, так или иначе, использует в своих целях респондентов¹. Проводя исследование и, тем самым, вторгаясь в личное пространство верующих, мы как исследователи не хотим думать, что мы используем других людей как средства для достижения своих профессиональных целей, но берем на себя ответственность за исследование. И когда мы оглашаем и публику-

¹ Веселкова Н.В. Об этике исследования // СОЦИС. 2000. № 8. С. 109 – 114.

ем результаты, то приходим к мысли, что использовали других для своих достижений. Так нарушается известный категорический императив Иммануила Канта: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». Поэтому каждое такое исследование изначально содержит элемент неэтичности.

Более полезно будет рассмотреть вопрос о том, как этика может защитить исследователя? Этические проблемы могут серьезно повлиять на результаты исследования. При сокрытии своих истинных целей возникают не только трудности в сборе информации, но и препятствия для дальнейшего проведения исследования, так как появляется опасность быть разоблаченным. Также при длительном общении и выстраивании дружелюбных отношений с респондентами у исследователя возникает ощущение невозможности публикации личных сведений уже близких ему людей. Конечно, здесь играет большую роль профессионализм исследователя, способность дистанцироваться, отнестись к интервьюеру как к объекту исследования. Но есть и другая опасная проблема – это здоровье, а иногда и жизнь интервьюера. Социолог, работающий в поле, наверняка бывал в закрытых группах, которые иногда заставляют задуматься о собственном здоровье и даже жизни. Особо это касается замкнутых религиозных сообществ. И тогда, в случае, если исследователь утаил свои истинные цели, придумал для респондентов легенду, можно ожидать чего угодно. В этом случае, правда о действительных целях исследователя, если и не представит его в выгодном свете, то хотя бы может оградить его от многих потенциально опасных действий.

Рассмотрев эти проблемы, мы приходим еще к одной: обязательно ли открывать свои цели перед респондентом, если мы считаем, что возможно провести исследование и без этого, и не пострадают ли при такой честности результаты нашего исследования? Здесь мы опираемся на Кодекс социолога¹, в 5 главе которого говорится о взаимодействии с респондентами следующее: «во взаимоотношениях с респондентами социолог будет строго соблюдать гарантии конфиденциальности, неразглашения сообщенных респондентами сведений. Исключения составляют случаи, когда это не предусматривается программой сбора данных, о чем респонденты (обследуемые) должны быть заблаговременно поставлены в известность».

Таким образом, только открытое для интервьюеров исследование имеет право на существование, а включенное наблюдение полностью исключается. Об этом говорится и в сборнике статей «Уйти, чтобы остаться: социолог в поле». «Социолог не должен скрывать своей роли исследователя по этическим соображениям. При скрытом участвующем наблюдении велика вероятность разоблачения. Тайное, если не всегда,

¹ Ядов В.А. Социологическое исследование: методология программа методы. Самара. 1995. С. 242

то очень часто становится явным»¹. Только в этом случае исследовательская этика защитит и респондентов, и исследователя. Остается вопрос о желаемом качестве и точности исследования. Здесь профессионализм исследователя должен расположить к себе респондентов, завоевать доверие даже самых закрытых для исследования групп, от этого и будет зависеть точность исследования и искренность ответов интервьюеров. И важнейшие качества исследователя: объективная и беспристрастная обработка данных исследователем и умение дистанцироваться даже в дружески налаженных отношениях с респондентом – залог успешного точного исследования, особенно в религиозном поле.

***Победоносцева Кия А.О.
Курды-езиды на Северо-Западе: проблема
самоидентификации***

Не имея собственной государственности и проживая в области определенной скорее географически, нежели политически, курды являются четвертой после арабов, персов, турок по численности национальностью Ближнего Востока, насчитывая около 40 млн. человек. При этом турецкие курды составляют около 50 % курдского населения в мире. Территория Курдистана – «страны курдов» – разделена между Турцией, Ираном, Ираком и Сирией.

История курдской диаспоры России насчитывает уже несколько сот лет. После вхождения в состав Российской империи в 1801 году Грузии, а также Гянджинского, Карабахского и Шекинского ханств в составе прочих земель по результатам русско-османских и русско-персидских войн перешли районы традиционно заселенные курдами – административные границы Азербайджана, Армении и Грузии.

Согласно условиям Гюлистанского (1813 год) и Туркманчайского (1828 год) договоров в российском Закавказье оказались отдельные их семьи и родоплеменные группы, а так же и переселенцы, бежавшие в Армению и Грузию от притеснений турецких и иранских властей. После Октябрьской революции 1917 года были образованы советские социалистические республики и курды оказались в составе тех национальных республик, на территории которых проживали.

В довоенный период и во время Великой отечественной войны вместе с другими «ненадежными» советскими народами курды (мусульмане) подверглись национальным репрессиям и в 1937 г. были депортированы в Казахстан и Среднюю Азию из Армении и Азербайджана, а в 1944 г. из Грузии.

¹ Уйти, чтобы остаться: социолог в поле: Сб. ст. / Под ред. В. Воронкова, Е. Чикадзе. СПб., 2009. С. 15.

В 1989 – 90 гг. курды из Средней Азии, Казахстана и Закавказья мигрировали в крупные города России – Санкт-Петербург, Москву, Нижний Новгород, Ярославль, Тамбов, приехали в Краснодарский край. Республику Адыгея и других регионы в основном на работу, и мало кто из них задумывался о переезде на постоянное место жительства. Поток курдов в Россию на заработки продолжался примерно до середины 1990-х гг. Люди надеялись, что политическая обстановка на бывшем советском пространстве все же стабилизируется и они вернутся в уже родные для них места. Убедившись в нецелесообразности возврата на прежние места своего жительства, курды стали оседать в Российской Федерации. Согласно последней переписи населения от 12 января 1989 г. в СССР проживало 152 717 курдов, но курдские источники приводили иную статистику, согласно которой в странах бывшего СССР насчитывалось около 1 млн. курдов, в основном в Азербайджане (более 500 тыс.), Армении (около 150 тыс.) и Грузии (около 90 тыс.)¹.

Роль религии в курдском обществе относительно невелика. В тоже время Курдистан называют «заповедником религий» не случайно. Считается, что большая часть всех курдов в мире (примерно 75 %) исповедуют ислам суннитского толка шафиитского мазхаба, менее значительное число курдов – мусульмане-шииты, к которым относят и общины ахл-и хакков («людей истины»). Относительно небольшая часть курдов исповедуют курдскую религию – езидизм. Среди других религий на территории этно-географического Курдистана можно встретить также христианство и иудаизм, но представители этих религий либо не являются курдами, например, айсоры и курдоязычные евреи, мигрировавшие практически полностью в Израиль, либо курды, ставшие христианами сравнительно недавно.

Рассматривая курдское общество постсоветского пространства необходимо отметить, что курды представлены тремя основными религиозными группами – мусульмане-сунниты, мусульмане-шииты, которых чаще всего объединяют в одну, и курды-езиды.

Если с понятием «мусульманин» возникают ассоциации, то большинству наших современников слово «езидизм», пожалуй, незнакомо, так как нарастанию загадочности всегда способствовала замкнутость общества и образа жизни езидов, которые не позволяли проникнуть непосвященным в тайну своего круга. Согласно канонам, езидские браки заключаются только среди единоверцев, и, более того, как правило, между представителями одной касты (две касты духовенства – пир-шейх, одна каста мирян – мрид), не допуская никаких исключений. Замкнутость езидов стала причиной того, что до сих пор нет точных данных об их количестве. По данным некоторых источников в мире насчитывается от 500 тысяч до 2 миллионов курдов-езидов, проживающих в

¹ Дасни Ю.Р. Курдская диаспора России: прошлое и настоящее [Электронный ресурс] – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://www.ezdixane.ru/content/view/1963/2>.

Иракском Курдистане, Армении, Грузии, России, Ираке, Сирии и Турции и т.д. Определяющим фактором в формировании езидизма в той форме, которую можно встретить сейчас в этих странах и Европе, оказались учение и личность Шейха Ади.

О происхождении езидизма существуют разные версии. Некоторые исследователи в связи с поклонением солнцу видят его корни в дозороастрийских культах. Но, несмотря на некоторые общие черты с зороастризмом (культ огня), отношение к добру и злу в зороастризме и езидизме различны. Персонификация зла в езидизме отсутствует, и эпитеты, данные представителями других религий «злому духу», езидами не принимаются. Так, большим грехом они считают называть одного из ангелов «проклятым», «падшим» и т.д. Подобное отношение к «падшему ангелу» встречается и в некоторых суфийских трактовках. Хотя, согласно мусульманскому преданию, когда Бог сотворил первого человека — Адама — и приказал всем созданиям поклониться ему, ангелы исполнили повеление, а Иблис¹ отказался: «Я сотворен из огня, а он из глины» после чего был изгнан из рая².

Еще одним спорным моментом является происхождение реформатора езидизма Шейха Ади, который по мнению одних исследователей был по происхождению арабом, так как родился между 1073 и 1078 годами в Бейт-Фаре, в области Баальбек, в долине Бекаа. В юношеском возрасте Ади отправился в Багдад, где получил блестящее образование. Был учеником целого ряда выдающихся шейхов и замечательных по благочестию людей, а так же был знаком с известными мусульманскими богословами своего времени: аль-Газали и Абд ал-Кадиром аль-Гилани³.

Другие опровергают арабскую версию происхождения Шейха Ади, опираясь на то, что араб не мог принять езидизм. Ведь инициации по принятию езидизма, как таковой, в религии, на практике отсутствовало и отсутствует поныне, и посторонний иноверец, желающий принять езидизм, никогда не подвергался инициации.

И так как до сегодняшнего дня не выработалось единого мнения относительно происхождения езидизма, то можно очень условно выделить две позиции: одна указывает на доисламское происхождение езидизма, другая — на суфийские его корни, подчеркивая большое количество арабизмов в религиозных текстах, а так же ритуальную схожесть с христианством и исламом. Закрытость езидизма на протяжении многих столетий, наличие разных версий происхождения не способствует формированию единого мнения даже в среде курдов-езидов.

¹ Иблис ангел, противопоставивший себя единому Богу Аллаху, за что был низвергнут с небес.

² Мамиргов М.З. Книга исламских сект и вероучений. М., 2008. С. 15.

³ Авдоев Т.В. Историко-теософский аспект Езидизма. Становление и развитие [Электронный ресурс]. — Электронные текстовые данные. — Режим доступа: http://www.kurdistan.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=348&Itemid=1.

Масла в огонь добавляет историческая память о гонениях и репрессиях по отношению к религии с «иными объектами» поклонения, которая способствует размежеванию понятий «национальность» и «религия» по отношению к этно-конфессиональной группе «курды-езиды». Многовековые преследования и дискриминация езидов со стороны их собратьев – курдов-мусульман, а также эндогамия как особая черта езидизма способствовали изоляции курдов-езидов. Несмотря на единство языка с большей частью курдов, у езидов сформировалось отличное от остальной части курдов самосознание, а именно утверждение, что они не являются езидами по национальности¹. Таким образом многие езиды не считают себя курдами, подчеркивая, что «курды – мусульмане, а мы – езиды».

Например, указывая на то, что и по сей день вопрос взаимоотношений не решен и единой точки зрения не существует, Д.Р. Полатов приводит следующую позицию, которая по своей сути отражает мнение и предмет споров интернет-сообществ: «Курды считают, что езиды – это часть курдов, исповедующих язычество, или же, более того, они просто являются мусульманской сектой в рамках курдского этноса. Езиды же считают себя потомками одного из тех древних народов, которые заселяли Междуречье в эпоху могущества Ассирии. У них своя независимая и неповторимая религия, основанная на древневавилонских верований и зороастризме. Езиды также считают, что большинство курдов когда-то тоже было езидами, однако после появления ислама их насильно обратили в эту веру и присоединили к кочевым уже исламизированным ираноязычным племенам – курдухам, впоследствии сформировавшим курдский этнос»².

Сравнивая антропологические данные об езидах с антропологическими измерениями курдов-мусульман, А.А. Ивановский обнаружил почти полную идентичность физических черт тех и других. Существующие незначительные различия «свидетельствуют только о том, что тип езидов, благодаря, вероятно, тому отчуждению и презрению, которое они испытывали в течение многих столетий, сохранился более чистым, чем тип собственно курдов»³.

С другой стороны именно подобное «размежевание» курдов-езидов от своих собратьев курдов-мусульман, основное различие с которыми состоит в религиозных традициях и ритуалах, позволило выяснить статистические данные. Но в то же время не ясно сколько езидов среди тех, кто назвал себя курдами, так как стандартная перепись не учитывает этническую и конфессиональную принадлежность одновременно. Поэтому

¹ Мосаки Н.З. Идентичность «курдов-езидов» и «езидов» постсоветского пространства [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://regnum.ru/news/1440435.html>.

² Полатов Д.Р. Езиды. Религия и народ. М., 2005. С. 190

³ Ивановский А.А. Езиды (по исследованию К.И. Горошенко) // РАЖ. М., 1900. Кн. 3. № 3. С. 102.

му, очень условно можно обозначить указанных в переписи езидов, как курдов-езидов, а курдов — как курдов-мусульман обоих толков.

Согласно переписи населения 2002 года, в России проживает 31,3 тыс. езидов или курдов-езидов, распредивившиеся по субъектам Федерации следующим образом: Краснодарский край — 4441 чел. (14,2 %); Нижегородская область — 3076 чел. (9,8 %); Ярославская область — 2718 чел. (8,7 %); Ставропольский край — 2417 чел. (7,7 %); Новосибирская область — 1987 чел. (6,4 %); Москва — 1643 чел. (5,3 %); Ростовская область — 1631 чел. (5,3 %)¹. Перепись населения 2010 года показала 40586 езидов², но конкретные данные по регионам будут известны к концу 2012 года, если не к 2013³.

Что касается курдов, то курдов-мусульман, согласно переписи 2002 г., в России проживает 19607 человек. По регионам статистика следующая: Краснодарский край — 5022 чел. (25,6 %); Адыгея — 3631 чел. (18,5 %); Саратовская область — 2268 чел. (11,6 %); Ставропольский край — 1259 чел. (6,4 %)⁴.

Расширенная статистика по регионам предполагала учет территорий, на которых проживает более тысячи представителей одной народности. Поэтому вполне логично то, что несколько сотен курдов-езидов и курдов-мусульман петербургской общины оказалось недостаточно для включения в общий список. Но по имеющимся предварительным данным переписи по Петербургу и Ленинградской области (с учетом исковой национальности и/или самоназвания) они представлены следующим образом:

¹ Национальный состав населения // Всероссийская перепись населения 2002. Т. 4 [Электронный ресурс]. — Электронные текстовые данные. — Режим доступа: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_01.xls.

² Национальный состав населения Российской Федерации // Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [Электронный ресурс]. — Электронные текстовые данные. — Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls.

³ Итоги переписи населения. Когда же узнаем точно? // Всероссийская перепись населения. 10.03.2011 [Электронный ресурс]. — Электронные текстовые данные. — Режим доступа: <http://www.perepis-2010.ru/news/detail.php?ID=6243>.

⁴ Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации // Официальный сайт Всероссийской переписи населения 2002 года — Национальный состав субъектов РФ. [Электронный ресурс]. — Электронные текстовые данные. — Режим доступа: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_03.xls.

Табл.1. Национальности или их самоназвания по самоопределению населения

Национальность или самоназвание	Численность лиц данной национальности или самоназвания по Ленинградской области	Численность лиц данной национальности или самоназвания по Санкт-Петербургу
Батумские курды	—	—
Батумский народ курманч	—	—
Езды	26	—
Езиды	63	179
Иезиды	2	6
Йезиды	—	—
Курд	16	84
Курдохемшилы	—	—
Курды	11	30
Курды-езиды	4	11
Курмандж	—	—
Курманч	—	—
Итого	122	310

Согласно данным, полученным в результате переписи, общая численность лиц по Петербургу и Ленинградской области составила 432 человека, из которых езидами (а также ездами, иезидам, йезидами и курдами-езидами) себя назвали 291 человек и курдами (а так же курмандж и курманч) – 141 человек.

Найденная на просторах всемирной сети статья в журнале «Пчела» за май-июнь 1994 г., практически единственная по теме тезиса раскрывает реалии того же года и сообщает о том, что «около тысячи курдов. Здесь живут как курды из Курдистана, так и те, кто раньше проживал на территории СССР (последние в основном живут с семьями, есть и смешанные семьи)»¹.

В сочетании с результатами от 2010 г. можно предположить, что данные в статье слишком завышены или данные в переписи слишком занижены. Озвученная информантом численность курдов Петербурга в примерно 12 тыс. человек еще больше отличается от результатов переписи. Здесь нужно сделать поправку на официальный статус переписи, в которые могут не указать свою национальность, а так же нелегальное

¹ Файзуллин Е. Курды в Петербурге // Пчела 1997. № 10 [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://www.pchela.ru/podshiv/10/kurdy.html>.

проживание многих курдов, численность которых действительно может быть намного больше того, что указано в статье и переписи.

В отличие от центральной России и столичного региона курды Петербурга менее активны и этому есть банальное объяснение помимо религиозного «отторжения». Диаспоры во многом организуют государства и диаспоры связываются с государством – исторической родиной. С этим у российских курдов есть проблема, так как не ясно, что именно считать своей родиной – Грузию или Армению, которые стали временным пристанищем, Россию, в которой более 154 различных национальностей и создавать для каждой равные условия в поддержку национальной культуры нереально, или Курдистан, который большинство даже не видели.

Сафронов П.Е.

К вопросу биоэтики гендерных исследований в учении Католической Церкви

Для уточнения биологических и социально–психологических особенностей мужского и женского поведения американский психолог Р. Столлер в конце 1960-х гг. предложил понятийно разделить человеческую сексуальность по двум аспектам: биологическому, за которым он закрепил термин «пол», и социальному, за которым он закрепил термин «гендер».

Историю гендерных исследований можно условно разделить на 5 этапов: 1) разработка соответствующих идей в русле философии (от античных времен до конца XIX в.); 2) формирование предмета и разделов гендерной психологии (конец XIX – начало XX в.); 3) период, связанный с именем З.Фрейда и психоанализом (начало XX в. – 1930-е гг.); 4) начало широких экспериментальных исследований и появление первых теорий (1950 – 1980-е гг.); 5) бурное развитие гендерной психологии: всплеск экспериментальных исследований, теоретическое осмысление эмпирических фактов, адаптация известных методов и методик для изучения гендерной проблематики и создание специфических методик (с 1990-х гг. по настоящее время)¹. Здесь необходимо сделать уточнение одного исторического события – в популярной и даже научной литературе нередко пересказывается легенда об обсуждении вопроса о том, является ли женщина человеком, на Македонском соборе 585 года. На самом деле, имеется в виду 2 Маконский собор, созванный королем Бургундии Гунтрамном 23 октября 585 года в Маконе и проходивший под председательством святого архиепископа Приска Лионского. Григорий Турский в своей «Historia francorum» сообщает (книга VIII, глава 20), что один из участников собора задал вопрос о том, можно ли употреб-

¹ Бендас Т.В. Гендерная психология: Учебное пособие. СПб., 2006.

лять слово *homo* (лат. «человек») по отношению к женщине¹. Этот вопрос, на который был дан положительный ответ, носил скорее лингвистический, нежели богословский или антропологический характер: дело в том, что в формировавшихся тогда романских языках слово *homo* (*homme, uomo*) претерпевало семантическое сужение, приобретая в первую очередь значение «мужчина». Отсюда, по-видимому, и берет начало столь любимый некоторыми недобросовестными исследователями миф.

Исследования гендерных характеристик личности методологически могут осуществляться в рамках двух подходов: полоролевого и социально-конструктивистском. Полоролевой подход сводит гендер к одному из его социально-психологических проявлений – гендерным стереотипам (схемам восприятия) и вполне вписывается в трактовку термина «гендер», предложенную Р. Столлером. С помощью данного подхода обозначались социокультурные представления о личности мужчин и женщин, связывавшие психологические особенности с половой принадлежностью человека, объективность существования которой еще не ставилась под сомнение.

В социально-конструктивистской методологии отрицается наличие причинной зависимости между мужской и женской телесной (и психофизиологической) организацией и социально-психологическими характеристиками личности. Отношения мужского и женского рассматриваются в рамках отношений различия, сконструированного как неравенство социальных возможностей.

Делегация Святого Престола на форуме ООН в 2011 г. в Нью-Йорке, в лице ее главы архиепископа Фрэнсиса Чуликэтта выступила с заявлением, объясняя свою позицию по поводу «согласованных итоговых выводов» 55 сессии Комиссии по вопросам положения женщин, действующей в рамках Совета ООН по экономическим и социальным вопросам (ECOSOC). Согласно сообщению Сибирской католической газеты² от 19 марта 2011 г. по материалам агентства Zenit, возражения Святого Престола вызвала, в частности, двусмысленность термина «гендер», с которым связывается понятие «социального пола», то есть «полоролевое поведение, которое определяет отношения человека с другими людьми и которое, вообще говоря, может не совпадать с биологическим полом индивида», что может предполагать и «право на выбор собственной сексуальной ориентации». В заявлении Апостольской Столицы отмечено, что международные документы, в том числе Всеобщая Декларация прав человека, отчетливо говорят о двух полах. Единственный документ международного права, использующий термин «гендер» – это

¹ Григорий Турский. История франков / Пер. В.Д. Савуковой. М., 1987.

² Особое мнение Святого Престола на форуме ООН // Сибирская католическая газета. 2011. 19 марта [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. – Режим доступа: <http://sibcatholic.ru/2011/03/19/osoboe-mnenie-svyatogo-prestola-na-forume-onn>.

Римский Устав Международного Уголовного Суда, принятый 17 июля 1998 года, но там слово «гендер» использовано в значении «род», то есть охватывает вместе «мужчин и женщин». На последней же сессии Комиссии ряд делегаций ввел новое понимание термина «гендер», размышляющее специфику пола, хотя многие другие делегации высказывались за его традиционное понимание, как мужского и женского рода. Наряду с новым пониманием термина «гендер» обращает на себя внимание и отсутствие в итоговом документе Комиссии ООН ссылок на Всеобщую Декларацию прав человека. В Апостольской Столице считают, что изменение понимания термина «гендер» ставит под сомнение всю систему прав человека.

Таким образом, не отрицая необходимости исследований различных аспектов человеческой сексуальности, представители Католической Церкви отмечают необходимость уточнения и правильного применения связанной с этим терминологии для предотвращения ее использования в сомнительных идеологических целях.

ПРАВО

Барабанов В.В.

Кодекс законов о труде РСФСР 1918 г. – первый опыт кодификации Советского трудового права

Не позднее 9 декабря 1918 г. был принят Кодекс законов ВЦИК о труде, который явился первым опытом кодификации трудового права в Советской России. Он был опубликован в «Собрании Указаний и Распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства» и вступил в силу со дня его опубликования¹. Вместе с ним были также приняты: «Правила о порядке установления нетрудоспособности», «Правила о выдаче пособий трудящимся во время болезни», «Правила о безработных и выдаче им пособий», «Правила о трудовых книжках», а также «Правила о еженедельном отдыхе и о праздничных днях».

В данной публикации будет дан анализ содержания наиболее важных норм КЗоТа РСФСР 1918 г., показаны его сильные и слабые стороны, а также связь с ныне действующим трудовым законодательством.

Кодекс регулировал широкий общественный отношений, связанных с трудом: установление трудовой повинности, предоставление права на применение труда, порядок его применения, испытание при приеме на работу, порядок увольнения, охрану труда и некоторые другие. Он распространялся на всех лиц, работающих за вознаграждение, его нормы

¹ СУ РСФСР. 1918. – №№ 87 – 88. Ст. 905.



ГЕРЦЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2012
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

ББК 60; 63.3; 74.26; 66.0; 86; 67.405

Г 41

Научное издание

Печатается по решению Ученого Совета факультета социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена

Редакционная коллегия:

В.В. Барабанов (ответственный редактор), А.Б. Николаев (составитель), Г.И. Грибанова, А.Ю. Григоренко, Т.В. Кудрявцева, Д.С. Мартынов.

Герценовские чтения 2012. Актуальные проблемы социальных наук.

Г41 Сборник научных и учебно-методических трудов / Отв. ред. В.В. Барабанов; сост. А.Б. Николаев. – СПб.: Издательство «ЭлекСис», 2013. – 410 с.

ISBN 978-5-904247-67-6

Шестнадцатый сборник «Герценовских чтений» включает в себя материалы научных конференций, которые проходили в апреле 2012 г. на кафедрах факультета социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена. Статьи сборника посвящены рассмотрению актуальных проблем социальных наук.

ББК 60; 63.3; 74.26; 66.0; 86; 67.405

Г 41

© Коллектив авторов, 2013

© Николаев А.Б., идея, составление, 2013

ISBN 978-5-904247-67-6

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Шестнадцатый сборник «Герценовские чтения» включает в себя материалы научных конференций, которые проходили на всех кафедрах факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена 24 апреля 2012 года. Как и всегда, «Герценовские чтения» вызвали большой интерес у студентов ФСИ РГПУ, для которых они стали «настоящим праздником науки»¹.

По итогам кафедральных конференций подготовлен сборник научных и учебно-методических трудов, в котором опубликованы работы студентов, аспирантов и преподавателей ФСИ, ИИФ и библиотеки имени императрицы Марии Федоровны РГПУ, а также представителей 12 вузов, научных и учебных учреждений С.-Петербурга. Кроме этого, в сборнике приняли участие студенты, аспиранты и преподаватели из Москвы, Казани, Архангельска и Днепрпетровска (Украина). Можно утверждать, что межвузовские «Герценовские чтения: Актуальные проблемы социальных наук» приобрели характер всероссийской конференции с международным участием. Вместе с тем заметим, что неблагоприятная тенденция снижения интереса к «Герценовским чтениям» усиливается. Так, в 2010 г. в сборнике напечатаны труды 105 ученых, в 2011 – 90, а в предлагаемом читателю сборнике «Герценовские чтения 2012» – статьи всего лишь 83 авторов.

Сборник «Герценовские чтения 2012» предоставил свои страницы для молодых ученых, среди которых подавляющее большинство составляют студенты ФСИ РГПУ – 26 человек. Отметим, что в этом сборнике также участвуют 2 студента ЕУ СПб, 4 студента СПбГУ, 1 студент СПбГУКИ и 3 студента КФУ. Всего же в сборнике «Герценовские чтения 2012» представлены работы 36 студентов или 43, 4 % от общего числа его участников. По сравнению с прошлыми годами количество авторов-студентов увеличилось (в 2011 г. их было 29 человек). В процентном отношении к общему количеству авторов сборника оно по сравнению с 2011 г. увеличилось и значительно -- на 11, 2 %! Кажется, что прирост авторов за счет студентов можно лишь приветствовать. Но, на наш взгляд, сохранение и усиление этой тенденции грозит тем, что «Герценовские чтения» постепенно превратятся в студенческую конференцию с незначительным участием «взрослых» ученых. Это неизбежно приведет к падению уровня «Герценовских чтений» и как научной конференции, и как сборника научных трудов. Снижение интереса вузовских ученых к конференциям со студенческим участием связано, несомненно, с тем, что основные силы они расходуют на ваковские статьи, т.к. эти публикации относятся к рейтинговым показателям, по которым оценивается эффективность работы и кафедр, и вузов. Можно утверждать, что

¹ Позняк О., Тягун М., Чикова В., Никитин А. Герценовские чтения // Двадцатый корпус. 2012. Май. № 79. С. 4.

погоня на рефтинском убивает живую работу преподавателей со студентами.

Традиционно публикацию материалов конференций открывает кафедра русской истории. В оргкомитет конференции «Актуальные проблемы русской истории» вошли доктор исторических наук, профессор кафедры русской истории А.Б. Николаев (председатель), кандидат исторических наук, доцент Л.Г. Рогушина и председатель СНО ФСН и СНО при кафедре русской истории студентка 1 курса магистратуры В.А. Чикова. Конференция работала по четырем секциям – «История России до 1861 г.», «История России в период Великих реформ и революций», «Новейшая история России», «Историко-педагогические исследования». Руководили работой первой секции доценты Л.Г. Рогушина и Т.Г. Фруменкова, второй – профессор А.Б. Николаев и доцент А.А. Иванов, третьей – А.Ю. Давыдов, четвертой – Т.И. Папкова и К.В. Романенчук. В ходе секционных заседаний было заслушано 57 докладов, из них 23 студенческих. В факультетской газете «Двадцатый корпус» секционные заседания получили должную оценку. О работе первой секции сообщается, что она «работала дружно и строго соблюдала рамки регламента, поэтому успели и выступить, и обсудить животрепещущие темы, и даже не устали». Несколько подробнее газета пишет о второй секции. Авторы газетной статьи выделили две тенденции, которые проявились в ходе ее работы: «Первая – особая увлеченность докладчиков историей русского консерватизма». Этому флангу «отечественного политического спектра изначально оказалось посвящено <...> 6 докладов», а «либералы и левые в сумме оказались героями всего лишь 4 сообщений, преимущество консерваторов стоит признать весьма убедительным». На секции новейшей истории России «большую долю среди выступлений» заняли доклады о Великой Отечественной войне. Газета выявила коллизию в докладах, посвященных пропаганде накануне Великой Отечественной войны и в дни Блокады. Так, студент М.И. Тягуев в докладе об отношении советских людей к пакту Молотова-Риббентрона пришел к выводу о том, что «значительная часть населения страны к пропаганде дружбы с Германией в 1939 – 1941 гг. относилась критически и продолжала считать Гитлера главным врагом СССР». Этому выводу, как считают авторы «Двадцатого корпуса», противоречат суждения аспиранта С.А. Романова, который утверждал в своем докладе о низовой печати Ленинграда в дни Блокады, что «пропаганде сверху доверяли полностью, и чем более оторванной она была от реальной жизни, тем более сильное воздействие она оказывала». Заметим, что большая часть из докладов, прозвучавших на секционных заседаниях конференции «Актуальные проблемы русской истории» (34), предварительно переработанные в статьи, публикуется в данном сборнике. Укажем и то, что авторами 9 статей являются студенты ФСН РГПУ, а трех – студенты ЕУ СПб, СПбГУ и СПбГУКИ. Обратим внимание на то, что значительная часть докладов (23!) по разным причинам до сборника не дошла. Любопытно и то, что кафедра рус-

ской истории, утратившая благодаря странностям реформы высшего образования статус профильной, дала в сборник 41 % статей.

Среди работ, опубликованных в разделе «Русская история», наибольший интерес, на наш взгляд, представляет статьи доцентов Т.Г. Фруменковой о питомцах Петербургского воспитательного дома – работниках Кренгольмской мануфактуры и А.А. Иванова о содержании лозунга «Россия для русских» во второй половине XIX века. Определенный интерес представляет весьма обстоятельное исследование аспиранта Н.В. Некрасова, посвященное депутату II Государственной думы П.А. Крушевану.

«Герценовские чтения» состоялись и на кафедре всеобщей истории РГПУ. Председателем оргкомитета конференции была заведующая кафедрой профессор Т.В. Кудрявцева. Конференция прошла по двум секциям – «Истории Древнего мира и средних веков» и «Новой истории и новейшей истории». Студенты отметили доклад об афинской колонии с восхитительным названием Фурин, с которым выступила на первой секции магистрантка О.И. Александрова. На второй секции наибольший интерес вызвал доклад, «посвященный образу России в журнале "Папч" во время русско-турецкой войны 1877 – 1878, ибо зрителям были представлены различные карикатуры на Россию». Авторы газетной статьи с сожалением констатировали, что докладов в этом году было маловато. По итогам секционных заседаний кафедра всеобщей истории передала в сборник 11 статей, 4 из которых написаны студентами.

Научная конференция «Актуальные проблемы политологии» была проведена под руководством профессора, заведующей кафедрой Г.И. Грибановой и доцента Д.С. Мартынова. По итогам конференции кафедра предоставила в сборник 12 статей, авторы 5 из них – студенты ФСН РГПУ, а двое – магистранты ФМО СПбГУ.

В сборнике также публикуются материалы конференции «Актуальные проблемы религиоведения», проведенной под руководством профессора, заведующего кафедрой А.Ю. Григоренко и доцента А.В. Гайдукова. Всего кафедра отобрала для публикации 11 статей 13 авторов, трое из которых студенты ФСН РГПУ, а трое – студенты КФУ.

В отдельном разделе печатаются учебно-методические труды преподавателей ФСН и ИПФ РГПУ. В сборнике присутствуют и другие небольшие разделы.

Надеемся, что этот сборник не только найдет своего заинтересованного читателя, но и будет способствовать росту интереса к межвузовским конференциям со стороны, как преподавателей высшей школы, так и научной молодежи.

А.Б. Николаев
10 апреля 2013 г.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

(на апрель 2012 г.)

Александрова Надежда Николаевна – магистрантка кафедры религиоведения КФУ;

Александрова Ольга Игоревна – студентка 2 курса магистратуры по кафедре всеобщей истории РГПУ;

Алмаматов Алексей Анатольевич – студент 4 курса (политология) ФСН РГПУ;

Астахова Лариса Сергеевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры религиоведения КФУ;

Афанасьев Григорий Юрьевич – кандидат исторических наук, ведущий специалист РГИА;

Афанасьева Екатерина Витальевна – магистрантка 1 курса кафедры религиоведения РГПУ;

Багаманова Ляйсан Рашитовна – студентка 2 курса (религиоведение) КФУ;

Базина Надежда Геннадьевна – кандидат исторических наук, директор ГБОУ школы № 500 Пушкинского района Санкт-Петербурга;

Барabanов Виктор Владимирович – кандидат юридических наук, доцент кафедры гражданского и трудового права Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации;

Барabanова Ксения Сергеевна – студентка 1 курса магистратуры факультета истории ЕУ СПб;

Барсов Кирилл Валерьевич – магистр образования, аспирант кафедры всеобщей истории РГПУ;

Барышникова Анастасия Владимировна – студентка 2 курса магистратуры по кафедре политологии РГПУ;

Басалаев Александр Анатольевич – студент 2 курса магистратуры по кафедре политологии РГПУ;

Бокарева (Бородулина) Людмила Сергеевна – аспирантка кафедры русской истории РГПУ;

Боков Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ;

Большаков Игорь Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории РГПУ;

Бушманов Федор Николаевич – студент 4 курса (соц.-эк. образ.) ФСН РГПУ;

Васильева Наталья Викторовна – студентка 4 курса (политология) ФСН РГПУ;

Величко Екатерина Олеговна – студентка 1 курса магистратуры по кафедре всеобщей истории РГПУ;

Гавроева Екатерина Сергеевна – студентка 1 курса магистратуры по кафедре русской истории РГПУ;

Гайдуков Алексей Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения РГПУ;

Гамидова Мария Андреевна – аспирантка кафедры всеобщей истории РГПУ;

Генова Ксения Викторовна – магистрантка кафедры религиоведения РГПУ;

Гордеев Петр Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории РГПУ;

Григоренко Юрий Андреевич – аспирант кафедры религиоведения РГПУ;

Деревнина Елизавета Алексеевна – аспирантка кафедры русской истории РГПУ;

Довгиленко Глеб Анатольевич – студент 1 курса магистратуры ФМО СПбГУ;

Евсеева Ирина Константиновна – студентка 2 курса отделения религиоведения КФУ;

Елещин Александр Вячеславович – аспирант кафедры всеобщей истории РГПУ;

Журавлев Андрей Сергеевич – студент 4 курса (соц.-эк. образ.) ФСН РГПУ;

Захаров Александр Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории РГПУ;

Иванов Андрей Александрович – доктор исторических наук, доцент кафедры русской истории РГПУ;

Искровская Людмила Владимировна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры методики обучения истории и обществознанию РГПУ, заместитель председателя предметной комиссии ЕГЭ по истории Регионального центра оценки качества образования и информационных технологий СПб, член Федеральной экспертной комиссии ЕГЭ по истории;

Кириллова Елена Анатольевна – соискательница кафедры русской истории РГПУ;

Клепикова Виктория Валерьевна – преподаватель истории ГБОУ СПО Техникум космического машиностроения № 25, соискательница кафедры истории России Московского педагогического государственного университета;

Козлов Олег Викторович – аспирант кафедры русской истории РГПУ;

Колупаева Юлия Вячеславовна – аспирантка кафедры политологии РГПУ;

Корбат Филипп Евгеньевич – студент 2 курса магистратуры по кафедре Европейских исследований ФМО СПбГУ;

Котов Александр Эдуардович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, политологии и социологии Санкт-Петербургского государственного университета водных коммуникаций;

Кудрявцева Татьяна Владимировна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой всеобщей истории РГПУ;

Кузин Дмитрий Владимирович — кандидат педагогических наук, доцент кафедры методики обучения истории и обществознанию РГПУ;

Кузнецова Валентина Юльевна — студентка 1 курса магистратуры по кафедре всеобщей истории;

Кутарев Олег Владиславович — аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения РХГА;

Лаврова Евгения Михайловна — магистр образования, соискательница кафедры русской истории РГПУ;

Лазарева Леся Александровна — аспирантка кафедры права и европейской интеграции Днепропетровского регионального института государственного управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины;

Леденцова Екатерина Алексеевна — студентка 1 курса магистратуры по кафедре методики обучения истории и обществознанию (историческое краеведение) РГПУ;

Литинская Анастасия Евгеньевна — студентка 4 курса (история) ФСН РГПУ;

Малафеева Марина Алексеевна — аспирант кафедры религиоведения РГПУ;

Мартьянов Денис Сергеевич — кандидат политических наук, доцент кафедры политологии РГПУ;

Мартьянова Наталья Александровна — кандидат социологических наук, доцент кафедры прикладной социологии РГПУ, докторант;

Минаева Татьяна Станиславовна — доктор исторических наук, доцент кафедры отечественной истории САФУ;

Морозова Светлана Алексеевна — кандидат педагогических наук, профессор кафедры теории права и гражданско-правового образования РГПУ;

Набережнов Григорий Александрович — аспирант кафедры русской истории РГПУ;

Некрасов Николай Владимирович — студент 2 курса магистратуры по кафедре русской истории РГПУ;

Николаев Андрей Борисович — доктор исторических наук, профессор кафедры русской истории РГПУ;

Овчинников Николай Юрьевич — студент 2 курса магистратуры по кафедре Европейских исследований ФМО СПбГУ;

Паикова Татьяна Ильинична — кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории РГПУ;

Паиковский Евгений Александрович — студент 2 курса магистратуры по кафедре политологии РГПУ;

Победоносцева Кая Анжелика Олеговна — соискатель кафедры истории стран Ближнего Востока, Восточный факультет СПбГУ;

Подольский Сергей Игоревич – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник ОБиК РНБ;

Пятовский Сергей Александрович – студент 4 курса (соц.-эк. образование) ФСН РГПУ;

Родушина Людмила Геннадьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории РГПУ;

Романенчук Кира Викторовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики РГПУ;

Романов Александр Сергеевич – аспирант Отдела современной истории СПбИИ РАН;

Сафронов Павел Евгеньевич – аспирант СПбГПМА;

Сахаровский Владимир Сергеевич – студент 1 курса магистратуры по кафедре русской истории РГПУ;

Святоха Людмила Сергеевна – заместитель директора по УВР ГБОУ школы № 500 Пушкинского района Санкт-Петербурга;

Семенова Елена Павловна – студентка 1 курса магистратуры по кафедре методики обучения истории и обществознанию (историческое краеведение) РГПУ;

Сергеева Екатерина Алексеевна – студентка 3 курса (религиоведение) ФСН РГПУ;

Смаль Светлана Владимировна – кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры политологии РГПУ;

Спицина Евгения Викторовна – студентка 4 курса (история) ФСН РГПУ;

Степанов Станислав Вячеславович – студент 3 курса библиотечно-информационного факультета СПбГУКИ;

Степовенко Елизавета Михайловна – студентка 2 курса (политология) ФСН РГПУ;

Стогов Дмитрий Игоревич – кандидат исторических наук, ассистент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ», докторант кафедры русской истории РГПУ;

Терентьева Анна Васильевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики РГПУ;

Тимохина Дарья Аркадьевна – студентка 5 курса исторического факультета СПбГУ;

Трофимова Александра Михайловна – студентка 4 курса (история) ФСН РГПУ;

Тягур Михаил Игоревич – студент 4 курса (соц.-эк. образ.) ФСН РГПУ;

Фруменкова Татьяна Георгиевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры русской истории РГПУ;

Холистов Дмитрий Сергеевич – магистрант факультета истории ЕУ СПб;

Чернышёва Нина Сергеевна – научный сотрудник группы исторической библиографии ОБиК РНБ, студентка 2 курса (история) ФСН РГПУ;

Чернявская Юлия Вячеславовна – магистр образования, ведущий библиограф библиотеки им. имп. Марии Федоровны РГПУ;

Чикова Виктория Александровна – студентка 1 курса магистратуры по кафедре русской истории РГПУ.

СПИСОК ОСНОВНЫХ АББРЕВИАТУР И СОКРАЩЕНИЙ

ВМС – военно-морские силы;

ГААО – Государственный архив Архангельской области;

ГБОУ – Государственное бюджетное образовательное учреждение;

ГИА – Государственная итоговая аттестация;

Главтоп – Главное управление по топливу;

Госплан – Государственный плановый комитет;

ДП ОО – Департамент полиции, Особый отдел (Особый отдел Департамента полиции);

ЕГЭ – Единый государственный экзамен;

ЕУ СПб – Европейский университет в Санкт-Петербурге;

КФУ – Казанский (Приволжский) федеральный университет;

МВД – Министерство внутренних дел;

МИД – Министерство иностранных дел;

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел;

НЭП – новая экономическая политика;

ОБнК – Отдел библиографии и краеведения;

ОГЗ – Основные государственные законы;

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки;

ПЛ – подводная лодка;

ППФ – психолого-педагогический факультет;

ПСЗ-1 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое;

ПСЗ-2 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе;

ПСЗ-3 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье;

РГА ВМФ – Российский государственный архив военно-морского флота;

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории;

РГБ – Российская государственная библиотека;

РГИА – Российский государственный исторический архив;

РГПУ – Российский государственный университет им. А.И. Герцена;

РНБ – Российская национальная библиотека;

РХГА – Русская христианская гуманитарная академия;

САФУ – Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова;

СГО – Совет государственной обороны;

СНК РСФСР – Совет народных комиссаров Российской Советской Федеративной Социалистической Республики;

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет;

СПбГПМА — Санкт-Петербургская государственная педиатрическая медицинская академия;

СПбГУКИ — Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств;

СПбИИ РАН — Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук;

СПО — среднее профессиональное образование;

СФУ — Сибирский федеральный университет;

УВР — учебно-воспитательная работа;

ФГОС — Федеральный государственный образовательный стандарт;

ФМО — факультет международных отношений;

ФСН — факультет социальных наук;

ЦГАИИД СПб — Центральный государственный архив историко-политических документов;

ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга;

ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга;

ЦВМА — Центральный военно-морской архив;

ЧСК — Чрезвычайная следственная комиссия для расследования противозаконных по должности действий бывших министров, главнoуправляющих и прочих высших должностных лиц как гражданских, так и военного и морского ведомств.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ.....	3
РУССКАЯ ИСТОРИЯ	6
Чернявская Ю.В. Финансирование русских моряков в Англии в XVIII веке	6
Литинская А.Е. Из истории Санкт-Петербургской полиции (1718 – 1725).....	8
Чикова В.А. Из истории повседневной жизни петербургского приходского духовенства середины XVIII века	12
Минаева Т.С. «Уравнение в правах» Архангельска и Санкт-Петербурга в 1762 г.	16
Чернышёва Н.С. Градоначальства Российской империи: время существования, территориальный состав и система управления	18
Барабанова К.С. «Временные обсервационные заставы» и первая эпидемия холеры в Санкт-Петербурге и Петербургской губернии в 1831 году	24
Деревнина Е.А. Организация учебного процесса в Коломенской женской гимназии: к вопросу о формировании преподавательского состава (1858-1905 гг.).....	28
Фруменкова Т.Г. Питомцы Петербургского воспитательного дома – работники Кренгольмской мануфактуры в Нарве (60 – нач. 70-х гг. XIX века).....	34
Степанов С.В. Отчеты губернаторов в 1870 – 1910-х гг. как источник по истории регионального книжного дела Российской империи (по материалам РГИА).....	49
Спицина Е.В. «Общество Земского союза и самоуправления» конца 1870-х - нач. 1880-х: миф или реальность?	52
Иванов А. А. К вопросу о содержании лозунга «Россия для русских» во второй половине XIX века	57
Котов А.Э. Князь Н.Н. Голицын: «свободный консерватор» или «консервативный революционер»?.....	63
Пашкова Т.И. Детский мир Петербурга XIX – начала XX вв. (по материалам городских справочников и путеводителей)	68
Романенчук К.В. Частная школа дореволюционной Одессы в воспоминаниях учителей и выпускников.....	74
Набережнов Г.А. Открытие Петроградского телеграфного агентства: организация информационной службы, подписки и распространения информации	78
Стогов Д.И. Салон Б.В. Штюрмера и его политическое значение	82
Сахаровский В.С. Кто и зачем испортил стереотипы газеты «Речь» № 60: Опыт историко-полиграфической критики газетного источника	85
Некрасов Н.В. В ожидании скандала: депутат II Государственной думы П.А. Крушеван в зеркале периодической печати	90

Колупаева Ю.В. Лоббирование интересов ТНК в условиях объединенной Европы	317
Григоренко Ю.А. Развитие понятия гражданского общества в истории науки и философии	320
СОЦИОЛОГИЯ	326
Мартыанова Н.А. Профессия как объект социологического анализа	326
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	330
Генова К.В. Англиканская Церковь (Англиканское Содружество) в современном мире	330
Афанасьева Е.В. Основы разработки творческих заданий в воскресной школе на примере изучения православной культуры	334
Боков Г.Е. Контркультура 1960-х годов и религиозный эклектизм современного массового сознания	338
Гайдуков А.В. Особенности природно-экологических объединений славянского нового язычества (родноверия) на примере общины «Крина»	343
Кутарев О.В. О неприятии славянскими неоязычниками некоторых аспектов старого язычества	346
Сергеева Е.А. Аполлоновское и дионисийское в древнегреческих мистериях	348
Малафеева М.А. Проблема самосожжений в старообрядчестве	351
Астахова Л.С., Александрова Н.Н. Религиозная ситуация в Республике Татарстан: взгляд после теракта	353
Багаманова Л.Р., Евсеева И.К. Проблемы профессиональной этики в проведении полевых исследований религии	357
Победоносцева Кая А.О. Курды-езиды на Северо-Западе: проблема самоидентификации	360
Сафонов П.Е. К вопросу биоэтики гендерных исследований в учении Католической Церкви	366
ПРАВО	368
Барабанов В.В. Кодекс законов о труде РСФСР 1918 г. – первый опыт кодификации Советского трудового права	368
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ТРУДЫ	375
Рогушина Л.Г. Личность в истории: программа курса по выбору	375
Рогушина Л.Г. История медицины в России с древнейших времен до 1917 года: программа курса по выбору	383
Искровская Л.В. Изучение вопросов истории повседневности в школьном курсе истории: программа дисциплины	389
Романенчук К.В., Терентьева А.В. Модернизация российского образования в новейшей истории и современности: программа дисциплины	394
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	398
СПИСОК ОСНОВНЫХ АББРЕВИАТУР И СОКРАЩЕНИЙ	403
СОДЕРЖАНИЕ	405